

Maslahah Sebagai Sumber Hukum dan Implikasinya Terhadap Liberalisasi dalam Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia

Saifuddin Zuhri*

Abstrak: Dewasa ini banyak cendekiawan dan ulama *modernis* maupun *tradisionalis-progresif* yang kreatif di dalam pengembangan hukum Islam. Mereka melakukan penjelajahan penafsiran nas keagamaan secara liberal tanpa merasa mengkhianati jalur *transmisi* intelektual yang selama ini dipegangi kuat oleh kalangan ulama mazhab. Pemikiran yang mencoba mengotak-atik nas, bahkan meninggalkan nas dalam usaha *isibat al-hukm* ternyata mendapatkan dukungan dari ulama-ulama tertentu. Ada kesadaran untuk menerima perubahan dan pembaharuan hukum Islam bidang mu'amalah seperti hukum keluarga, ekonomi, sosial, politik. Mereka mendorong keharusan ijtihad dan *talfiq*, dan *redefinisi* makna *qat'i* (tidak terikat makna teks nas), ke dalam bentuk perundang-undangan positif maupun fatwa ulama. Lahirlah beberapa undang-undang maupun fatwa ulama yang mengutamakan masalah sebagai pertimbangan hukum pertama. Bahkan dari sisi metodologis, pembentukan undang-undang maupun fatwa ulama di Indonesia, seperti U.U. Perkawinan, U.U. Wakaf, Kompilasi Hukum Islam dan lain-lainnya dan beberapa Fatwa MUI ada yang tidak memberlakukan nas, kalau tidak dikatakan membatalkan nas sebaliknya mengutamakan pertimbangan rasional, mengutamakan teks fiqh dan sistem pengambilan *maraji'nya* bukan sekedar memilih salah satu mazhab 4 tetapi mazhab manapun yang dipandang keputusan hukumnya lebih masalah seperti mazhab dahiri dan mazhab syiah.

Kata Kunci: masalah, liberalisasi dan pembaharuan hukum Islam

Pendahuluan

Salah seorang ulama besar yang membahas *maslahah* secara tajam, yang kemudian mendapatkan tanggapan yang beragam di kalangan ulama adalah Sulaiman ibn Abd al-Qawi ibn Abd al-Karim ibn Said at-Tufi, yang sering dipanggil at-Tufi, lahir

* Dosen Fiqh/Ushul Fiqh Fakultas Tarbiyah IAIN Walisongo Semarang

sekitar 675 H (1276) dan meninggal sekitar 716 H (1316 M). Ia dikenal dan dinilai banyak ulama sebagai seorang *faqih* yang bermazhab Ahmad Ibn Hanbal.¹

At-Tufi dalam mengemukakan konsep *maslahah* dinilai banyak ulama sangat *progressif-refolusioner*. Bertolak dari *maqasid at-tasyri'* yang menegaskan bahwa hukum Islam disyari'atkan untuk mewujudkan dan memelihara kemaslahatan umat manusia, maka At-Tufi mengartikan *maslahah* sebagai suatu *Sebab yang membawa dan melahirkan kebaikan dan manfaat yang sejalan dengan tujuan syar'i baik yang berkaitan dengan ibadah maupun muamalah*² Arti demikian berarti *maslahah* sebagai suatu upaya hukum untuk mendatangkan sesuatu yang bermanfaat, serta menghindarkan diri dari sesuatu yang madarat baik dengan konfirmasi *nas* maupun tanpa perlu konfirmasi *nas*. Tolak ukur manfaat dan madarat yang bertumpu pada maksud syara', bisa saja tujuan untuk menegaskan kemanfaatan dan kebaikan manusia ditetapkan berdasarkan hukum adat.

Dalam pada itu *Maslahah* bukan hanya sebagai sumber hukum bagi kasus yang tidak ada *nas*-nya, melainkan *maslahah* juga harus didahulukan atas *nas* dan *ijma'*.³

Bangunan konsep *maslahah* at-Tufi semacam ini didasarkan atas empat hal:

1. Akal semata tanpa harus melalui konfirmasi wahyu dapat mengetahui kebaikan dan keburukan (*Istiqlal 'uqul bi idrak al-masalih wa al-mafasid*).
2. *Maslahah* sebagai dalil syar'i, kehujjahannya tidak memerlukan konfirmasi *nas* (*al-Maslahah dalilun syar'iyyun mustaqillun 'an-nusus*).
3. *Maslahah* sebagai dalil syar'i dalam bidang mu'amalat dan adat istiadat bukan dalam ibadah dan *muqaddarat* (*Majal al-*

¹ Wahbah Zuhaili, *Al Wasit fi Usul fiqh al Islami*, (Damsyik: at- Ta'aruf, t.t), p. 358.

² At Tufi, *Syarh al Arbain an Nawawi, Mulhiq al Maslahah fi at Tasyri' al Islami*, (Kairo: Dar al Fiqr al-Arabi, 1945), p. 18.

³ At-Tufi, *Syarh al-Arbain*, p.138.

amal bi al-maslahah huwa al-mua'malah wa al-'adah duna al-ibadah wa al-muqaddarah).

4. Masalahah itu merupakan dalil syar'i yang terkuat (*al-Maslahah aqwa adillah asy-syar'i*).⁴

Maslahah Sebagai Sumber Hukum Islam

Dengan meluasnya lingkup perubahan sosial yang mempengaruhi semua segi kehidupan, di mana pola kehidupan utilitarian menjadi populer, maka gerakan-gerakan modernisme dalam Islam berusaha mencari landasan atau pijakan yang mampu membantu mereka menyesuaikan diri dengan kondisi-kondisi yang berubah. Mereka menilai atau menemukan konsep seperti itu dalam teori masalahah. Karena itu perhatian ilmiah dicurahkan untuk mengkaji *maslahah* ini.

Sejumlah besar sarjana muslim modern di bidang hukum Islam seperti: Rasyid Rida, Subhi Mahmasani, 'Abdul Razzaq as-Sanhuri, Ma'ruf ad-Duwalibi, Mustafa asy-Syalabi, 'Abdul Wahhab Khallaf, Muhammad al-Khudari dan Mustafa Abu Zaid.⁵ mereka sangat apresiatif terhadap implementasi masalahah, lebih kurang sejalan dengan konsep at-Tufi.

Eksistensi *Maslahah* semakin kuat seiring dengan *hermeneutika* sebagai salah satu metode penafsiran al-Qur'an. Ketika teks al-Qur'an dibaca, dipahami, ditafsirkan dan ditakwilkan oleh para mufasir dan oleh siapapun juga, maka *hermeneutika* selalu muncul.⁶ Memang, pada mulanya al-Qur'an

⁴ *Ibid*, p. 19.

⁵ Rasyid Rida, *Your al Islam*. (Kairo: Nahdah, 1956), p.72-75, Subhi Mahmassani, *Falsafah al-Tasyri fi al-Islam*, (Bairut: Dar al-fikr, 1952), p. 130-133 dan 205. Abdul Wahab Khalaf, *Masadir al- Tasyri' al- Islami, fi ma la nassa fih*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Araby, 1955), p. 70-122. Abdul Razak al-Sanhuri, Wujub Tangih al-qanun al-madani al Misry, dalam Majalah *al-qanun wal iqtisad*, jilid 6. (Kairo: Al-Azhar, 1949), Ma'ruf Dualibi, *al-Madhal ila ilmi Al-Usul al-Fiqh*, (Bairut: Dar al-Ilm li al- mala'in, 1965), p. 442-250.

⁶ Istilah hermeneutic berakar kata hermeneuein (bahasa Yunani) yang berarti menafsirkan. Menafsirkan disini diartikan penafsiran yang didahului dengan persangkaan (dugaan). Persangkaan itu berujung pada tiga pokok konsep utama hermeneutic, yaitu: a. Sifat dasar teks, b. Apa arti memahami sebuah teks, dan c. Bagaimana bentuk pemahaman dan penafsiran yang didahului

adalah kalam Allah yang tanpa suara dan huruf,⁷ namun al-Qur'an yang kita baca sekarang adalah sebuah teks dengan memilih bahasa Arab sebagai sarana komunikasinya.⁸ Kita yakini al-Qur'an besumber dari zat yang *metafisis, transcendental*, pesan dan makna yang dikandungnya tiada lain untuk manusia. Karena itu penggaliannya tidak terlepas dari ra'yu manusia, yang tidak mungkin menggunakan metode khusus sesuai dengan realitas ra'yu ketuhanan. Teks al-Qur'an dikukuhkan dengan ketentuan Tuhan yang *absolut-eternal* (*nas Illahi*), namun teks tersebut dihadapkan kepada manusia (teks insani) sejak masa awal diturunkannya yang kemudian diikuti pembacaannya oleh Muhammad saw. Pembacaan yang berarti pemahamannya merupakan bentuk paling awal persentuhan teks dengan ra'yu manusia. Di saat sebuah teks telah berhadapan dengan ra'yu manusia, maka sifat sakral dan absolutnya hanya ada pada zat Tuhan, yang pada ra'yu manusia menjadi sesuatu yang bersifat

oleh persangkaan dan keyakinan si pendengar. Marcea Eliade (ed) *The Encyclopedia of Religion*, Vol VI (New York: Macmillan, 1993), p. 279-280. Lihat juga Paul Edwards (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol II (New York: Macmillan, 1972), p. 489-490.

⁷ Kelompok Sunni berpendapat bahwa kalam Allah termasuk salah satu dari sifat z'at Allah, sehingga bersifat azali dan qadim (dahulu dan kekal), kalam bukanlah apa yang tersusun, yang tersusun adalah sabda dalam arti kiasan, yang sesungguhnya terletak dibalik apa yang tersusun. Sabda yang abstrak inilah yang bersifat kekal, Sedangkan Mu'tazilah sebaliknya bahwa Kalam Allah itu bukanlah termasuk sifat Tuhan, melainkan termasuk perbuatan-Nya. Karena itu al-Qur'an adalah makhluk, bersifat baru dan diciptakan Tuhan. Al-Qur'an tersusun dari bagian ayat dan surat, dan yang tersusun berarti tidak kadim. Polemik kedua aliran ini, akhirnya melahirkan apa yang dikenal dengan Peristiwa *Mibnah*, yang secara etimologis berarti keyakinan, lihat Harun Nasution, *Teologi*, p. 143-144.

⁸ Ibnu Hazm berpendapat bahwa al-Qur'an dan Kalam Allah merupakan kata musytarak yang meliputi lima makna: Suara yang dapat didengar dan dieja, makna yang dipahami dari suara itu, suhuf yang suci, al-Mushaf, dan yang ada dalam hafalan. Kalam ini disebut al-Qur'an dan sekaligus Kalam Allah yang kekal dalam arti yang sesungguhnya. Abu Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Sa'id ibn Hazm, *Al-Fisal wa al-Milal wa al-ahwa' wa al-nihal*, jilid 2 (Bairut: Dar al-Kutub, al-Ilmiyah, 1996), p. 38-43.

ijtihadi.⁹ Sebagaimana Abdullah Darraz mengatakan, bahwa lafaz redaksional al-Qur'an adalah *hammalah li al-wujub*.¹⁰

Makna pesan Allah yang terkandung dalam teks al-Qur'an, tidak terlepas dari daya tangkap para mufasirnya tidak tahu persis apa yang dikehendaki Allah, karena memang ra'yu manusia tidak akan sampai ke sana. Lebih-lebih bila dikaitkan dengan ruang dan waktu antara keduanya telah lama dan jauh berbeda, dan lebih-lebih lagi Allah tidak mempunyai ruang dan waktu. Ketiga unsur, pemberi wahyu (Allah), teks al-Qur'an dan manusia (interpreter), atau istilah lain, tujuan, teks dan tafsir tidaklah mungkin dipadukan secara hakiki. Karenanya makna teks al-Qur'an berada dalam teks, ra'yu pengarang dan ada pada ra'yu pembacanya. Istilah lain, *in the world of the teks, the world of author and the world of reader*.

Ketiga unsur ini harus benar-benar diperhatikan karena bisa menjadi pembantu dan pada waktu yang sama bisa membelokkan dalam memahami makna suatu teks *nas*.¹¹

Dari segi *mantuqnya*, redaksinya bersifat tetap (*sabit*), tetapi dari segi *mafhum* terhadap redaksionalnya bisa bersifat *mutabarrik-mutagayyir*. Sifat tetap dan berubahnya suatu *nas* melekat pada setiap *nas* sejak pembuatannya sudah dikodifikasikan. Seperti *nas* al-Qur'an. Sedangkan yang periwayatannya melalui lisan ke lisan, meskipun hanya selang beberapa waktu, seperti hadis Nabi, maka akan menimbulkan multi tafsir terhadap isi redaksionalnya, dan juga menimbulkan kesamaran dari segi *wurudnya*.¹² *Nas-nas*

⁹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Kitab al-din*, (Kairo: Sina' li al-Nasyr, 1994), cet Ke-2, p. 126.

¹⁰ Abdulah Darraz, *an-Naba' al-a'zim*, (Mesir: Dar 'Urubah, 1966), p.110-111. Ia menulis, apabila membaca al-Qur'an maknanya akan jelas dihadapan anda, tetapi apabila anda membaca sekali lagi, maka akan menemukan makna-makna lain, begitu seterusnya. Maka jika anda mempersilahkan orang lain untuk membacanya, maka dia akan melihat lebih banyak arti dari pada arti yang anda dapatkan.

¹¹ Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekontruksi dan Rekontruksi Hukum Islam*, Yogyakarta: Gama Media kerja sama dengan Program Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang, 2002) p. 258.

¹² Terdapat beberapa penulis modern Islam yang berpendapat bahwa hadis tidaklah dapat dijadikan hujjah syari'ah (dasar hukum). Mereka berpendapat

semacam ini tetap mengundang perselisihan tentang kejelasan dan kesamaan makna yang dikandungnya. Ditegaskan oleh Abu Zaid, terks itu telah kehilangan sifat permanennya meskipun dalam bentuk redaksionalnya, dan karena itu menjadi garapan ijtihad.¹³ Hukum Waris yang menentukan anak lelaki 2:1 dari pada anak perempuan yang diatur dalam ayat:¹⁴

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ

Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: *bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan.*

Dikaitkan dengan unsur historisitas, *nas* tersebut dipengaruhi oleh sosio-kultural masyarakat pra-Islam dan masyarakat Arab sendiri, sehingga kondisi dan unsur budaya melekat menjadi pertimbangan utama. Sebelum Islam hadir di padang pasir Arab, kedudukan wanita tidak lebih tinggi dari pada sekedar barang, sehingga sama sekali tidak ada hak waris. Islam datang untuk mengangkat harkat dan martabat manusia termasuk wanita diangkat dan diakui eksistensinya. Karena dalam teori geneologi Arab menganut *patriarchat tribe* (kesukuan yang dilacak dari garis laki-laki), maka sangat wajar bila Islam datang masih memberi porsi yang lebih besar kepada lelaki.¹⁵ Itulah sebabnya Asy-Syatibi mengemukakan bahwa ketentuan waris 2:1 tersebut termasuk salah satu dari ketentuan pra-Islam yang telah dimodifikasi yang kemudian dilegalisasikan.

Hukum potong tangan dalam ayat:¹⁶

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Al-Qur'an sajalah sumber tunggal syari'at. Hadis, oleh karena adanya penambahan dan pertentangan, maka kedudukannya sebagai dasar tasyri' diragukan kekuatannya (kesahihannya). Di antaranya, Ahmad Amin dalam bukunya *Fajr al- Islam*, Abu Raiyah, Taufiq Sidqi dan Abdul Kadir. Lihat lebih lanjut tentang alasan-alasanya. Moh. Thalib, *Cara Menyelesaikan Pertentangan Hadis dan Al-Qur'an*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1979), p. 20.

¹³ Abu Zayd, *Naqd al-Kitab*, p. 119

¹⁴ QS. An-Nisa, 4:11

¹⁵ Ilyas Sepeno dan M. Fauzi, *Dekonstruksi*, p. 265.

¹⁶ QS. Al-Ma'idah, 5:38.

Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. Dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Dipahami secara geografis bahwa jazirah Arab merupakan tanah tandus, tidak subur dan gersang, yang berupa lembah yang dikelilingi gunung, karenanya masyarakat lebih senang melakukan perdagangan sebagai mata pencaharian pokoknya, baik perdagangan lokal maupun internasional.¹⁷ Harta benda yang melimpah dalam bentuk barang dagangan, tentu membangkitkan gairah para pembegal dan perampok yang menjadi kebanggaan penjahat Arab saat itu. Karena itu ayat sebelumnya:¹⁸

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ . إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدِرُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka *dengan bertimbal balik*, atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). Yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan untuk mereka di dunia, dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar. kecuali orang-orang yang tobat (di antara mereka) sebelum kamu dapat menguasai (menangkap) mereka; maka ketahuilah bahwasanya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Menetapkan hukuman yang sangat berat bagi perusuh dan pengacau keamanan yang kadangkala disertai dengan merampas harta, hukuman yang ditetapkan al-Qur'an pada saat itu memang sangat tepat, karena kejahatan yang merajalela hanya dapat ditanggulangi dengan hukuman yang keras, sehingga orang merasa jera dan takut untuk menerima akibatnya. Robert menuliskan: *Rightly or wrongly, the Arabs have long been regarded as a people unequalled in practice of stealing... Robbery and murder were their*

¹⁷ QS. Ibrahim, 14: 37 dan AlQura'isy, 106: 1-4.

¹⁸ QS. Al-Ma'idah, 5: 33-34.

*ordinary occupations, for an Arab looked on work or agriculture as beneath his dignity.*¹⁹

Dengan contoh tersebut dapat menjadi bukti bahwa ayat-ayat yang secara redaksional dinilai menunjukkan makna yang jelas, ternyata sangat dipengaruhi situasi, kondisi dan budaya, sehingga masih mungkin untuk mencari bentuk alternatif hukuman yang lain yang intinya tetap terpenuhi aspek *ḥarāmnya*. Apalagi kalau kita perhatikan pada al-Ma'idah, 5:33-34 di atas bahwa pelaku perampokan, pembunuhan dan perkosaan yang bertaubat sebelum ditangkap oleh penguasa menjadi gugur hukumannya yang telah ditentukan dalam ayat tersebut. Dalam tindak pidananya yang lebih ringan dari *hirabah* tentu pengguguran hukuman dengan taubat akan lebih logis lagi.

Ziauddin Sardar menyatakan: *The Shari'ah is like a spiral, confined by its limits but moving with time, with its norm requiring a fresh effort to understand by Muslims of every epoch*²⁰ Ziauddin memberikan contoh hukuman qisas dalam al-Ma'idah, 5:45 yang membolehkan seseorang untuk menuntut ganti rugi, syari'at menentukan batasan sampai dimana ganti rugi yang boleh dituntut. Karena itu prinsip satu mata untuk satu mata, satu gigi untuk satu gigi dan seterusnya itu mengisyaratkan ganti rugi maksimum yang boleh dituntut seseorang. Batasan itu bukan norma syari'at, melainkan batasan luar yang diperbolehkannya. Norma syari'atnya adalah mengasihi dan memaafkan sebagaimana yang dicontohkan dalam perilaku Nabi.²¹

¹⁹ Robert Roberts, *The Social Laws of al-Quran*, (New Delhi: Kitab Bhavan, t. t.), p. 90. (benar atau salah, orang Arab telah lama dikenal sebagai orang yang tiada bandingannya dalam hal melakukan pencurian, merampok dan membunuh merupakan pekerjaan yang biasa mereka lakukan, sedangkan bekerja atau bertani bagi orang Arab dianggap sebagai sesuatu yang merendahkan martabatnya).

²⁰ Ziaudin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to come* (Selangor: Pelanduk Publications (M) Sdn. Bhd, 1988), p. 119. Syari'at itu ibarat spiral, terikat oleh batasan batasannya tetapi bergerak sejalan dengan waktu, dengan normanya yang memerlukan usaha pemahaman baru dari kaum Muslim dari setiap zaman.

²¹ *Ibid*, p. 119-120.

Syahrur, seorang insinyur dari Siria memperkenalkan teori hudud dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Melalui 6 macam bentuk hudud. 1) *Al-Had al-Al-Adna* (batas minimal), 2) *al-Had al-A'la* (batas maksimal), 3) *al-Had al-A'la wa had al-Adna ma'an* (batas maksimal dan minimalnya disebut keduanya), 4) *al-Had al-a'la wa had al-adna ala nuqtah wahidah* (batas maksimal dan minimalnya bertemu dalam satu titik), 5). *Al-had al'a'la bi khatt muqarib mustaqim* (tidak sampai batas maksimal dan juga tidak menyentuh batas minimal), 6), *al-had a'la mujib muglaq la ajuz taja wuzuh, wa al-had al-adna salib yajuz tajawuzah* (batas maksimal positif dan batas minimal negatif, serta keduanya bertemu di titik tengah).²² Hukuman potong tangan bagi pencuri yang ditegaskan dalam al-Qur'an merupakan al-had al-a'la, karena itu tidak diperbolehkan memberikan hukuman dengan melebihi hukuman potong tangan, tetapi memungkinkan untuk memberikan hukuman yang lebih ringan darinya. Dalam hal ini, mujtahid bebas untuk menentukan bentuk hukuman bagi pencuri sesuai dengan situasi dan kondisi yang dihadapinya. Mana pencurian yang harus dipotong tangan, dan mana yang bukan. Di sini bentuk modus operandi, motivasi pencuri, dan nilai barang yang dicuri, menjadi pertimbangan dalam memberikan hukuman.²³

Ketentuan bagian warisan 2:1 adalah ketentuan yang menyebutkan batas maksimal sekaligus batas minimal. Ketentuan 2:1 adalah batas maksimal bagi lelaki dan batas minimal bagi perempuan. Ketentuan ini hanya berlaku dalam konteks dimana tanggung jawab perekonomian keluarga sepenuhnya dipikul oleh lelaki, sedangkan perempuan sama sekali tidak ikut menanggungnya. Di sini batas minimal bagian perempuan adalah 33.3 %, dan batas maksimal bagian lelaki adalah 66.6 %, karena itu apabila lelaki diberi bagian 75 % dan perempuan 25 % tidaklah dapat dibenarkan, karena telah melampaui batas ketentuan hukum Allah. Karena Allah hanya menentukan batas maksimal bagi lelaki, dan batasan minimal bagi perempuan, maka

²² Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mu'asirah*, (Damaskus: al-Ahali, 1990), cet ke-2, p. 453-466.

²³ *Ibid*, p. 455-456.

boleh dilakukan ijtihad sesuai dengan konteks ruang, waktu dan personal dengan memperkecil jurang perbedaan bagian keduanya, dan bahkan sampai terjadi persamaan bagian secara sempurna, yaitu 1:1.

Pada akhirnya, Sahrur menegaskan bahwa ijtihad itu bersifat dinamis, sehingga fiqh Islam tidak hanya terpaku pada *nas* yang dibuat ratusan tahun silam secara permanen. Pemaksaan terhadap hal ini justru akan menghilangkan *kebanifan* sebagai salah satu *karakteristik* Islam. Karena itu melarang ijtihad terhadap hukum yang telah ditunjuk *nas qat'i ad-dalalah* oleh Syahrur dianggap kesalahan besar dalam fiqh.²⁴

Senada dengan Sahrur, bahkan lebih tajam lagi Syaikh Ahmad Zaki Yamani menyatakan bahwa yang membedakan antara illat dan hikmah itu hanyalah bertalian dengan aspek ibadah murni, sedangkan dalam kasus sekuler dan komersial (mu'amalah) illat dan hikmah itu identik.²⁵

Implementasi Maslahah Hubungannya Dengan Liberalisasi Hukum Islam Di Indonesia

Disinyalir oleh Syafruddin Prawiranegara bahwa kesalahan umat Islam selama ini adalah tidak mengakui kebebasan berpikir. Dia menolak pembatasan ijtihad dengan tidak boleh menyimpang dari bunyi tekstual hadis. Menurutnya, hadis itu hanya pendapat manusia biasa yang relatif, dan hanya terbatas pada ruang dan waktu yang dikenalnya. Sebagai contoh keterangan Nabi tentang zakat hanyalah berlaku bagi type masyarakat abad ke-7, atau abad lain yang type masyarakatnya mempunyai kesamaan. Peraturan zakat yang diderivasi dari al-Qur'an dan hadis, seperti kewajiban zakat kurma, unta dan lain-lain hanyalah cocok buat masyarakat yang sederhana. Apabila ketentuan semacam ini sekarang harus diterapkan secara *leterlijk*,

²⁴ *Ibid*, p. 457-459, 602-603.

²⁵ Amad Zaki Yamani, *Syari'ah yang Abadi Menjawab Tantangan Zaman*, terj. Mahyudin Syaf, (Bandung: Al-Ma'arif, 1986), p. 41-55.

maka orang zaman sekarang harus tetap naik delman, dan tidak boleh naik mobil.²⁶

Gagasannya tentang reaktualisasi ajaran Islam sejak tahun 1985 dalam berbagai kesempatan sosialisasi, berulang kali Munawir Sjadzali mengutip *maslahah* at-Tufi. Dan ternyata mulai tahun 90-an mulai mendapatkan sambutan hangat dari berbagai ulama di Indonesia, utamanya reaktualisasi hukum Islam dalam bidang perbankan. Kalau kita dengan rasa penuh tanggung jawab kepada Islam-berusaha memahami ajaran Islam yang luhur itu dengan memanfaatkan akal budi, maka kita bukan yang pertama yang berbuat demikian. Dan hanya dengan meneladani keberanian Umar bin Khatab itu umat Islam tidak akan kedodoran dalam menyongsong abad 21 mendatang dengan perkembangan hidup yang amat pesat nanti.²⁷

Abdurrahman Wahid, yang sering dipanggil Gus Dur, mantan presiden ke-4 dalam upaya pribumisasi Islam, mengimbau agar kita menghargai budaya, sebanyak mungkin menyerap adat dan budaya lokal ke alam Islam. Artinya pemahaman terhadap *nas* dikaitkan dengan masalah-masalah aktual di Indonesia. Sebagai contoh, secara budaya Assalamu'alaikum adalah sekedar ucapan berbaik-baik, jika bertemu orang. Karena itu, secara budaya, ucapan salam itu bisa digantikan dengan selamat pagi dan sebagainya. Akan tetapi harus diingat bahwa di dalamnya terdapat dua persoalan yang menyangkut norma. Pertama, memulai salam memang tidak wajib, tetapi menjawabnya adalah kewajiban sehingga ucapan itu tidak bisa digantikan dengan ucapan selain yang telah ditetapkan. Kedua, ucapan salam merupakan bagian tak terpisahkan dari salat.²⁸

Masdar Farid Mas'udi dengan tegas mengatakan bahwa:
Pada dasarnya tidaklah ada syari'at yang bersifat mutlak, dan secara apriori berlaku untuk segala duruf (waktu, tempat dan keadaan). Sebagai jalan atau cara bagaimana suatu tujuan dicapai, syari'at mestilah bersifat dinamis dan kontekstual. Satu paket syari'at yang

²⁶ Syafruddin Prawiranegara, *Islam dilibat denban Kacamata Modern*, (Jakarta: Idayu Press, 1978), p. 4-15.

²⁷ Munawir, *Reaktualisasi*, p.77-78.

²⁸ Mujamil Qomar, *NU Liberal*, p.176.

cocok untuk mencapai tujuan dalam suatu duruf sosial tertentu dengan serta merta cocok untuk mencapai tujuan yang sama dalam duruf yang berbeda. Ini berlaku bukan saja hanya untuk syari'at yang dirumuskan sendiri oleh manusia, tetapi juga mengena pada syari'at yang ditawarkan oleh Tuhan sebagai ekspresi rahmat-Nya yang berlimpah kepada manusia. Sesungguhnya prinsip relativitas dan kontekstualitas syari'at ini sangatlah jelas. Dalam al-Qur'an, prinsip tersebut diakui secara eksplisit dalam ayat yang berbunyi; *Li kullin ja'alna min-kum syir'atan wa minhaja / Untuk masing-masing kalian (selaku komunitas yang berbeda), kami canangkan syari'at dan metode yang juga berbeda.*²⁹ Akan tetapi, lantaran kerangka pemahaman keagamaan yang dogmatis-formalistis seperti diungkapkan di atas, prinsip kontekstualitas yang sejelas itu menjadi kabur dan atau dikaburkan. Akibatnya, apa yang sebenarnya relatif telah dimutlakan, dan yang sebenarnya dinamis telah distatiskan. Syari'at yang berarti jalan dan cara (wasilah) untuk mencapai tujuan, telah diberi derajat kemutlakan seperti halnya tujuan (ghayah)³⁰

Hendaknya selalu dipahami bahwa bangunan pemikiran fiqh yang fundamental adalah kemaslahatan, kemanusiaan universal atau keadilan sosial. Tawaran ijtihad apapun, baik didukung dengan *nas* atau tidak, yang mampu menjamin kemaslahatan kemanusiaan dalam kacamata Islam adalah sah dan umat Islam terikat untuk merealisasikan.³¹ Karena itu, kata Agiel Sirodj harus ada suatu pembaharuan yang menggunakan pemikiran rasional yang disandarkan pada ketentuan *nas*. Pemahaman terhadap ketentuan *nas* itulah yang harus dikembangkan dengan mengoreksi pemahaman lama.³² Ketentuan *nas* baik dari al-Qur'an maupun al-hadis yang dipandang *qati* oleh ulama tertentu bisa jadi hanya *ẓanni* oleh ulama lain. Begitu juga *nas* yang dipandang *qat'i* pada masa tertentu menjadi *ẓanni* pada masa yang lain karena perubahan setting sosial, ilmu pengetahuan dan teknologi. Lebih dari itu mungkin saja terjadi bahwa suatu *nas* mengandung aspek *qat'i*

²⁹ Al-Ma'idah, 6: 48.

³⁰ Masdar Farid Mas'udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat(pajak) dalam Islam*, (Jakarta: pustaka Firdaus, cet-3, 1993), hal, 126-18.

³¹ Masdar Farid Masudi, dalam Mujamil qomar, *NU Leberal dari Tradisionalisme ablisunnah ke Universalisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), p. 201.

³² *Ibid*.p.192.

dan *ẓanni* sekaligus. Karena itu dalam berijtihad untuk mengambil kesimpulan hukum perlu diperhatikan *maqasid al-syari'ah*, agar hukum tidak sekedar demi hukum. Tiada lain tujuan hukum itu ialah demi keadilan, kemaslahatan, mencegah timbulnya kemadaramatan dan kerusakan.³³

Sahal Mahfudh juga menekankan *maslahah* dalam mengambil keputusan. Dalam beberapa tulisannya seperti dalam bukunya menggagas fiqh sosial, dia sering memahami pendekatan *maslahah* sebagai pertimbangan terdepan dalam proses pengambilan keputusan. Gagasan ini pada akhirnya dikukuhkan dalam muktamar NU di Cipasung dengan masuknya *maslahah* sebagai pertimbangan utama dalam keputusan-keputusan komisi masa'il diniyah.³⁴

Dari kalangan modernisme Islam seperti Nurcholis Majid, Usep Fathuddin, Utomo Dananjaya, Djohan Effendi dan Dawan Rahardjo merasakan adanya ketidakmampuan sebagian kaum muslimin untuk membedakan nilai-nilai transendental dengan nilai-nilai temporal. Sering kali terjadi nilai-nilai yang sebetulnya merupakan sesuatu bersifat profan diberlakukan sebagai hal yang sakral. Sementara yang bersifat sakral seperti nilai, moral dan etika seringkali diberlakukan sebagai sesuatu yang profan.³⁵

Generasi berikutnya dari gerakan Islam liberal, lahir lah Ihzan Ali Fauzi, Komaruddin Hidayat, Fachry Ali, Bachtiar Effendi, Abdul Munir Mul Khan dan Saiful Muzani. Disusul kemudian pada dekade tahun 1990, Ahmad Najib Burhani, Ngatawi al-Zastrouf dan M. Jadul Maula.³⁶

Dari kalangan muda, seperti Ulil Abshor Abdalla dalam jaringan Islam Liberal, ide-idenya sangat kontroversial. Seperti:

³³ Syafiq A. Mughni, *Nilai-Nilai Islam: Perumusan Ajaran dan Upaya Aktualisasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), p.241.

³⁴ Mujamil, *NU Liberal*, p.242.

³⁵ Air Langga probadi dan M. Yudhi R. Haryono, *Post Islam Liberal*, (Jakarta: PT.Gugus Press, 2002), p. 227.

³⁶ *Ibid.* p.285.

”Tidak ada hukum Tuhan, yang ada adalah sunnah Tuhan, serta nilai-nilai universal yang dimiliki umat Manusia”.³⁷

Ideologi Kalangan Islam liberal ini bertumpu pada 3 hal. Pertama, mengambil posisi liberal sebagai sesuatu yang sepenuhnya secara eksplisit didukung oleh syari’ah (*liberal syari’ah*). Kedua, Kaum muslimin bebas untuk mengambil sikap liberal dalam sesuatu hal yang dibiarkan terbuka oleh syari’ah dan diberikan otonom bagi manusia untuk berpendapat sesuai dengan akal budi dan kecerdasan manusia (*silent syari’ah*). Ketiga, syaria’t bersifat *Illahiah* dan ditujukan bagi penafsiran manusia yang beragam (*interpreted syari’ah*). Bagi kelompok ini bahasa Al-Qur’an berkoordinasi dengan esensi dari wahyu, namun isi dan makna dari wahyu tidaklah esensial bersifat verbal.

Untuk membawa wahyu ke dataran praksis perlu penafsiran secara integral yang berhubungan dengan esensi wahyu, konteks historis, ruang dan waktu berdasarkan penafsiran yang liberal dan rasional untuk mencari solusi yang tepat. Dibolehkan untuk menciptakan teks-teks baru berdasarkan pergulatan dari berbagai identitas pengetahuan maupun kemampuan kita dalam *merekonstruksi* keberagaman Islam yang khas Indonesia.³⁸ Mereka berani mengkritik hal-hal yang dipandang tidak relevan dengan tuntutan zaman kendati telah mapan di masyarakat seperti Tuhan tidak mempunyai hukum, hanya mempunyai sunnah Tuhan, bagian warisan anak laki-laki dan perempuan sama dan lain sebagainya.

Jalur pengembangan Islam liberal ini bukan saja dikembangkan lewat tokoh-tokoh muslim baik yang disebutkan di atas maupun tidak sempat disebutkan, juga melalui jalur penerbitan dan jalur media elektronik. Jalur penerbitan misalnya lembaga kajian Islam dan sosial, LKiS banyak menerbitkan buku-buku kajian Islam kritis dan transformatif. Yayasan Wakaf Paramadina, sebuah lembaga keagamaan yang didirikan Nurcholis Madjid menyebarkan gagasan Islam yang mendorong

³⁷ Penerapan Pemikiran Gaya JIL, *Jum’at*, Tabloit jum’atan, 30 Januari 2004, p., 4.

³⁸ Airlangga, *Post Islam*, p.,250.

nilai-nilai pluralisme, toleran dan inklusifitas. Juga menerbitkan buku-buku yang ikut membantu perkembangan Islam liberal, seperti *Wacana Islam Liberal*, *Pemikiran Islam kontemporer tentang isu-isu global*, *Gagasan Islam liberal di Indonesia*, *Islam pruralis*, *Kontekstualisasi ajaran Islam* dan lain sebagainya. Di Bandung, penerbit Mizan juga menerbitkan buku-buku yang signifikan sebagai pengembangan ide Islam liberal, seperti *Keislaman kemodernan dan ke-Indonesiaan*, *Islam Rasional*, *Islam tanpa Masjid*, *Islam inklusif menuju sikap terbuka dalam beragama*, *Membebaskan yang tertindas*, *Al-Qur'an liberalisme*, *Pluralisme*, dan lain-lainya. Serta enam edisi Jurnal Islamika yang memuat artikel dan makalah serta wawancara tentang Islam liberal dari kalangan Indonesia.

Selain itu, Yayasan Paramadina juga intens menyebarkan gagasan Islam pluralis dan inklusif lewat diskusi-diskusi pada klub Kajian Agama Paramadina yang berlangsung sebulan sekali, dan Kursus kajian Islam liberal yang dilangsungkan rutin di Paramadina, dan diskusi buku-buku bertema Islam liberal.

Beberapa kalangan muda Islam liberal seperti Ulil Abshor Abdalla, Lutfi Asy-Syaukani, Burhanuddin, Anick dan lain-lainnya membangun jaringan dan kontak ide, maupun aktivitas dan intelektual muda, yang menganut gagasan Islam Liberal. Beberapa kegiatan yang dilakukan melakukan wawancara maupun pengumpulan tulisan Islam liberal yang kemudian disusun dan disebar-luaskan di website internet: Islam Lib. com. Memasukkan tulisan-tulisan Islam liberal di koran-koran melalui jaringan Jawa pos grup, penerbitan lembar jum'at yang disebar di masjid dan musalla dengan tema-tema yang digulirkan seperti Demokrasi, Sekularisasi, hak-hak perempuan dan lain lain. Serta melakukan talk show tentang ide Islam liberal di bawah asuhan Luthfi Asy-Syaukani dan Ulil Abshor di beberapa radio, radio ibu kota, Radio At-thahiriyah FM, Radio Muara FM, Radio Star FM, Radio Ria, dan enam radio lainya di luar daerah. Seperti Radio Smart, Manado, radio DMS, Maluku, radio Unisi Yogyakarta, radio PTPN, Solo, radio Mara, Bandung dan radio Prima FM Aceh.³⁹

³⁹ Airlangga, *Post Islam*, p.285-290.

Dari perkembangan pemikiran di atas, nampaknya seiring dengan perjalanan waktu aplikasi *maslahah* di Indonesia mendapatkan apresiasi di dalam pengembangan ide-ide dan hukum Islam liberal, sehingga ide-ide dan pemikiran para ulama dan cendekiawan muslim sangat dinamis dan modern.

Pembaharuan hukum Islam di Indonesia dari kalangan para ulama dan cendekiawan ada yang bersifat antisipatif dengan menunjukkan tantangan masa depan serta memberikan solusinya; ada yang bersifat elektif sehingga *maslahah* sebagai pertimbangan terdepan dalam menetapkan hukum Islam; ada yang bersifat konseptual dengan mengirik metodologi hukum Islam disertai memilih menggunakan *maslahah* versi imam Malik; ada yang bersifat divergen karena liberasi pemikirannya sering mangadakan lompatan-lompatan pemikiran, ada yang bersifat integralistik dengan lebih memilih hubungan yang harmonis antara *nas* dan realitas; dan ada yang bersifat responsif yang peka untuk memberikan jawaban terhadap keresahan umat yang telah dan sedang terjadi.

Dalam kasus pengambilan keputusan hukum, MUI banyak mengeluarkan fatwa yang oleh banyak kalangan dinilai liberal. Fatwa MUI tanggal 1 Juni 1980 tentang seorang wanita Islam tidak diperbolehkan (haram) untuk dinikahkan dengan seorang pria bukan Islam, dan seorang laki-laki muslim tidak diijinkan menikahi seorang wanita bukan Islam adalah tidak sejalan dengan Al-Qur'an.⁴⁰ Fatwa melarang perkawinan semacam ini karena alasan kerugiannya (*mafsadahnya*) lebih besar dari pada keuntungannya (*kemaslahatannya*). Sungguhpun fatwa ini ditunjukkan khusus mengenai kejadian-kejadian di Indonesia, tetapi fatwa ini sungguh radikal, karena bukan saja bertentangan dengan apa yang secara jelas dinyatakan dalam al-Qur'an, melainkan juga bertentangan dengan teks fiqh klasik yang sepakat

⁴⁰ Q.S. Al-Ma'idah, 5:5

memberi ijin kepada seorang laki-laki muslim untuk menikahi seorang perempuan dari *abl al-kitab*.⁴¹

Melarang kaum muslimin pria dan wanita untuk kawin dengan orang-orang bukan Islam, bahkan juga dengan ahli kitab berarti membatalkan al-Qur'an dengan masalah. Atau paling tidak penundaan pelaksanaan larangan-larangan tertentu dalam al-Qur'an.

Fatwa MUI 23 Maret 1978 yang berkaitan dengan peredaran film *Adam and Eva*, dan *The Message*, bahwa majlis tidak berkeberatan terhadap impor dan pertunjukan film itu kepada masyarakat umum. Fatwa ini dikeluarkan setelah dilihat di dalam film itu tidak memuat gambar Nabi Muhammad. Dalam fatwa ini sama sekali tidak merujuk pada al-Qur'an, hadis ataupun teks fiqh dan tafsir. Dan tidak juga berisi dalil apapun yang bersifat rasional.⁴²

Rekomendasi MUI tentang jual beli tanah waris yang berukuran kecil, adalah lepas dari *nas* yang ada, hanya semata-mata bersandarkan masalah. MUI pada tahun 1984 merekomendasikan bahwa adalah lebih baik jika tanah-tanah warisan yang ukurannya kecil tidak dibagi-bagikan di antara para ahli waris, melainkan dibiarkan utuh sebagai satu kesatuan yang hasilnya dapat dinikmati bersama oleh para ahli waris. Jika hal ini tidak mungkin dilaksanakan, misalnya salah seorang ahli waris sangat memerlukan uang, maka disarankan agar tanah itu dijual kepada ahli waris lainnya. Apabila hal ini masih juga tidak mungkin dijalankan karena tidak ada ahli waris yang mampu membeli tanah warisan tersebut, maka dianjurkan supaya tanah itu dijual kepada pemilik tanah di sekitarnya. Kalau tidak bisa dilakukan, maka hendaknya ditawarkan ke umum dari desa yang sama yang beragama Islam.⁴³

⁴¹ Mohammad Atho muhdzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam Indonesia, 1975-1988*, (Jakarta: INIS, 1993), p.100.

⁴² Ibid. p.108.

⁴³ Ibid. p.108-107.

Dalam Undang-Undang perkawinan No 1 tahun 1974 banyak pasal-pasal yang nampak secara lahiriyah berbeda dengan *nas* baik, al-Qur'an, hadis maupun teks fiqh. Dan sumber pengambilan hukumnya tidak hanya terbatas pada mazhab 4 saja, bahkan banyak diambil secara *talfiq*. Misalnya Seorang suami dinilai sah menjatuhkan talak hanya di depan hakim Pengadilan Agama (ps.39). Hakimlah yang menyatakan keabsahan penjatuhan talak itu. Jadi pengucapan talak oleh seorang suami di rumah atau melalui surat baru menunjukkan keinginan menceraikannya, belum sah menurut hukum. Tentang anak, anak yang sah adalah anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah (ps.42).⁴⁴ Di sini tidak bicara soal proses anak, sehingga anak yang diproses sebelum perkawinan asal nanti lahir dalam perkawinan yang sah nilainya menjadi anak sah. Dan masih banyak lagi undang-undang yang proses pengambilan hukumnya lepas dari *nas*, atau hanya berdasarkan teks fiqh dan itupun tidak terikat mazhab 4, bahkan banyak yang pengambilan keputusannya berdasarkan *talfiq*. Seperti undang-undang no 17 tahun 1999 tentang penyelenggaraan ibadah haji, undang-undang no 38 tahun 1999 tentang pengelolaan zakat tahun, undang-undang no 41 tentang wakaf tahun 2004 dan aturan-aturan pelaksanaannya

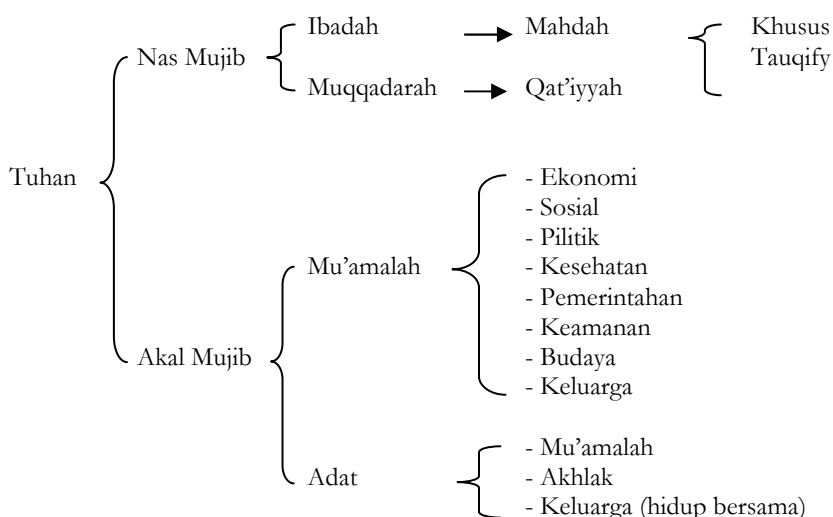
Implikasi Maslahah Terhadap Pembaharuan Hukum Islam Di Indonesia.

Sejalan dengan perkembangan masyarakat dan problematika sebagaimana di atas dapat dipahami bahwa operasioalisasi ijtihad saat ini bukan saja ijtihad yang bersifat *bayani* dan *qiyasi*, melainkan lebih diarahkan pada ijtihad *istislahi li is\bat al-hukm* dalam bidang *mua'malah* dan *adab* di dalam rangka menyelaraskan kehidupan Islam sesuai dengan ajaran agama dalam realitas aktual.

Ijtihad istislahi diimplementasikan karena sesungguhnya hukum-hukum yang ditetapkan oleh Allah dalam al-Qur'an maupun oleh Rasulullah pada dasarnya *li masalih al-ibad*. Seorang

⁴⁴ Undang-Undang Perkawinan, (Surabaya: Karya Anda).

mujtahid yang melakukan ijtihad adalah benar, karena hukum Allah tidak satu, tetapi mengikuti dugaan orang yang melakukan ijtihad. Hukum Allah berada dalam hak setiap mujtahid sesuai dengan hasil dugaan ijtihadnya.⁴⁵ Dalam pada itu, *maqasid al-hukm* sudah seharusnya menjadi dasar mujtahid dalam *isbat al hukm*. Untuk lebih jelasnya digambarkan sebagai beriku:



Penetapan hukum berdasarkan metode *istislahi bi ar'ra'yi* bisa saja dinilai kontradiksi dengan *nas* yang bersifat *qat'i*. Melalui pendekatan hermeneutik dengan menyadari al-Qur'an tidak terlepas dari historisitasnya, bukan suatu hal yang *absurt nas qat'i* juga termasuk wilayah ijtihadi. Dan hukum yang dihasilkan dari ijtihad itu bukan ciptaan mujtahid. Ia hanya menemukan, melahirkan dan mengeluarkan hukum, seperti ketika kita menciptakan sesuatu, pada hakikatnya pencita itu adalah Allah swt. Karena itu sepanjang untuk memenuhi kemaslahatan bagi manusia, ruang lingkup ijtihad dapat dikembangkan : *Kullu nas majal al-ijtihad wala kana sariban qat'iyyan ad-dalalah*.

Dari sisi lain, kita sadari pula bahwa *rancang bangun* sumber hukum fiqh yang fundamental adalah kemaslahatan, kemanusiaan

⁴⁵ Al-Amidy, *al-Ihkam fi Usul al-Abkam*, juz 4, p. 246.

dan keadilan sosial. Tawaran ijtihad apapun baik didukung dengan *nas* atau tidak, yang mampu menjamin kemaslahatan kemanusiaan dalam kaca mata Islam adalah sah dan harus ada kesungguhan kita untuk merealisasikannya. Dalam hal ini, kaidah yang ditawarkan: *Izā saḥbat al-maslahah fa huwa maẓḥabi*. Dengan demikian pemahaman *maslahah* sebagai sumber hukum Islam tersendiri lepas dari *nas* harus dipahami terbatas pada :

1. Persoalan kemaslahatan manusia yang secara nyata ada ditengah-tengah masyarakat. Atas dasar ini segala hukum yang berorientasi kemaslahatan seharusnya didasarkan pada realitas kemaslahatan masyarakat pada umumnya, sehingga tidak terjebak pada penafsiran wahyu yang hanya berorientasi pada kemaslahatan sepihak. Seperti persoalan keadilan, persoalan pemerataan ekonomi, kesehatan, pendidikan, keamanan dan lain sebagainya diupayakan benar-benar menyentuh dan membela kepentingan rakyat tertindas, *mustad'afin*.

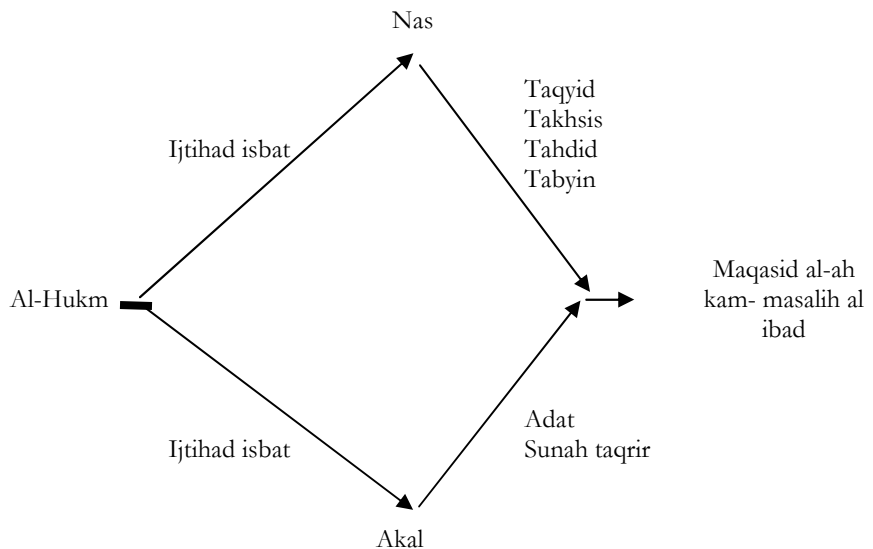
Imam Nawawi menolak memberikan fatwa pengambilan dana dari seluruh rakyat Syam untuk biaya perang mempertahankan negara dari kemungkinan serangan bangsa Babar, dengan alasan karena rakyat sedang susah dan sengsara. Menurut pendapatnya anggota kerajaan saja yang harus mengeluarkan biaya perang karena mereka telah cukup menikmati kekayaan yang melipah di mana dayang-dayang mereka saja berpakaian serba mewah bertahtakan emas dan intan berlian. Tidak seharusnya rakyat kecil yang kita peras, karena mereka sudah susah jangan ditambah kesengsaraannya.⁴⁶

Jadi, implementasi *maslahah* itu bukan didasarkan atas hukum legal-formal yang bersifat tektual yang cenderung memihak sehingga bersifat *agresif* dan *reaksioner*, melainkan implementasi *masalahah* yang cenderung menisbikan labelisasi istilah agama. Yakni mengoperasioanalisasikan ajaran agama yang *substantif* yang bersifat *rahmatan li 'al-alam*, dengan menggali dan menerapkan nilai-nilai Islam

⁴⁶ Zainuddin, *Pilar-pilar Dunia I*, (Surabaya: Abdi Ikhwana, 1992), p., 23-24.

dalam proses modernisasi dan perubahan sosial dengan pendekatan yang lebih terbuka, dialogis dan kontekstual.

2. Masalahah yang berdasarkan ra'yu bukan berarti ra'yu bebas tanpa landasan dan pijakan, melainkan berpijak pada adat dan realitas kemaslahatan manusia sebagaimana yang dipraktekkan para sahabat dan para imam maz\hab seperti yang banyak dilakukan oleh Umar, ra. dan Imam Malik. Dalam hal ini metode yang dipakai berupa *bayan*, *takhsis* maupun *taqyid* dan *tahdid an-nas*. Dalam hal *takhsis* masuk dibawah pengertian *takhsis munfasil*. Karena itu ketetapan hukum yang berdasarkan masalahah tidak boleh terlepas dari *maqasid al-hukm*. Dalam hal ini dapat digambarkan sebagai berikut:



3. Masalahah lebih kuat dibanding dengan dalil syara' lainnya, harus dipahami bukan dalam pengertian *wurudnya*, tetapi dalam pengertian *dalalahnya*. Artinya petunjuk yang didapatkan dari masalahah lebih kuat dari pada petunjuk yang didapatkan dari *nas*. Karenanya petunjuk yang lebih kuat atau yang lebih *rajih* harus didahulukan dari pada petunjuk

yang kurang kuat. Dalam kenyataannya berdasarkan adat, sering kita jumpai petunjuk akal lebih kuat dari pada petunjuk *nas*. Misalnya kata insyaallah yang sering diucapkan sebagai jawaban sebuah ajakan, bila dipahami dari dalalah nasnya adalah sebuah ungkapan untuk sungguh-sungguh ia berkenan akan datang bila dikehedaki oleh Allah swt. Tetapi pada kenyataannya secara *dalalah* adat arti kata itu sama dengan penolakan secara halus. Sama halnya mohon do'a restu dalam undangan sebuah acara perkawinan, secara dalalah adat do'a restu itu berarti bingkisan atau uang sebagai ucapan do'a restunya. Akan menjadi ganjil atau bahkan cibiran kalau yang diundang datang hanya mengucapkan do'a restu tanpa membawa bingkisan atau uang untuk diberikan pada pihak pengundang.

Dewasa ini telah lahir cendekiawan dan ulama modernis dan kalangan *tradisional progresif* dan kreatif di dalam pengembangan hukum Islam. Telah tumbuh *ruh al-intiqā'i* (sikap kritis mempertanyakan) dari kalangan ulama baik yang tua maupun yang muda sehingga menjadi *progresif*. Mereka melakukan penjelajahan penafsiran *nas* keagamaan secara liberal tanpa merasa mengkhianati jalur transmisi intelektual yang selama ini dipegangi kuat oleh kalangan ulama *maẓhab*. *Transformasi* mereka telah memunculkan semangat baru pada generasi mudanya yang pada batas-batas tertentu lebih liberal dari generasi sebelumnya. Dengan makin menguatnya liberalisasi hukum Islam lewat tulisan-tulisan para cendekiawan dan ulama baik melalui buku, majalah, surat kabar, perkuliahan, pelatihan, pengajian dan sebagainya, memudahkan mereka mensosialisasikan konsep pembaharuan hukum Islam dengan mendorong keharusan ijtihad dan *talfiq*, dan redifinisi makna *qat'i* (tidak terikat makna teks *nas*), ke dalam bentuk perundang-undangan positif. Lahirlah beberapa undang-undang maupun fatwa ulama yang mengutamakan masalah sebagai pertimbangan hukum pertama. Bahkan dari sisi metodologis, pembentukan undang-undang maupun fatwa ulama ada yang tidak memberlakukan *nas*, kalau tidak dikatakan membatalkan *nas*, mengutamakan pertimbangan rasional. Mengutamakan teks fiqh dan sistem pengambilan *maraji'nya*

bukan sekedar memilih salah satu mazhab 4 tetapi mazhab manapun yang dipandang keputusan hukumnya lebih masalahah akan diambilnya seperti maz\hab dahiri dan maz\hab syiah.

Perkembangan dan pembaharuan pemikiran ulama dan cendekiawan muslim tersebut, telah memiliki implikasi dalam meningkatkan wawasan umat Islam. Iklim intelektual dalam merespon teks-teks fiqh yang lebih teologis kasuistik dan *micro oriented* ke arah fiqh strategis, bersifat realistik-induktis yang berorientasi masalahah-*humanis*, tumbuh subur di kalangan generasi muda. Pemikiran yang mencoba mengotak-atik *nas*, bahkan meninggalkan *nas* dengan cara mendahulukan masalahah dalam usaha *istinbat* hukum ternyata mendapatkan dukungan dari ulama-ulama tertentu. Hal ini menandakan adanya kesadaran untuk menerima perubahan dan pembaharuan hukum Islam bidang mu'amalah seperti hukum keluarga, ekonomi, sosial, politik dan ketatanegaraan melalui pembaharuan metodologinya dan melalui pertimbangan rasional.

Keberanian semacam ini bukan saja akan meningkatkan peran serta kajian hukum Islam dalam bidang mu'amalah, tetapi pada waktu yang sama dengan cara *tabyin*, *tabdid*, *taqyid* dan *takhsis* ketentuan-ketentuan hukum mu'amalah akan mengalami pergeseran dalam bebentuk *tajdid al-bukm* dan *tabdil al-bukm*. Misalnya tentang:

a. Zakat dan pajak

Ajaran zakat bukanlah ajaran untuk kepentingan umat Islam saja, melainkan ajaran untuk kemaslahatan dan keadilan semesta, untuk *rahmah li al-alamin*. Inti ajaran zakat yang mutlak, universal, dan tidak boleh berubah adalah: Siapa yang mampu harus menginfakkan sebagian rizki yang diterimanya. Dan harta yang dikeluarkan sebagai infak tadi harus ditasarufkan untuk memaslahatkan seluruh anggota masyarakat, dengan memprioritaskan yang lemah.⁴⁷ Orang-orang non muslim yang lemah di samping orang-orang muslim sendiri harus mendapatkan prioritas dalam pembagian zakat untuk

⁴⁷ Masdar Farid, Zakat dan Pajak: Jawaban Masdar farid Mas'udi kepada kha Khalil Bisri Rembang, *Aula*, no. 7. Agustus 1992, p. 70-71.

meringankan beban ekonomi yang mereka derita. Kemaslahatan yang dimaksudkan adalah kemaslahatan menyeluruh, lintas agama, suku, golongan dan sebagainya.

Umat Islam, terutama para pemimpin dan ulamanya, tidak bisa melepaskan tanggung jawab atas terjadinya ketidakadilan semesta yang disebabkan oleh negara. Dengan memisahkan ajaran zakat dari lembaga pajak, umat Islam telah benar-benar memisahkan negara dari agama. Pemisahan ini menyebabkan umat Islam menanggung beban berat karena harus melaksanakan dua macam kewajiban, yaitu zakat sebagai kewajiban agama dan membayar pajak sebagai kewajiban warga negara. Akibatnya kewajiban mengeluarkan zakat selalu terkalahkan. Banyak orang kaya yang tidak mengeluarkan zakat padahal mereka muslim, bahkan telah menunaikan haji.⁴⁸

Hubungan antara zakat sebagai konsep keagamaan di satu pihak dan pajak sebagai konsep keduniawiaan (kelembagaan) di lain pihak sama sekali bukanlah hubungan dualisme yang dikotomis, melainkan hubungan keesaan wujud yang dialektis. Zakat bukanlah sesuatu yang harus dipisahkan, dipararelkan, dan apalagi dipersimpangkan dengan pajak, melainkan justru harus disatukan sebagaimana disatukannya ruh dengan badan atau jiwa dengan raga. Zakat merasuk ke dalam pajak sebagai ruh dan jiwanya, sedangkan pajak memberikan bentuk pada zakat sebagai raga atau badan bagi proses pengejawantahan. Zakat adalah soal niat, soal motivasi, soal komitmen spiritual-moral yang ada pada pribadi-pribadi beriman selaku rakyat yang membayarkan pajaknya.⁴⁹

Ikrar batiniyah ini dapat mengangkat pemberian pajak bersifat duniawi, bernilai ukhrawi, dan sekaligus memberikan efek pembebasan dari keterbudakan oleh negara, atau status kehambaan hanya kepada Allah swt. semata.⁵⁰ Hal yang bersifat

⁴⁸ Mujamil Qomar, *NU Liberal*, p. 204-205.

⁴⁹ Masdar Farid Mas'udi, *Kembalikan Konsep Zakat-Pajak pada Tempatnya*, *Aula*, No.5, Juni, 1992, p. 79.

⁵⁰ Ibid. p. 78.

duniawi ini bisa bernilai ukhrawi, sejalan dengan ungkapan imam Az-Zarnuji.⁵¹

كَم مِّنْ عَمَلٍ يَتَصَوَّرُ بِصُورَةِ أَعْمَالٍ الْآخِرَةِ ثُمَّ يَصِيرُ أَعْمَالُ الدُّنْيَا بِسُوءِ النِّيَّةِ وَكَم مِّنْ
عَمَلٍ يَتَصَوَّرُ بِصُورَةِ أَعْمَالِ الدُّنْيَا وَيَصِيرُ أَعْمَالُ الْآخِرَةِ بِحَسَنِ النِّيَّةِ

b. Martabat wanita dan hak reproduksi wanita

Penafsiran al-Qur'an dan penjelasan hadis Nabi Saw. Selama ini didominasi para ulama (laki-laki). Akibatnya, berbagai isu perempuan dalam al-Qur'an dan Hadis cenderung ditafsirkan secara subjektif berpihak pada laki-laki sehingga merugikan hak-hak perempuan, seperti ayat:⁵²

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ وَقَدِّمُوا لِنَفْسِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا
أَنَّكُمْ مُلَاقُوهُ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

Isteri-isterimu adalah (seperti) ladang tempat kamu bercocok tanam, maka datangilah ladang tempat bercocok tanam itu bagaimana saja kamu kehendaki.

Guna menempatkan wanita dalam posisi di bawah laki, para ulama mendasarkan pula pada landasan teologis dalam firman Allah:⁵³

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ

"Kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita".

Di sisi lain al-Qur'an sendiri menunjukkan kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Baik laki-laki maupun perempuan diciptakan dari jiwa yang sama (*nafs wahidah*). Jenis kelamin mereka adalah tidak terlalu penting, sebab yang menentukan kemuliaan derajat di sisi Allah adalah ketakwaannya. Karena itu dalam urusan duniawi bisa dipegang oleh siapa saja, asal dia mampu. Kemampuan justru yang mesti dijadikan ukuran boleh tidaknya seseorang memegang amanah. Pada hakikatnya baik laki-laki maupun perempuan memiliki peluang yang sama sehingga boleh bersaing.

⁵¹ Burhani al-Islam az-Zarnuji, *Ta'lim al-Muta'allim*, (Semarang: Maktabah al-'Alawiyyah,t.t.), p.8-9.

⁵² QS. Al-Baqarah,2:223.

⁵³ QS. An-Nisa, 4:34.

Sungguhpun demikian, masih banyak tema-tema yang senantiasa muncul sebagai bahan diskusi terkait isu perempuan dan Islam saeperti:

1. Hak politik formal perempuan (al. Kepala Negara)
2. Hak ekonomi perempuan: (al. nafkah, warisan, dan maskawin)
3. Hak seksual perempuan (al. Perkawinan, hubungan seks, kontrasepsi, aborsi, poligami, hak asuh perempuan dll.)
4. Aurat perempuan (al. jilbab, suara perempuan, mahram dll.).
- c. Hak azasi manusia dan lain sebagainya.

Perbedaan mendasar antar Islam dengan dokumen resmi hak asasi manusia (Universal Declaration of Human Right, UDHR) terletak pada pasal 16 dan 18 yang menyatakan: Perbedaan Agama tidak menjadi penghalang akan sahnya perkawinan, dan kebebasan berpindah Agama.⁵⁴

Munawir Sjadzali menjelaskan bahwa perbedaan mendasar antara Islam dengan UDHR terletak pada pengertian hak asasi manusia, yaitu: pertama, UDHR didasarkan atas anggapan bahwa masing-masing manusia memiliki hak yang melekat padanya yang dimiliki sejak lahir, dan tidak dapat diambil (*inalienable*). Asumsi ini merupakan kristalisasi dari spekulasi intelektual para pemikir dan pejuang politik di Barat sejak abad XVI dalam rangka membela rakyat atas ketertindasan mereka karena para penguasa yang bertindak sewenang-wenang.

Kedua, UDHR diwarnai oleh paham liberalisme mutlak yang menyatakan bahwa tujuan utama bermasyarakat atau bernegara adalah untuk menjamin kepentingan anggota-anggota masyarakat secara perorangan.⁵⁵

Dua hal ini nampaknya berbeda dengan konsep Islam, di mana satu sisi Islam lebih memandang hak asasi manusia bukan melekat dengan sendirinya (alami), melainkan pemberian dari Allah swt., pada sisi lain Islam lebih memandang kepentingan

⁵⁴ Antonio Cassese, *Hak Asasi Manusia di Dunia yang Berubah*, (Jakarta: Yayasan Obor, 1994), p.259.

⁵⁵ Munawir Sjadzali, *Bunga Rampai wawasan Islam Dewasa ini*, (Jakarta: UI Press, 1994).

umum harus didahulukan dari pada kepentingan perorangan. Agaknya dapat dipahami bahwa ranah pemikiran Islam berpusat pada Tuhan, sementara dalam UDHR ranah pemikirannya berpusat pada manusia (*humanisme*). Dari sini tentu masih banyak tema-tema kontroversial seputar hak asasi manusia yang perlu didiskusikan lebih lanjut.

Kesimpulan

Peran masalah sangat diperlukan kaitannya dengan *Maqasid asy-Syari'ah* hubungannya Masalah yang bersifat umum harus didahulukan dari pada masalah yang bersifat khusus. Dengan demikian sumbangan besar penerapan masalah sebagai sumber hukum Islam adalah ada pada pengembangan ijtihad hukum Islam khususnya dalam bidang mua'amalah, sehingga pembaharuan hukum Islam di Indonesia tidak tercerabut dari akar budaya masyarakat.

Daftar Pustaka

- Abu Zayd, Nasr Hamid, *Naqd al-Kitab al-Din*, Kairo: Sina` li al-Nasyr, 1994.
- al-Sanhuri, Abdul Razak, "Wujub Tangih al-Qanun al-Madani al Misry, *dalam* Majalah *al-Qanun wal Iqtisad*, jilid 6, Kairo: Al-Azhar, 1949.
- At-Tufi, *Syarh al Arbain an Nawawi, Mulbiq al Maslahah fi at Tasyri' al Islami*, Kairo: Dar al Fiqr al-Arabi, 1945.
- az-Zarnuji, Burhani al-Islam, *Ta'lim al-Muta'allim*, Semarang: Maktabah al-'Alawiyah, t.t..
- Cassese, Antonio, *Hak Asasi Manusia di Dunia yang Berubah*, Jakarta: Yayasan Obor, 1994.
- Darraz, Abdulah, *an-Naba' al-A'zim*, Mesir: Dar 'Urubah, 1966.
- Dualibi, Ma'ruf, *al-Madhal ila ilmi Al-Usul al-Fiqh*, Bairut: Dar al-Ilm li al- Mala'in, 1965.

- Edwards, Paul, (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol II, New York: Macmillan, 1972.
- Eliade, Marcea, (ed) *The Encyclopedie of Religion*, Vol VI, New York: Macmillan, 1993.
- Ibn Hazm, Abu Muhammad Ali ibn Ahmad ibn Sa'id, *Al-Fisal wa al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*, jilid 2, Bairut: Dar al-Kutub, al-Ilmiyah, 1996.
- Khalaf, Abdul Wahab, *Masadir al-Tasyri' al-Islami, fi Ma La Nassa Fih*, Kairo : Dar al-Kutub al-Araby, 1955.
- Mahmassani, Subhi, *Falsafah al-Tasyri' fi al-Isam*, Bairut: Dar al-fikr, 1952.
- Mas'udi, Masdar Farid, "Kembalikan Konsep Zakat-Pajak pada Tempatnya", *Aula*, No. 5, Juni, 1992.
- , "Zakat dan Pajak: Jawaban Masdar Farid Mas'udi kepada Kiai Khalil Bisri Rembang", *Aula*, no. 7. Agustus 1992.
- , *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, cet-3, 1993.
- , dalam Mujamil Qomar, *NU Liberal dari Tradisionalisme Abhissunnah ke Universalisme Islam*, Bandung: Mizan, 2002.
- Mughni, Syafiq A., *Nilai-Nilai Islam: Perumusan Ajaran dan Upaya Aktualisasi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Muhdzhar, Mohammad Atho, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam Indonesia, 1975-1988*, Jakarta: INIS, 1993.
- Penerapan Pemikiran Gaya JIL, *Jum'at*, Tabloit jum'atan, 30 Januari 2004, hlm, 4.
- Prawiranegara, Syafruddin, *Islam dilihat denban Kacamata Modern*, Jakarta: Idayu Press, 1978.
- Probadi, Air Langga, dan M. Yudhi R. Haryono, *Post Islam Liberal*, Jakarta: Gugus Press, 2002.

- Rida, Rasyid, *Your al Islam*, Kairo: Nahdah, 1956.
- Roberts, Robert, *The Social Laws of al-Quran*, New Delhi: Kitab Bhavan, t. t.
- Sardar, Ziaudin, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*, Selangor: Pelanduk Publications (M) Sdn. Bhd, 1988.
- Sjadzali, Munawir, *Bunga Rampai wawasan Islam Dewasa ini*, Jakarta; UI Press, 1994.
- Supena, Ilyas, dan M. Fauzi, *Dekontruksi dan Rekontruksi Hukum Islam*, Yogyakarta: Gama Media kerja sama dengan Program Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang, 2002.
- Syahrur, Muhammad, *al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mu'asirah*, Damaskus: al-Ahali, 1990.
- Thalib, Moh., *Cara Menyelesaikan Pertentangan Hadis dan Al-Qur'an*, Bandung: Al-Ma'arif, 1979.
- Yamani, Amad Zaki, *Syari'ah yang Abadi Menjawab Tantangan Zaman*, terj. Mahyudin Syaf, Bandung: Al-Ma'arif, 1986.
- Zainuddin, *Pilar-pilar Dunia I*, Surabaya: Abdi Ikhwana, 1992.
- Zuhaili, Wahbah, *Al Wasit fi Usul fiqh al Islami*, Damsyik: at-Ta'aruf, t.t.