

## **PETA PEMIKIRAN LIBERALISASI FIQH (HUKUM ISLAM)**

*Oleh: M. Hanafiah\**

### **Abstrak**

Apakah Islam mampu mengantisipasi perkembangan dunia modern? Sejarah telah membuktikan bahwa perkembangan hukum Islam darimana ke masa telah mampu mengantisipasi problem yang muncul. Perubahan pemikiran dalam mengkaji dan menggali hukum Islam ternyata tidak akan pernah berhenti dan selesailah ini berimbas pada Indonesia. Gagasan-gagasan baru sebagai konsekuensi logis, dalam dunia pemikiran beberapa tokoh kontemporer yang mewarnai pada era global, di antara, Muhammad ‘Ābid al-Jābirī, Hassan Hanafī, Abdullahi Ahmed an-Na’im, Mohammed Arkoun, Nasr Hāmid Abū Zayd.

Mengikuti berbagai pandangan pemikir Arab kontemporer tentang tradisi dan modernitas, secara umum terdapat tiga tipologi pemikiran: tipologi transformatif, tipologi reformistik, tipe pemikiran ideal-totalistik. Peta pemikiran liberalisasi hukum Islam itu dapat dipetakan kepada dua aspek, yaitu aspek metodologis dan aspek materi.

**Kata Kunci:** Pemikiran, Liberlisasi, Motodologi, Aspek materi

### **A. Pendahuluan**

Pergumulan hukum Islam<sup>1</sup> dengan realitas zaman selalu menuntut pertanyaan ulang produk-produk pemikiran ulama terdahulu, terutama jika dikaitkan dengan spektrum masalah dewasa ini yang semakin luas dan kompleks. Ia berkembang secara berangsur-angsur sejak zaman Rasul

---

\* Penulis adalah Dosen Agama

<sup>1</sup>Meninjau istilah Amir Syarifuddin bahwa “hukum Islam” adalah seperangkat peraturan berdasarkan wahyu Allah dan Sunnah Rasul tentang tingkah laku manusia mukallaf yang diakui dan diyakini berlaku dan mengikat untuk semua umat Islam. Lihat Amir Syarifuddin, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), hlm. 9. Terlepas dari perbedaan pendapat tentang terminologi Hukum Islam, Syari'ah dan Fiqh, sebelumnya dalam literatur Islam tidak ditemukan istilah hukum Islam, peran hukum Islam muncul setelah adanya kontak peradaban dan kebudayaan Islam dengan Barat, terutama setelah adanya orang-orang Barat yang melakukan penelitian tentang ajaran Islam, mereka menerjemahkan Syari'ah atau Fiqh dengan “*Islamic Law*” (hukum Islam), sehingga term tersebut menjadi populer di kalangan peneliti Barat, dan bahkan juga populer dikalangan umat Islam itu sendiri. Lihat Noel J. Coulson, *History of Islamic Law*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990), hlm. 149-152.

seiring dengan berkembangnya masyarakat dalam rangka menciptakan kemaslahatan-kemaslahatan yang baru dan mencegah bahaya dan kerusakan yang terus bermunculan.<sup>2</sup>

Dari sisi lain muncul pertanyaan apakah Islam mampu mengantisipasi perkembangan dunia modern? Sejarah telah membuktikan bahwa perkembangan hukum Islam darimana ke masa telah mampu mengantisipasi problem yang muncul. Hal ini tidak lain adalah atas kemampuan para mujtahid muslim dalam menggali dan mengistinbat hukum-hukum al-Qur'an dan al-Hadith sesuai dengan tuntutan dan perkembangan zaman itu sendiri.<sup>3</sup>

Salah satu bukti perkembangan hukum Islam adalah munculnya pemikiran-pemikiran Islam (iman-iman mazhab), baik yang masih bertahan sampai sekarang atau yang tetap wafat. Bertahannya mazhab-mazhab ini disebabkan tidak lain oleh kemampuan pemikiran dalam menyesuaikan dengan kondisi sosial masyarakat. Kita menyadari, bahwa pendapat imam-imam mazhab masih banyak yang relevan pada kondisi dewasa ini dan perlu diterapkan. Namun perlu disadari, pemikir masa lampau bukanlah hal yang absolut, tetapi relatif dan memungkinkan mengalami perubahan sesuai dengan situasi dan kondisi. Dengan kata lain apabila muncul persoalan baru yang tidak ditemukan oleh pemikir-pemikir terdahulu, maka ijtihad sangat diperlukan guna pemecahannya.

## **B. Fiqh dalam Lintas Sejarah**

Sejarah telah membuktikan bahwa diturunkannya ayat-ayat al-Qur'an secara transedental menunjukkan struktur bangunan fiqh (hukum Islam) yang selalu berubah dari masa ke masa. Dalam kasus minuman keras

---

<sup>2</sup>Lihat Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, (Beirut: Da>r al-Fikr, 1998), hlm. 18

<sup>3</sup>Umar az-Zuhaili, *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran*, (Semarang: Bina Utama, 1996), hlm. 9.

misalnya, Allah tidak sekaligus mengharamkannya, melainkan secara bertahap. Ketentuan hukum Allah tersebut didukung oleh hadits Nabi yang pada permulaan Islam melarang orang mukmin berziarah kubur. Akan tetapi dengan terjadinya transformasi sosial bagi kaum muslimin, maka pada suatu ketika Nabi menyuruh orang Islam untuk menziarahi kubur kerabatnya.<sup>4</sup>

Transformasi ketetapan hukum dalam Hadith Nabi juga diketahui melalui kasus tentang boleh tidaknya menyimpan daging korban setelah tiga hari di waktu perayaan Idul Adha. Pada suatu ketika Nabi melarang para sahabat yang berkorban menyimpan daging korbannya, karena pada waktu itu berdatangan beberapa utusan di Madinah sehingga daging itu diperlukan untuk menjamu. Pada tahun berikutnya para sahabat bertanya: “*Ya Rasulallah apa kami harus berbuat seperti tahun yang lalu ?*” Beliau menjawab “*Makanlah daging korban tersebut dan simpanlah*”.<sup>5</sup> Dari uraian tersebut dapat dipahami bahwa terjadinya transformasi ketetapan hukum dalam nas (al-Qur'an dan Sunnah) disebabkan oleh terjadinya perbedaan kondisi sosial masyarakat yang dihadapi ayat dan Hadith tersebut.

Selanjutnya pada periode sahabat dapat ditemukan ide Abu Bakar tentang pengumpulan ayat-ayat al-Qur'an. Kasus itu dianggap polemik pertama kalangan sahabat, karena persoalan itu tidak pernah dilakukan oleh Rasulullah pada saat hidupnya. Tindakan Abu Bakar ini semata-mata untuk menjaga kemurnian mushaf al-Qur'an lantaran banyak penghafal al-Qur'an yang gugur dalam perang Yamamah. Pada periode Umar bin Khattab yang secara lahir menyimpang dari ketentuan al-Qur'an, seperti kasus muallaf yang tidak berhak atas zakat, lantaran iman mereka sudah kuat, diberikannya zakat para muallaf pada masa Rasul, lantaran iman mereka

---

<sup>4</sup>Hadith selengkapnya baca Muhammad ibn 'Īsā ibn Thawrah al-Turmudhī, *al-Jāmi' al-Sahīh*, (Mesir: Da>r al-Bāb al-Halabī, 1987), hlm. 270.

<sup>5</sup>Muhammad 'Abd al-Rahmān ibn 'Abd al-Rahīm al-Mubārakfūrī, *Tuhaf al-Ah>wadhī bi Sharh al-Jāmi' al-Turmudhī*, (Madinah: al-Muhsin al-Kutub, 1966), hlm. 158.

masih lemah.<sup>6</sup> Dengan demikian artinya bahwa hakikat ijihad Umar bin Khattab ini dapat disebut sebagai ijihad *Tahqīq al-Manat* (pemikiran mendalam untuk menegakkan hukum) yang menurut al-Shātībī bahwa pemikiran semacam ini tidak akan pernah berakhir dan tidak akan pernah berhenti.<sup>7</sup> Demikian pula halnya dengan tidak diberlakukannya hukum potong tangan oleh Umar bin Khattab dalam kasus pencurian pada musim kemarau. Hal itu disebabkan karena umat Islam sedang mengalami musibah kelaparan.<sup>8</sup>

Pada masa Usman bin Affan dilakukan penulisan sekaligus pembukuan al-Qur'an dalam satu mushaf. Dan itu merupakan langkah baru yang tidak pernah dilakukan oleh khalifah-khalifah sebelumnya. Demikian halnya fatwa yang dilakukan oleh Ibn Abbas didatangi seseorang dan bertanya: “Apakah taubatnya pembunuh dapat diterima?”. Ibnu Abbas menjawab: “Tidak, dia masuk neraka. Pada saat yang lain beliau didatangi seseorang dan bertanya hal serupa, beliau menjawab: “Pembunuh dapat diterima taubatnya oleh Allah SWT”.<sup>9</sup> Dengan melihat jawaban Ibn Abbas yang berbeda dalam menghadapi suatu masalah, maka hal ini menunjukkan adanya alur pikiran yang berubah-ubah. Bahkan sampai munculnya Imam-Imam mazhab yang mempunyai corak pemikiran berbeda antara Imam mazhab yang satu dengan lainnya, disebabkan oleh perbedaan pemahaman nash akibat pengaruh sosio kultural dimana para tokoh mazhab tinggal.

---

<sup>6</sup>Hasbi ash-Shieddiqy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, (Yogyakarta: IAIN al-Jami'ah, 1381 H.), hlm. 20.

<sup>7</sup>Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā asy-Syāthibī, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl asy-Syarī'ah*, (Mesir: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, t.th.) Vol. 4, hlm. 89.

<sup>8</sup>Lihat Muḥammad ibn Abū Bakr ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn an-Rab al-'Ālamīn*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1977), hlm. 22; Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad (terjemah)*, (Bandung: Pustaka, 1983), hlm. 275; Sābi Mahmasanī, *Falsafah al-Tasyrī' fī al-Islām*, (Mesir: Dār al-Kashf wa al-Nashr, 1946), hlm. 167.

<sup>9</sup>Yūsuf al-Qardawī, *'Awāmil al-Sa'ah wa al-Munān fī al-Syarī'ah al-Islamiyah*, alih bahasa oleh Rifyat Ka'bah, *Keluasan dan Keleluasaan Syari'at Islam*, (Jakarta: Minaret, 1983), hlm. 139-140.

Sebagai contoh, Imam Malik diberi gelar fuqaha tradisional. Hal ini disebabkan beliau kurang menggunakan dalam pemikiran, bahkan sebaliknya cenderung berpikir tradisional. Adapun faktor penyebabnya adalah:

1. Imam Malik adalah keturunan Arab yang bermukim di Hijaz, yakni pusat perbendaharaan hadith, sehingga setiap ada masalah yang muncul beliau mudah menjawabnya dengan menggunakan sumber hadis Nabi dan fatwa sahabat.
2. Semasa hidup dia tidak meninggalkan tempat tinggalnya, sehingga tidak pernah bersentuhan dengan kompleksitas budaya.
3. Kehidupan beliau dimulai dengan menghafal al-Qur'an dan hadith Nabi SAW.<sup>10</sup>

Dengan pergeseran waktu, maka pendapat Imam Malik sendiri dilanggar oleh muridnya, yakni Abū Zayd al-Qayrawānī. Dia memelihara anjing sebagai penjaga rumah. Karena dinding rumah roboh dan penjahat berkeliaran dimana-mana. Ketika disampaikan kepada beliau, bahwa Imam Malik tidak suka akan hal itu, beliau menjawab: “Sekiranya Imam Malik hidup pada zamanmu, maka beliau mengambil singa untuk menjaga rumah”.<sup>11</sup>

Imam Abu Hanifah dikenal sebagai tokoh fakih yang rasionalis dalam mempraktekkan hukum Islam, hal ini disebabkan oleh beberapa faktor:

1. Imam Abu Hanifah adalah seorang keturunan Persia dan bukan keturunan Arab.
2. Beliau tinggal di Irak, daerah yang sarat budaya dan peradaban serta jauh dari pusat perbendaharaan hadith.

---

<sup>10</sup>Fārūq Abū Zayd, *al-Sharī'ah al-Islāmiyyah bayn al-Muhafizīn wa al-Mujaddidīn*, (Mesir: Dār al-Mawāqif, t.th.) hlm. 19-23.

<sup>11</sup>Lihat Yūsuf al-Qardawi, *op.cit*, hlm. 142.

3. Beliau tidak sekedar menggumuli masalah agama, melainkan seseorang pedagang yang mengembara ke berbagai tempat.<sup>12</sup>

Dalam praktek pemikirannya, Abū Yūsuf sebagai pengikut setianya pada suatu ketika tidak mengikuti pendapatnya. Beliau melarang pengadilan memutuskan perkara dengan saksi yang tidak dikenal identitasnya. Ditolaknya saksi yang tidak jelas identitasnya, karena pada masa itu kebohongan meraja lela dimana-mana. Berbeda dengan zaman ketika Abū Hanīfah hidup, yang menerima saksi sekalipun identitas mereka tidak jelas, karena pada saat itu tindak kebohongan dianggap sesuatu yang sangat aib dan kondisi masyarakat masih stabil. Pemikiran kedua tokoh fakih tersebut di atas ternyata berbeda dengan corak pemikiran Imam al-Shāfi'ī.

Imam al-Shāfi'ī dikenal sebagai fuqaha yang moderat, karena buah pemikiran beliau merupakan antitesa dari corak pemikiran Imam Mālik dan Abū Hanīfah. Adapun penyebab utamanya adalah:

1. Imam al-Shāfi'ī pernah tinggal di Hijaz dan belajar dengan Imam Mālik, sebaliknya beliau pernah tinggal di Irak dan belajar dengan murid-muridnya Abū Hanīfah.
2. Beliau pernah mengembara ke berbagai daerah dan akhirnya tinggal di Mesir, daerah yang kaya dengan warisan budaya Yunani, Romawi dan Arab.<sup>13</sup>

Lajunya zaman, ternyata tidak membuat perkembangan pemikiran hukum harus rasional, seperti yang dialami oleh Imam Ahmad bin Hanbal. Beliau semasa hidupnya justru berpikir lebih ketat dibanding dengan pemikiran Imam Malik, sehingga dengan demikian beliau disebut sebagai tokoh yang fuqaha mentalis. Adapun pemikiran beliau saat itu diwarnai oleh paling tidak ada dua hal, yaitu:

---

<sup>12</sup>Fārūq Abū Zayd, *op.cit*, hlm. 19-23.

<sup>13</sup>*Ibid*, hlm. 47-52.

1. Munculnya berbagai aliran, seperti Shī'ah, Khawārij, Qadariyah, Jahamiyah dan Murji'ah, yang semua telah keluar dari ajaran Islam yang sesungguhnya; dan
2. Berkembangnya aliran mu'tazilah dikalangan masyarakat yang mengandalkan akal dan meninggalkan hadith, sehingga mereka beranggapan al-Qur'an adalah makhluk.<sup>14</sup>

Reaksi inilah yang menyebabkan Imam Ahmad menganjurkan kepada umat Islam untuk kembali berpegang teguh kepada sumber ajaran Islam, yakni al-Qur'an dan hadith. Perubahan pemikiran dalam mengkaji dan menggali hukum Islam ternyata tidak akan pernah berhenti dan selesai, hal ini berimbas pada Indonesia. Di Indonesia pun juga terjadi perubahan-perubahan pemikiran dalam bidang hukum Islam tersebut sampai dengan sekarang.

### **C. Perkembangan Liberalisasi Fiqh**

#### **1. Aspek Metodologi**

Proses berlangsungnya globalisasi membuat ruang dunia menjadi dekat. Berbagai peristiwa di belahan dunia hanya dapat disaksikan melalui tayangan televisi dan internet. Hal itu memberikan pengaruh perubahan kehidupan manusia di segala aspek kehidupan. Namun dibalik itu, muncul dari sudut pandang hubungan antara ideologi, budaya, politik dan agama, tidak serta-merta wajah dunia menjadi seragam, namun konflik dan benturan semakin dahsyat, antara negara-negara Barat dengan Timur, Utara dengan Selatan negara maju dengan negara berkembang, Implikasi konflik pemikiran antara imam-imam madhhab dan adanya kepentingan politik yang memberikan pengaruh konflik pemikiran antara liberalisine dengan radikahsme, rasionalisme dengan fanatisme. Dalam pada itu, polarisasi yang berlabel Islam dengan Barat, masih akan bertahan lama dan akan melahirkan benturan fisik yang lebih dahsyat lagi, apabila tidak ada upaya

---

<sup>14</sup>*Ibid*, hlm. 61-64.

untuk menciptakan nuansa harmonitas, maka kemungkinan-kemungkinan tersebut di atas akan terjadi oleh karena itu, perlu adanya metode berpikir baru.

Dengan demikian muncul gagasan-gagasan baru sebagai konsekuensi logis, dalam dunia pemikiran beberapa tokoh kontemporer yang mewarnai pada era global, di antara, Muhammad ‘Ābid al-Jābirī, Hassan Hanafī, Abdullahi Ahmed an-Na’im, Mohammed Arkoun, Nasr Hāmid Abū Zayd. Mereka mempunyai tipologi pemikiran dan metode berpikir berbeda-beda. Ada yang melakukan rekonstruksi atau dekonstruksi. Hal ini dipengaruhi oleh latar belakang kehidupan, kapasitas intelektual, geografis, politik, budaya, ekonomi dan lain-lain. Berbagai tipologi pemikiran dan metodologi yang mereka bangun, tidak lepas dari konflik pemikiran imam madhhab. Karena pemikiran tersebut sebagai mata rantai dari pemikiran tabi’in para sahabat dan Nabi Muhammad dengan perkembangan pemikiran setelah mujtahid. Di samping itu juga pemikiran tersebut mempengaruhi perkerabangan pemikiran di jagad raya dan juga terjadinya benturan pemikiran di kalangan madhhab-madhhab fiqh dan ushul fiqh.

Sejak mengalami kekalahan perang melawan Israel tahun 1967, bangsa Arab mulai mengubah cara pandang terhadap persoalan sosial budaya yang dihadapinya. Pukulan telak yang dialami bangsa Arab ini begitu menghentak dan sekaligus membangun bangsa Arab dari keterpurukan yang dialaminya selama ini. Dan wacana ktitik diri ini kemudian direferensikan dalam wacana-wacana ilmiah akademis. Langkah pertama yang dilakukan adalah menjelaskan sebab-sebab kekalahan. Dari situ terungkap, bahwa diantara sebab-sebab kekalahan itu adalah cara pandang masyarakat Arab terhadap budayanya sendiri serta pada capaian moderitas. Karena itulah pertanyaan yang mereka ajukan dalam soal ini adalah bagaimana bangsa Arab menghadapi tantangan modernitas di satu sisi dengan tuntutan tradisi di sisi lain? Tradisi dan modernitas menjadi



wacana sentral yang dibicarakan dalam hal ini. Kondisi demikian mengakibatkan sikap bangsa Arab terutama kalangan intelektual terbelah menjadi beberapa bagian. Mengikuti berbagai pandangan pemikir Arab kontemporer tentang tradisi dan modernitas, secara umum terdapat tiga tipologi pemikiran.

*Pertama*, tipologi transformatif; tipe pemikiran yang pertama ini secara radikal menawarkan proses transformasi masyarakat Arab-Muslim dari tradisional patriarkial menuju masyarakat rasional dan ilmiah. Bagi kalangan ini, cara pandang terhadap agama yang berkecenderungan mistis harus ditolak, karena hal itu tidak didasarkan atas nalar praktis. Di samping itu mereka juga memandang tradisi sebagai masa lalu yang tidak relevan lagi dengan tuntutan zaman, karenanya harus ditinggalkan. Tipe kelompok ini pertama kalinya berasal dari kalangan Kristen seperti Shibli Shumayl, Farah Antun dan Salamah Musa. Kini, golongan ini diteruskan oleh pemikir yang sebagian besar dipengaruhi Karl Mark, seperti Thayyib Tayzani, Abdullah Laroui, di samping pemikir liberal lain seperti; Adonis, Fuad Zakariya, Zaki Najib Mahmud dan lain-lain.<sup>15</sup>

*Kedua*, tipologi reformistik, yaitu upaya reformasi dengan cara menafsirkan kembali teks al-Qur'an dan hadith guna memperoleh pemahaman yang baru dan relevan dengan tuntutan zaman. Secara lebih spesifik, kecenderungan kelompok ini terbagi bagi menjadi dua: 1) para pemikir yang memakai metode pendekatan rekonstruktif, yakni melihat tradisi dalam perspektif pembangunan kembali. Artinya, tradisi dalam masyarakat (agama) harus di bangun kembali secara baru dalam kerangka rasional dan prasyarat rasional. Hal ini dilakukan agar tradisi bisa diterima dan sesuai dengan tuntutan zaman. Kecenderungan tipe pemikiran rekonstruktif ini diwakili oleh Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh dan Kawakibi. Kini, tipe pemikiran ini dapat dijumpai pada sosok Hassan

---

<sup>15</sup>Lihat A. Luthfie Assyaukani, "*Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*", Paramadina, Jakarta: Vol. 2 No.1, Juli-Desember, 1998, hlm. 61-63.

Hanafi, Muhammad Imarah, Muhammad Ahmad Khalafullah, Hasan Sa'ab dan Muhammad Nuwayhi; 2) dari tipe reformistik adalah tipe pemikiran yang menggunakan metode pendekatan dekonstruktif model dekonstruktif ini diusung dari aliran filsafat post-strukturalis Perancis. Pemikir ganda depan kelompok ini adalah Muhammad Arkoun, Muhammed Abid al-Jabiri, Abdul Kabir Khetebi, Salim Yafut, Aziz Azmeh dan Hashim Shaleh. Dua kecenderungan tipe reformistik-rekonstruktif dan dekohstruktif ini mempunyai *concern* dan cita-cita yang sama, hanya berbeda pada pendekatan dan *treatment of the problem* saja. Keunggulan tipe kedua ini adalah pada *concern* dan teguhnya pada tradisi (*turas*) yang menurut mereka tetap relevan untuk dibaca, diinterpretasikan dan dipahami dalam standar modemitas.<sup>16</sup>

*Ketiga*, tipe pemikiran ideal-totalistik, ciri utama tipe ketiga ini adalah sikap dan pandangan idealis terhadap Islam yang bersifat totalistik. Islam sudah mencakup tatanan sosial, budaya, politik, dan ekonomi yang paripurna, karenanya unsur-unsur asing tidak mendapat tempat pada kalangan ini. Mereka menyeru kembali kepada keaslian Islam yang dipraktikkan Nabi dan keempat khalifahnyanya. Para pemikir yang mempunyai kecenderungan seperti ini di antaranya adalah Muhammad al-Ghazālī, Sayyid Qutb, Anwar Jundi, Sa'īd Hawwā dan lain-lain.<sup>17</sup>

Dari berbagai tipologi tersebut di atas apabila ditarik benang merah, tidak lepas dari nalar klasik, yang merupakan implikasi pertarungan metode berpikir Imam madhhab. Tipologi transformatik misalnya identik dengan kerangka berfikirnya Imam Abu Hanifah, hanya saja tipe pemikiran tersebut bersifat radikal liberal dengan tanpa rumusan yang jelas aliran ini yang memperoleh perlawanan dan Imam Shafi'i Tipologi reformistik rekonstruksi bagian dan pemikiran Hassan Hanafi dan reformistik dekonstruksi pemikiran Mohammed Arkoun dengan metode berpikir Imam

---

<sup>16</sup>*Ibid.*, hlm. 64-65.

<sup>17</sup>*Ibid.*, hlm. 65.

Abu Hanifah tidak hanya terjadi relevansi. Namun metode berpikir Hassan Hanafi pada dasarnya adalah metode istihsan imam Abu Hanifah. Hanya saja rasionalitas Hassan Hanafi revolusioner dan ofensif terhadap dunia Barat, oleh karena itu patut kiranya Hassan Hanafi disebut sebagai reformis liberal atau reformis modernis liberal,<sup>18</sup> menurut istilah Fazlur Rahman, neo modernis meneruskan gerakan al-Afgani (1838-1896) pendiri gerakan Islam modern yang melawan gerakan imperialisme Barat dan untuk mempersatukan dunia Islam.

Imam Abu Hanifah dalam mengimplementasikan metode istihsan bersifat defensif, identik dengan gerakan Mohammed Arkoun tidak melakukan perlawanan terhadap peradaban yang berkembang pada saat itu, tetapi mengakomodir dan berbagai peradaban untuk merumuskan metode baru. Sehingga *istihsān*, mengikut hukum Barat, disebut “*equity*” (konsep keadilan alami) dengan itu, menunjukkan fleksibilitas metode *istihsān*, sehingga tidak hanya dipakai metode ilmu hukum Islam tetapi dunia Barat menerima sebagai suatu teori ilmu hukum Barat, istilah Fazlur Rahman neo-modernis tipe pemikiran ideal-totalistik. Ciri utama tipe ketiga ini adalah sikap dan pandangan idealis terhadap Islam yang bersifat totalistik Islam sudah mencakup tatanan sosial, budaya, politik, dan ekonomi yang paripurna, pandangan ini bermuara dari golongan mazhab Dāwūd al-Zāhirī didirikan seorang ulama bernama Dāwūd ibn ‘Alī al-Asfihanī (202-270 H.) yang lebih terkenal dengan sebutan Abū Sulaymān al-Zāhirī. Pada awalnya, mazhab ini mengikuti corak pemikiran Imam al-Shafi’i, namun akhirnya memisahkan dan mendirikan mazhab tersendiri, yaitu aliran pemikiran yang memahami teks nas secara zahirnya ayat (formalistik). Aliran ini kemudian

---

<sup>18</sup>Perbedaan liberalisme Imam Abu Hanifah dengan Hasan Hanafi adalah bahwa Abu Hanifah menjadikan akal sebagai pisau analisis untuk menentukan kebenaran teks nas untuk diimplementasikan dengan tidak meninggalkan peradaban yang berkembang ada saat itu, meskipun dari kalangan non Islam. Sedangkan Hassan Hanafi menjadikan akal sebagai pisau analisis untuk menganalisis metode klasik dan metode Barat yang nantinya untuk melakukan perlawanan pada Barat. Modernis liberal dalam dunia Arab Islam tidak dapat diartikan modern semata-mata bahwa mereka liberal-modernis Barat, latar belakang mereka Islam, dengan demikian mereka liberal-modernis Islam.

disebut aliran al-Zāhirī, golongan ini disebut aliran radikalisme atau konservatisme.

## 2. Aspek Materi Bidang Ibadah

Dalam mendefinisikan ibadah hendaknya dilakukan secara luas, sehingga dapat mencakup amal perbuatan seseorang sering tidak terlintas bahwa perbuatan itu masuk dalam kriteria ibadah, sebagai contoh dalam bagian ini adalah haji dan zakat. Ibadah haji merupakan salah satu bentuk ibadah *mahdah*, yang di dalamnya terdapat amalan yang disebut *tawāf ifādah*. Menurut ketentuan bahwa ibadah haji harus dilakukan dalam keadaan suci. Namun dalam kondisi kekinian perlu dipegangi pendapat Ibnu Taymiyah yang membolehkan seorang wanita haid untuk melakukan tawaf tersebut asalkan dia berusaha menjaga darahnya agar tidak menetes.<sup>19</sup> Pendapat ini disetujui mengingat menunggu berakhirnya haid akan menyebabkan ketinggalan pesawat atau alternatif yang lain dibolehkannya menggunakan obat untuk menunda haid.

Contoh lain, yakni tentang melempar jumrah setelah tergelincirnya matahari. Kondisi meluapnya jama'ah haji menyebabkan kebolehan melempar jumrah sebelum tergelincirnya matahari, guna menghindari desak-desakan jama'ah haji. Praktek ini berbeda dengan ibadah haji zaman Nabi yang para jama'ahnya tidak meluap seperti sekarang ini. Adapun masalah mahit di Mina, Abu Hanifah menganggap sebagai sunnah, bukan rukun haji.<sup>20</sup> Akan tetapi ada sebagian pendapat yang berpegangan bahwa, mabit di Mina tanggal 12-13 Dzulhijah cukup diartikan bermalam di kendaraan, dengan ketentuan bahwa mereka diperkenankan meninggalkan Mina setelah tengah malam.

---

<sup>19</sup>Lihat Yūsuf al-Qardawi, *al-Ijtihād fī al-Sharī'ah al-Islāmiyah ma'a Nazariyah Tahliliyah fī al-Ijtihad al-Mu'yassar*, alih bahasa oleh Acmad Syathori, *Ijtihad dalam Syari'at Islam, Beberapa Pandangan Analisis Terhadap Ijtihad Kontemporer*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1987), hlm. 168.

<sup>20</sup>Muhammad al-Jazā'irī, *Fiqh 'alā Mazāhib al-Arba'ah*", (Mesir: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, t.th.), Vol. 1, hlm. 665.

### 3. Aspek Materi Bidang Pidana

Dalam mengkaji hukum pidana Islam ada tiga ketentuan hukum yang dianggap tidak berprikemanusiaan yaitu: *qisas*, *rajm* dan potong tangan. Di pihak lain, umat Islam memandang pendapat tersebut terjadi karena kegagalan mereka dalam menangkap ruh syari'at.

Hukum *qisas* adalah hukum yang setimpal dengan perbuatannya.<sup>21</sup> Perlu diingat pula, bahwa satu-satunya hukuman yang boleh dibalas dengan hukuman mati adalah pembunuhan terhadap sesama muslim dengan sengaja. Menurut Ismā'īl Ibrāhīm, ancaman *qisas* dalam al-Qur'an hanya bersifat preventif, yakni bertujuan untuk mencegah permusuhan di antara sesama manusia.<sup>22</sup> Sedangkan Ibnu Hātim sebagaimana dikutip oleh al-Suyūṭī, menafsirkan kata *al-qisas* dalam Q.S. al-Baqarah/2:179 dengan kisah-kisah umat terdahulu yang terdapat dalam al-Qur'an.<sup>23</sup>

Melihat pendapat tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa *qisas* bukan satu-satunya hukum bagi pelaku pembunuhan, melainkan ada sanksi lain yang lebih terpuji, seperti denda dan pemberian maaf.

Hukum rajam sebagai sanksi dari *jari>mah* zina juga mendapat protes keras, bagi kaum Shi'ah, Khawarij dan Mu'tazilah. Sanksi rajam tidak ditemukan dalam al-Qur'an, sementara yang tertera adalah hukum dera.<sup>24</sup> Sanksi rajam hanya ditemukan dalam hadith Nabi: “*ambillah dariku hukum pezina sesuai dengan jalan yang ditentukan Allah, yaitu bagi pezina jejak dengan gadis didera seratus kali dan diasingkan satu tahun dan bagi pezina janda dengan duda didera seratus kali dan dirajam dengan batu*”.

---

<sup>21</sup>Haliman, *Hukum Pidana Syari'at Islam Menurut Ajaran Ahli Sunnah*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), hlm. 275.

<sup>22</sup>Lihat Ismā'īl Ibrāhīm, *al-Qur'an wa I'jāzuh al-Tashrī'*, (Beirut: Da>r al-Fikr al-Arabī, 1978), hlm. 78.

<sup>23</sup>Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsi>r bi al-Ma'thūr*, (Beirut: Da>r al-Fikr t.th.), hlm. 442.

<sup>24</sup>Lihat Q.S. al-Nūr:2

Berdasarkan hadits tersebut, terjadi perbedaan tajam, sebagian ada yang menolak hukum rajam dan sebagian ada yang menerima. Juhur ulama sepakat menerima eksistensi hukum rajam. Sementara Hasbi ash-Shieddiqy menolak dengan alasan hukum rajam terjadi sebelum diturunkannya Q.S. al-Nu>r ayat 2. Hukum yang berlaku sampai sekarang adalah hukum dera sesuai dengan keumuman ayat tersebut.

Demikian juga pemahaman tentang kejamnya hukum potong tangan yang oleh Hasbi hanya menyebutkan hukum *ta'dhīr* bagi pencuri.<sup>25</sup> Demikian halnya maksud *qatl al-yad* bisa berarti “potong kemampuan untuk melakukan pencurian” atau penjara yang dijatuhkan bagi pencuri merupakan sanksi yang tidak menyimpang dari ajaran Islam.

Dalam kamus disebutkan bahwa pengertian *al-yad* adalah “kemampuan”. Dengan demikian, *qatl al-yad* adalah memotong kemampuan.<sup>26</sup> Untuk memperkuat argumentasi tersebut dapat dianalogikan kepada penafsiran ayat yang berbunyi “*tabbat yada> abi> lahab wa tabb*”. Kata “*yad*” dalam ayat tersebut tidak berarti yang biasa adalah tangan Abu Lahab, melainkan seluruh kekuasaannya.

### 3. Aspek Materi Bidang Mu'amalah

Dalam perkembangan pemikiran bidang mu'amalah, sebagai contoh dalam pembagian waris, terutama dua bagian bagi laki-laki dan sebagian untuk wanita. Para ulama sepakat menetapkan bahwa bagian laki-laki dua kali lipat dari bagian perempuan dalam penerimaan harta warisan, baik ahli waris tersebut berstatus anak atau saudara. Namun demikian, pembagian ini dianggap kurang adil pada masa kini, karena situasi skr berbeda dengan situasi ketika ayat tersebut diturunkan.

Sejarah membuktikan bahwa bangsa Arab sebelum Islam tidak memberikan harta pusaka kepada wanita dan anak-anak, karena tidak

---

<sup>25</sup>Lihat Hasbi ash-Shieddiqy, *Fakta Keagungan Syari'at Islam*, (Jakarta: Tinta Mas, 1988) hlm. 13-14.

<sup>26</sup>Lihat Muhammad Zakariyā, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, (Beirut: Da>r al-Fikr, t.t), Vol. 6, hlm. 151.

mampu memanggul senjata untuk mempertahankan keluarganya dari serangan musuh.<sup>27</sup> Oleh karena itu, untuk menghilangkan tradisi bangsa Arab tersebut, al-Qur'an merombaknya dengan memberikan bagian kepada wanita dan anak-anak, meskipun yang diberikan kepada wanita separoh dari bagian laki-laki. Faktor kedua yang perlu diperhatikan dalam ketentuan pembagian di atas ialah kondisi sosial masyarakat saat itu. Wanita hanya tinggal dirumah dan tidak ikut campur dalam pencurian nafkah, sehingga kegiatan bekerja diluar rumah adalah sepenuhnya oleh laki-laki.

Mengingat kenyataan kondisi sosial sekarang, kedua faktor di atas sudah tidak relevan lagi. Wanita-wanita sekarang sudah terjun dalam pencarian nafkah, baik bekerja untuk dirinya maupun bekerja untuk keluarganya. Apakah perbedaan kondisi sosial tersebut dapat menjadi alasan untuk mengubah konsep yang sudah mapan, yang menurut sebagian ulama disebut sebagai ketentuan yang sifatnya *qath'i* (*qat'ī al-dilālah*).

Untuk memecahkan masalah ini perlu diketahui bahwa yang terdapat dalam nas (al-Qur'an dan hadith) tidak boleh diubah, yang boleh diubah hanya penafsiran terhadap nas tersebut. Oleh karena itu, ketentuan 2:1 untuk bagian laki-laki dan wanita dalam penerimaan harta warisan tidak boleh diubah menjadi 1:1, karena hal tersebut sudah ditegaskan secara *qath'i*, yang perlu mendapat status “laki-laki” sehingga memperoleh dua bagian, serta siapa yang harus menerima kenyataan status “wanita” sehingga hanya mendapat satu bagian. Perlu ditelusuri pula siapa diantara ahli waris tersebut yang banyak mempunyai andil (jasa) besar terhadap pewarisannya dalam pencarian nafkah pada masa hidupnya. Meskipun jenis kelaminnya menempati status “laki-laki”. Dengan demikian bagian yang

---

<sup>27</sup>Anwar Haryono, *Hukum Islam Keluasan dan Keadilannya*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), hlm. 242. Lihat pula Fatchurrahman, *Ilmu Mawaris*, (Bandung: al-Ma'arif, 1981), hlm. 13.

akan diperolehnya meningkatkan menjadi dua kali lipat bagiannya semula sebagai wanita.<sup>28</sup>

Selain upaya penggalian tersebut, terdapat upaya lain yang dapat dilakukan untuk mengangkat posisi wanita dalam penerimaan harta warisan, yakni upaya perdamaian (*sulh*) diantara para ahli waris. Upaya ini dilakukan dengan harapan agar tercipta kedamaian dan harmonisasi dalam keluarga.

#### 4. Aspek Materi Bidang Perkawinan Peradilan

Di bidang peradilan diambil contoh tentang kedudukan hakim wanita dalam Islam. Pengangkatan wanita sebagai hakim, ada yang membolehkan dan ada pula yang melarangnya. Dasar perbincangan tersebut bersumber dari sebuah hadith Nabi: “*lan yuflih qawm wallau amrahun imra’ah*” [tidak beruntung suatu kaum yang dipimpin oleh wanita].<sup>29</sup> Hadith tersebut disabdakan ketika beliau mendengar kabar bahwa Kaisar Persia telah wafat, tetapi karena dia tidak mempunyai putra, maka dinobatkanlah putrinya menjadi ratu. Apa yang diungkap oleh Nabi Muhammad menjadi nyata, karena dalam waktu singkat kerajaan Persia mengalami goncangan.

Berdasarkan hadith tersebut, mayoritas ulama menetapkan bahwa syarat pengangkatan seorang hakim harus laki-laki. Seorang hakim membutuhkan pemikiran yang luas, sedangkan kemampuan berpikir wanita kurang jika dibanding dengan laki-laki. Berbeda dengan mayoritas ulama, Abu Hanifah membolehkan pengangkatan hakim wanita, tetapi khusus

---

<sup>28</sup>Umar Syihab, *op.cit.*, hlm. 123. Dia mencontohkan bila seorang ayah mempunyai dua anak, seorang laki-laki dan seorang wanita. Ketika dia masih hidup yang paling andil dalam mencari nafkah dalam anak wanitanya, sementara anak laki-lakinya hanya keluyuran. Apakah andil jika sepeninggal ayah justru anak laki-laki yang mendapat bagian lebih banyak dari bagian anak wanitanya. Bandingkan dengan pemikiran Munawir Sjadzali, dalam *Reaktualisasi Hukum Islam*, beliau mempunyai anak enam laki-laki dan tiga perempuan, ketiga anak laki-laki disekolahkan diluar negeri dengan biaya yang besar, sementara anak perempuannya hanya pendidikan kejuruan. Beliau merasa tidak puas jika sepeninggalnya harta akan dibagi dua banding satu menurut ilmu fara'id.

<sup>29</sup>Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, (Beirut: Da'ir al-Fikr, t.th.), Vol. 4, hlm. 136.



dalam persoalan di luar pidana. Bahkan, Ibn Jarir al-Tabarī secara mutlak membolehkan pengangkatan hakim wanita dalam semua persoalan.<sup>30</sup>

Kalau disimak ketiga pendapat di atas, maka pendapat kedua dan ketiga tidak mengemukakan argumennya untuk membolehkan pengangkatan hakim wanita. Itulah sebabnya sehingga sebagian ulama masa kini cenderung berpegang pada pendapat mayoritas ulama, karena argumennya kuat.

Untuk mendukung pendapat Abu Hanifah tersebut, bahwa persoalan hukum kekeluargaan (*al-ahwāl al-shakhsiyyah*) sebagai salah satu bagian dari hukum perdata Islam banyak menyangkut hal-hal yang berkaitan dengan kepribadian wanita dan yang paling mengetahui hal-hal tersebut adalah wanita itu sendiri. Oleh karena itu tidak sepatutnya seorang ulama menolak pengangkatan wanita sebagai hakim, dalam upaya membantu laki-laki dalam menyelesaikan masalah hidup di kehidupan ini melalui persidangan.

Di samping itu dalam bidang perkawinan, ambil saja contoh tentang “perkawinan beda agama” yang dewasa ini mencuat kepermukaan. Perkawinan beda agama ini jika ditarik akan sejarahnya adalah berangkat dari Q.S. al-Baqarah/2:221, yaitu lafal “*musyrik*” dan “*musyrikah*”. Di kalangan ulama ada yang berpendapat bahwa wanita *ahl al-kitāb* itu termasuk wanita musyrik, sehingga hukumnya memperistrinya adalah haram. Ada pula yang berasal bahwa larangan mengawini *ahl al-kitāb* adalah termasuk wanita yang tidak beriman kepada Allah dan hari akhir serta tidak mengharamkan apa yang telah diharamkan oleh Allah dan Rasul-Nya dan tidak beragama dengan agama yang benar.<sup>31</sup>

Dalam rentang sejarah bahwa bahwa memang sesungguhnya orang-orang Yahudi atau Nasrani itu tidak akan pernah rela selama orang-orang

---

<sup>30</sup>Imam al-Shawkānī, *Nayl al-Awtār Sharh Muntaqā' al-Akhhbār min Ahādīth Sayyid al-Akhhbār*, (Mesir: Da>r al-Ba>b al-Halabī wa Awlādūh, t.th.), Vol. 8, hlm. 293.

<sup>31</sup>Fu'ād Wafā, *al-Muharramah min al-Nisā'*, alih bahasa oleh Salim, (Solo: Pustaka Mantiq, 1993), hlm. 63.

Islam tidak mau mengikuti agama, dan oleh karenanya perkawinan antara muslim dan non-muslim merupakan misi kristenisasi dari Yahudi dari Nasrani tersebut, dan sesungguhnya telah Allah gambarkan dalam al-Qur'an Q.S. al-Baqarah/2:120.

Selanjutnya dalam rentang sejarah perkembangan pemikiran, perkawinan agama ini terus berjalan akan terjadi mengiringi perjalanan waktu, sampai akhirnya suatu waktu MUI mengeluarkan fatwanya yang mengharamkan perkawinan tersebut. namun ternyata dengan dikeluarkannya fatwa MUI ini menyaratkan niat dan pelaksanaan perkawinan beda agama ini di tengah-tengah masyarakat kita, yang bahkan ada upaya mungkinkah perkawinan sejenis, oleh karenanya mau tidak mau atau suka tidak suka hal ini terus terjadi dan menuntut jawaban yang tegas dan memihak kepada kebenaran yang hakiki. Hal ini hanya merupakan sebagian kecil dari sejumlah persoalan dalam bidang perkawinan.

#### **D. Penutup**

Dari uraian di atas dapat digarisbawahi bahwa pemikiran hukum Islam selalu berkembang dan berubah menentang seiring perkembangan dan kemajuan zaman itu sendiri, mulai dari zaman Rasul ketika diturunkannya al-Qur'an sampai pada era modern ini dengan berbagai perubahan, yang kendatipun perubahan itu sendiri akan menimbulkan berbagai bentrokan disana-sini sesuai dengan kondisi dimana munculnya problem tersebut.

Secara sederhana di era modern ini dengan dihembuskannya isu liberalisasi, terlebih khusus hukum Islam membuat para pakar muslim untuk memperoleh daya upaya ijtihadnya untuk bisa merespon tuntutan zaman tersebut, untuk itu paling tidak peta pemikiran liberalisasi hukum Islam itu dapat dipetakan kepada dua aspek, yaitu aspek metodologis dan aspek materi.

**REFERENSI**

- A. Luthfie Assyaukani, “*Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer*”, Paramadina, Jakarta: Vol. 2 No.1, Juli-Desember, 1998.
- Abū 'Abd Allāh Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī*, Beirut: Da>r al-Fikr, t.th.
- Abū Ishāq Ibrāhīm ibn Mūsā asy-Syāthibī, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl asy-Syari'ah*, Mesir: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, t.th.
- Amir Syarifuddin, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1995.
- Anwar Haryono, *Hukum Islam Keluasan dan Keadilannya*, Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
- Fārūq Abū Zayd, *al-Sharī'ah al-Islāmiyyah bayn al-Muhafizīn wa al-Mujaddidīn*, Mesir: Dār al-Mawāqif, t.th.
- Fatchurrahman, *Ilmu Mawaris*, Bandung: al-Ma'arif, 1981.
- Fazlur Rahman, *Membuka Pintu Ijtihad (terjemah)*, Bandung: Pustaka, 1983.
- Fu'ād Wafā, *al-Muharramah min al-Nisā'*, alih bahasa oleh Salim, Solo: Pustaka Mantiq, 1993.
- Haliman, *Hukum Pidana Syari'at Islam Menurut Ajaran Ahli Sunnah*, Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
- Hasbi ash-Shieddiqy, *Fakta Keagungan Syari'at Islam*, (Jakarta: Tinta Mas, 1988) hlm. 13-14.
- , *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Yogyakarta: IAIN al-Jami'ah, 1381 H.
- Imam al-Shawkānī, *Nayl al-Awtār Sharh Muntaqā' al-Akḥbār min Ahādīth Sayyid al-Akḥbār*, Mesir: Da>r al-Ba>b al-Halabī wa Awlāduh, t.th.
- Ismā'īl Ibrāhīm, *al-Qur'an wa I'jāzuh al-Tashrī'*, Beirut: Da>r al-Fikr al-Arabī, 1978.

Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Durr al-Manthūr fī Tafsīr bi al-Ma'thūr*, Beirut: Da>r al-Fikr t.th.

Muhammad al-Jazā'irī, *Fiqh 'alā Mazāhib al-Arba'ah*", Mesir: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, t.th.

Muhammad ibn 'Īsā ibn Thawrah al-Turmudhī, *al-Jāmi' al-Sahīh*, Mesir: Da>r al-Bāb al-Halabī, 1987.

Muhammad 'Abd al-Rahmān ibn 'Abd al-Rahīm al-Mubārakfūrī, *Tuhfah al-Ahwadhī bi Sharh al-Jāmi' al-Turmudhī*, Madinah: al-Muhsin al-Kutub, 1966.

Muhammad ibn Abū Bakr ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'in an-Rab al-'Ālamīn*, Beirut: Dār al-Fikr, 1977.

Noel J. Coulson, *History of Islamic Law*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

Umar az-Zuhaili, *Hukum Islam dan Transformasi Pemikiran*, Semarang: Bina Utama, 1996.

Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Beirut: Da>r al-Fikr, 1998.

Yūsuf al-Qardawī, *'Awāmil al-Sa'ah wa al-Munūnan fī al-Syari'ah al-Islamiyah*, alih bahasa oleh Rifyat Ka'bah, *Keluasan dan Keleluasaan Syari'at Islam*, Jakarta: Minaret, 1983.

-----, *al-Ijtihād fī al-Sharī'ah al-Islāmiyah ma'a Nazariyah Tahliliyah fī al-Ijtihad al-Mu'yassar*, alih bahasa oleh Acmad Syathori, *Ijtihad dalam Syari'at Islam, Beberapa Pandangan Analisis Terhadap Ijtihad Kontemporer*, Jakarta: Bulan Bintang, 1987.