

FIKIH KIRI: Revitalisasi Ushul Fiqh untuk Revolusi Sosial

Anjar Nugroho

Dosen Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Purwokerto

المخلص

يعتبر الفقه القديم المبني على أصول الفقه غير منسجم مع الزمان ولم يعد له فعالية في حل المشاكل الجديدة. تدرس هذه المقالة دراسة انتقادية لنظرية أصول الفقه القديمة المتهمه بأنها عامل من العوامل التي تجعل الفقه عقيما لا يمت بصلة مع الأحداث الواقعية. فاقترح الكاتب فكرة تطوير الفقه إلى ما هو أكثر حساسية مع القضايا الاجتماعية وهو ما ييسمى بالفقه الأيسر. وهو عبارة عن فقه أخذ الحظ الوافر من البحث لصالح المضطهدين والمستضعفين وانتقاد السلطة المهيمنة. فهو نقيض التيار الرئيسي للفقه الذي يميل إلى حماية أصحاب السلطة. يرجى أن يلوّن هذا الفقه الأيسر عملية ونتائجها اجتهاد العلماء المسلمين. ذلك لأن الفقه الذي ليس له حساسية مع المشكلات الإنسانية من شأنه أن يؤدي إلى التواطؤ الغير المشروع. فإذا لم يتمكن من التغلب على المشكلات الإنسانية فسوف يعاني الفقه من الاحتمالين: الأول أنه يبقى كما هو في حالته الأولى بوصفه مذهبا جامدا لا يحتاجه الناس، والثاني أن دوره سوف يتضابق من حين إلى آخر إلى أن يكون مقصورا على أمور العبادة المحضة فحسب ولم يتمكن من حل المشكلات الإنسانية.

Abstract

Classical fiqh, which is based on classical Uṣūl al-Fiqh, has often been considered out of date and no longer has its effectiveness at handling new problems. The article is a study critically addressed to the classical theory of Uṣūl al-fiqh, which is commonly accused as a factor that made fiqh

static and has nothing to do with reality. The writer proposes, then, how to develop a new model of fiqh that is more sensitive to the real issues of society, left fiqh. The left fiqh is fiqh that takes side with oppressed, impoverished people (mustad'afin) and demands criticism to a hegemonic power. This is an antithesis to mainstream fiqh, which tends to be used to protect people with the power. It is expected that left fiqh may colourize both the process and the result of ijtihād of Muslim scholars. Fiqh that is not sensitive to human problems will merely legitimate illegal collusion. If fiqh does not insist on handling and overcoming human problems, it will experience two problems: first, fiqh will indulge in its settled condition as a well established doctrine and will be always considered unnecessary. Second, fiqh will progressively narrow its role merely focused on ritual and make its self powerless at solving daily human problems.

Key words: Revolution, *Mustad'afin*, *Maṣlaḥa*.

A. Pendahuluan

Dalam perspektif sejarah, terminologi kiri seringkali dikenakan pada segala (pemikiran dan gerakan sosial) yang berusaha melakukan pembacaan ulang atas situasi-situasi mapan atau dimapankan oleh kekuasaan dan kekuatan dominan.¹ Dalam pengertian lain, kiri berarti meletakkan rakyat tertindas sebagai pihak yang patut dibela, dilindungi dan diperjuangkan.² Hassan Hanafi³ memaknai kiri sebagai pihak yang berada dalam barisan orang-orang yang dikuasai, yang tertindas, dan kaum miskin. Kiri, masih menurut Hanafi, adalah sebuah istilah ilmu politik yang berarti resistensi dan kritisisme dan menjelaskan jarak antara realitas dan idealitas. Jelas, ia adalah istilah akademik yang tanpa dibarengi pretensi politik dalam arti ideologi partai atau mobilitas massa, tegas Hanafi.

¹ Listiyono Santoso dan Sunarto, "Memberikan Wacana Bagi Epistemologi Kiri: Sejumlah Gagasan Besar yang Menantang Sekaligus Melawan", dalam Listiyono Santoso (ed.), *Epistemologi Kiri*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2003), hlm.15.

² Eko Prasetyo, *Islam Kiri Melawan Kapitalisme Modal: dari Wacana Menuju Gerakan*, (Yogyakarta: Insist & Pustaka Pelajar, 2002), hlm. xxxiii.

³ Hassan Hanafi, "Apa Arti Islam Kiri", dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam, antara Modernisme dan Postmodernisme*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), cet. VII, hlm. 81-82.

Kata “kiri” dalam tulisan ini dilekatkan dengan kata “fikih” yang secara istilah berarti pengetahuan tentang hukum-hukum syari’at Islam mengenai perbuatan-perbuatan manusia, yang pengetahuan tersebut diambil dari dalil yang bersifat *tafsīliyya*.⁴ Sehingga, Fikih Kiri yang dimaksud adalah pengetahuan atau tuntunan *syar’i* yang memihak kepada rakyat yang tertindas, miskin (atau dimiskinkan, *mustad’afīn*), atau tuntutan *syar’i* yang dipakai untuk melakukan kritik terhadap kekuasaan hegemonik yang despotik. Fikih Kiri diposisikan sebagai antitesis terhadap fikih *mainstream* yang selama ini cenderung memihak kepada-atau dipakai untuk mengamankan- kekuasaan.

Fikih selalu dijadikan sebagai tolok ukur dalam melihat persoalan-persoalan umat. Hanya saja, para ahli fikih atau lebih dikenal sebagai *fuqahā* (organisasi formal *fuqahā* Indonesia adalah MUI) dalam melihat persoalan umat dalam banyak kasus cenderung memilih persoalan yang tidak menyinggung atau menggoyang keamanan kekuasaan. MUI misalnya, hanya berkuat pada memberi label halal-haram atau memberi fatwa sesat kepada kelompok yang dianggap menyimpang dari tradisi keagamaan *mainstream*, tetapi enggan mengutuk pabrik-pabrik yang menggaji rendah buruh atau mengutuk (kalau perlu fatwa murtad) terhadap koruptor kelas kakap.

Fikih Kiri diharapkan akan mewarnai kerangka proses maupun hasil ijtihad para ulama. Ketidakpekaan fikih dalam menyoroti masalah kemanusiaan adalah bentuk lain dari pemberian legitimasi terhadap pelanggaran kemanusiaan. Jika fikih terlambat dalam menangani dan mengatasi masalah kemanusiaan, fikih akan mengalami dua masalah bersamaan: *Pertama*, fikih akan manja dalam kemapanannya. Fikih akan selalu dianggap sebagai doktrin yang mapan dan tidak perlu melihat ke bawah. *Kedua*, peran fikih akan semakin sempit hanya pada masalah ritual belaka. Masalah yang kedua ini menjadikan fikih tidak berarti apa-apa dalam menjawab problem-problem riil rakyat.

Untuk menuju kepada Fikih Kiri, perlu dikoreksi berbagai perangkat metodologis yang melahirkan fikih, yakni *uṣūl al-fiqh*. Jika ilmu fikih merupakan ilmu yang bersifat praksis semata-mata, maka ilmu *uṣūl al-fiqh* merupakan ilmu tentang “teoritisasi aktivitas praksis”

⁴ Abd al-Wahhāb Khallāf, *Uṣūl al-Fiqh*, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1978), hlm. 15.

yang memberikan teoritisasi perbuatan, logika perilaku, dan metodologi aktivitas praksis.⁵ Mengkoreksi atau mengkaji ulang *uṣūl al-fiqh* berarti mengkaji ulang berbagai teori yang terdapat dalam *uṣūl al-fiqh*, termasuk di dalamnya kaji ulang terhadap teori *qaṭʿi-ẓannī*, *muhkam-mutashābih*, *nāsiḥ-manṣūḥ*, dan yang lebih penting adalah mengembalikan seluruh bangunan fikih kepada landasan fundamentalnya, yaitu *maṣlaḥa* (kepentingan rakyat). Sebagaimana kata al-Ṭūfī, *maṣlaḥa* merupakan sesuatu yang *qaṭʿi*, sementara teks bersifat *ẓannī*.⁶

Tulisan ini akan mencoba melakukan kaji ulang secara kritis terhadap teori-teori *uṣūl al-fiqh* yang selama ini telah memasung fikih menjadi sekedar kumpulan hukum statis yang tidak bisa berbicara apa-apa terhadap problem dan nasib rakyat. Banyak pemikir muslim kontemporer yang dalam tulisan ini pemikirannya akan diramu sedemikian rupa, sehingga terwujud sebuah konstruksi pemikiran fikih baru yang disebut Fikih Kiri. Para pemikir itu tentunya yang selama ini dikenal sebagai para pemikir Islam kiri, misalnya Ali Syariati dan Hassan Hanafi.

Dalam tulisan ini akan dielaborasi lebih lanjut tentang konsep Fikih Kiri dengan berangkat dari pokok-pokok masalah sebagai berikut: *Pertama*, tentang apa yang menjadi tujuan dan orientasi Fikih Kiri. *Kedua*, tentang bagaimana revitalisasi *uṣūl al-fiqh* untuk mendukung bangunan Fikih Kiri, dan *ketiga*, tentang apa yang menjadi proyek strategis revolusi sosial dalam rangka menggerakkan Fikih Kiri dalam dataran praksis.

B. Tujuan dan Orientasi Fikih Kiri

Fikih dalam agama Islam menempati posisi kunci sebagai produk pemikiran ulama yang mencoba melakukan interpretasi atas normativitas teks/*naṣ* dikaitkan dengan kebutuhan-kebutuhan zaman. Dalam khasanah fikih klasik dikenal berbagai macam aliran fikih yang mencerminkan kecenderungan para *fuqahāʾ* dalam melakukan ijtihad (*intellectual exercise*). Kecenderungan itu dipengaruhi oleh ragam

⁵Hasan Hanafi, *Dari Aqidah ke Revolusi: Sikap Kita Terhadap Tradisi Lama*, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 7.

⁶Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, Juz II (Damaskus: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 803-804

pendekatan dan metodologi yang digunakan dalam melakukan ijtihad. Ada aliran fikih yang cenderung liberal, karena memberi porsi lebih besar kepada akal untuk terlibat dalam proses ijtihad, ada aliran yang cenderung literal karena berusaha menempatkan teks sebagai faktor dominan dalam proses ijtihad.

Berbagai ragam aliran fikih pada era klasik lebih mencerminkan kebutuhan masyarakat atau umat saat itu ketimbang sekedar adu argumen berbasis metodologi tertentu yang tidak memiliki nilai praksis apa pun. Imam Hanafi lebih liberal dalam berijtihad, karena ia dihadapkan pada dinamika Bashrah yang tinggi, sementara perbendaharaan teks (Qur'an dan Hadis) jumlahnya terbatas. Inilah kondisi yang memberi peluang kepada Imam Hanafi untuk lebih kreatif dalam memainkan eksperimen intelektualnya.

Tetapi, dari sekian corak dan ragam pemikiran fikih yang muncul pada zamannya, pemikiran itu mencerminkan bentuk solusi konkret problem masyarakat yang dapat dijadikan pedoman bagi umat dalam menyelesaikan problem-problem itu. Inilah yang dimaksud oleh Hassan Hanafi dengan nilai praksis pemikiran keagamaan,⁷ sebuah segmen yang sering diabaikan oleh para pemikir yang lebih senang bergulat dengan wacana yang terkadang tidak memiliki bobot implementasi di lapangan.

Fikih Kiri yang menjadi diskursus inti dalam tulisan ini tentu saja memiliki tujuan dan orientasi sebagai bagian dari upaya mengarahkan Fikih Kiri ke arah pemikiran keagamaan yang memiliki nilai praksis. Wacana Fikih Kiri sewarna dengan wacana Islam Kiri yang sudah digagas luas oleh Hassan Hanafi maupun beberapa pemikir lain yang menempatkan Islam sebagai kekuatan kritik sosial dan revolusi. Fikih Kiri pun diarahkan kepada bentuk pemikiran fikih yang mempunyai keberpihakan yang jelas kepada pihak yang teraniaya dan tertindas. Fikih Kiri di sini harus dapat memberi panduan kepada umat untuk dapat memformulasikan bentuk-bentuk perlawanan kepada kezaliman sebagai manifestasi perjuangan menegakkan keadilan dan kemaslahatan di muka bumi.

⁷ Lihat Hasan Hanafi, *Islamologi I: dari Teologi Statis ke Anarkis*, Miftah Faqih (pertj.), (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 160-177.

Prof. K.H. Ali Yafie⁸ dan K.H. Sahal Mahfudz⁹ adalah ulama fikih Indonesia yang pernah melontarkan pemikiran tentang fikih sosial. Fikih sosial dalam bayangan mereka adalah fikih yang mempunyai orientasi sosial, yaitu senantiasa memberi perhatian penuh kepada masalah-masalah sosial. Fikih bukan saja seperangkat hukum yang mengatur bagaimana orang melaksanakan ibadah *mahḍa* kepada Allah, tetapi bagaimana pula seseorang melaksanakan interaksi sosial dengan orang lain (*mu'āmalah*) dengan berbagai macam dimensi: politik, ekonomi, budaya, dan hukum.

Fikih sosial, begitu juga Fikih Kiri, memiliki asumsi bahwa fikih adalah *al-ahkām al-'amaliyya* (hukum perilaku) yang bertanggungjawab atas pernik-pernik perilaku manusia agar selalu berjalan dalam koridor kebajikan dan tidak mengganggu pihak lain, sehingga kemaslahatan dapat terwujud. Dalam kapasitas ini, kebenaran fikih diukur oleh relevansinya dalam membawa masyarakat ke arah yang lebih makmur, dinamis, adil, dan beradab (*maṣlahah*).

Fikih Kiri dalam konteks ini berseberangan dengan fikih yang selama ini diasumsikan sebagai sesuatu yang statis untuk mendukung stabilitas dalam masyarakat. Lagi-lagi, ini adalah sebagai akibat dari bias kepentingan yang dilakukan oleh pihak-pihak yang berkepentingan untuk melanggengkan hegemoni kekuasaan maupun pengetahuannya. Fikih yang diposisikan sebagai medium harmoni macam ini, akan terjebak pada arus yang tidak seirama dengan kepentingan rakyat banyak.¹⁰

Penguasa memang mempunyai kepentingan yang kuat untuk mengukuhkan hegemoni kekuasaannya, tanpa peduli apakah yang ia lakukan itu bertentangan dengan nilai-nilai keadilan dan kemaslahatan masyarakat. Tidak jarang penguasa melakukan kolaborasi dengan pihak

⁸ Lihat karya Ali Yafie, *Menggagas Fikih Sosial*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 10-15.

⁹ Lihat karya Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 1-9.

¹⁰ Mogok kerja, misalnya, dianggap sebagai tindakan yang melanggar akad antara pekerja dan pihak manajemen perusahaan, sehingga perilaku ini tidak boleh menurut ketentuan fikih. Mengapa demikian? Karena fikih diposisikan sebagai seperangkat aturan untuk menjaga stabilitas tanpa harus melihat aspek-aspek penindasan, penganiayaan, dan sebagainya.

penguasa agama (ulama), agar kebijakan yang ia telorkan memiliki bobot legitimasi yang kuat. Aneka kebijakan pembangunan dengan menggusur rumah-rumah kumuh yang notabene dimiliki oleh rakyat jelata dan papa, diamini oleh ulama rezim dengan dalih untuk kemaslahatan umum, yaitu ketertiban tata kota.¹¹ Tentu saja, ini fenomena yang sangat mencengangkan, dilihat dari perspektif peran ulama yang semestinya lebih berpihak kepada rakyat kecil, ketimbang penguasa yang sering menindas rakyatnya. Fikih yang keluar dari pemikiran ulama model ini sarat dengan kepentingan kelas tertentu, dan sama sekali tidak menyentuh akar kebutuhan rakyat.

Fikih Kiri mempunyai orientasi dan misi pembebasan, sebagaimana yang menjadi cita-cita Islam progresif. Pembebasan dan Fikih Kiri bermakna melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi terhadap tatanan sosial yang penuh penyimpangan dan ketidakadilan, sebagaimana yang telah dilakukan oleh para Nabi dan Rasul dahulu. Masing-masing Nabi dan Rasul mendapat tugas risalah yang muaranya adalah pembebasan manusia dari belenggu kezaliman dan tirani.

Unsur-unsur pembebasan dalam Islam dapat dilacak pula pada diri Nabi Muhammad saw., Nabi dan Rasul pamungkas dari kesekian Nabi dan Rasul yang pernah diutus Allah di muka bumi. Pada zamannya, Makkah adalah suatu kota dagang dengan sedikit pedagang kaya, tetapi banyak orang miskin yang penghidupannya tergantung pada pendapatan mereka yang kecil dari pekerjaan melayani karavan-karavan dagang yang melalui kota itu. Orang-orang masih bodoh dan bertakhayul, menyembah banyak sekali *ilab*. Para perempuan ditindas, bahkan mereka dapat dikubur hidup-hidup.¹² Ada banyak budak, para janda, dan anak yatim yang diabaikan, tanpa ada yang peduli terhadap nasib mereka. Nabi sendiri berasal dari keluarga miskin, meskipun bangsawan. Ia diutus oleh Allah untuk membebaskan rakyat dari kebodohan dan penindasan. Ia dipaksa oleh kaumnya melarikan diri dari Makkah ketika pesannya yang membebaskan ditolak dan dia kembali dengan pasukan pembebas untuk menagakkan keadilan. Dengan bimbingan Nabi, orang-orang Arab, di samping membebaskan

¹¹ Lihat Eko Prasetyo, *Islam Kiri...*, hlm. xxv-xlv.

¹² Gambaran sadis dan biadab itu dapat dilihat dalam al-Qur'an, al-Takwīr: 8-9.

diri mereka sendiri, juga berusaha membebaskan orang-orang dari kerajaan Romawi dan Persia yang menindas.¹³ Dari praksis inilah tradisi pembebasan Islam muncul.

Rasulullah saw., yang secara harfiah berarti manusia yang terpuji, adalah nabi terakhir dan merupakan sang revolusioner pertama di zaman ini. Dia membebaskan budak-budak, anak-anak yatim dan perempuan, kaum yang miskin dan lemah. Perkataannya yang mengandung wahyu menjadi ukuran untuk membedakan yang benar dari yang salah, yang sejati dari yang palsu, dan kebaikan dari kejahatan. Misinya sama dengan nabi-nabi terdahulu; supremasi kebenaran, kesetaraan, dan persaudaraan manusia.¹⁴

Rasul mendirikan sebuah tatanan sosial yang egaliter di mana alat-alat produksi yang mendasar dikuasai umum dan dimanfaatkan oleh semua orang secara kolektif, karena semua komunitas yang berdasarkan pada kebenaran dan kesetaraan tidak mengenal penguasaan pribadi atas sumber-sumber daya seperti sumber air, tambang-tambang, dan kebun buah-buahan, yang kepadanya masyarakat menggantungkan hidup untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan dasar mereka.

Untuk meningkatkan kesetaraan sosial dan persaudaraan manusia, Muhammad saw., dengan ajaran-ajarannya, mendorong emansipasi kaum budak. Para pemeluk agama Islam yang pertama terutama adalah budak-budak, *mawālī* (budak yang telah dimerdekakan), para wanita, dan anak-anak yatim, sehingga banyak sahabat yang dulunya adalah seorang budak. Di antaranya adalah Bilal, Syu'aib, Salman, Zaid ibn Harithah, Abdullāh ibn Mas'ūd, dan 'Ammar ibn Yassir.¹⁵

Nabi Muhammad berjuang dengan gigih dan gagah berani membebaskan umat manusia yang menderita karena perbudakan oleh orang-orang yang zalim, orang yang mengeksploitasi orang lain, para bangsawan, para pemilik budak, dan para ahli agama. Ia mengangkat

¹³ Lihat Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 28-30; bandingkan dengan Ziaul Haque, *Wahyu dan Revolusi* (Yogyakarta: LKIS, 2000), hlm. 23-29.

¹⁴ Lihat Ziaul Haque, *Wahyu*, hlm. 216.

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 226.

harkat manusia dari jurang takhayul, kelemahan dan ketidaksempurnaan yang disebabkan oleh syirik, rasa takut, nafsu yang liar, egoisme, arogansi, dan nafsu kebendaan.¹⁶

Nabi-nabi sebelum Muhammad, seperti Musa, Isa, dan Ibrahim adalah pula para pemberontak dan revolusioner yang melakukan revolusi melawan penindasan, diskriminasi kelas, korupsi, dan kezaliman pada lingkungan sosialnya masing-masing. Mereka berjuang sepanjang hidupnya untuk kebenaran, kesetaraan, keadilan, dan kebaikan. Dalam al-Qur'an disebutkan bahwa tujuan perjuangan mereka adalah menghapuskan penindasan dalam segala bentuknya:

Sebelum mereka kami sudah mengutus orang-orang yang kami beri wahyu. Tanyakanlah kepada mereka yang berilmu jika kamu tidak tahu. Kami tidak memberikan tubuh kepada mereka yang tidak memakan makanan, dan mereka tidak pernah hidup kekal. Kemudian Kami penuhi janji kami dan Kami selamatkan mereka dan siapa pun yang Kami sukai; tetapi Kami binasakan mereka yang sudah melampui batas. Kami telah mewahyukan kepadamu (hai manusia !) sebuah kitab yang berisi pelajaran bagimu; tidaklah kamu mengerti ? Dan sudah beberapa banyak penduduk yang Kami hancurkan karena perbuatan mereka yang sewenang-wenang, dan Kami adakan sesudah mereka kaum yang lain ! Setelah mereka merasakan azab dari Kami, ternyata mereka lari menghindarinya. Jangankan kamu lari, tetapi kembalilah kepada kesenanganmu, dan tempat-tempat tinggalmu, supaya kamu dapat ditanyai. Mereka berkata; "Ah, memang kami dulu berbuat sewenang-wenang!" Memang itulah keluhan mereka selalu, sehingga kami jadikan mereka seperti tanaman habis dituai, padam dan tak dapat hidup lagi.¹⁷

Secara harfiah, *ẓulm* berarti memindahkan/meletakkan sesuatu atau seseorang pada tempat yang tidak semestinya, atau mencabut sesuatu atau seseorang dari bagian atau haknya yang semestinya. Jadi *ẓulm* adalah sesuatu *disequilibrium* (ketidakseimbangan), disharmoni, penghapusan, atau gangguan dalam tatanan alam, harmoni atau *equilibrium* segala sesuatu.¹⁸

Al-Qur'an mendefinisikan *ẓālimun*, para penindas, adalah orang-orang yang mengingkari Allah (juga kebenaran, keadilan dan

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 45.

¹⁷ al-Qur'an, al-Anbiyā': 7-15.

¹⁸ Lihat Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*, (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1984), hlm. 255.

kesetaraan).¹⁹ Mereka adalah”yang ingkar akan tanda-tanda Allah dan membunuh nabi-nabi tanpa sebab dan membunuh mereka yang menyuruh orang berbuat adil...”²⁰ Al-Qur’an mengumpamakan keadaan para penindas itu seperti panen yang gagal karena dirusak oleh hawa yang membeku (III:116 – 117).

Ali Shari’ati, seorang pengagum dan pengkritik Karl Marx, menyatakan bahwa dalam sejarah selalu ada pertarungan antara dua pihak, penguasa yang *ẓālim* dengan Islam yang membela kaum tertindas. Dalam sejarah, kata Ali, betapa banyak kisah pembelaan terhadap kaum lemah dan tertindas (*mustaḍ’afīn*), seperti kisah Nabi Daud, Musa, dan Muhammad. Dia juga mengatakan Islam Kanan yang membungkus agama untuk berlindung di bawah kemapanan kekuasaan yang zalim, dan Islam Kiri yang memakai Islam sebagai kritik dan alat menghancurkan kezaliman dan membela orang kecil.²¹

Tetapi, yang perlu mendapat catatan tebal di sini adalah bahwa Fikih Kiri, sebagaimana pula Islam kiri, bukanlah fikih yang dibungkus Marxisme, karena hal itu berarti menafikkan makna revolusioner Islam dan fikihnya serta mengingkari tuntutan kaum muslimin terhadap kemerdekaan, persamaan, dan keadilan sosial. Fikih Kiri – sebagaimana pula Islam kiri – bukan pula Marxisme yang berbaju Islam, karena hal itu berarti pengecut, dan bukan pula pertautan ekletik keduanya, karena pertautan yang demikian itu mencerminkan pemikiran yang tidak mengakar dan tercerabut dari realitas rakyat. Tidak ada sedikit pun pengaruh Marxisme dalam Fikih Kiri, baik dalam bentuk maupun substansi. Ia murni merefleksikan kebutuhan kaum Muslimin yang selama ini tertindas, dengan menggali akar-akar revolusioner dalam ajaran Islam melalui upaya revitalisasi teori-teori yang selama ini digunakan sebagai landasan pijak pemikiran Islam.²²

Itulah yang menjadi tujuan dan orientasi Fikih Kiri, fikih yang selalu berpihak kepada mereka yang ditindas, teraniaya, miskin (atau termiskinkan, *mustaḍ’afīn*). Melalui formulasi Fikih Kiri, problem-

¹⁹ al-Qur’an, al-Baqarah: 254.

²⁰ al-Qur’an, Ali ‘Imran: 21.

²¹ Ali Shari’ati, *Islam Mazhab Pemikiran dan Aksi* (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 45.

²² Lihat Hassan Hanafi, “Apa Arti Kiri Islam”, hlm. 128.

problem mendasar dalam kehidupan masyarakat dapat diselesaikan melalui rumusan-rumusan hukum dan fatwa agama yang selalu membela kepentingan rakyat banyak. *Maṣlahāt al-‘amma* (kemaslahatan umum) menjadi barometer dan landasan asasi dalam merumuskan Fikih Kiri. Untuk itu, dalam analisis selanjutnya akan diuraikan bagaimana *uṣūl al-fiqh* direvitalisasi untuk menghasilkan landasan teoritik fikih yang tidak statis tetapi dinamis, tidak konservatif tetapi progresif.

C. Revitalisasi Uṣūl al-Fiqh

Problem mendasar ketika fikih hendak diposisikan pada tataran yang lebih progresif dan dinamis adalah problem metodologi. Pada problem ini, *uṣūl al-fiqh* sebagai landasan teoritik bangunan pemikiran fikih, terjebak pada pergulatan kaidah-kaidah bahasa, seolah-oleh para pakar yang terlibat dalam pergulatan itu sedang mencoba untuk memahami maksud nas yang di dalamnya ada pikiran Tuhan. Inilah terdapat paradoks yang sulit dimengerti. Bagaimana pikiran Tuhan dipahami pada tataran bahasa yang *notabene* adalah ciptaan manusia. Pertanyaan filosofis lebih lanjut adalah: apakah fikih yang bersumber kepada kemaslahatan, harus sesuai dengan *maṣlahah*-nya Tuhan? Bukankah ukuran kemaslahatan itu ada di bumi, karena pada hakekatnya manusia yang merasakan sesuatu itu *maṣlahah* atau bukan?

Pada intinya, Fikih Kiri membutuhkan revitalisasi *uṣūl al-fiqh*, agar fikih kiri tidak terjebak pada kungkungan *uṣūl al-fiqh* klasik yang *language-oriented*, tetapi mengabaikan fakta-fakta empirik di lapangan. Pendekatan *uṣūl al-fiqh* yang lebih condong ke deduktif, misalnya, direorientasi kepada pendekatan induktif dan empiris yang lebih dekat pada problem-problem riil masyarakat, bukan masyarakat yang terus-menerus dipaksa sesuai dengan teks.

Ada dua proyek revitalisasi yang akan dibahas dalam tulisan ini, yaitu menempatkan *maṣlahah* sebagai landasan syari‘at, dan rekonstruksi teori *qaṭ‘ī-ẓanni* atau *muḥkamāt-mutashabihāt*. Berangkat dari dua proyek revitalisasi ini, dicoba untuk diproyeksikan bangunan fikih yang mempunyai keberpihakan yang jelas dan otentik pada rakyat banyak, tanpa harus terjebak pada problem-problem metodologis.

1. Kemaslahatan Sebagai Landasan Syari'at

Syari'at²³ pada prinsipnya mengacu kepada kemaslahatan manusia. Sebagaimana yang telah diungkapkan oleh ulama *Uṣūl al-fiqh*, dalam setiap hukum itu terkandung kemaslahatan bagi hamba Allah (manusia), baik kemaslahatan itu bersifat duniawi maupun ukhrawi. Oleh karena itu, setiap mujtahid dalam meng-*istinbāḥ*-kan (menyimpulkan) hukum dari suatu kasus yang dihadapi, harus berpatokan kepada tujuan-tujuan syara' dalam mensyari'atkan hukum, sehingga hukum yang akan ditetapkan sesuai dengan kemaslahatan umat manusia.²⁴

Masdar Farid Mas'udi adalah salah satu pemikir muslim Indonesia yang menempatkan kemaslahatan dan keadilan sebagai landasan syari'at, baik landasan filosofi maupun epistemologinya. Masdar berpendapat bahwa hukum (*legal*) haruslah didasarkan kepada sesuatu yang tidak disebut hukum,²⁵ akan tetapi didasarkan kepada yang lebih mendasar dari sekadar hukum, yaitu sebuah sistem nilai yang dengan sadar diambil sebagai sebuah keyakinan yang harus diperjuangkan, yakni kemaslahatan, keadilan.²⁶ Untuk selanjutnya, di bawah ini adalah pembahasan tentang *maṣlaḥa* secara lebih detil dan komprehensif.

²³ Syari'at pada awalnya adalah sekumpulan prinsip-prinsip moral, hukum dan aqidah. Namun pada abad XIII Hijriyah, ketika reformulasi teologi Islam dikristalkan, untuk pertama kali kata syari'at mulai dipakai dalam pengertian yang lebih sistematis. Syari'at dibatasi pemakaiannya untuk menyebut hukum (peraturan hukum) saja. Sedangkan teologi dikeluarkan dari cakupannya. Lihat Abdul Hamid Abu Sulayman, "Fikih Islam", dalam Syamsul Anwar (ed.), *Islam, Negara dan Hukum*, Cet. I, (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 123. Ibrahim Hosen membedakan antara fikih dan syari'at. Menurutnya, Syari'at adalah yang telah dijelaskan secara tegas oleh nas Al-Qur'an dan Sunnah, sehingga bersifat qat'i, sedangkan fikih adalah yang tidak dijelaskan secara tegas oleh nas Al-Qur'an dan Sunnah sehingga bersifat zanni. Lihat Ahmad Zakariya (peny), *Prof. KH. Ibrahim Hosen dan Pembahasan Hukum Islam di Indonesia*, cet. i (Jakarta: Pustaka Harapan, 1990), hlm. 103 - 104.

²⁴ *Ensiklopedi Hukum Islam*, Abdul Aziz Dahlan et.al., cet. i (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1996), jilid 4, hlm. 1108.

²⁵ Hukum di sini maksudnya adalah ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadis-Hadis Nabi yang pada dasarnya adalah ayat dan hadis hukum.

²⁶ Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Mashlahah sebagai Acuan Syari'at", dalam *Ulumul Qur'an*, No.3, Volume VI, 1995, hlm. 95.

Maṣlahā secara terminologi adalah sesuatu yang bermanfaat, baik dengan menarik sesuatu atau menghasilkan sesuatu, seperti menghasilkan manfaat dan kebahagiaan atau dengan cara menolak, seperti menjauhkan dari kemadharatan dan penyakit.²⁷

Mashlahā menurut Abdullah ‘Abd al-Muḥsin al-Zākī, adalah suatu ketentuan yang dalam merumuskan hukum dengan menarik manfaat dan menolak *mafsada* dari manusia.²⁸ Sementara itu, al-Shawkānī mendefinisikan *maṣlahā* sebagai memelihara *maqāsid al-sharī‘a* dengan menolak *mafsada* dari umat.²⁹ Al-Būṭī memandang *maṣlahā* sebagai manfaat yang dikehendaki oleh *syarī‘* untuk hamba-Nya dengan memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.³⁰ Al-Shāṭibī mendefinisikan *maṣlahā* sebagai sesuatu yang merujuk atau dikembalikan kepada tegaknya kehidupan manusia.³¹

Sementara al-Ghazālī mengatakan:

...yang dimaksud dengan *maṣlahā* adalah memelihara tujuan syara’. Dan tujuan syara’ kepada makhluk ada lima, yakni memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka. Dengan demikian, semua yang mencakup pemeliharaan dasar-dasar yang lima ini adalah *maṣlahā* dan semua yang tidak mencakup dasar-dasar ini adalah mafsadah dan menolak *mafsada* adalah suatu kemaslahatan.³²

Dalam pengertian tersebut, al-Ghazālī tidak memaknai *maṣlahā* secara ‘urf, yang dimaksud adalah menarik manfaat atau menolak kesulitan menurut *maqāsid al-sharī‘a*, bukan kemanfaatan dan kesulitan itu sendiri. Dalam hal ini, terkadang manusia memandang sesuatu bermanfaat, sedang menurut pandangan *syarī‘* adalah merusak (*mafsada*) atau sebaliknya. Dengan demikian, tidak ada kepastian antara *maṣlahā*

²⁷ Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān, *al-Maṣālib al-Mursala wa Makānatuhā fī al-Tashrī‘*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Jamī‘, t.t.), hlm. 12-13.

²⁸ ‘Abdullāh ‘Abd al-Muḥsin al-Zākī, *Uṣūl al-Fiqh Madhhab al-Imām Aḥmad Dirāsāt Uṣūliyya Muqārana*, cet. 2, (Riyad: Maktabat al-Riyāḍ al-Ḥadītha, 1980), hlm. 513.

²⁹ Muḥammad ibn ‘Alī al-Shawkānī, *Irsbād al-Fukhūl ilā Taḥqīq al-Ḥaq min ‘Ilm al-Uṣūl*, cet. i (Surabaya: Shirka Maktaba Aḥmad ibn Sa’ad ibn Nabhān, t.t.), hlm 242.

³⁰ Muḥammad Sa’id Ramaḍān al-Būṭī, *Ḍawābiṭ al-Maṣlahā fī al-Sharī‘a al-Islāmīyya*, cet.2, (Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 1977), hlm. 23.

³¹ al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī al-Sharī‘a*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyya, t.t.) II, hlm. 29.

³² al-Ghazālī, *al-Mustashfā min al-Uṣūl*, (Damaskus: Ba’id al-Ḥusayn, t.t.), hlm. 251.

dan *mafsada* menurut ‘urf manusia dan ‘urf *syar’i*. Dengan kata lain, *maṣlaḥa* dalam pandangan al-Ghazālī adalah memelihara tujuan *syar’i*, meskipun bertentangan dengan tujuan manusia. Karena tujuan manusia, ketika bertentangan dengan tujuan *syari’* dalam suatu kemaslahatan tertentu bukanlah merupakan kemaslahatan, melainkan hawa nafsu yang merasuk ke dalam jiwa.³³ Karena itu, *maṣlaḥa* tidak hanya dipandang dari sudut manusia, tetapi harus melihat pada apa yang telah disebutkan dalam nas/teks.³⁴

Memperkuat pendapat al-Ghazālī, Wahbah al-Zuhaylī memandang bahwa setiap *maṣlaḥa* dikembalikan kepada usaha memelihara tujuan *syara’* yang berdasarkan al-Qur’an, sunnah dan ijmak. Apabila *maṣlaḥa* dipahami seperti itu, maka tidak ada perbedaan pendapat untuk memegangnya sebagai *ḥujjah*.³⁵ Al-Zuhaili lalu menjelaskan dengan lebih jelas sebagai berikut:

Karena manusia berbeda-beda dalam menentukan kemaslahatan sesuai dengan terwujudnya kemanfaatan *dhā’ir* (sesungguhnya), bukan menolak kemaslahatan yang sudah disepakati, maka dalam pemberlakuan hukum hendaknya ada keseimbangan keadilan antara manusia dalam menentukan *maṣlaḥa* dan manfaat. Dari sinilah menjadi jelas keperluan untuk menentukan *maṣlaḥa* berdasarkan ketentuan *syara’*, dengan tidak boleh dibebankan kepada individu tertentu. Dengan demikian dapat dipahami hukum yang sesuai dengan watak manusia.³⁶

Hassan Hanafi dalam hal ini telah mengembangkan paradigma fikih dan *uṣūl al-fiqh* Maliki, karena menggunakan pendekatan kemaslahatan (*maṣlaḥa mursala*) serta membela kepentingan umat Islam. Paradigma ini dikuatkan Malikiyah berdasarkan tradisi Abdullah Ibn Mas’ud yang dikembangkan dari Umar Ibn al-Khattab. Hanafi berpendapat bahwa Malikiyah lebih dekat dengan realitas untuk

³³ Husayn Ḥamīd Ḥasan, *Naẓāriyya al-Maṣlaḥa fī al-Fiqh al-Islāmī*, (Kairo: Dār al-Nahḍa al-‘Arabīyya, 1971), hlm. 6.

³⁴ Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlaḥa fī al-Tashrī‘ al-Islāmī wa Najm al-Dīn al-Ṭūfī*, (t.t.p.: Dār al-Fīkr al-‘Arabī, 1954), hlm. 20.

³⁵ Wahbah al-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī*, cet. 2, (Damaskus: Dār al-Fīkr, 1986), hlm. 765.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 750

mengambil keputusan hukum berdasarkan kemaslahatan umum.³⁷

Kiri Islam Hassan Hanafi mengkaji secara kritis seluruh tradisi legislasi (*tasyrīʿ*) dengan menerima apa yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah yang sah, karena syari'at pada dasarnya berdiri di atas landasan kemaslahatan. Kemaslahatan merupakan prinsip kajian atas teks al-Qur'an dan sunnah, ijma', dan ijtihad para fuqahā'.³⁸

Dengan demikian, menjadi jelas bahwa yang fundamental dari bangunan pemikiran hukum Islam (fikih) adalah kemaslahatan. Kemaslahatan manusia yang universal atau dalam ungkapan yang lebih operasional, keadilan sosial. Karena sejak semula, syariat Islam tidak memiliki basis (tujuan) lain kecuali kemaslahatan manusia. Ungkapan standar bahwa syari'at Islam dicanangkan demi kebahagiaan manusia, lahir batin, duniawi maupun ukhrawi, semuanya mencerminkan prinsip kemaslahatan.

Munawir Sjadzali dan Ali Yafie memandang bahwa ketentuan-ketentuan dalam bidang mu'amalah terbuka kesempatan bagi pemikiran atau penalaran intelektual dalam mencari pelaksanaan syari'at dengan kepentingan masyarakat dan prinsip keadilan sebagai dasar pertimbangan dan tolok ukur utama. Karena, aspek mu'amalah diberikan oleh *naṣ* dalam bentuk ketentuan yang bersifat umum, yang dapat dikembangkan lebih lanjut guna mewujudkan kemaslahatan dan menegakkan ketertiban dalam pergaulan masyarakat serta menjamin hak dan kewajiban yang berkepentingan secara adil.³⁹

Al-Ṭūfi sendiri memandang bahwa ibadah adalah hak Allah, sehingga tidak mungkin dapat diketahui kecuali dari Allah sendiri. Berbeda dengan mu'amalah, yang merupakan hak manusia yang diberlakukan untuk kemaslahatan manusia sendiri. Penegasan al-Ṭūfi bahwa *maṣlahah* lebih didahulukan daripada nas, apabila keduanya saling bertentangan, karena al-Ṭūfi sendiri menyelesaikannya dengan *takhyīr*

³⁷ H. Ridwan, *Pemikiran Hasan Hanafi tentang Rekonstruksi Tradisi Keilmuan Islam*, cet.I, (Yogyakarta: Ittiqa Press, 1998), hlm. 35-36.

³⁸ *Ibid.*, hlm. 36.

³⁹ Lihat Ali Yafie, "Posisi Ijtihad dalam Keutuhan Ajaran Islam", dalam Jalaluddin Rahmat (ed), *Ijtihad dalam Sorotan*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 71 dan 121.

dan *bayān*.⁴⁰

Sementara itu, Masdar F. Mas'udi tidak memandang semua aturan dalam nas dapat dirubah karena kemaslahatan, tetapi Masdar membatasi pada aturan yang bersifat teknis operasional. Karena bagi Masdar, syari'at adalah sarana dan *maṣlahah* adalah tujuannya. Al-Ṭūfī pun berpendapat demikian, bahwa *maṣlahah* adalah sebab yang mendatangkan kebaikan dan kemanfaatan. Penegasan al-Ṭūfī ini didasarkan kepada prinsip kemaslahatan yang lebih ditujukan pada kemanfaatan manusia.⁴¹ Sedangkan Muṣṭafā Zayd mendahulukan *maṣlahah* daripada *naṣ*, apabila *maṣlahah* itu bersifat *qaṭ'ī* dan *darūrī*, meskipun bukan *maṣlahah* yang *kullī*.⁴²

Dalam kemaslahatan yang menyangkut orang banyak (sosial-obyektif), otoritas yang berhak memberikan penilaian dan sekaligus menjadi hakimnya tidak lain adalah orang banyak yang bersangkutan, melalui mekanisme *syūrā* untuk mencapai kesepakatan (*ijma'*). Jadi, apa yang disepakati oleh orang banyak dari proses pendefinisian *maṣlahah* melalui musyawarah itulah hukum yang sebenarnya. Kesepakatan orang banyak, di mana kita merupakan bagiannya, itulah hukum yang tertinggi.⁴³

Kesepakatan orang banyak adalah hukum tertinggi yang mengikat. Apabila kesepakatan hukum dicapai dalam musyawarah, maka ia berfungsi sebagai hukum yang secara positif mengikat. Sebaliknya, apabila tidak tercapai kesepakatan dalam musyawarah, maka daya ikatnya tentu saja hanya terbatas pada orang-orang yang mempercayainya, yang hanya bersifat moral-subyektif, bukan formal obyektif. Patut disayangkan, fikih Islam yang tidak menaruh perhatian yang serius terhadap lembaga *syūrā* (musyawarah) sebagai mekanisme untuk mencapai kesepakatan umat. Bahkan dikatakan, *ijma'* sudah tidak ada lagi.

⁴⁰ Lihat Abdul al-Wahhāb Khallāf, *Maṣādir al-Tashrī' al-Islāmī fīmā Lā Naṣṣ fih*, (Kuwait: Dār al-Qalam, 1973), hlm. 97-98.

⁴¹ *Ibid.*, hlm. 111. Lihat Muḥammad Abū Zahra, *Uṣūl al-Fiqh*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 131.

⁴² Muṣṭafā Zayd, *al-Maṣlahah*, hlm. 181.

⁴³ Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Maslahat", hlm. 99.

Dalam masalah ini, Fazlur Rahman pun menyangkan sikap kaum muslimin yang telah dikuasai otokrat-otokrat politik yang menyatakan bahwa musyawarah bersama (*syūrā*) yang diajarkan oleh al-Qur'an tidak pernah dilembagakan. Padahal, menurut Rahman, dalam wawasan egaliternya mengenai badan sosial dan badan politik Islam, misalnya al-Qur'an telah menetapkan bahwa kaum muslimin harus memutuskan urusan-urusan mereka lewat musyawarah bersama atas pijakan yang sama.⁴⁴ Rahman memandang kelompok dalam *abl as-syūrā* adalah *abl al-ḥall wa al-'aqd* sampai akhirnya disebut *abl al-shauka*, yakni orang yang berpengaruh dalam masyarakat. Jika dilihat dari jarak antara perkembangan politik yang sesungguhnya di dalam sejarah Islam dan tuntutan al-Qur'an akan ditemukan jurang yang benar-benar menganga. Al-Qur'an menuntut diskusi timbal balik dalam pengambilan keputusan. Tetapi, pengertian *syūrā* tersebut dalam praktek mengalami distorsi makna, yakni dengan cara kepala negara mengangkat dan memilih orang-orang tertentu yang mampu berpikir dan berpengaruh.⁴⁵

2. Rekonstruksi Teori Muḥkamāt dan Mutashābihāt atau Qat'ī dan Zannī

Setelah menjelaskan bahwa kemaslahatan atau keadilan menjadi muara dari diberlakukannya hukum Islam, untuk kepentingan membangun fikih kiri, seperti Sayyid Ahmad Khan dan Muhammad Asad, kajian selanjutnya adalah menempatkan ayat *muḥkamāt* dan *mutashābihāt* atau *qat'ī* dan *zannī* sebagai kunci pembuka dalam memahami al-Qur'an.⁴⁶

⁴⁴ Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, Iqbal Abdurrauf Saimina (Peny.), (Bandung: Mizan, 1994), lhm. 116.

⁴⁵ Fazlur Rahman, *Islam Modern Tantangan Pembaharuan Islam*, Cet. I, (Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1987), hlm. 114.

⁴⁶ Lihat Busthami Muhammad Said, *Gerakan Pembaharuan Agama: Antara Modernisme dan Tajdiduddin*, Cet. I, (Bekasi: Wala Press, 1995), hlm. 133-134 dan 169. Sayyid Ahmad Khan memandang bahwa ayat-ayat *muḥkamāt* bersifat asasi yang mengandung dasar-dasar aqidah, sedangkan ayat-ayat *mutashābihāt* bersifat simbolik yang menerima lebih dari satu penafsiran. Di samping itu, Sayyid Ahmad Khan melihat bahwa al-Qur'an memiliki makna pokok dan makna sampingan yang dipegaruhi oleh kondisi lingkungannya. Lihat Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Maslahat", hlm. 99.

Dalam kitab-kitab *uṣūl al-fiqh*, telah disepakati para ulama *uṣūl*, bahwa *qaṭʿī* adalah yang secara tegas telah ditentukan oleh nas. Dalam pengertian yang lebih sesuai, *qaṭʿī* dalam hukum Islam adalah sesuatu yang bersifat pasti, tidak berubah-ubah dan karena itu bersifat fundamental, yakni nilai kemaslahatan atau keadilan, yang *notabene* adalah jiwanya hukum. Ajaran *qaṭʿī* adalah ajaran yang bersifat prinsip dan absolut, sebutlah misalnya ajaran-ajaran tentang kebebasan dan pertanggungjawaban individu, kesetaraan manusia (tanpa memandang jenis kelamin, warna kulit, dan suku bangsa) di hadapan Allah. Juga ajaran tentang keadilan, persamaan manusia di hadapan hukum, tidak merugikan diri sendiri dan orang lain, kritik dan kontrol sosial, menepati janji dan menjunjung tinggi kesepakatan, tolong-menolong untuk kebaikan, yang kuat melindungi yang lemah, musyawarah dalam urusan bersama, kesetaraan suami-istri dalam keluarga, dan saling memperlakukan yang maʿruf (*muʿāshara bil-maʿrūf*) di antara mereka berdua. Semua ajaran ini bersifat prinsip dan fundamental. Kebenaran dan keabsahannya pun tidak memerlukan argumen di luar dirinya. Nilai-nilai tersebut di atas membenarkan dan mengabsahkan dirinya sendiri.

Ayat-ayat *qaṭʿī* ini kandungannya bersifat prinsip dan menjadi kekuatan moral-etik yang tidak diperselisihkan oleh berbagai kelompok atau menjadi lintas madzab dan agama. Karena itu, kebenarannya tidak dapat diperselisihkan. Dengan mendasarkan kepada ayat ini, tentu tidak kehilangan referensi tekstual sebagai dasar, sehingga tidak lepas dari kerangka acuan dalam merumuskan hukum.⁴⁷

Dalam bahasa lain, istilah *qaṭʿī* dan *ẓanni* disebut juga *muhkamāt* dan *mutashābihāt*.⁴⁸ Dengan pendekatan transformatif, mengkaji ulang

⁴⁷ Lihat Masdar F. Masʿudi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fikih Pemberdayaan*, Cet. 2, (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 28.

⁴⁸ Ada banyak perbedaan pendapat dalam mendefinisikan *muhkam* dan *mutashābih*. Pertama, *muhkam* adalah yang *dalālah*-nya jelas dan tidak mengandung *nasakh*. *Mutashābih* adalah yang *dalālah*-nya tidak jelas, yang tidak diketahui maknanya secara *ʿaqlī* dan *naqlī*. Kedua, *muhkam* adalah yang diketahui maksudnya, baik dengan penjelasan maupun dengan pentakwilan. *Mutashābih* adalah yang telah dibakukan oleh Allah, seperti hari kiamat. Ketiga, *muhkam* adalah yang hanya satu takwilnya dan *mutashābih* adalah yang takwilnya banyak. Keempat, *muhkam* adalah yang berdiri sendiri dan tidak memerlukan penjelasan, sedangkan *mutashābih* adalah yang tidak berdiri sendiri dan bahkan memerlukan penjelasan. Kelima, *muhkam* adalah yang benar dan teratur yang

konsep *muhkamāt* dan *mutashābihāt* adalah penting sebagai pembuka bagi seluruh bangunan pemahaman terhadap ayat-ayat, yang berarti pemahaman ayat-ayat itu sendiri secara keseluruhan. Bertitik tolak dari mempersepsikan ayat sebagai “perlambang dari kebenaran” yang dipesankannya; pendekatan transformatif mendefinisikan ayat *muhkamāt* dan *mutashābihāt* bukan dari sudut verbal bahasa, melainkan dari sudut substansi makna yang dikandungnya. Ayat *muhkamāt* adalah ayat yang menegaskan prinsip-prinsip secara eksplisit maupun implisit oleh setiap manusia demi fitrahnya sendiri sebagai manusia.

Sementara *ẓannī* secara harfiah berarti persangkaan atau hipotesis yang merupakan kebalikan dari yang *qat’ī* (kategoris), yakni ajaran atau petunjuk agama baik dari al-Qur’an maupun hadis Nabi yang bersifat jabaran (implementatif) dari prinsip-prinsip yang universal. Ajaran *ẓannī* tidak mengandung kebenaran atau kebaikan pada dirinya sendiri, tidak *self-evident* dalam bahasa filsafatnya. Karena itu, berbeda dengan yang *qat’ī*, ajaran *ẓannī* terikat oleh ruang dan waktu, oleh situasi dan kondisi. Termasuk dalam kategori *ẓannī* adalah seluruh ketentuan batang tubuh atau teks, ketentuan normatif yang dimaksudkan sebagai upaya untuk menerjemahkan yang *qat’ī* (nilai kemaslahatan atau keadilan dalam kehidupan nyata).

Ketentuan-ketentuan agama yang dalam fikih disebut sebagai ketentuan hukum (kecuali ketentuan etik-normatif tentang baik-buruk, halal-haram) adalah *ẓannī*. Karena sifatnya *ẓannī*, relatif, ia terikat oleh dimensi ruang dan waktu. Karena itu, hukum potong tangan bagi pencuri, lempar batu bagi pezina, prosentase pembagian waris, monopoli hak talak bagi suami, keterlibatan wali dalam nikah, dan ketentuan-ketentuan teknis lain yang bersifat non-etis, masuk kategori yang *ẓannī*. Dengan demikian, ajaran *ẓannī* bisa dimodifikasi.

menghantarkan kepada makna yang lurus. *Mutashābih* adalah yang tidak bisa diketahui maknanya dari aspek bahasa kecuali dikaitkan dengan tanda dan qarinah. Keenam, *muhkam* adalah yang maknanya jelas yang tidak menemukan kesulitan untuk memahaminya. *Mutashābih* adalah sebaliknya. Ketujuh, *muhkam* adalah yang *dalāla*-nya *rājih*, sedang *mutashābih* adalah yang *dalāla*-nya tidak *rājih*. Lihat Muḥammad ‘Abd al-Azīm al-Zarqānī, *Manābil al-‘Irḥān fī Uṣūl al-Qur’ān*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 271-274. Bandingkan dengan Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Shawkānī, *Irsyād al-Fukhūl ilā Taḥqīq al-Ḥaq min ‘Ilm al-Uṣūl*, cet. I, Surabaya: Shirka Maktaba Ahmad ibn Sa’ad ibn Nabhān, t.t.), hlm. 31-32.

Seperti halnya dengan ayat *muhkamāt*, ayat *mutashābihāt* pun tidak mempersoalkan apakah dari sudut bahasanya bersifat tegas atau bersifat samar-samar. Titik pijaknya adalah bagaimana cita keadilan dan kemaslahatan sebagai prinsip yang fundamental diwujudkan. Akan tetapi, implikasi dari pemahaman yang seperti itu adalah bahwa ayat *muhkamāt* atau *qafī* yang bersifat universal tidak memerlukan terobosan ijtihad, yang bisa dilakukan terobosan ijtihad adalah ayat-ayat *mutashābihāt* atau *ẓannī*,⁴⁹ yakni definisi tentang *maṣlaḥa* atau keadilan dalam konteks ruang dan waktu yang nisbi. Kerangka normatif yang memadai sebagai pengejawantahan dari cita kemaslahatan atau keadilan dalam konteks ruang dan waktu tertentu, kerangka kelembagaan yang memadai bagi sarana aktualisasi norma-norma kemaslahatan-keadilan dan realitas sosial yang bersangkutan.

Sudirman Tebba sepakat dengan pemikiran Masdar. Menurutny, pemahaman *qafī* dan *ẓannī* sekarang ini sudah tidak memadai lagi, karena munculnya tantangan baru dalam kehidupan sosial. Akibatnya membuat umat Islam berpegang kepada pengertian yang tersirat atau semangatnya, bukan pada yang tersurat menurut bahasa suatu nas atau ayat, sehingga yang semula dianggap *qafī* menjadi tidak *qafī* lagi.⁵⁰

Kesempurnaan ajaran al-Qur'an bukanlah dalam dataran teknis yang bersifat detil, rinci dan *juḡ'yya*-nya, melainkan pada dataran prinsipil dan fundamental. Ajaran-ajaran prinsipil yang dimaksud dalam al-Qur'an selaku kitab suci agama adalah ajaran spiritualitas dan moral, ajaran tentang mana yang baik dan mana yang buruk untuk kehidupan manusia sebagai hamba Allah yang berakal budi.⁵¹ Sebagai acuan moral dan etika yang bersifat dasariah, al-Qur'an sepenuhnya sempurna. Persoalan apa pun yang muncul dalam kehidupan manusia yang dinamis dan terus berubah bisa dicarikan jawabannya (dari sudut moral) dengan

⁴⁹ Masdar F. Mas'udi, "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformatif", dalam Iqbal Abdurrauf Saimina (peny), *Polemik Reaktualisasi*, cet. i, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), hlm. 185. Lihat pula Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Maslahat", hlm. 98.

⁵⁰ Sudirman Tebba, "Pembaharuan Hukum Islam Mempertimbangkan Harun Nasution", dalam Zaim Ukhwari dan Ahmadie Thaha (Peny), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*, Cet. i, (Jakarta: LSAF, 1989), hlm. 140-142.

⁵¹ Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi*, hlm. 27.

mengembalikan kepada ajaran-ajaran al-Qur'an yang prinsipil. Karena itu, untuk menangkap petunjuk al-Qur'an atas persoalan-persoalan etika yang dihadapi dalam kehidupan nyata, terlebih dahulu harus mengenali prinsip-prinsip universal yang dicanangkannya.

D. Proyek Strategis Revolusi Sosial

Para ahli *uṣūl* (*uṣūliyyun*) menyebut kesadaran praksis dari sebuah proses *intellectual exercise* (ijtihad) sebagai “buah”. Proses ijtihad itu sendiri, dalam epistemologi interpretasi Hassan Hanafi melewati tiga tahap kerja hermeneutis: *Pertama*, penguatan kesadaran historis, yaitu setelah melakukan uji otentisitas terhadap nas. *Kedua* penguatan kesadaran eidetis dalam bentuk validitas pemahaman dan interpretasi hermeneutik, dan *ketiga*, kesadaran praksis datang terakhir untuk memanfaatkan ketentuan-ketentuan hukum, signifikansi perintah-perintah dan larangan-larangan, dan transformasi wahyu dari ide normatif ke gerakan sejarah.⁵²

Bagi Hanafi, praksis merupakan penyempurnaan kalam Tuhan di dunia, mengingat tidak ada kebenaran teoritis dari sebuah dogma atau kepercayaan yang datang begitu saja; dogma lebih merupakan suatu gagasan atau motivasi yang ditujukan untuk praksis.⁵³ Hal ini karena wahyu al-Qur'an sebagai dasar dogma merupakan motivasi bagi tindakan di samping sebagai objek pengetahuan.⁵⁴

Sebuah dogma, kata Hanafi, hanya dapat diakui eksistensinya jika disadari sifat keduniaannya sebagai sebuah sistem ideal, namun dapat terealisasi dalam tindakan manusia. Karena, satu-satunya sumber legitimasi dogma adalah pembuktian yang bersifat praksis. Menurut Hanafi, realisasi wahyu dalam sejarah melalui perbuatan manusia sama dengan realisasi perbuatan ilahiyah dan, dengan sendirinya, merupakan realisasi perbuatan kekuasaan (khalifah) Tuhan di atas bumi. Prinsip yang sama menjadi dasar penciptaan dan penerapan hukum-hukum Tuhan (*al-ahkām al-shar'īyya*) di dunia. Itulah sebabnya mengapa '*ilm uṣūl al-fiqh*' dianggap '*ilm al-tanzīl*', yang dibedakan dari '*ilm al-ta'wīl*' dalam

⁵² Hassan Hanafi, *Islamologi I*, hlm. 160.

⁵³ Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hlm. 22.

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 17.

tradisi sufisme. Sebab, yang terakhir menginginkan gerak dari manusia ke Tuhan, sementara yurisprudensi menginginkan transformasi Tuhan kembali menuju kehidupan manusia.⁵⁵

Fikih Kiri dalam pembahasan ini juga ingin menjadi seperangkat aturan-aturan transenden yang mempunyai bobot praksis sebagaimana dogma dalam perbincangan dengan Hassan Hanafi di atas. Tentu saja, praksisme fikih kiri bertitik tolak dari landasan teoritis fikih, yaitu teori-teori *uṣūl al-fiqh* yang sudah direvitalisasi.

Fikih Kiri mengambil perhatian utama bahwa suburnya ketidakadilan di muka bumi ini bukan semata-mata karena kondisi internal, tetapi yang jauh lebih menentukan adalah justru faktor eksternal yang seringkali memunculkan menjadi pihak hegemonik-despotik, baik di lingkup nasional maupun internasional. Bukan saja Fikih Kiri ingin memuaskan rakyat yang dahaga akan keadilan, melainkan juga menjadi jalan bagi permintaan tanggungjawab negara yang mengabaikan tugas-tugas pokoknya. Justru kehadiran Fikih Kiri menjadi relevan bukan saja pada rezim yang represif, melainkan pada rezim yang menggantungkan posisinya di tiang gantungan badan-badan Internasional. Namun, untuk menjelma menjadi gerakan yang meluas dan mendapat dukungan, Fikih Kiri patut untuk merintis beberapa praktek yang akan mendekatkannya pada tujuan utama, terciptanya tatanan keadilan. Di sinilah pentingnya untuk merumuskan agenda revolusi sosial sebagai bagian dari praksime Fikih Kiri.

Berbicara soal hukum di Indonesia, pastilah yang muncul adalah kejengkelan dan kekecewaan. Tidak saja hukum berlaku secara diskriminatif, melainkan juga tidak lagi mampu menjalankan fungsi pengawas atas berbagai tindakan penyelewengan. Hukum sering diberlakukan sebagai alat kepentingan, buat siapa saja, bisa negara dan lebih sering untuk melindungi kepentingan pemodal. Dalam praktek hukum, sudah cukup banyak contoh bagaimana orientasi keadilan diselewengkan dan malah muncul gejala untuk menerima dan mentolerirnya.⁵⁶ Terdapat banyak kisah yang bisa dijejer tentang bagaimana cerita memilukan para pencari keadilan. Mereka yang

⁵⁵ Hassan Hanafi, *Islamologi I*, hlm. 120.

⁵⁶ Lihat Anwar Ibrahim, *Renaissance Asia*, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 17.

biasanya kaum miskin, terlunta dan tidak mendapat dukungan, justru sering menjadi alat mainan dan sasaran pemerasan, baik oleh aparat hukum maupun bunyi hukum itu sendiri.

Dalam kasus di atas, Fikih Kiri bisa tampil sebagai inspirator bagi gerakan-gerakan Islam untuk segera memberi bantuan hukum dalam kasus-kasus sejenis di atas. Islam sendiri mengajarkan agar umat selalu berada bersama-sama dengan kaum *du'afā'* (lemah) dan *mustad'afīn* (teraniaya). Tujuan pemihakan Islam pada dua golongan ini karena prinsip keadilan dan kemaslahatan yang hendak dijunjung tinggi. Kata *du'afā'* (orang kecil)⁵⁷ dipakai dalam al-Qur'an untuk melukiskan kesenjangan natural atau kemiskinan, sedang kata *mustad'afīn* (teraniaya)⁵⁸ dipakai untuk menunjukkan adanya kesenjangan struktural. Untuk dua kategori inilah, al-Qur'an meminta kaum muslimin untuk serius membelanya, bahkan untuk sebuah kesenjangan struktural, kata perintah yang dipakai adalah "berperanglah". Dengan merujuk pada kedua komitmen itu; sudah saatnya keberpihakan mewujudkan secara kongkret. Sebab, keadaan yang menimpa kedua golongan ini bukan semata-mata karena salahnya mereka, melainkan banyak yang disebabkan oleh penindasan struktural, seperti bagaimana tanah yang dimiliki dirampas untuk "kepentingan umum".

Sampai saat ini, dapat disaksikan secara gamblang bagaimana kebijakan publik yang mengabaikan kepentingan rakyat banyak terus berlangsung dan posisi umat Islam ternyata belum mampu untuk menjadi 'pelindung dan pembela' kaum lemah. Lemahnya gerakan Islam dalam mengambil peran 'pembelaan' ini disebabkan oleh banyak faktor:

⁵⁷ Pengertian tersebut dapat dilihat pada ayat: "Apakah ada seorang di antara kamu yang ingin mempunyai kebun korma dan anggur yang mengalir di bawahnya sungai-sungai; dia mempunyai dalam kebun itu segala macam buah-buahan, kemudian datanglah masa tua pada orang itu sedang ia mempunyai keturunan yang masih kecil-kecil (*du'afā'*). Maka kebun itu ditiup angin keras yang mengandung api, lalu terbakarlah. Demikian Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepada kamu, supaya kamu memikirkannya" (al-Baqarah: 266).

⁵⁸ Pengertian ini dapat dilihat pada ayat: "Mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah, baik laki-laki, perempuan, maupun anak-anak yang semuanya berdoa "ya Tuhan kami, keluarkan kami dari negeri ini (Mekkah) yang zalim penduduknya dan berilah kami pelindung dari sisi Engkau, dan berilah kami penolong dari sisi Engkau!" (al-Nisā': 75).

Pertama, adanya ‘daya kooptasi’ dari berbagai lembaga keuangan internasional yang melemahkan sektor ekonomi rakyat, seperti tukang becak, pedagang kaki lima, nelayan, maupun buruh. Ketidakmampuan menatap gerak modal yang berskala internasional dan konsolidasi aparatus negara telah membelenggu umat Islam untuk tidak ‘bergerak’ melakukan pembelaan. *Kedua*, lemahnya basis kesadaran fakta sosial pada kalangan umat Islam karena belenggu kesadaran individual yang lebih mendominasi. Sehingga, jarang didengar umat Islam mempunyai solidaritas dengan tuntutan kenaikan upah buruh, protes kepemilikan tanah oleh petani atau tuntutan pengusutan pelanggaran HAM. Kesadaran individual ini mengakibatkan umat Islam berada dalam posisi yang teralienasi dari proses perjuangan sosial. *Ketiga*, tidak diketemukan kekuatan sosial yang wujudnya lembaga agama yang mampu menjadi komunikator ulung dalam menyiarkan berbagai persoalan ke publik. Kalangan umat beragama benar-benar dalam posisi terpinggirkan untuk beberapa isu strategis, terutama menyangkut hukum dan HAM.⁵⁹

Berangkat dari persoalan itu, kesadaran untuk menumbuhkan kekuatan kritis pada diri gerakan Islam perlu untuk dirintis. Sebab, pada hakikatnya, ajaran Islam memberikan kepastian perlindungan kepada kaum lemah dalam lima aspek penting.⁶⁰ *Pertama*, yang paling pokok adalah perlindungan terhadap jiwa atau hak hidup (*ḥifẓ al-nafs*). *Kedua*, perlindungan atas keyakinan (*ḥifẓ al-dīn*), sehingga pada hakekatnya menekankan pada ajaran ‘tidak ada paksaan’ dalam memeluk keyakinan. *Ketiga*, perlindungan terhadap akal pikiran (*ḥifẓ al-‘aql*), yang mana Islam memuliakan pengetahuan dan menentang pelanggaran terhadap akal sehat. *Keempat*, perlindungan terhadap hak milik (*ḥifẓ al-māl*), yang dalam konteks hukum Islam adalah keharaman mencuri dengan segenap variannya, termasuk korupsi tentunya. *Kelima*, hak berkeluarga atau hak memperoleh keturunan dan mempertahankan nama baik (*ḥifẓ al-nasl*).

Kelima ketentuan ini yang menjadi dasar advokasi bagi gerakan-gerakan Islam. Fikih Kiri bisa menjadi landasan pijak melalui fatwa

⁵⁹ Eko Prasetyo, *Islam Kiri*, hlm. 238-241.

⁶⁰ Lima aspek penting itu dikenal sebagai tujuan syari’ah yang oleh al-Shāṭibī disebut sebagai *maṣlahah*. Lihat al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī al-Sharī‘a*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.

yang disampaikan oleh ulama, baik perorangan maupun yang terhimpun dalam lembaga-lembaga ulama dan organisasi massa keagamaan. Fatwa yang mewajibkan bagi setiap muslim untuk mengambil peran-peran advokasi diharapkan bisa efektif karena menyentuh aspek kesadaran keagamaan yang paling dalam, hal ini juga didorong oleh langkah untuk mengakomodasi tuntutan mayoritas umat yang selama ini banyak menjadi korban. Advokasi adalah strategi dakwah yang mampu mengatasi sekularisasi subyektif⁶¹ maupun obyektif⁶² yang muncul seiring dengan pertumbuhan industrialisasi. Dengan advokasi dakwah berjalan sesuai dengan tuntutan arus bawah yang sementara ini sering menjadi kendaraan kepentingan berbagai kelompok. Advokasi juga menjadi alat menekan efektif umat terhadap elit politik yang sering mengatakan berjuang atas nama Islam.

Dakwah yang dikumandangkan oleh umat dewasa ini lebih banyak berkuat pada kesadaran individual yang terkait dengan ibadah kepada Allah. Bahkan, ada kelompok umat yang berpendapat bahwa seolah-olah masalah umat yang paling krusial adalah minimnya jumlah jamaah di masjid, sehingga ketika masjid penuh dengan jamaah, maka persoalan umat sudah selesai. Dakwah tidak menyentuh aspek struktural yang menjadi biang kesengsaraan umat, sehingga advokasi terhadap korban penggusuran, misalnya, bukan dianggap sebagai bagian dari dakwah yang diperintahkan oleh Allah. Hal ini memerlukan *shifting paradigm* (pergeseran paradigma) di kalangan umat tentang makna dakwah dan jihad. Fikih Kiri mempunyai tugas memberi landasan normatif pergeseran paradigma itu, sehingga gerakan dakwah di kalangan umat Islam bisa menyentuh persoalan inti dalam masyarakat, tidak sekedar memadamkan kabut asap (*smoke screen*) yang dikiranya sebagai akar masalah yang sesungguhnya.

Transformasi sosial akibat pembangunan sudah terjadi di mana-mana. Karakteristik masyarakat modern sudah tampak dalam

⁶¹ Sekularisasi subjektif terjadi bila keterkaitan antara pengalaman keagamaan dan pengalaman sehari-hari terputus. Banyak cara agar umat Islam tidak terjatuh dalam sekularisasi subjektif, yakni dengan menjadi takmir masjid atau memelihara anak yatim. Lihat Kuntowijoyo, *Identitas Politik Ummat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 45.

⁶² Sekularisasi objektif terjadi bila dalam kenyataan sehari-hari agama sudah dipisahkan dari gejala yang lain, misalnya dari ekonomi dan politik. Lihat *Ibid.*, hlm. 46.

kehidupan sehari-hari. Pertanyaannya: “Apa peran dakwah Islam dalam transformasi sosial ini?” Apa kontribusi dakwah Islam dalam menyelamatkan manusia, bukan saja dari tujuh dosa maut, tetapi juga dari proses dehumanisasi yang sekarang tengah berlangsung?”

Berbagai pertanyaan itu tidak akan terjawab kalau umat tidak mempunyai perspektif yang dapat digunakan untuk memotret masalah yang sedang dihadapi oleh masyarakat. Banyak kasus, umat tidak bisa melihat masalah karena sistem pengetahuannya tidak memungkinkan masalah itu tampak sebagai masalah. Untuk ini, sekali lagi perlu rumusan fikih yang memungkinkan menjadi semacam perspektif yang dapat digunakan umat untuk mengurai masalah yang sedang terjadi secara tepat. Kemiskinan misalnya, dengan perspektif lama tampak oleh sebagian umat sebagai sesuatu yang wajar, karena itu bagian dari sunnatullah alias takdir. Jika asumsi ini yang dipegang oleh umat, maka jangankan berharap ada upaya-upaya strategis gerakan Islam untuk menyelamatkan umat dari kemiskinan. Fikih Kiri bisa menjadi perspektif sekaligus tuntunan untuk menyelesaikan permasalahan ini.

D. Penutup

Fikih Kiri adalah alternatif atas kebekuan ajaran Islam dewasa ini, yang telah dikungkung oleh bentuk-bentuk pemikiran konservatif yang selalu mempertahankan sesuatu yang sudah mapan. Fikih Kiri merupakan bentuk progresivisme pemikiran Islam yang ingin mengembalikan misi ajaran Islam pada otentisitasnya, yaitu semangat pembebasan. Membebaskan umat dari bentuk-bentuk penindasan dan kesewenang-wenangan yang telah membuat umat menjadi sengsara dengan kemiskinannya dan keterbelakangannya.

Mungkin ada sedikit kemiripan antara Fikih Kiri dengan dengan perspektif Marxisme, yakni sama-sama berangkat dari asumsi adanya penindasan dalam masyarakat oleh kelompok tertentu dan perlu upaya strategis untuk melawan dan mengakhiri penindasan itu. Tetapi Fikih Kiri bukan fikih yang berbaju Marxisme atau Marxisme yang berbaju fikih. Fikih Kiri adalah manifestasi dari semangat pembebasan Islam yang ajaran normatifnya bisa dilacak dalam Kitab Suci (al-Qur'an) maupun contoh dalam perilaku para Nabi dan Rasul (sunnah) yang sempat terekam dalam sejarah.

Pelacakan ajaran pembebasan dalam al-Qur'an maupun as-Sunnah memerlukan metodologi yang tidak menjebak pada pemahaman yang sebatas tekstual atau literal. Jika terjebak, maka kekayaan dan keunggulan ajaran Islam yang bernilai luhur dan universal akan tertutupi. Metodologi dan pendekatan baru perlu dirumuskan secara serius sebagai alat bantu untuk melakukan reinterpretasi terhadap *naṣ* yang memungkinkan ditemukannya nilai-nilai kadilan, kemashlahatan, persamaan, perdamaian dan sebagainya. Dalam hal ini, melakukan revitalisasi *uṣūl al-fiqh* menjadi signifikan dan mempunyai bobot urgensi yang cukup tinggi untuk mendukung upaya-upaya hermeneutis ini.

Pada akhirnya, semua berpulang kepada kesungguhan para ulama, cendekiawan, dan umat Islam secara keseluruhan untuk mewujudkan Fikih Kiri ini menjadi kekuatan dalam melakukan revolusi sosial. Sebuah revolusi yang dimaksudkan untuk merekonstruksi tatanan sosial masyarakat sehingga lebih memungkinkan tumbuh kembangnya nilai-nilai kemaslahatan dalam masyarakat. Sehingga masyarakat yang adil, makmur, tanpa penindasan, dapat diwujudkan.

BIBLIOGRAFI

- Al-Būṭī, Muḥammad Saʿīd Ramaḍān, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥa fī al-Shariʿa al-Islāmīyya*, cet. ii (Beirut: Muʿassasat al-Risāla, 1977).
- Dahlan, Abdul Aziz, et.al., *Ensiklopedi Hukum Islam*, cet. i (Jakarta: Ihtiar Baru van Hoeve, 1996).
- Engineer, Asghar Ali, *Islam dan Teologi Pembebasan* (Bandung: Mizan, 1999).
- Ghazālī, Abū Ḥamīd Muḥammad ibn Muḥammad, *al-Mustashfā min al-Uṣūl* (Damaskus: Baʿīd al-Ḥusain, t.t.).
- Ḥasan, Ḥusayn Ḥamīd, *Naẓāriyya al-Maṣlaḥa fī al-Fiqh al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Nahḍa al-ʿArābiyya, 1971).
- Hanafi, Hassan, “Apa Arti Islam Kiri”, dalam Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam: Antara Modernisme dan Postmodernisme* (Yogyakarta: LKiS, 2004).
- , *Dari Aqidah ke Revolusi: Sikap Kita Terhadap Tradisi Lama* (Bandung: Mizan, 2003).
- , *Dialog Agama dan Revolusi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991).
- , *Islamologi I: Dari Teologi Statis ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2003).
- Haque, Ziaul, *Wahyu dan Revolusi* (Yogyakarta: LKiS, 2000).
- Ibrahim, Anwar, *Renaissance Asia* (Bandung: Mizan, 1998).
- Khallāf, ʿAbd al-Wahhāb, *Maṣādir al-Tashrīʿ al-Islāmī fīmā Lā Naṣṣ fīh* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1973).
- , *Uṣūl al-Fiqh* (Kuwait: Dār al-Qalam, 1978).
- Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997).
- Mahfudh, Sahal, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994).
- Masʿudi, Masdar F., “Meletakkan Kembali Mashlahah sebagai Acuan Syariʿat”, dalam *Ulumul Qurʿan*, No.3, Volume VI, 1995.
- , “Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformatif”, dalam Iqbal Abdurrauf Saimina (peny), *Polemik Reaktualisasi*, cet. i (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988).

- , *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fikih Pemberdayaan*, cet. ii (Bandung: Mizan, 1997).
- Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus Al-Munawwir* (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1984).
- Prasetyo, Eko, *Islam Kiri Melawan Kapitalisme Modal: Dari Wacana Menuju Gerakan* (Yogyakarta: Insist & Pustaka Pelajar, 2002).
- Al-Rahmān, Jalāl al-Dīn ‘Abd, *al-Maṣāliḥ al-Mursala wa-Makānatuhā fī al-Tashrī‘* (Beirut: Dār al-Kutub al-Jamī‘, t.t).
- Rahman, Fazlur, *Islam Modern Tantangan Pembaharuan Islam*, cet. i (Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1987).
- , *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, Iqbal Abdurrauf Saimina (peny.), (Bandung: Mizan, 1994).
- Ridwan, A.H., *Pemikiran Hassan Hanafī tentang Rekonstruksi Tradisi Keilmuan Islam*, cet. i (Yogyakarta: Ittiqa Press, 1998).
- Al-Ṣāliḥ, Subḥī, *Mabāḥiṭh fī Ulūm al-Qur’ān*, cet. ix (Beirut: Dār al ‘Ilm li’l-Malāyin, 1972).
- Said, Busthami Muhammad, *Gerakan Pembaharuan Agama: Antara Modernisme dan Tajdiduddin*, cet. i (Bekasi: Wala Press, 1995).
- Santoso, Listiyono dan Sunarto, “Memberikan Wacana Bagi Epistemologi Kiri: Sejumlah Gagasan Besar yang Menantang Sekaligus Melawan”, dalam Listiyono Santoso (ed.), *Epistemologi Kiri* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2003).
- Al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī al-Sharī‘a* (Beirut: Dār al-Kutub, t.t.).
- Shari’ati, Ali, *Islam Mazḍab Pemikiran dan Aksi* (Bandung: Mizan, 1998).
- Al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī, *Irshād al-Fukhūl ilā Taḥqīq al-Ḥaq min ‘Ilm al-Uṣūl*, cet. i (Surabaya: Shirka Maktaba Ahmad ibn Sa’ad ibn Nabḥān, t.t.).
- Sulayman, Abdul Hamid Abu, “Fikih Islam”, dalam Syamsul Anwar (Ed), *Islam, Negara dan Hukum*, cet. i (Jakarta: INIS, 1993).
- Tebba, Sudirman, “Pembaharuan Hukum Islam Mempertimbangkan Harun Nasution”, dalam Zaim Ukhrawi dan Ahmadi Thaha (Peny), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*, cet. i (Jakarta: LSAF, 1989).

- Yafie, Ali, "Posisi Ijtihad dalam Keutuhan Ajaran Islam", dalam Jalaluddin Rahmat (ed.), *Ijtihad dalam Sorotan* (Bandung: Mizan, 1994).
- , *Menggagas Fikih Sosial* (Bandung: Mizan, 1994).
- Zahra, Muḥammad Abū, *Uṣūl al-Fiqh* (Beirut: Dār al-Fīkr, t.t.).
- Zakariya, Ahmad (peny.), *Prof.K.H. Ibrahim Hosen dan Pembahasan Hukum Islam di Indonesia*, cet.i (Jakarta: Pustaka Harapan, 1990).
- Al-Zakī, 'Abdullah 'Abd al-Muḥsin, *Uṣūl al-Fiqh Madhhab al-Imām Aḥmad Dirāsāt Uṣūlīyya Muqārana*, cet. ii (Riyāḍ: Maktabat al-Riyāḍ al-Ḥadītha, 1980).
- Al-Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm, *Manābil al-'Irḡān fī Uṣūl al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fīkr, t.t.).
- Zayd, Muṣṭafā, *al-Maṣlaḥa fī al-Tashrī' al-Islāmī wa-Najm ad-Dīn al-Ṭūfī* (t.t.p.: Dār al-Fīkr al-'Arabī, 1954).
- Al-Zuhaylī, Wahbah, *al-Fiqh al-Islāmī*, cet. ii (Damaskus: Dār al-Fīkr, 1986).