

## PEMBAHARUAN EPISTEMOLOGI FIQH ISLAM LIBERAL

Muhaki

Sekolah Tinggi Agama Islam Pancawahana Bangil, Indonesia

**Abstract:** The paper is trying to discuss the renewal of scientific epistemology fiqh according to liberal Islamic thought. Liberal Islamic fiqh classic rate already irrelevant and an old-fashioned. The question of epistemology is to nurture their review using principles and the scientific method. They try to deconstruct the paradigm of traditional fiqh with the principles of the philosophy of modernism and posmodernisme West to form the fiqh that are relevant and applicable in a wide range of issues of Muslims. But they are stuck in that tend to simplify the universalism of human history into one line and a single model as the Western paradigm. Consequently the idea of renewing their not so influential fiqh in majority Muslims are still influenced by the characteristics of the identity of the madhab and religiusitasnya. Epistemology or the renewal of Islamic law truly needs to be done and adapted without having to reduce the sources of qat'i, so that community life has always evolved.

**Keyword:** Renewal, epistemology fiqh, liberal Islam.

### Pendahuluan

Fenomena Islam liberal cukup mengejutkan dunia pemikiran Islam, dan kini cukup populer di Indonesia. Popularitas mereka tentu tidak lepas dari isu-isu-isu baru dan kontroversial yang diangkat ke publik. Keberadaan mereka akrab dengan wacana yang berkembang di Mesir, India, Pakistan, Bangladesh, Amerika, Perancis, Malaysia, Turki, Jordan, Sudan, Syria, Tunisia, Lebanon, Algeria, Negeria, dan Indonesia sendiri.<sup>1</sup>

Islam liberal hadir untuk mengkritisi dan sekaligus mengapresiasi aliran-aliran pemikiran Islam dalam sejarah perjalanan umat Islam. Disamping memberikan respons terhadap pandangan barat tentang Islam.<sup>2</sup> Mereka mengkritisi kelompok revivalis pra-modernis yang berkembang sejak abad ke 18. Fazlur Rahman, Nasr Hamid Abu Zayd, Muhammad Said al-Ashmawi, Muhammed Arkoun, Abdullahi Ahmed al-Nai'im dan Asghar Ali Engineer melakukan penolakan terhadap gagasan penerapan *shari'at* Islam secara sempurna dalam konteks negara dari kelompok fundamentalis-revivalis.<sup>3</sup>

Sementara itu kelompok Islam liberal Indonesia dinilai berada pada barisan terdepan dalam menyebarkan ide tersebut.<sup>4</sup> Mereka dianggap melakukan penolakan

---

1 <http://www.unc.edu/~kurzman/LiberalIslamLinks.htm>., diakses 07-09-2016.

2 Abd. A'la, *Dari Neo Modernisme ke Islam Liberal*, (Jakarta: Dian Rakyat, 2009), 1-2.

3 Ulil Absar Abdalla, *Pandangan Muslim Liberal*, Artikel, Harian Kompas: 18/11/2002.

4 Tokoh yang memperkenalkan Islam liberal di Indonesia, diantaranya: Ulil Abshar Abdallah, Luthfi Assyaukanie dan Ahmad Sahal. Mereka memperkenalkan pemikiran Islam liberal melalui organisasi Jaringan Islam Liberal. Istilah Islam liberal semakin populer dengan munculnya kelompok Jaringan

terhadap pemberlakuan *sharī'at* Islam.<sup>5</sup> Berbeda dengan para akademisi muslim Amerika yang berkeinginan untuk merombak pemahaman umat Islam terkait *sharī'at* Islam. Akademisi muslim Amerika menganggap *sharī'at* Islam tidak suci dan pelaksanaannya pun bertentangan dengan hak-hak asasi manusia (HAM) dan demokrasi serta tidak sesuai dengan perkembangan zaman sehingga perlu dirubah atau diperbaharui.<sup>6</sup>

Sebagaimana pernyataan Husein Muhammad, bahwa realitas kehidupan zaman modern tidak selalu mendapatkan legitimasi dari hukum Islam. Hal ini tentunya menuntut umat Islam agar mampu memposisikan sesuatu secara proporsional dan kontekstual.<sup>7</sup> Apalagi umat Islam kini telah berinteraksi dengan arus modernitas dan permasalahan baru seperti HAM dan demokrasi. Kenyataan ini menuntut *fiqh* dan *uṣūl al-fiqh* guna menjawabnya. Tetapi konsep *fiqh* lama masih tampak bisu dalam menghadapi masalah-masalah kontemporer tersebut.<sup>8</sup>

Permasalahan tersebut yang menjadi catatan bagi Islam liberal, disamping menyoroti program kalangan fundamentalis-revivalis untuk menerapkan *sharī'at* Islam tradisional. Kemudian isu pembaharuan dalam epistemologi *fiqh* pun dimunculkan oleh Islam liberal agar hukum Islam lebih responsif dan relevan bagi persoalan kontemporer.

Fazlur Rahman misalnya, ia mengusung pembaharuan dalam studi penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an sebagai basis *uṣūl fiqh*. Muhammad Syahrur membuat metodologi hukum Islam yang aplikatif. Sedangkan an-Na'im mengkonstruksi *sharī'at* historis untuk merespons isu-isu internasional.<sup>9</sup> Dari tokoh-tokoh liberal ini menurut Wael B. Hallaq, M. Syahrur adalah eksponen utama yang memiliki konsep pembaharuan dalam bidang "*Islamic Legal Theory*" (*uṣūl fiqh*) yang revolusioner dan inovatif.<sup>10</sup>

---

Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM), Paramadina dan *International Center for Islam and Pluralism* (ICIP) yang akrab dengan sebutan LKIS. Dari kalangan akademisi peteran muncul Nurcholish Madjid (alm.), Abdul Munir Mulkhan, Amin Abdullah dan Taufik Adnan Amal. Lihat: Adian Husaini & Nuaim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan dan Jawabannya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 4.

5 Abdalla, *Pandangan Muslim Liberal*, *Harian Kompas*: 18/11/2002.

6 Abdullahi Ahmed Al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, (New York: Syracuse University Press, 1989), 186 dan 177.

7 Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan; Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender* (Yogyakarta: LkiS, 2002), 148.

8 Realitas kekinian tampaknya menuntut pembacaan ulang terhadap *fiqh* klasik secara kritis, bukan dalam hal membongkar-pasang *fiqh* yang ada, melainkan memperbaharui *fiqh* dan *uṣūl al-fiqh* guna menjawab problem kekinian itu. Lihat: Mudhofir Abdullah, *Masail al-Fiqhiyyah, Isu-isu Fikih Kontemporer* (Yogyakarta: Teras, 2011), 16.

9 Amin Abdullah, *Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga & ar-Ruzz Press, 2003), 122.

10 Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh*, (Cambridge: University Press, 1997), 214.

Uraian di atas telah menunjukkan bahwa kelompok Islam liberal telah memiliki konsep pembaharuan dalam konteks pemikiran hukum Islam. Oleh karenanya landasan epistemologi hukum Islam (*fiqh*) yang dibangun oleh mereka yang hendak dikupas dalam karya ini. Mengingat saat ini persoalan hukum yang terjadi sangat kompleks, maka pembahasan ini sangat urgen.

### Diskursus Tentang Islam Liberal

Terma Islam liberal<sup>11</sup> pertama kali digunakan oleh para penulis Barat. Istilah *Islamic Liberalism* digunakan oleh Leonard Binder dan Charles Kurzman untuk menyebut aliran baru dalam pemikiran Islam. Suatu aliran yang aktif membicarakan dan menyebarkan konsep liberalisme Islam.<sup>12</sup>

Sebagai isu publik, penggunaan terma Islam liberal tidak lepas dari perkembangan isu-isu baru seperti HAM, demokrasi dan jender.<sup>13</sup> Oleh karenanya Islam liberal lebih menekankan kepada kebebasan pribadi dan pembebasan manusia dari struktur sosial yang menindas. Tetapi pembicaraan mengenai keberadaan Islam liberal di Timur Tengah banyak pemikir yang menunjuk kepada masa Muhammad Abduh (1849-1905 M.).<sup>14</sup> Mungkin penilaian mereka didasarkan kepada keberadaan murid-murid Abduh seperti Qasim Amin dan Ali Abdul Raziq yang memiliki corak pemikiran berbeda dengan ulama klasik pada umumnya, sehingga mereka dikenal sebagai kelompok modernis.<sup>15</sup>

Islam modernis dianggap telah menjadikan Islam liberal sebagai aliran pemikiran baru dalam dunia Islam. Karena mereka menggunakan rasionalisme sebagai prinsip pendekatannya dan menyuarakan pembaharuan serta menentang *taqlid* agar umat Islam tidak berfikiran jumud dan mundur.<sup>16</sup> Pasca kelompok ini muncul gerakan Islam yang disebut aliran neo-modernis. Pemikiran kelompok ini

---

11 Istilah liberal yang disandingkan dengan Islam pada awalnya merupakan suatu kata yang diambil dari bahasa Latin, *liber /free*. Pada awalnya kata ini digunakan dalam arti “bebas dari batasan bersuara atau berprilaku” seperti bebas menggunakan dan memiliki harta atau lidah yang bebas. Sementara apabila kata liberalisme yang digunakan, berarti falsafah politik yang menekankan pada nilai kebebasan individu dan peran negara dalam melindungi hak-hak warganya. Di dalam terminologi barat lebih menunjuk kepada sejarah baru bagi kehidupan masyarakat barat, sehingga memiliki korelasi dengan periode pencerahan. Lihat: <http://www.unc.edu/~kurzman/LiberalIslamLinks.htm>., diakses 07-09-2016., juga: <http://Wikipedia, the free encyclopedia>., diakses 07-09-2016.

12 Mochlasin Sofyan, *Evolusi Syari'ah*, (Surabaya: Temprina Media Grafika, 2009), 3.

13 Zuly Qodir, *Islam Liberal: Vafian-varfian Liberalisme Islam di Indonesia 1991-2002*, (Yogyakarta: LkiS, 2010), 90.

14 Abduh secara akademik adalah lulusan Al-Azhar dengan gelar Sarjana Alim. Pada tahun 1879 ia diangkat menjadi pengajar di Dar al-Ulum, namun kemudian diberhentikan. Pada tahun 1880, setelah terjadi pergantian pemerintahan di Mesir, Abduh diangkat untuk memimpin majalah resmi “*Al-Waqa'i al-Misriyah*”. Partai yang dipimpinnya berubah menjadi corong partai liberal. Lihat: Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, sejarah dan pemikiran*, (Jakarta: UI-Press, 1993), 120-121.

15 Mochlasin Sofyan, *Evolusi Syariah*, 6.

16 Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists* (Lahore: Islamic Publications, 1994), 84.

menekankan pada perlunya penerapan kembali prinsip dan nilai-nilai Islam kedalam lingkungan sosial baru melalui reformulasi metodologi dan konsep. Kelompok ini muncul sekitar abad ke 19. Paham dari kelompok neo-modernis ini adalah liberalisme.<sup>17</sup>

Dari uraian di atas terdapat dua indikator untuk menunjuk pada merebaknya paham liberal di dunia pemikiran Islam, yaitu kehadiran para tokoh modernis dan neo-modernis. Namun uraian itu belum menunjukkan apa yang menjadi tolok ukur dan yang membedakan Islam liberal dengan paham Islam lainnya?.

Perbedaan aliran Islam liberal dengan pemikiran lain setidaknya dapat dilihat dari beberapa kecenderungan pemikirannya. *Pertama*, Islam liberal tidak mengakui kebenaran absolut. Bagi mereka suatu kebenaran yang ada adalah relatif, terbuka dan plural. Berdasarkan keyakinan ini, Islam liberal berusaha melakukan dekonstruksi terhadap segala bentuk teks dan penafsiran atasnya, termasuk terhadap Al-Qur'an yang dianggap memiliki kebenaran absolut dan final. Mereka melihat kebenaran tidaklah tunggal, sehingga selalu tersedia ruang untuk dilakukan tafsir ulang terhadap seluruh teks yang ada. Kecenderungan ini mengantarkan pada konstruksi pemikiran yang menjadikan paradigma teosentris dirubah menjadi antroposentrisme, dimana manusia diposisikan sebagai pusat tafsir terhadap teks.

*Kedua*, Islam liberal menggugat ortodoksi. Islam liberal melancarkan kritik terhadap pendapat-pendapat ulama *salaf*, dan berusaha mendekonstruksinya. Kecenderungan *ketiga*, Islam liberal menyuarakan sekularisasi, yaitu melakukan pemisahan antara hal *duniawiyah* dan *ukhrawiyah*, serta berupaya memisahkan otoritas keagamaan dan politik. Menurut mereka bahwa bentuk negara yang sehat bagi kehidupan beragama dan politik adalah suatu konsep kekuasaan negara yang memisahkan kewenangan agama dan kewenangan politik. Ciri *keempat* dari pemikiran liberal adalah menyuarakan teologi pembebasan. Paham teologis yang mereka pegang adalah suatu bentuk teologi yang menolak segala bentuk penindasan terhadap kebebasan manusia. Berdasarkan kecenderungan ini mereka selalu mengklaim bahwa mereka berpihak kepada kalangan minoritas.<sup>18</sup>

Dengan demikian, kemunculan Islam liberal merupakan anti tesis dari fundamentalisme dan revivalisme. Liberalisme berusaha memperjuangkan kebebasan individu dan mendorong kemajuan sosial tanpa intervensi berlebihan dari negara. Oleh karenanya, mereka lekat dengan wacana Hak Asasi Manusia (HAM) dan *civil society*.

Para tokoh muslim yang tampil dalam medan perjuangan tersebut, diantaranya Hasan Hanifi (Mesir), Mohammed Arkoun<sup>19</sup> (Maroko), Nasr Hamid Abu Zayd

---

17 Sofyan, *Evolusi Syari'ah*, 5.

18 Muhammad Harfin Zuhdi, *Tipologi Pemikiran Hukum Islam; Pergulatan Pemikiran dari Tradisional Hingga Liberalis*, (Jurnal Studi Keislaman, Vol. 11, No. 1, Juni, 2012), 60-61.

19 Mohammed Arkoun lahir pada tanggal 1 Pebruari 1928 di Taourirt-Mimoun, Kabila, suatu daerah pegunungan berpenduduk Berber di sebelah Timur Aljir, Aljazair. Ia lahir ditengah-tengah keluarga Berber sederhana dan berasal dari strata masyarakat bawah, pedagang rempah-rempah. Lihat:

(Mesir), Muhammad Abed al-Jabiri (Maroko), Mahmud Thaha dan Abdullahi Ahmad an-Na'im (Sudan), Muhammad Sa'id al-Asymawi (Mesir),<sup>20</sup> Khaled M. Abou El Fadl,<sup>21</sup> Farid Esack (Afrika) dan Muhammad Syahrur bin Daib.<sup>22</sup> Berikutnya adalah tokoh-tokoh yang lebih berkonsentrasi pada gerakan feminisme, diantaranya Amina Wadud, Fatima Mernisi, Rif'at Hasan dan Asghar Ali Engginer.<sup>23</sup> Di Indonesia terdapat Jalaluddin Rahmad, kelompok JIL (Jaringan Islam Liberal), JIMM (Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah), Paramadina, ICIP (*International Center for Islam and Pluralism*) dan LKIS. Disamping itu muncul kalangan akademisi peteran seperti Nurcholish Madjid (alm.), Abdul Munir Mulkhan, Amin Abdullah dan Taufik Adnan Amal.<sup>24</sup>

Eksistensi para tokoh tersebut dalam memperjuangkan liberalisme dapat kita lihat dari usaha-usaha mereka dalam menafsirkan Islam yang disesuaikan dengan modernitas, dan mereka tampil sebagai akademisi yang kritis dan anti kemapanan. Pemikiran mereka juga sangat lekat dengan filsafat barat modern dan post-modern, sehingga tipe pemikiran mereka dikategori dan dianggap mewakili paham Islam liberal. Tetapi di dalam artikel ini tidak semua pemikiran tokoh tersebut diuraikan secara rinci, karena fokusnya adalah pembaharuan epistemologi *fiqh*.

### Prinsip Ilmiah Islam Liberal

Islam liberal menggunakan akal dan realitas sebagai sumber pengetahuan, sementara metode ilmiahnya dibangun dengan cara memanfaatkan ilmu-ilmu modern dan post-modern yang berkembang di Barat. Sebagaimana Syahrur yang membangun asumsi dasar, bahwa tata urutan sumber hukum hanyalah bentukan sejarah, maka harus dilakukan perumusan ulang sumber hukum Islam dalam upaya untuk membentuk sejarah baru. Syahrur merevisi pandangan para pakar terdahulu yang berkaitan dengan sumber hukum Islam. Bagi Syahrur, sumber hukum Islam terdiri dari akal, realitas (kealaman dan kemanusiaan), dan ayat-ayat muhkamat.<sup>25</sup>

---

Sholihan, *Mohammad Arkoun & Kritik Nalar Islam: Mengkritik Ortodoksi Membangun Islam Masa Depan*, (Semarang: Walisongo Press, 2009), 15.

20 Muhammad Said al-Asymawi adalah seorang pemikir liberal kelahiran Mesir. Ia menyelesaikan studinya di fakultas hukum. Ia seorang hakim dan penasehat hukum di dunia peradilan Mesir.

21 Sofyan, *Evolusi Syariah*, 6.

22 Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theory: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh*, (Cambridge: University Press, 1997), 245.

23 Qodir, *Islam Liberal*, 90.

24 Adian Husaini & Nuaim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan dan Jawabannya*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 4.

25 Realitas alam dan kemanusiaan sebagai sumber hukum bermula dari pembedaan Syahrur atas kalam Allah dengan kalimat (tanda-tanda) Allah. Kalam Allah adalah *at-Tanzil al-Hakim* (Al-Qur'an), sementara kalimat Allah adalah realitas alam dan kemanusiaan. Kalam Allah adalah *nas'* (bersifat statis) yang dibawa oleh Jibril dan disampaikan kepada Nabi Muhammad Saw. Sedangkan kalimat Allah adalah realitas yang meliputi realitas alam dan manusia, dan hal ini bersifat dinamis dan berkembang. Lihat: Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer, alih bahasa., Sahiron Syamsuddin*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2007), 211.

Metode fisika modern dan filsafat dekonstruksi yang dikembangkan oleh Jacques Derrida, Levi Strauss, Loran Barthes dan Michael Foucault dalam bidang kritik sastra sedikit atau banyak telah diadopsi oleh Islam liberal. Mereka juga biasa menggunakan landasan hermeneutika yang dikembangkan oleh Schleiermacher, Willian Dilthey, Hans George Gadamer, Jurgen Habermas dan Emilio Bety.<sup>26</sup> Filsafat Barat ini cukup menginspirasi para pemikir Islam liberal, sehingga paham mereka juga tidak jauh berbeda dengan ide-ide modernitas Barat.

Pengaruh modernitas tersebut tampak jelas dalam prinsip-prinsip pemikiran Islam liberal. Di antara prinsip-prinsipnya: *pertama*, sekularisasi dan privatisasi agama. Menurut Islam liberal, umat Islam tidak boleh mencampuradukkan hal-hal yang bersifat imanen dan transendental. *Kedua*, pluralisme agama. Artinya, tidak ada monopoli kebenaran dalam beragama bahkan dengan agama lain sekalipun. *Ketiga*, wahyu progressif. Artinya, Islam tidak dipahami sebagai tatanan yang final tetapi sebagai sebuah proses yang harus selalu didialogkan dengan keadaan dan dikontekstualisasikan. *Keempat*, Al-Qur'an adalah *muntaj al-tsaqafi* (produk budaya) dan *muntij al-tsaqafi* (produsen budaya). *Kelima*, tidak ada *shari'at* Islam. Menurut aliran Islam liberal, *shari'at* yang ada sekarang adalah formulasi dari ulama terdahulu yang hanya kompatibel untuk masa dan tempat saat itu. Oleh karena tantangan masa kini dan kondisinya berbeda, maka *shari'at* Islam perlu diformulasikan kembali sehingga *shari'at* ideal bagi masa kontemporer ini. *Keenam*, perlu melakukan rekonstruksi sejarah Al-Qur'an. Artinya, tidak ada dominasi mushaf Utsmani yang saat ini telah beredar luas, karena pada kenyataannya mushaf itu beragam.<sup>27</sup>

Prinsip-prinsip di atas memberikan gambaran bahwa konstruksi pemikiran ilmiah Islam liberal memiliki corak yang berbeda dengan pemikiran yang selama ini dipertahankan oleh para aliran tradisional. Prinsip pemikiran Islam liberal bermaksud untuk menjadikan realitas teologis sebagai realitas kemanusiaan. Hal seperti ini memiliki kesamaan dengan pemikiran humanisme Barat yang merupakan produk modernitas. Humanisme Barat secara fundamental meletakkan manusia sebagai pusat realitas (*subjectum*). Begitu juga pemikiran ilmiah Islam liberal berupaya membaca realitas dunia Islam dengan konsepsi Barat modern.

Sebagaimana Muhammad Arkoun yang membangun metodologinya dengan menghubungkan teks suci (*naṣ*) dengan realitas dunia modern. Di dalam kepentingan ini ia berpijak kepada makna implisit teks untuk menangkap jiwa dan maksud luar dari teks.<sup>28</sup> Bagi Arkoun, saat ini perlu dilakukan pembacaan ulang terhadap fenomena Qur'anī dan Islamī, karena Al-Qur'an merupakan titik tolak utama dalam setiap studi sejarah kritis pemikiran Islam-Arab. Problem yang muncul saat ini pun merupakan masalah interaksi antara wahyu, kebenaran dan sejarah yang berlangsung

---

26 Zuhdi, *Tipologi Pemikiran Hukum Islam*, 61.

27 Fazlur Rahman, *Cita-cita Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 13.

28 Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1997), 58.

sejak 622 M hingga sekarang. Arkoun mempertanyakan tiga hal, yaitu *al-mansiyyi* (yang dilupakan), *al-mutanakkar* (yang dihapuskan), dan *la mufakkar fih* (yang tak terpikirkan).<sup>29</sup>

Fazlur Rahman lebih memfokuskan pada pembaharuan dalam studi Al-Qur'an.<sup>30</sup> Menurutnya, pembaharuan dalam penafsiran Al-Qur'an harus dilakukan dengan gerakan ganda (*double movement*). Artinya, perlu membaca hubungan timbal-balik antara wahyu ketuhanan (*devine revelation*) yang suci dengan sejarah kemanusiaan (*human history*) yang provan. Berdasarkan konstruksi teoritis hermeneutika Al-Qur'an ini Rahman menyarankan agar sekularisme modern digabungkan dengan sumber-sumber Islam.<sup>31</sup> Dengan demikian, bagi Fazlur Rahman bahwa tindakan membandingkan hukum Allah dengan hukum manusia adalah satu bentuk sekularisme, kerana hukum Allah juga hukum buatan para ulama.

Sedangkan Nasr Hamid Abu Zayd dengan lebih berani mengatakan bahwa, Islam adalah agama sekular dan hanya sekularisme yang berasal dari perkataan ilmu.<sup>32</sup> Sementara tokoh yang lebih memfokuskan diri kepada pembaharuan hukum Islam adalah Muhammad Syahrur. Ia membuat metode ilmiah dalam pemikiran hukum Islam. Teorinya adalah "*nazhariyyah al-hudud*" (teori batas). Selain Syahrur yang juga berbicara tentang hukum Islam adalah an-Na'im dan al-Asymawi, tetapi Syahrur merupakan tokoh liberal Islam yang berusaha menciptakan teori baru dalam bidang ilmu *uṣūl fiqh* yang lebih sesuai dengan waktu, situasi dan kondisi masyarakat modern.<sup>33</sup>

Uraian di atas telah memberikan penjelasan mengenai pondasi ilmu, prinsip ilmiah, dan metode ilmiah yang dibangun oleh masing-masing tokoh Islam liberal. Apa yang dikembangkan mereka merupakan sebuah upaya untuk membangkitkan umat Islam (Arab) yang masih tenggelam dalam bidang ilmu tentang halal dan haram.

---

29 Muhammad Arkoun, *Pemikiran Arab, alih bahasa: Yudian W. Aswin*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), 139. Menurut Arkoun, sejarah Islam dapat dibagi kedalam periode kemunculan klasik (610-661), periode perkembangan klasik (661-1258), periode repetisi dan fragmentasi skolastik (1258-1800), dan periode militansi reaktif dan politis yang terjadi pada abad ke-19 dan 20. Lihat: Mohammed Arkoun, *Rethinking Islam; Common Question, Uncommon Answer*, (Boulder: Westview Press, 1994), 3.

30 Fazlur Rahman lahir pada 21 September 1919 di Barat Pakistan dan meninggal pada tahun 1998, yaitu dalam usia 79 tahun. Lihat: Daden Robi Rahman, *Infiltrasi Hermeneutika Terhadap Penafsiran ayat-ayat Ahkam*, (Ponorogo: CIOS, 2010), 23-24.

31 Rahman, *Cita-cita Islam*, 60-61. Lihat juga, Amin Abdullah, *Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga & ar-Ruzz Press, 2003), 122.

32 Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Dini*, (Kaheerah: SinA li al-Nashr, 1994), 37.

33 Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, (Yogyakarta: Lkis, 2009), 5.

### Pembaharuan Epistemologi *Fiqh* Islam Liberal

Menurut sebagian pemikir kontemporer, bahwa pembaharuan di dalam *fiqh* tidak akan menghasilkan produk hukum yang memadai selama tidak dilakukan pembaharuan dalam metodologi *fiqh*-nya. Dalam hal ini kelompok Islam liberal menawarkan langkah pembaharuan dengan melakukan dekonstruksi dan kemudian melakukan rekonstruksi terhadap bangunan teori hukum atau *uṣūl fiqh* klasik. Kedua langkah tersebut dibutuhkan, karena bagi generasi sekarang pembatasan ijtihad sebagaimana yang telah dibakukan oleh *uṣūliyyun* sudah tidak relevan lagi.<sup>34</sup>

#### 1. Dekonstruksi Epistemologi *Fiqh* Klasik

Metode *uṣūl fiqh* klasik menurut kelompok Islam liberal telah membuat ijtihad menjadi stagnan. Stagnasi ijtihad ini, menurut mereka, disebabkan oleh beberapa kecenderungan yang terdapat dalam metode *istinbāf al-hukum salaf*. *Pertama*, metodologi klasik tidak memberi ruang yang cukup bagi akal publik dalam membicarakan dan mengoreksi ketentuan-ketentuan legal dalam Islam yang sudah tidak relevan lagi. Ketika terjadi pertentangan antara akal publik dan bunyi harfiyah teks, metodologi klasik selalu mengalahkan akal publik tersebut. *Kedua*, metodologi klasik tidak percaya terhadap kemampuan akal manusia dalam hal merumuskan konsep *maṣlaḥat*. Rasio manusia tidak memperoleh kedudukan penting dalam *uṣūl fiqh* klasik. Akal hanya sebagai sarana saja. *Ketiga*, metode klasik selalu mensakralkan teks dan mengabaikan realitas, sehingga aktivitas ijtihadnya selalu bergerak dalam areal teks.<sup>35</sup>

Beberapa kecenderungan tersebut cukup jelas ketika ulama *salaf* menyelesaikan problem lafdiyah, bahwa ketika terjadi *ta'arrud* antara satu lafad dengan lafad lain, maka yang dilihat oleh mujtahid adalah karakter dari lafad yang membentuk teks (ayat-ayat) tersebut. Apakah lafad ayat itu dikemukakan dengan *siḡhat 'ām* (umum), *muṭlaq* atau *mujmal*? Atau justru dengan menggunakan lafad *khās*, *muqayyad*, *mubayyan* dan *mansukh*. Dari sini, maka dilakukan *tahṣīs*, *taqyīd*, *tabyīn* hingga *nasakh*. Melalui penanganan lafdiyyah ini menurut ahli *uṣūl fiqh* klasik, *maqāṣid al-sharī'ah* dapat ditemukan.<sup>36</sup>

Selain penanganan lafdiyah sebagaimana dalam sumber Al-Qur'an, mereka juga menggunakan sumber hukum pokok yaitu Sunnah, *ijmā'* dan *qiyās*.<sup>37</sup> Penerimaan mereka terhadap *ijmā'* sebagai sumber hukum adalah sebagai suatu upaya untuk pendistorsian nalar kemanusiaan, karena manusia harus menerima kebenaran yang diperoleh melalui kesepakatan mayoritas (*ijmā' jumhur al-ulamā*).<sup>38</sup>

34 Sofyan, *Evolusi Syariah*, 55-56.

35 Abdul Muqsid Ghazali, *Islam Negara & Civil Society; Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jakarta: Paramadina, 2005), 352-353.

36 Zuhdi, *Tipologi Pemikiran Hukum Islam*, 63.

37 Rachmat Syafei', *Ilmu Ushul Fiqh*, (Bandung: Pustaka Setia, 1999), 87

38 Muhammad Ibn Idris al-Shafi'i, *al-Risalah*, (ed.), Ahmad Muhammad Syakir. (Bairut: Dar al-Fikr, 1309), 275, 476.

Atas pertimbangan-pertimbangan kuantitatif, realitas individu dan kelompok tertentu harus tunduk terhadap pendapat terbanyak.

Sementara *qiyās* sebagai metode deduktif dalam hal pengambilan hukum dengan mengacu terhadap teks Al-Qur'an atau Sunnah. Menurut Imam Syafi'i, bahwa apabila *qiyās* diambil dari teks Al-Qur'an maka dapat dikatakan sebagai hukum Allah, apabila *qiyās* diambil dari Sunnah maka dapat dikatakan ia adalah sebagai hukum Rasulullah. Artinya, meskipun keduanya menggunakan *qiyās*, tetapi bukanlah sebagai hukum *qiyās*.<sup>39</sup>

Tegasnya, bagi ulama klasik penalaran berdasarkan *qiyās* diperbolehkan dalam kondisi apabila dalam Al-Qur'an atau Sunnah tidak ditemukan ketentuan hukumnya. Sementara dalil-dalil lain seperti *maṣlahah al-mursalah*, *istiḥsan*, *'urf* dan yang lainnya dianggap sebagai sumber hukum sekunder. Dengan demikian analisa lafdiyah merupakan pusat orientasi dari struktur *uṣūl fiqh*, sehingga terkesan teks lah yang bergerak dan menggerakkan tradisi dan pengalaman kemanusiaan, mengendalikan dan meregulasi persoalan-persoalan faktual. Pengalaman-pengalaman inderawi menjadi bermakna, jika pengalaman inderawi tersebut memiliki daya penguat dan memperkaya teks asal. Sebaliknya, jika pengalaman-pengalaman itu tidak memberikan kontribusi positif terhadap makna teks, maka pengalaman-pengalaman itu harus dibuang sebagai non-teks yang merusak makna teks. Pada posisi ini jelas teks Al-Qur'an adalah superior sementara pengalaman etis manusia adalah teks inferior, konsekuensinya pengalaman manusia harus mengikuti teks Al-Qur'an yang superior. Sehingga konsep *uṣūl fiqh* yang berkembang saat ini tampak tekstual dan terikat pada bahasa sehingga cenderung melupakan aspek historisnya.

## 2. Rekonstruksi Epistemologi *Fiqh* Islam Liberal

Jika ulama *uṣūl fiqh* menetapkan secara teoritis bahwa prinsip berubahnya hukum karena perubahan zaman,<sup>40</sup> maka kita boleh menetapkan secara historis dan praktis, bahwa hukum dapat berubah seiring dengan berubahnya sistem ilmu pengetahuan. Hal ini merupakan masalah problematika yang kita alami dan sistem ilmu pengetahuan yang kita miliki sehingga kita dapat melihat apa yang tidak dapat dilihat oleh para pendahulu kita.<sup>41</sup> Hasan al-Turabi memberikan pernyataan yang lebih tegas, menurutnya, *uṣūl fiqh* tradisional sudah tidak relevan dalam memenuhi kebutuhan modern. Sebab ia disusun dalam kondisi historis dan dipengaruhi oleh watak problematika saat itu.<sup>42</sup>

---

39 Ibid., 20.

40 Prinsip berubahnya hukum terdapat dalam kaidah *fiqhiyah*: *La yunkiru taghayyir al-'ahka>m bitaghayyir al-Zama>n* (tidak dapat dipungkiri perubahan hukum terjadi karena perubahan zaman). Menurut Muhammad Iqbal, maksud kaidah ini adalah apabila Undang-undang sebelumnya ternyata tidak sesuai dengan tuntutan perkembangan masyarakat, maka harus dirubah. Lihat: Muhammad Iqbal, *Fiqh Siya>sah; Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*, 16.

41 Syahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, 181.

42 Hasan al-Turabi, *Fiqh Demokratis; Dari Tradisionalisme Kelektif Menuju Medernisasi Populis, Alih bahasa., Abdul Haris dan Zainul A.,* (Bandung: Ar-Rasy, 2003), 52.

Oleh karena itu kelompok liberal merancang rumusan-rumusan *uṣūl fiqh* kontemporer dengan lebih memperhatikan aspek tujuan *sharī'at* Islam. Pinsip kaidah *uṣūl fiqh* yang dirancang oleh Islam liberal adalah: *Pertama, al-ibrah bi al-maqāsid lā bi al-lafad* (yang menjadi hukum adalah maksud *sharī'at*, bukan ungkapannya). *Kedua, Jawāz naskh al-nuṣūṣ bi al-maṣlaḥat* (diperbolehkan menghapus *naṣ* dengan kemaslahatan). Kaidah *ketiga, al-nuṣūṣ bi al-'Aql al-mujtamā'* (diperbolehkan mengoreksi teks dengan pendapat publik).<sup>43</sup>

Kaidah yang pertama di atas merupakan antitesa dari kaidah klasik: *al-ibrah bi 'umūmi al-lafdi lā bi khusūsi al-sabab* (yang harus menjadi pertimbangan dalam menyelesaikan masalah adalah keumuman lafad bukan khususnya sebab). Maksud dari kaidah ini, jika ada *naṣ* menggunakan redaksi-redaksi bersifat umum, maka *naṣ* tersebut harus diterapkan sekalipun *naṣ* itu turun dalam konteks untuk merespons suatu peristiwa khusus. Bagi kalangan liberal, kaidah ini terlalu berkonsentrasi dan bergerak pada sisi semantik dengan mengesampingkan peran sebab nuzulnya. Implikasinya, yang lebih diperhatikan adalah kebenaran teks bukan konteksnya.

Untuk itu, yang harus menjadi perhatian mujtahid adalah *maqāsid* yang dikandung *naṣ*, bukan lafad *naṣ*-nya. Artinya, yang menjadi inti pokok *naṣ* adalah cita-cita etiknya, bukan legislasi spesifik dan formulasi literal *naṣ*. Dalam hal mengetahui *maqāsid* ini, tuntutan tidak hanya cukup mengetahui konteks partikularnya semata, melainkan konteks *kulliyah*-nya.

Sementara kaidah yang kedua merupakan bentuk analisa hukum dengan mengukur kemaslahatan dan kedaratan yang muncul pada kasus hukum atau implikasi yang ditimbulkan oleh setiap perundang-undangan. Sedangkan kaidah yang ketiga menyatakan bahwa pendapat publik memiliki kewenangan untuk merubah sejumlah ketentuan dogmatik yang menyangkut perkara-perkara publik. Tegasnya, apabila terjadi pertentangan antara teks ajaran dengan pendapat publik, maka publik memiliki otoritas untuk mengoreksi, menyempurnakan dan memodifikasinya. Hal ini dibutuhkan ketika mujtahid menghadapi ayat-ayat partikular seperti *uqūbāt, hudūd, qisās*, waris dan sebagainya.

Berdasarkan uraian di atas, bahwa epistemologi *fiqh* Islam liberal tampak lebih rasional, bersifat terbuka atau inklusif dan humanis. Karena pemikiran *fiqh* yang mereka kembangkan didasarkan kepada sisi substansi atau esensi dan pesan-pesan moral *naṣ*, bukan simbol-simbol *sharī'at* sebagaimana umumnya ulama *salaf*.

### 3. Bangunan *Fiqh* Islam Liberal

Sebagaimana uraian sebelumnya, bahwa konstruksi epistemologi *fiqh* dilakukan oleh Islam liberal agar *fiqh* relevan bagi permasalahan-permasalahan kontemporer. Dengan menggunakan sumber hukum Islam (akal, realitas kealaman dan kemanusiaan, dan ayat-ayat muhkamat), Muhammad Syahrur berupaya membangun *fiqh* atau legislasi hukum Islam (*al-tasyrī' al-Islami*) dalam definisi kontemporer, yaitu suatu penetapan hukum yang humanis dalam lingkup batas-batas

---

43 Muqsid, *Islam...*, 365.

hukum Allah. Menurutnya, di dalam kondisi tertentu hukum dapat diberlakukan tepat berada pada batas-batas tersebut. Meskipun mayoritas penetapan hukum akan berada di dalam atau di antara batas-batas hukum Allah.<sup>44</sup> Suatu model legislasi yang menjadikan legislasi Islamī bersifat lentur (*hanifi*) atau selalu berkembang mengikuti kecenderungan, perilaku, dan adat-istiadat manusia serta tingkat peradaban mereka dalam sejarah baik dalam bidang ekonomi, sosial maupun politik.<sup>45</sup>

Menurut Muhyar Fanani, bahwa situasi zaman modern yang cenderung berubah secara cepat dan bergerak dinamis ini membutuhkan suatu teori hukum dimana manusia diperkenankan bergerak dinamis di antara limit yang telah ditentukan Allah. Pada konteks inilah teori yang dikembangkan oleh Syahrur dibutuhkan.<sup>46</sup>

Menurut Wael B. Hallaq, teori hudud Syahrur itu merupakan ketentuan suci yang dimuat dalam *naṣ* (Al-Qur'an dan Al-Sunnah), dengan mengumpulkan sebuah batas minimal dan maksimal bagi semua perbuatan manusia. Batasan minimal adalah batasan terendah yang diisyaratkan oleh *sharī'* dalam kasus tertentu, sedangkan batas maksimal adalah batasan tertinggi dari hukum *sharī'*.<sup>47</sup>

Secara teoritik Syahrur mengibaratkan hudud Allah sebagai garis-garis yang lurus dan konstan (*al-tsawabit*) sebagai poros Y, sementara pada saat yang sama memberi ruang kepada manusia untuk bergerak dinamis (*al-taghayyur*) dalam hukum sebagai poros X. Perpaduan antara yang konstan (Y) dan sesuatu yang berubah (X) inilah hakikat hukum Islam yang dirumuskan Syahrur. Dalam hal ini ada 6 (enam) prinsip batas yang dibentuk dari perpaduan antara sumbu Y (hudud Allah) dan sumbu X (realitas historis manusia). Yang *pertama*, batas minimal (*al-hadd al-adna*). Seperti keharaman dalam pernikahan, batas minimalnya adalah kerabat-kerabat yang disebutkan dalam Q.s. an-Nisa' (4): 22 & 23. Di dalam hal makanan yang diharamkan dalam Q.s. al-Ma'idah (5): 3, QS. Al-An'am (6): 19 & 145. Di dalam hal utang-piutang QS. Al-Baqarah (2): 282-283.

*Kedua*, batas maksimal (*al-hadd al-a'la*). Seperti pada ayat pencurian. Allah memberikan batas maksimal hukuman bagi pencuri, yakni potong tangan. Sesuai dengan QS. Al-Ma'idah (5): 38, manusia hanya boleh menghukum dengan hukuman yang lebih rendah dari potong tangan, juga hukum bagi pelaku pembunuhan dengan sengaja yang hukumannya adalah *qisās* (QS. Al-Baqarah (2): 178). Pada masalah ini diperintahkan untuk tidak melampaui batas ketika melaksanakan hukuman *qisās*, seperti yang ditegaskan dalam QS. Al-Isra' (17): 33.

---

44 Fanani, *Fiqh Madani*, 140-141.

45 Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer, alih bahasa., Sahiron Syamsuddin*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2007), 211.

46 Fanani, *Fiqh Madani*, 140-141.

47 Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh*, (Cambridge: University Press, 1997), 248.

*Ketiga*, batas minimal dan maksimal yang datang bersamaan, namun tidak menyatu dalam satu titik atau satu garis. Seperti dalam ayat-ayat waris (QS. Al-Nisa' (4): 11, 12, 13, dan 14). Menurut Syahrur, ayat-ayat waris ini harus dipahami sebagai aturan umum yang ingin memberikan keadilan pada tingkat kelompok laki-laki dan kelompok perempuan, bukan keadilan pada tingkat personal, sehingga pemahaman terhadap ketentuan ayat tersebut harus menggunakan prinsip himpunan dan matematika modern. Selain dalam ayat-ayat waris juga datang dalam pembatasan laki-laki boleh menikahi empat perempuan (QS. Al-Nisa' (4): 3). Dalam hal poligami batas minimalnya adalah satu perempuan, sementara batas maksimalnya adalah empat perempuan. Sedangkan dari segi kualitasnya, istri kedua dan keempat haruslah seorang janda yang dicerai mati oleh suaminya – bukan cerai talak – yang masih memiliki tanggungan anak yatim.

*Keempat*, batas maksimal dan batas minimal yang menyatu dalam satu titik atau satu garis. Ayat tentang hukuman bagi pezina, yaitu hukuman 100 jilid (QS. An-Nur (24): 2). Karena dalam ayat ini terdapat penjelasan “*walā ta'khudzkum bihimāra'fatun fī dīn Allah*”. Oleh karenanya, Menurut Syahrur batas maksimal dan batas minimal menjadi satu maka Allah memberikan syarat-syarat kondisi dan situasi kapan hukuman ini dapat dilaksanakan, seperti syarat-syarat adanya empat orang saksi atau adanya *mula'anaḥ* (saling menuduh zina) antara suami istri. Inilah satu-satunya *tasyri' aynī* dalam Islam, yaitu suatu persoalan yang oleh Allah sama sekali tidak menyerahkan kepada mujtahid.

*Kelima*, batas maksimal yang mendekati garis lurus, namun tidak ada persentuhan. Syahrur memberi contoh tentang hubungan laki-laki dan perempuan yang tidak sampai berzina seperti dalam QS. Al-Isra' (17): 32 dan al-An'am (6): 151. Dalam batas ini, seseorang tidak boleh mendekati batas maksimal sebab batas maksimalnya adalah jangan mendekati itu sendiri. Persoalan ukuran jangan mendekati memang tidak bisa dipositivasi. Ini sangat tergantung kepada keputusan dan pertimbangan para mujtahid. Yang *keenam*, batas maksimal positif yang tidak boleh dilampaui; batas minimal negatif yang boleh dilampaui. Menurut Syahrur, teori batas jenis ini berlaku bagi hukum transaksi bendawi manusia. Dalam hal ini batas maksimalnya berupa riba, sedangkan batas minimalnya berupa zakat.<sup>48</sup>

Untuk menemukan hudud Allah tersebut, Syahrur merekomendasikan menggunakan metode perbandingan antara ayat yang satu dengan ayat lain atau yang biasa disebut *al-istiqra' al-ma'nawī* (induksi-tematis) yang dilengkapi dengan analisis paradigmatis-sintagmatis agar dapat diperoleh pemahaman yang relatif mendekati kebenaran, dengan mempertimbangkan prinsip-prinsip penalaran logis dan perkembangan prestasi ilmu pengetahuan dan perubahan realitas obyektif masyarakat. Dengan demikian teori hudud Syahrur berpijak kepada paradigma

---

48 Fanani, *Fiqh Madani*, 266-267.

historis-ilmiah. Demikian juga Abdullahi Ahmed An-Na'im,<sup>49</sup> tetapi ia secara khusus lebih memberikan perhatian terhadap pengembangan konsep HAM dalam pemahaman Islam.<sup>50</sup>

An-Na'im melakukan pembacaan secara fundamental dan melampaui batas penafsiran Islam konvensional. Pembaharuan pemikiran *fiqh*-nya dikenal dengan *sharī'at* historis yang didasarkan kepada pembacaan ulang terhadap Al-Qur'an untuk merespon isu HAM internasional. Menurut an-Na'im agenda umat Islam masa kini adalah bagaimana umat Islam dapat memformulasikan hukum Islam modern dengan tetap terikat secara mutlak pada sumber-sumber suci agama Islam yaitu Al-Qur'an dan Al-Hadith. Disisi lain, umat Islam harus memanfaatkan sekularisasi yang dialami umat Islam selama ini, agar *sharī'at* Islam dapat teraktualisasi sepenuhnya dengan menampung semua aspirasi-aspirasi kemanusiaan yang berlangsung di abad modern ini.<sup>51</sup>

Untuk mewarnai globalisasi dengan moralitas keagamaan tersebut harus dilakukan berdasarkan beberapa hal: *Pertama*, doktrin dan praktik agama bersifat dinamis, dipengaruhi proses perubahan dan adaptasi terhadap faktor-faktor internal dan eksternal; *Kedua*, kekuatan dan proses globalisasi tidak peduli pada isu lingkungan dan kesehatan publik; tidak responsif terhadap tuntutan keadilan sosial tanpa pengaruh suatu kerangka acuan moral; *Ketiga*, suatu masyarakat sipil global baru sedang tumbuh, yang dimotifasi oleh agama dan difasilitasi oleh globalisasi. Kekuatan ini mampu menyusupkan batasan moral bagi globalisasi melalui solidaritas lintas-agama demi penegakan keadilan.<sup>52</sup>

Berdasarkan ketiga hal tersebut, menurut an-Na'im, bahwa ada keinginan umat Islam untuk menerapkan kembali *sharī'at* Islam sebagai satu-satunya aturan hukum di dalam mengatur perilaku umat Islam sendiri, baik dalam lapangan privat maupun publik. Saat ini umat Islam sedang dihadapkan kepada persoalan atau dilema penerapan *sharī'at* dalam sistem kenegaraan modern. Sementara respon yang dilakukan oleh para akademisi muslim tidak bersesuaian dengan kondisi umat Islam saat ini. Apalagi konsep negara Islam klasik sangat diskriminatif, seperti dalam hal mengenai kedudukan warga negara non muslim dan perempuan dalam sebuah negara

---

49 Abdullahi Ahmed an-Na'im adalah pemikir muslim terkemuka dari Sudan. Ia dikenal luas sebagai pakar Islam dan Hak-hak Asasi Manusia dalam persepsi lintas budaya. Ia lahir di Sudan, belajar hukum di Khartoum, Cambridge (Inggris) dan Edinberg (PhD 1976). Ia bekerja sebagai profesor Charles Howard Candler di bidang hukum di Emory Law School, Atlanta, Amerika Serikat. Lihat: Tholhatul Choir, Ahwan Fanani (ed), *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 329.

50 Ibid.

51 Alasan-alasan an-Na'im bahwa Agama tak menentang globalisasi, meskipun menentang dampak-dampak buruknya. Oleh karenanya, *sharī'at* harus menjadi kawan globalisasi tapi bertindak secara kritis.

52 Zainal Abidin Baqir, *Filsafat Islam*, dalam Makalah Pelatihan, *History of Thoughts; Meaning is Socially, Historically, and Rhetorically Constructed*, (Yogyakarta: Satunama, pada Tanggal 16-21 Juli 2007), 9.

yang mayoritas penduduknya memeluk Islam selalu dijadikan kelas nomor dua. Padahal konsep negara bangsa (*nation state*) yang kini menguasai wacana dunia telah menetapkan kesamaan hak dan kewajiban setiap warga negara tanpa adanya diskriminasi, ras, etnis, jender, dan agama. Oleh karenanya, saat ini perlu mewujudkan perubahan kearah universal dan demokratis yang lebih memadai dan sesuai dengan tuntutan zaman ini.<sup>53</sup>

An-Na'im memperlihatkan bahwa hukum publik dari *sharī'at* seperti yang dikembangkan oleh ahli-ahli hukum Islam tidak benar-benar memadai, dengan membuat kemungkinan untuk menggantikan aspek-aspek *sharī'at* tanpa melanggar perasaan religius dari setiap umat Islam.<sup>54</sup> Karena cara pandang yang selalu memandang Al-Qur'an sebagai kitab suci yang berisi ketentuan perundang-undangan pada gilirannya akan melahirkan pemisahan secara mekanis antar teks-teks yang berisi ketentuan hukum.<sup>55</sup> Konsekuensinya teks hukum selalu didekati secara atomis dan harfiyah dengan menggunakan Al-hadith dan *ijmā'* sebagai *mashadir al-tasyri'* (sumber hukum) kedua dan ketiga.<sup>56</sup> Hal seperti ini menunjukkan betapa terikatnya para ulama terhadap *dahir naṣ* tanpa perlu menengok gagasan-gagasan lain dari Al-Qur'an seperti keadilan dan persamaan hak manusia. Pemahaman seperti itu telah menjauhkan umat Islam dari akar kesejarahannya.<sup>57</sup>

Pada konteks itu teori "*naskh*" digunakan oleh an-Na'im sebagai suatu jalan yang mempertemukan sumber-sumber hukum yang secara mencolok saling bertolak belakang.<sup>58</sup> Teori *naskh* sebenarnya telah dirintis oleh ulama *salaf*, tetapi menurut an-Na'im menggunakan teori *naskh* ini hukumnya mubah, karena teori yang telah dirintis oleh ulama sebelumnya bukan hanya milik perintisnya. Tegasnya, umat Islam masa kini pun memiliki hak yang sama untuk menggunakannya sesuai kebutuhan zamannya.<sup>59</sup> Namun teori *naskh* yang ditawarkan an-Na'im berbeda dengan teori *naskh* pada umumnya, karena teori *naskh* yang dibangun oleh an-Na'im menggunakan pendekatan teori evolusi sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Mahmoud Muhammed Thaha.<sup>60</sup>

---

53 Pembaharuan atau reformasi metodologi yang memadai ini oleh an-Na'im diistilahkan dengan "*adequate reform methodology*". Lihat: Abdullah Ahmed an-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right and International Law*, (New York: Syracuse University Press, 1990), 34.

54 Ibid., 36.

55 Mochlasin Sofyan, *Evolusi Syari'ah: Lebih Dekat dengan Mazhab Liberal Abdullah Ahmed An-Na'im*, (Surabaya: Temprina Media Grafika, 2009), 138.

56 Sofyan, *Evolusi Syari'ah*, 138.

57 Ibid., 139-140.

58 An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, 347.

59 Ibid., 49.

60 Menurut Mahmoud Muhammed Thaha, evolusi adalah perpindahan dari satu teks ke teks yang lain, dari teks yang pantas untuk mengatur abad tertentu dan telah diterapkan, kepada teks yang pada waktu itu terlalu maju dan oleh karenanya harus ditunda hingga waktunya benar-benar tepat. Lihat: Mahmoud Mohammed Thaha, *The Second Message of Islam*, (New York: University Press, 1987), 40-41.

Teori *naskh* dalam persi an-Na'im lebih menekankan kepada hakikat dan kondisi pewahyuan, sehingga pemberlakuan ayat-ayat Al-Qur'an sangat kondisional dan kontekstual. Ayat-ayat yang telah *mansukh* pada waktu tertentu dapat dipergunakan lagi apabila kondisinya menghendeki, sehingga memiliki relevansi. Artinya, setiap ayat Al-Qur'an mengandung validitas dan aplikabilitasnya sendiri. Oleh karena itu, umat Islam bebas memilih ayat mana yang sesuai dengan kebutuhan mereka.

Sebagaimana umat dimasa lalu, mereka telah memilih ayat yang relevan dengan kebutuhan zaman mereka, sekarang kaum muslim kontemporer dapat memegang teguh ayat-ayat Al-Qur'an yang mendukung prinsip-prinsip HAM yang menjadi tuntutan masyarakat dunia saat ini.<sup>61</sup> Al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber *shari'at* merupakan respons Islam terhadap realitas kongkrit masa lalu, maka ia juga harus menjadi *shari'at* baru sebagai respons terhadap realitas masa kini.<sup>62</sup>

Berdasarkan teori evolusi<sup>63</sup> *shari'at*, bahwa teks Al-Qur'an yang diwahyukan selama periode Madinah untuk memberikan dekungan psikologis terhadap komunitas umat Islam yang sedang tumbuh untuk menghadapi kekerasan dari orang-orang kafir. Ayat-ayat pada periode itu berbeda dengan ayat-ayat yang diwahyukan pada periode Makkah yang menyebarkan solidaritas bagi seluruh umat manusia. Sebagai kebutuhan yang mendesak bagi perdamaian yang merata bagi masyarakat dunia, umat Islam harus lebih menekankan kepada pesan abadi Al-Qur'an yang turun pada periode Makkah yang mendukung solidaritas universal, daripada ayat-ayat Madaniyah yang lebih mendukung solidaritas eksklusif umat Islam.<sup>64</sup>

Berdasarkan teori hukum Islam dari kedua tokoh Islam liberal tersebut, bahwa teori hudud yang kembangkan Muhammad Syahrur berpijak kepada paradigma historis-ilmiah dalam upaya menjadi *shari'at* Islam sebagai hukum positif pada abad kontemporer. Sementara pembaharuan pemikiran hukum an-Na'im dalam upaya mendukung HAM internasional berdasarkan nilai-nilai keagamaan dengan mengakomodasi perbedaan diantara manusia seperti ras, suku, agama, jender, adat-istiadat dengan menempatkan Islam sebagai agama rakyat yang egaliter, karena Islam sebagai prinsip hidup manusia diakui sebagai agama rasional yang memiliki basis teologis yang kuat, sehingga Islam menjadi spirit dan sumber nilai universal.

## Penutup

Konstruksi pemikiran *fiqh* Islam liberal lebih melihat implikasi relatif teks *nas*, yang jatuh pada desakralisasi wahyu Tuhan yang selama ini dianggap sebagai sumber hukum utama hukum Islam. Islam liberal mendekonstruksi sumber, prinsip

---

61 Choir, Fanani (ed.), *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*, 351.

62 An-Na'im, *Toward an Islamic Reformatio*, 144.

63 Istilah evolusi pertama kali diperkenalkan oleh Darwin dalam konteks peradaban keilmuan Barat. Dan Mahmoud Muhammed Thaha mengakui bahwa teori evolusi Darwin inilah yang dikomersi untuk membangun prinsip teoritisnya.

64 Choir, Fanani (ed), *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*, 352.

dan metode dalam paradigma *fiqh* klasik yang secara epistem dianggap hanya terpusat pada sisi *lafdiyah* teks. Implikasinya hanya teks yang bergerak, mengendalikan, mereduksi dan meregulasi persoalan-persoalan hukum faktual sehingga yang ada hanya kebenaran teks saja. Islam liberal memandang bahwa yang menjadi hukum adalah maksud *shari'at* bukan ungkapan teks *shari'at* dan kemaslahatan adalah tolok ukur validitas *fiqh*-nya.

Islam liberal melakukan pembaharuan terhadap paradigma *fiqh* dengan berpijak kepada paradigma historis-ilmiah dan menggunakan pesan abadi Al-Qur'an yang bersifat *kullī* (universal), yang konsekuensinya menuntut seorang mujtahid untuk membuat hukum yang lebih sesuai dengan tuntutan realitas modern, bersifat fleksibel dan relevan pada zaman kontemporer.

Dekonstruksi terhadap paradigma *fiqh* tradisonal yang dilakukan Islam liberal dalam maksud untuk merekonstruksi epistemologi *fiqh* baru ini tampaknya karena mereka terobsesi dengan gaya filsafat universalisme barat yang cenderung menyederhanakan sejarah manusia menjadi satu jalur tunggal dan model tunggal, sehingga ide pembaharuan *fiqh* mereka tidak begitu berpengaruh di lokal muslim sendiri. Namun karena konteks sosial dan sejarah umat beragam, maka respons masyarakat pun beraneka-ragam pula.

Sesungguhnya pembaharuan dalam bidang epistemologi atau pun hukum Islam perlu dilakukan dan perlu pula diadaptasikan secara persuasif tanpa harus mereduksi sumber-sumber *qat'i*-nya, sehingga kehidupan masyarakat selalu mengalami penyempurnaan.

### Daftar Rujukan

- A'la, Abd. *Dari Neo Modernisme ke Islam Liberal*. Jakarta: Dian Rakyat, 2009.
- Arkoun, Muhammad. *Pemikiran Arab, alih bahasa: Yudian W. Aswin*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- , *Rethinking Islam; Common Question, Uncommon Answer*. Boulder: Westview Press, 1994.
- Abdalla, Ulil Absar. *Pandangan Muslim Liberal*. Artikel: Harian Kompas: 18/11/2002.
- An-Na'im, Abdullah Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Right and International Law*. New York: Syracuse University Press, 1990.
- Assyaukanie, Luthfi. *Akar-akar Liberalisme Islam; Pengalaman Timur Tengah dalam Wajah Liberal Islam di Indonesia*. Jakarta: JIL, 2002.
- , *Dua Abad Islam Liberal*. Artikel dalam Kolom Bentara. Kompas, 2/3/07.
- Al-Asymawi, Muhammad Said. *Ushul Asy-Syari'ah*, Terjemah Luthfi Thomafi. Yogyakarta: LkiS, 2004.
- Abdullah, Amin. *Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga & ar-Ruzz Press, 2003.

- . *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Baqir, Zainal Abidin. *Filsafat Islam*, dalam Diktat Pelatihan “History of Thoughts; Meaning is Socially, Historically, and Rhetorically Constructed”. Yogyakarta: Satunama, 16-21 Juli 2007.
- Choir, Tholhatul & Fanani, Ahwan (ed.). *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Fanani, Muhyar. *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*. Yogyakarta: Lkis, 2009.
- Ghazali, Abdul Muqsid. *Islam Negara & Civil Society; Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer*. Jakarta: Paramadina, 2005.
- Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theory: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh*. Cambridge: University Press, 1997.
- Husaini, Adian & Hidayat, Nuaim, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan dan Jawabannya*, Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- Iqbal, Muhammad. *Fiqh Siya>sah; Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam*. Jakarta: Putra Grafika, 2007.
- Muslehuddin, Muhammad. *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists*. Lahore: Islamic Publications, 1994.
- Mulkhan, Abdul Munir. *Teologi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Rahman, Fazlur. *Cita-cita Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Rahman, Daden Robi. *Infiltrasi Hermeneutika Terhadap Penafsiran ayat-ayat Ahkam*. Ponorogo: CIOS, 2010.
- Syafei?, Rachmat. *Ilmu Ushul Fiqh*. Bandung: Pustaka Setia, 1999.
- Shafi’i> (al.), Muhammad Ibn Idris. *al-Risalah*, (ed.), Ahmad Muhammad Syakir. Bairut: Dar al-Fikr, 1309.
- Sjadzali, Munawir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI-Press, 1993.
- . *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Sholihan. *Mohammad Arkoun & Kritik Nalar Islam: Mengkritik Ortodoksi Membangun Islam Masa Depan*. Semarang: Walisongo Press, 2009.
- . *Mohammad Arkoun dan Kritik Nalar Arab*. Semarang: Walisongo Press, 2009.
- Syahrur, Muhammad. *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer, alih bahasa.*, Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.
- . *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Hukum Islam Kontemporer, alih bahasa.*, Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: Elsaq Press, 2007.
- Sofyan, Mochlasin. *Evolusi Syari’ah: Lebih Dekat dengan Mazhab Liberal Abdullah Ahmed An-Na’im*. Surabaya: Tempina Media Grafika, 2009.
- Turabi (al), Hasan. *Fiqh Demokratis; Dari Tradisionalisme Kelektif Menuju Medernisasi Populis, Alih bahasa.*, Abdul Haris dan Zainul A. Bandung: Ar-Rasy, 2003.

Thaha, Mahmoud Mohammed. *The Second Message of Islam*, New York: University Press, 1987.

Zayd, Abu. *Naqd al-Khitab al-Dini*. Kaherah: Sin Ali al-Nashr, 1994.

Zuhdi, Muhammad Harfin. *Tipologi Pemikiran Hukum Islam; Pergulatan Pemikiran dari Tradisionalis Hingga Liberalis*. Jurnal Studi Keislaman, Vol. 11, No. 1, Juni, 2012.

<http://www.Damaskus-online.com/history/brief.htm>.

<http://iqbal1.wordpress.com/2008/09/19/wacana-kontroversi-wacana-metodologi-islam>.

<http://www.unc.edu/~kurzman/LiberalIslamLinks.htm>.

<http://groups.yahoo.com/group/Tauziyah/message/20237>.

<http://Wikipedia, the free encyclopedia>.