

AL-HURRIYAH

JURNAL HUKUM ISLAM

eISSN: 2549-4198

pISSN: 2549-3809

Mengukuhkan Metode 'Urf Kelompok Dalam Melanggengkan
Keberagaman Untuk Penentuan Bulan Qamariyyah
Tareqat Syattariyyah Di Sumatera Barat
Adlan Sanur Tarihoran

Redefinisi Konsep Perkawinan Islam Di Indonesia
(Kompromi Pemikiran Islam Progresif Dengan Ijtihad Ibn Hazm)
Maizul Imran

Undang-undang No.23 Tahun 2004 Tentang KDRT Dalam Perspektif
Pemikiran Hukum Islam Klasik Dan Moderen
Nofiardi

Kompilasi Hukum Ekonomi Syari'ah
(Analisa Terhadap Kekuatan Hukum Dan Materinya)
Hasnemi

Kekerasan Seksual Pada Anak Di Indonesia
(Tipologi, Respon Pemerintah Dan Hukum Islam)
Dahyul Daipon

Status Hukum Pernikahan Yang Tidak Tercatat
Menurut Undang-undang Perkawinan Di Indonesia
Elfiani

Sanksi Pidana Bagi Pelaku Kejahatan Seksual Terhadap Anak (Pedofilia)
(Tinjauan Perspektif Hukum Positif Indonesia,
Hukum Islam, Dan HAM Internasional)
Eli Suryani

Tipologi Metode Ijtihad Kontemporer
Basri Na'ali

REDEFENISI KONSEP PERKAWINAN ISLAM DI INDONESIA (Kompromi Pemikiran Islam Progresif dengan Ijtihad *Ibn Hazm*)

Maizul Imran

Majelis Ulama Indonesia Kab. Agam, maizul_007@yahoo.com

Diterima: 12 Oktober 2016

Direvisi : 4 November 2016

Diterbitkan: 26 Desember 2016

Abstract

Renewal of Islamic thought could not be done, if the hesitant and stiff attitude of thinking still exist on the scholars and Muslims. In contrast, progressive and dynamic attitude is very important, but caution remains a necessity. Moreover, reformation efforts demanded the authorities to be open minded in creating new law and freely performing istinbath and istidlāl in representing the substantive meaning of syara'. Studies on the progressive dimension of Islam is now starting to promoted flarely with two basic consciousness: 1) as a positive response to the world pressures that seen Islam as a religion that always slow respond to the pace of the times so that there are very strong boundary between the Islamic world and the western world. 2) as a strategy to fight extreme thoughts which always blamed on Islam with the empowerment of progressive elements in the Muslim community and bridge the gap between the Islamic world and the western world. These two things become the urgency of scientific study and progressive dissemination of Islam. Ibn Hazm (4th century H) thought which is textual turned out to provide great opportunities and high motivation to carry the issues of modernity. Despite a lot of criticism and negative judge of Ibn Hazm ijtihad because of the political, social and culture influence in his time, some even claim that fiqh Zhāhiriyyah often can not adapt to the times. it was found the thought that can be compromised to meet the needs of modernity in an effort to redefine the concept of Islamic marriage in Indonesia.

Keywords: Redefenition, Ibn Hazm, Progressive Islam, concept of marriage.

Abstrak

Pembaharuan pemikiran Islam tidak dapat dilakukan, jika sikap berfikir ragu-ragu dan kaku masih melanda para ulama dan umat Islam. Sebaliknya, sikap progresif dan dinamis amat penting, tetapi sikap hati-hati tetap merupakan suatu keharusan. Selain itu, upaya pembaharuan menuntut terbukanya otoritas menciptakan hukum baru serta secara leluasa ber-istinbāṭ dan ber-istidlāl dalam merepresentasi makna substantif syara'. Kajian tentang dimensi Islam progresif ini saat ini mulai marak diusung dengan dua dasar kesadaran, yaitu: 1) sebagai respon positif terhadap tekanan dunia yang menilai Islam senantiasa lamban dalam merespon laju zaman sehingga ada batasan yang sangat kuat antara dunia Islam dan dunia barat. 2) sebagai strategi untuk melawan pemikiran ekstrim yang senantiasa dituduhkan pada Islam adalah dengan memberdayakan elemen-elemen progresif pada masyarakat muslim dan menjembatani jurang pemisah antara dunia Islam dengan dunia barat. Dua hal inilah yang menjadi urgensi kajian ilmiah dan sosialisasi Islam progresif. Pemikiran Ibn Ḥazm (abad 4 H) yang bersifat tekstual ternyata memberikan peluang besar dan semangat yang tinggi untuk mengusung isu-isu modernitas. Walaupun banyak kecaman dan penilaian negatif terhadap ijtihād Ibn Ḥazm karena pengaruh politik, sosial dan budaya pada masanya, bahkan ada yang men-klaim bahwa fiqh Zhāhiriyyah itu sering tidak dapat menyesuaikan diri dengan perkembangan zaman. Ternyata ditemukan pemikiran Ibn Ḥazm yang dapat di-kompromikan untuk memenuhi kebutuhan modernitas dalam upaya mendefenisikan ulang konsep perkawinan Islam di Indonesia.

Kata kunci: Redefenisi, Ibn Hazm, Islam Progresif, Konsep Perkawinan.

PENDAHULUAN

Peradaban fiqh merupakan salah satu produk *par excellence* yang pernah dihasilkan peradaban Islam yang sepenuhnya berakar pada pijakan Alquran dan *Sunnah*. Begitu kuatnya pengaruh fiqh, tidak salah kemudian kalau Islam diidentikkan dengan “peradaban fiqh”, sama dengan Yunani yang diidentikkan dengan “peradaban filsafat”.¹ Tidak salah kalau para peneliti Islam banyak yang berkesimpulan bahwa tidak mungkin mengetahui Islam dengan baik tanpa ada pengetahuan komprehensif tentang *fiqh*.

Awal sejarah perkembangan Islam, perilaku kehidupan kaum muslimin dari seluruh aspeknya telah diatur oleh hukum Islam. Aturan-aturan ini pada esensinya adalah religius dan terjalin *inherent* secara religius pula.² Oleh karena itu, dalam pembinaan dan pengembangan hukum Islam selalu diupayakan berdasarkan Alquran sebagai wahyu Ilāhī yang terakhir diturunkan kepada manusia, yang aplikasinya sebagian besar telah diterangkan operasionalnya oleh *Sunnah*. Gerakan *ijtihad* membentuk karakteristik yang khas dalam proses penciptaan peradaban fiqh. Fiqh merupakan ilmu hukum Islam (*Islamic jurisprudence*), seperti dalam definisi yang menyebutkan fiqh sebagai ilmu tentang hukum (*al-‘ilm bi al-ahkām*). Walaupun muatan fiqh dalam beberapa hal masih tampak sederhana, namun sudah sangat maju untuk masanya.³

Posisi Alquran pada mulanya diwahyukan sebagai respon terhadap situasi masyarakat saat itu yang kemudian tumbuh

dan berkembang lebih luas lagi. Seiring dengan berkembangnya Islam ke berbagai penjuru dunia, maka muncul pula persoalan-persoalan baru yang berbeda dengan persoalan yang dihadapi kaum muslimin pada masa Rasulullah. Sedangkan Alquran hanya memuat sebagian kecil hukum-hukum terinci, sementara *sunnah* terbatas pada kasus-kasus yang terjadi pada masa Rasulullah, maka untuk memecahkan persoalan-persoalan baru, diperlukan adanya *ijtihad*.⁴ Semangat *ijtihad* senantiasa dihidupkan oleh para fuqaha’, meskipun di antara mereka itu ada yang lebih memilih *status quo*. Jalāluddīn al-Suyūṭī (w 911 H/1505 M) memberikan kritikan tajam kepada mereka yang mengabadikan *taqlid*.⁵ Sementara itu, Ibn Taimiyyah (661 H/1263 M-728 H/1328 M) bahkan tidak membenarkan adanya pendapat bahwa pintu *ijtihad* itu telah tertutup.⁶

Sesungguhnya produk-produk pemikiran hukum Islam yang dihasilkan melalui *ijtihad* itu kenyataannya terikat oleh waktu dan kondisi ketika *ijtihad* itu ditempuh.⁷ Timbulnya penemuan-penemuan baru yang merubah sikap hidup, dan menggeser cara pandang serta membentuk pola alur berpikir,

⁴ Joseph Schacht, *An Introduction To Islamic Law ...*, 70-71. Lihat, NJ. Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: University Press, 1964), 81. Ia mengemukakan argumen bahwa, penutupan pintu *ijtihad* kemungkinan merupakan akibat tekanan-tekanan eksternal dan bukan karena sebab-sebab internal.

⁵ Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Radd ‘alā man Akhlada ilā al-Ardhi wa Jabila ‘an al-Ijtihad fī Kullī ‘Aṣr Farḍun*, (Bairut: Dār-Fikr, 1983), 117.

⁶ Ibn Taimiyyah mengemukakan pendapatnya itu dengan diperkuat pernyataan dari empat imam madzhab yaitu: Imām Abū Hanīfah, Imām Mālik, Imām al-Syāfi‘ī dan Imām Ahmad ibn Hanbal yang berisi: 1). Mereka tidak mengklaim bahwa *ijtihad* mereka itu yang paling benar. 2). Memberikan toleransi besar terhadap pemikiran hukum pihak lain. 3). Melarang *taqlid* dan 4) mengakui keterbatasan masing-masing sebagai manusia biasa. Lihat al-Asimī Abd al-Rahmān ibn Muḥammad ibn Qāsim, *Majmū’ al-Fatāwā Syaikh al-Islam Ibn Taimiyyah*, (ttp), juz XX, 211.

⁷ M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta: Penerbit Titian Ilahi Press, 1998), 61.

¹ Nirwan Syafrin, *Konstruksi Epistemologi Islam; Telaah Fiqh dan Ushul Fiqh*, (Majalah Islamia, Tahun II, No. 5, 2005), 36-37.

² Pentingnya kedudukan Hukum Islam dalam perkembangan Islam, sehingga mendorong seorang Sarjana Barat, Joseph Schacht sampai kepada suatu kesimpulan: “Bahwa tidak mungkin untuk memahami Islam tanpa memahami Hukum Islam” Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: University Press, 1996), 1.

³ A. Qodri Azizy, *Eklektisisme Hukum Nasional*, (Yogyakarta: Gama Media, 2002), 13-14.

menimbulkan pula konsekwensi dan membentuk norma dalam kehidupan bermasyarakat. Dalam kaitan tersebut, bagi seorang muslim persoalan-persoalan baru yang muncul karena kemajuan iptek, tidak harus dihadapkan dengan ketentuan-ketentuan nash secara *konfrontatif*, tapi harus dicari pemecahannya secara *ijtihādi*. Sementara itu *ijtihād* Nabi dan *ijtihād* yang pernah dilakukan oleh ‘Umar ibn Khaṭṭāb kiranya telah cukup memberikan semangat untuk diambil sebagai acuannya.⁸ Karena realita yang ada sering kali terjadi bahwa perkembangan masyarakat dan pendapat umum lebih cepat dinamika dan laju jalannya daripada perkembangan hukum itu sendiri.⁹

Konsep perkawinan dalam Islam , merupakan suatu hal yang sangat penting. Secara gambaran umum, hukum perkawinan merupakan hak yang diberikan Allah kepada mukallaf, namun hal itu berimplikasi pada status hukum *taklifi* yang dibebankan kepada mukallaf. Namun masalah yang terjadi adalah ketika hukum perkawinan dijadikan sebagai hukum tertulis di Indonesia, hal ini nampaknya seiring dengan berjalan waktu hukum tertulis itu sudah mulai anggap tidak relevan lagi

dengan kondisi masyarakat. Beberapa tahun belakangan usaha untuk merevisi hukum tertulis itu mengalami kendala, sebagaimana yang dilakukan oleh tim CLD-KHI (Counter Legal Draft- Kompilasi Hukum Islam) dengan melakukan rekonstruksi besar-besaran pasal-pasal perkawinan, namun berujung kepada penolakan dan tidak diperbolehkan draft tersebut beredar. Salah satu tema yang menarik dibahas adalah definisi dasar perkawinan dalam Islam.

Dalam pasal 1 Undang-undang No.1 tahun 1974, perkawinan didefinisikan: “*Tkatan lahir batin antara seorang pria dan wanita sebagai suami istri dengan bertujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan keTuhanan Yang Maha Esa.*”¹⁰ Dalam pasal 2, KHI (Kompilasi Hukum Islam): *perkawinan menurut hukum Islam adalah pernikahan, yaitu akad yang sangat kuat atau mitsaaqon gholiidban untuk menaati perintah Allah, dan melaksanakannya merupakan ibadah.*¹¹

Kemunculan berbagai aliran pemikiran keagamaan (Islam) menjadi suatu yang dianggap “luar biasa” dalam melampaui *ijtihad* ulama klasik, seperti aliran *konservatif*, aliran *liberal*, aliran *moderat*, dan lain-lain. Salah satu tren pemikiran yang muncul di era kontemporer sekarang ini adalah *the progressive ijtihadists* (*ijtihad progresif*).¹²

⁸ Muhammad Rawwās Qal’aji, *Mausu’ah Fiqh ‘Umar Ibn Khaṭṭāb*, (Kairo: Jamī’ al-Huqūq Mahfūdzah, 1981), 7.

⁹ Subhi Mahmatani, *Falsafah al-Tasyri’ fi al-Islam* (Bairut: Dār-‘Ilmī, 1961), 220. Oleh karena itu, penyegaran dan pembaharuan pemikiran Islam dan hadirnya seorang pembaharu di dunia Islam merupakan keharusan sejarah, agar warisan keagamaan termasuk di dalamnya hukum Islam tidak menjadi *jumud* (kaku). Apalagi problematika kehidupan manusia selalu berkembang dan tidak pernah surut. Seiring dengan perkembangan kehidupan manusia, hukum Islam juga berkembang terus untuk memecahkan masalah tersebut. Sementara junjungan kita Nabi Muhammad SAW yang menjadi panutan sekaligus penentu (pemutus). Hal ini sejalan dengan pernyataan Rasulullah dalam *ḥaditsnya*:

عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها (رواه أبو داود)

Dari Abu Hurairah dari Rasulullah SAW bersabda: *sesungguhnya Allah akan mengutus seorang pembaharu (mujaddid) untuk umat Islam pada setiap penghujung seratus tahun supaya memperbarui (ajaran) agama mereka.* (HR. Abu Dāud).

¹⁰ Undang-Undang RI No.1 Tahun 1974, (Surabaya: Kesindo Utama, 2010), 1-2.

¹¹ *Kompilasi Hukum Islam*, (Surabaya: Kesindo Utama, 2010), 196.

¹² Setidaknya terdapat enam tren kelompok pemikir muslim yang sedang mengemuka saat ini, yaitu: 1. *The Legalist-traditionalist*, yang titik tekannya adalah pada hukum-hukum yang dikembangkan dan ditafsirkan oleh para ulama periode pra modern; 2. *The Theological puritans*, yang fokus pemikirannya adalah pada dimensi etika dan doktrin Islam; 3. *The Political Islamists*, yang kecenderungan pemikirannya adalah pada aspek politik Islam dengan tujuan akhir men-dirikan negara Islam; 4. *The Islamist Extremists*, yang memiliki kecenderungan menggunakan kekerasan untuk melawan setiap individu dan kelompok yang dianggapnya sebagai lawan baik muslim ataupun non-muslim; 5. *The Secular Muslims*, yang beranggapan bahwa agama merupakan urusan pribadi; dan 6. *The Progressive ijtihadists*, yaitu para pemikir

Dalam mewujudkan suatu gagasan hukum keluarga Islam dalam dimensi progresif ini, menjadi pertanyaan, apakah tepat dan relevan untuk dilakukan defenisi ulang dasar perkawinan yang dituangkan dalam hukum tertulis Indonesia?. Permasalahan inilah yang harus secara mendalam perlu diteliti dan dikaji ulang kembali. Karena adanya seruan yang perlu ditindak lanjuti dari Hasan al-Turabi (ulama kontemporer dari Sudan) dalam bukunya: *Tajdid Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi* menyerukan agar diadakan penelitian kembali terhadap pemikiran Ibn Hazm (في مناهج الأصول شيئا من أسلوب واسع).¹³ Karena di dalam metode penyelesaian hukumnya terdapat kelapangan yang dapat dikembangkan lebih lanjut.

ISLAM PROGRESIF SEBUAH PARADIGMA

Secara literal, *Islam progresif* berarti pemahaman Islam yang maju dan dalam bahasa arab diterjemahkan sebagai *al-Islam al-mutaqaddimah*.¹⁴ Dari segi kebahasaan ini, dapat ditarik kesimpulan bahwa gerakan ini merupakan gerakan yang mencoba memberikan penafsiran baru terhadap teks keIslaman agar lebih sesuai dan selaras dengan tuntutan kemajuan dan modernisasi sekarang ini.

Terma *progresif* sebenarnya mengandung problem, karena ia mengandung kata *progress* (maju menuju) sehingga menimbulkan pertanyaan “maju menuju ke mana?”; ia juga berkonotasi elitis dalam arti orang *progresif* lebih baik, lebih cerdas, atau lebih maju ketimbang orang *non-progresif*. Lepas dari

problem yang menyertainya, terma *progresif* dimaksudkan sebagai sebuah konsep yang memayungi orang-orang yang menginginkan ruang terbuka dan aman untuk menjalankan suatu keterlibatan yang ketat dan jujur dengan tradisi, dan penuh harap akan mengantarkan kepada aksi lebih lanjut.¹⁵

Penggunaan istilah *Islam progresif* diasumsikan bahwa Islam itu sendiri senantiasa progresif. Selain itu, hal pokok yang diinginkan kelompok ini bukan mengidealisasi pandangan tentang Islam yang dapat diperbincangkan terpisah dari kehidupan nyata umat manusia, tetapi justru ingin melibatkan diri dalam kehidupan nyata muslim di dunia. Menurutny, Islam tidak dapat dipahami, dialami, dan diartikulasikan tanpa keterlibatan dengan kehidupan nyata umat manusia.¹⁶

Penggunaan kata *Islam* yang disandingkan dengan kata *progresif* ini berawal pada tahun 1983 ketika Suroosh Irfani mencoba mempopularkan dalam tulisannya yang berjudul *Revolutionary Islam in Iran: Popular Liberation or Religious Dictatorship*.¹⁷ Ia mengatakan bahwa progresif telah digunakan oleh Sir Sayyid Ahmad Khan dan Jamāluddīn al-Afghani. Ia menyatakan:

....the progressive Islamic movement is anti-imperialist, and in the economic domain, its opposition to capitalism and the exploitative system on which

¹⁵ Hampir dalam setiap tulisannya tentang respon Islam terhadap isu-isu kontemporer (seperti isu keadilan, gender, dan pluralisme) Omid Safi selalu mengenalkan sedikit banyak identitas muslim progresif. Artikel yang disebutkan berikut adalah yang paling luas mengenalkan tentang muslim progresif: Omid Safi, “Introduction, What is Progressive Islam?”, dalam International Institute for the Study of Islam in the Modern World, vol. 13, (Desember, 2003); Omid Safi, “Challenges and Opportunities for the Progressive Muslim in North America”, dalam Muslim Public Affairs Journal, (Januari, 2006); Omid Safi, “Modernism: Islamic Modernism” dalam *Encyclopedia of Religion*, Second Edition (ed.), Lindsay Jones et.al, (Farmington Hills: McMillan, 2005).

¹⁶ Omid Safi, “Modernism: Islamic Modernism...”, 37.

¹⁷ Farid Esack, *In Search of Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, (Oxford: Oneworld, 2005), 79-82.

modern atas agama yang berupaya menafsir ulang ajaran agama agar bisa menjawab kebutuhan masyarakat modern. Pada kategori yang terakhir inilah posisi muslim progresif. Lihat, Abdullah Saeed, *Islamic Thought An Introduction*, (London and New York: Routledge, 2006), 142-150.

¹³ Hasan al-Turabi, *Tajdid Uṣūl al-Fiqh al-Islāmi*, (Jeddah: Dār al-Sa’ūdiyyah, 1984), cet. I, 18-19.

¹⁴ <http://en.ensiklopediawikipedia.org>.

*capitalism rests is unequivocal. It believes that Islam as an ideology can mobilize the Muslim masses by its appeal to social justice and the challenge it poses to the status quo.*¹⁸ (Dampak dari Islam progresif membawa kepada anti-imperialisme dan pengaruh ekonomi yang berada diluar paham kapitalis, serta merubah sistem yang dibangun kapitas selama ini. Suatu keniscayaan bahwa Islam tampil dengan sebuah ideologi yang dapat mendukung terciptanya keadilan sosial dan sebagai tantangan yang terposisi pada ketentuan baku).

Menurut Omid Safi, *Islam Progresif* menawarkan sebuah metode ke-Islaman yang menekankan pada terciptanya *keadilan sosial, kesetaraan gender* dan *pluralisme*.¹⁹ Maka seorang muslim yang progresif haruslah bersedia untuk berjuang demi menegakkan keadilan sosial di muka bumi. Perjuangan ini bisa berwujud pada advokasi hak-hak orang yang termarginalisasi, orang yang tertindas, serta orang yang *minoritas* secara sosial dan politik. Dapat dimaksudkan bahwa *Islam Progresif* adalah Islam yang menawarkan sebuah *kontekstualisasi* penafsiran Islam yang terbuka, ramah, segar, serta responsif terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan.

Selanjutnya Omid Safi mengungkapkan bahwa kemunculan Islam Progresif merupakan kelanjutan dari gerakan Islam *Liberal*, namun demikian Islam Progresif merupakan kontra gerakan terhadap Islam Liberal yang dianggapnya lebih menekankan pada kritik-kritik internal terhadap pandangan dan perilaku umat Islam yang tidak/kurang sesuai dengan nilai-nilai kemanusiaan. Sementara itu, kritik terhadap *modernitas* justru tidak mendapatkan perhatian yang cukup dari gerakan Islam Liberal.²⁰

Label progresif diberikan kepada orang atau kelompok yang menghidupkan dinamika evolusi sosial masyarakat dan tidak berpegang kepada ide lama secara *taklid*. Namun demikian, Islam Progresif mempersyaratkan kecenderungan kepada kemajuan. Progresif bukanlah bermakna suatu kategori atau label yang *esensialis* dan *ontologis*, juga bukan suatu label untuk sekumpulan atau satu suku muslim tertentu.²¹

Abdullah Saeed mengemukakan pendapatnya bahwa menurutnya, Islam Progresif merupakan salah satu dari sekian banyak aliran pemikiran Islam kontemporer yang berupaya untuk *incorporate the contexts* (mencari makna konteks) dan *the needs of modern Muslims* (kebutuhan muslim modern) yang pada hakikatnya menuju “*want to act to preserve the vibrancy and variety of the islamic tradition*” (keinginan untuk meredam aksi dan keragaman tradisi Islam).²²

Dimensi progresif Islam menjadi krusial untuk diangkat dan disosialisasikan, meski sosialisasi ide Islam Progresif ini mengalami kendala. Di antara kendala-kendala penyebaran ide-ide Islam Progresif ini adalah: *Pertama*, representasi kelompok muslim konservatif yang membenarkan ide-idenya dengan menggunakan kekerasan; *kedua*, apa yang ditunjukkan oleh karya intelektual muslim yang men-*klaim* peduli pada masa depan, tetapi yang dilakukan adalah membungkus ide lama dengan pakaian baru (*refashioning Islam*); *ketiga*, adalah perilaku atau tindakan negara-negara yang represif; *keempat*, adalah apa yang ditunjukkan oleh *global system of power* yang tidak memberi peluang perbedaan pendapat dalam mendiskusikan isu-isu sosial.²³

¹⁸ Soroush Irfani, *Revolutionary Islam In Iran: Popular Liberation or Religious Dictatorship*, (London: Zed, 1983), 43

¹⁹ Omid Safi, *What Is Progressive Islam?*, (<http://muslimwakeup.com/main/archives/2005/what-is-progress-1.php>).

²⁰ Omid Safi, *What Is Progressive Islam...*, 6.

²¹ Farish A. Noor, *Islam Progresif; Peluang, Tantangan dan Masa Depan di Asia Tenggara*, (Yogya: SAMHA, 2006), 22-23.

²² Omid Safi, *Introduction, Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, (Oxford: Oneworld, 2003), 2.

²³ Farish A. Noor, *Islam Progresif; Peluang...*, 22-23.

Walaupun terdapat banyak kendala di sana-sini, ide-ide Islam Progresif terus berjalan menciptakan *equilibrium* pemikiran Islam. Bahkan ide Islam Progresif ini bukan hanya bersentuhan dengan nilai-nilai universal seperti *keadilan* dan *kebebasan* yang menjadi unggulan *modernitas*, melainkan masuk pada wilayah-wilayah hukum Islam. Maka muncullah istilah *progressive ijtihādi* (ijtihad progresif) yang meniscayakan penafsiran ulang *naṣ-naṣ* hukum Islam dan pembimbingan ulang metode penetapan hukum, sehingga sifat fleksibilitas dan elastisitas hukum Islam yang dicanangkan oleh para mujtahid masa lalu tidak hanya tertulis di kitab-kitab kuning melainkan menjadi kenyataan sehari-hari.²⁴

Menurut Abdullah Saeed, *Islam Progresif* pada hakikatnya merupakan perkembangan lanjutan dari tren *modernis*, yang berkembang menjadi *neo-modernis* dan kemudian menjadi progresif. Sebagai tren, bukan gerakan, Muslim Progresif ini menampung semua kelompok dan kalangan yang memiliki keberpihakan pada nilai-nilai universal Islam sehingga mampu menjawab kebutuhan masyarakat modern. Omid Safi menyebutkan beberapa isu penting yang harus dijawab oleh Muslim Progresif, antara lain adalah ketidakadilan gender, *deskriminasi* terhadap kelompok minoritas baik minoritas agama ataupun etnis, pelanggaran hak asasi manusia, tiadanya kebebasan berbicara, berkeyakinan dan mempraktikkan agama sendiri, pembagian kekayaan yang tidak merata, dan pemerintahan yang otoriter.²⁵

Ketika Abdullah Saeed ditanya siapakah yang paling berhak untuk menafsirkan Islam, yang paling berperan menyalurkan warna interpretasi Islam, dia menjawab:

²⁴ Abdullah Saeed, *Islamic Thought An Introduction*, (London and New York: Routledge, 2006), 140.

²⁵ Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, (London, IIIT, 2008), 177-179.

*"Although Islam does not have a clergy or a centralized church structure, Muslim religious establishments exert considerable influence in terms of how Muslims view and practice their religion. If they are antithetical to progressive Islam, their constituencies would be averse to it as well."*²⁶ (Meskipun Islam tidak lagi memiliki seorang khalifah atau struktur pusat kekhalifahan, masyarakat muslim akan berusaha kuat memberikan pengaruh terhadap situasi keIslaman dan mengamalkan agamanya. Jika mereka menolak bahwa Islam itu progresif, konstitusi mereka juga akan menolak selama itu berdampak baik).

Dalam perspektif Saeed, posisi muslim progresif dalam trend pemikiran muslim yang ada saat ini terklasifikasikan menjadi enam kelompok pemikir: (1) *The Legalist-Traditionalist*; (2) *The Theological Puritans*; (3) *The Political Islamist*; (4) *The Islamist Extremists*; (5) *The Secular Muslims*; dan (6) *The Progressive Ijtihadists* (Muslim Progresif-Ijtihadis). Yaitu para pemikir muslim kontemporer yang mempunyai penguasaan khazanah Islam klasik (*classical period*) yang cukup, dan berupaya menafsir ulang pemahaman agama (lewat ijtihad) dengan menggunakan perangkat metodologi ilmu-ilmu modern (*sains, social sciences* dan *humanities*) agar dapat menjawab kebutuhan masyarakat muslim kontemporer. Pada kategori yang terakhir inilah posisi Muslim progresif berada.²⁷

²⁶ Abdullah Saeed, *Islamic Thought An Introduction*, (London and New York: Routledge, 2006), 149.

²⁷ Abdullah Saeed, *Islamic Thought An Introduction...*, 150-151. Abdullah Saeed dalam bukunya *Islamic Thought* menyebutkan enam karakteristik yang paling penting dimiliki oleh mereka yang mengklaim dirinya sebagai Muslim Progresif, yaitu: (1) Mereka mengadopsi pandangan bahwa beberapa bidang hukum Islam tradisional memerlukan perubahan dan reformasi substansial dalam rangka menyesuaikan dengan kebutuhan masyarakat Muslim saat ini; (2) Mereka cenderung mendukung perlunya fresh ijtihad dan metodologi baru dalam ijtihad untuk menjawab permasalahan-permasalahan kontemporer; (3) Beberapa di antara mereka juga mengkombinasikan keserjanaan Islam tradisional dengan pemikiran dan pendidikan

Kategorisasi tersebut di atas hampir sama dengan kategorisasi yang dibuat oleh Tariq Ramadan. Tariq Ramadan membaginya menjadi enam kelompok yang merepresentasikan perspektif Muslim yang terkenal pada abad 20 dan 21, yaitu *Scholastic Traditionalism*, *Salafi Literalism*, *Salafi Reformism*, *Political Literalist Salafism*, *Liberal or Rational Reformism*, *Sufism*. Menurutnya, muslim progresif ada pada pada kelompok *Liberal or Rational Reformism*.²⁸

Sekilas tampak jelas bahwa corak epistemologi keilmuan Islam kontemporer, dalam pandangan Abdullah Saeed, adalah berbeda dari corak epistemologi keilmuan Islam *tradisional*. Penggunaan metode epistemologi tradisional masih ada, dimana *naş-naş* Alquran menjadi titik sentral berangkatnya, tetapi metode penafsirannya telah didialogkan, dikawinkan dan diintegrasikan dengan penggunaan epistemologi baru, yang melibatkan *social sciences* dan *humanities kontemporer* dan filsafat kritis (*critical philosophy*).

Abdullah Saeed memang tidak menyebut penggunaan metode dan pendekatan tersebut secara eksplisit disitu, tetapi pencantuman dan penggunaan istilah pendidikan Barat modern adalah salah satu indikasi pintu masuk yang dapat mengantarkan para pecinta studi Islam kontemporer ke arah dimaksud. Juga isu-isu dan persoalan persoalan *humanities kontemporer* terlihat nyata ketika Saeed menyebut keadilan sosial, lebih-lebih keadilan Gender, HAM dan hubungan yang

harmonis antara Muslim dan non-Muslim. Persoalan *humanities kontemporer* tidak akan dapat dipahami dan disimpulkan dengan baik jika epistemologi keilmuan Islam masih menggunakan metode dan pendekatan *'ulūm al-dīn* yang lama.²⁹

Muslim Progresif dituntut penguasaannya pada dasar-dasar Islam dan permasalahan-permasalahan kontemporer untuk kemudian melalui proses berpikir metodologis menemukan jawabannya. Saeed menyebutnya dengan *Progressive Ijtihādists*, yaitu mereka yang dituntut untuk melompat jauh melampaui apologis yang sering dikumandangkan oleh kaum *tradisional* ataupun *modernis*, dan juga melampaui batasan-batasan yang dicanangkan *neo-modernis*.

Keadilan, kebaikan dan keindahan adalah nilai-nilai universal Islam yang menjadi jiwa semua ketentuan-ketentuan hukum. Segenap ketentuan dan status hukum tradisional yang tidak berpihak pada keadilan, kebaikan dan keindahan haruslah ditinggalkan untuk kemudian diganti dengan ketentuan dan status hukum yang sesuai dengan prinsip universal Islam dengan menggunakan pendekatan *progressive ijtihād*. Dengan cara seperti inilah Islam akan mampu eksis di percaturan dunia dan mampu menjawab persoalan-persoalan kontemporer, seperti masalah *hak-hak asasi manusia, gender, pluralisme* dan lain sebagainya.³⁰

ISLAM PROGRESIF DALAM KONSTRUKSI EPISTEMOLOGI

Dewasa ini umat Islam diliputi suatu masalah tentang bagaimana

Barat modern; (4) Mereka secara teguh berkeyakinan bahwa perubahan sosial, baik pada ranah intelektual, moral, hukum, ekonomi atau teknologi, harus direfleksikan dalam hukum Islam; (5) Mereka tidak mengikutkan dirinya pada dogmatism atau madzhab hukum dan teologi tertentu dalam pendekatan kajiannya; dan (6) Mereka meletakkan titik tekan pemikirannya pada keadilan sosial, keadilan gender, HAM, dan relasi yang harmonis antara Muslim dan non-Muslim.

²⁸ Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, (New York: Oxford University Press, 2004), 24-28.

²⁹ M. Amin Abdullah, *Reaktualisasi Islam Yang Berkemajuan; Agenda Strategis Muhammadiyah Di Tengah Gerakan Keagamaan Kontemporer*, Makalah disampaikan dalam Pengajian Ramadhan Pimpinan Pusat Muhammadiyah 1432

³⁰ M. Arfan Mu'ammam, *Islam Progresif dan Ijtihad Progresif Membaca Gagasan Abdullah Saeed*, dalam *Studi Islam Perpektif Insider/Outsider*, ed. M. Arfan Mu'ammam dan Abdul Wahid Hasan, et al. (Yogyakarta: IRCisoD, 2012), 360.

mengimplementasikan perintah-perintah Tuhan di tengah situasi perubahan di berbagai aspek kehidupan sebagai dampak modernitas. Di satu sisi, umat Islam merasa wajib terikat pada tradisi keislamannya melalui otoritas *naş* dan seperangkat pemahaman fiqh yang dimapankan selama berabad-abad. Pada saat yang sama, di sisi lain, mereka berhadapan dengan fenomena kekinian yang dalam sebagian (besar) aspeknya tidak bersenyawa dengan tradisi yang tengah dipegang teguh dan dimapankan itu. Tiga di antara fenomena kekinian yang menggugah kesadaran manusia modern adalah problematika *keadilan sosial*, *kesetaraan gender*, dan *pluralisme*. Menghadapi situasi demikian dan diperparah oleh kurangnya pemahaman keagamaan yang holistik dan komprehensif, sikap umat Islam terpola menjadi dua yang antara satu dengan lainnya, pada titik ekstrim masing-masing, saling bertolak belakang.

Ungkapan yang kerap digunakan oleh Omid Safi khususnya dalam kaitannya dengan tiga tema besar konsen, yaitu *keadilan sosial*, *keadilan gender*, dan *pluralisme*.

“Central to this notion of a progressive Muslim identity are fundamental values that we hold to be essential to a vital, fresh, and urgently needed interpretation of Islam for the twenty-first century. These themes include social justice, gender justice, and pluralism.”³¹ (Tema-tema besar pemikiran muslim progresif membawa pengaruh yang fundamental pada abad 21 ini, dalam menginterpretasikan Islam secara mendalam, baru, dan penuh kepentingan. Mencakup tema keadilan sosial, gender dan pluralisme).

Pemikiran muslim progresif digagas di atas pondasi premis-premis tertentu yang dilahirkan atau disarikan dari ayat-ayat Alquran. Keseluruhan pemikiran mereka dalam berbagai masalah yang terkait dengan tiga agenda besar mereka *keadilan sosial*, *kesetaraan gender*, dan *pluralisme* merupakan

ramifikasi seluas-luasnya dari tiga premis atau asumsi.

Elaborasi ketiga premis di atas memiliki implikasi jauh terhadap produk pemikiran muslim progresif dan bagaimana mereka berpegang secara kritis terhadap tradisi Islam (*critical engagement*) dan juga menyikapi modernitas (*multiple critique*). Setiap produk pemikiran agama (ijtihad) sebagaimana halnya juga konstruksi sosial dan budaya serta struktur-struktur yang berdampak kepada *dehumanisasi*, penodaan terhadap kemuliaan *intrinsik* manusia, ketidakadilan, dan kekerasan. Hal ini yang harus dilawan.

METODOLOGI ISLAM PROGRESIF DAN MODEL PENGHAMPIRANNYA

Berkaitan dengan operasionalisasi ijtihad yang dilakukan oleh Islam Progresif yang telah diutarakan di atas merupakan salah satu dari tiga model ijtihad yang sangat berpengaruh pada masanya masing-masing sepanjang sejarah hukum Islam, yaitu: *text-based ijtihad*, *eclectic ijtihad*, *context-based ijtihad*.³²

Ijtihad model ketiga inilah yang dilakukan *Islam progresif*. Kalau metodologi klasik biasanya memecahkan permasalahan hukum dengan bersandar pada teks al-Qur`ān, kemudian memahami apa yang dikatakan teks tentang permasalahan tersebut, dan paling jauh kemudian menghubungkan *teks* itu dengan

³² Pertama adalah *text-based ijtihad* (al-ijtihād istinbāṭī), yakni metode ijtihad yang lazim dilakukan oleh fuqaha klasik dan tengah serta masih memiliki banyak pengaruh di kalangan pemikir tradisional. Model ijtihad seperti ini teks berkuasa penuh, baik itu al-Qur`ān, hadits ataupun pendapat ulama sebelumnya baik yang berupa *ijma`* ataupun *qiyās*. Kedua adalah *eclectic ijtihad* (al-ijtihād tarjihī), yaitu upaya memilih teks atau pendapat ulama sebelumnya yang paling mendukung pendapat dan posisi yang diyakininya. Dalam hubungan ini yang ada adalah upaya justifikasi bukan pencarian kebenaran. Ketiga adalah *context-based ijtihad*, (al-ijtihād maqāṣid al-syarī`ah), sebuah fenomena baru yang mencoba memahami masalah-masalah hukum dalam konteks kesejarahan dan konteks kekinian. Pada umum dan biasanya, pendapat akhirnya akan mengacu pada kemaslahatan umum sebagai maqāṣid al-syarī`a

³¹ Omid Safi, *Introduction, Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, (Oxford: Oneworld, 2003), 3.

konteks sosio-historisnya, maka muslim progresif mencoba lebih jauh lagi menghubungkannya dengan konteks kekinian, sehingga tetap up to date dan bisa diterapkan. Inilah sesungguhnya yang dilakukan oleh beberapa pemikir, antara lain Muqtadir Khan, Tariq Ramadhan, Bassam Tibi, Aminah Wadud, Farid Esack, Irshad Manji, Ibrahim Musa dan lain sebagainya.³³

Adapun metodologi Islam progresif menurut Abdullah Saeed dalam menafsir ulang teks-teks Alquran, dapat dipaparkan ada tujuh pendekatan utama, yaitu:

1. Atensi pada konteks dan dinamika *socio-historis*.
2. Menyadari bahwa ada beberapa topik yang tidak dicakup oleh al-Qur`ān karena waktunya belum tiba pada waktu diturunkannya al-Qur`ān.
3. Menyadari bahwa setiap pembacaan atas teks kitab suci harus dipandu oleh prinsip kasih sayang, keadilan sosial dan keadilan.
4. Mengetahui bahwa al-Qur`ān mengenal hirarki nilai-nilai dan prinsip.
5. Mengetahui bahwa dibolehkan berpindah dari satu contoh yang konkrit pada generalisasi atau sebaliknya.
6. Kehati-hatian harus dilakukan ketika menggunakan teks lain dari tradisi klasik, khususnya yang berkaitan dengan otentisitasnya.
7. Fokus utama pada kebutuhan muslim kontemporer.³⁴

³³ Abdullah Saeed, *Islamic Thought An Introduction...*, 55. Kategorisasi ijihad seperti di atas memiliki kelemahan mendasar pada poin yang kedua, yaitu eclectic ijihad. Ketika dinyatakan bahwa ijihad model ini adalah upaya untuk justifikasi "kepentingan" maka sesungguhnya sudah keluar dari definisi ijihad yang disepakati oleh *jumbūr usūliyyīn*, yaitu upaya sungguh-sungguh untuk menemukan status hukum syara' dari dalil-dalil yang ada. Menegaskan teks dan sejarah yang berposisi berbeda dengan kepentingannya adalah bukti tiadanya kesungguhan dalam pencarian kebenaran, melainkan emosi mencari pembenaran.

³⁴ IDSS, "Progressive Islam and The State in Contemporary Muslim Societies", Laporan Seminar yang

Pendekatan terhadap teks seperti inilah yang menurut Abdullah Saeed akan mampu memberikan jawaban atas permasalahan kontemporer. Selanjutnya Omid Safi mengembangkan pemikiran Abdullah Saeed itu dalam suatu model penghampiran metodologi Islam progresif sebagai berikut:³⁵

1. Keberanjakan dari tradisi masa lalu yang selama ini diikuti. (*Critical Engagement on Tradition*)
2. Melakukan kritisi terhadap isu modernitas dan mengkritisi kesetaraan laki-laki dan perempuan (*Multiple Critique on Modernity*)
3. Keberagaman sumber (*Plural Literature*)
4. Memposisikan pemikiran yang tunggal yang tidak memihak (*Self Positioning, beyond Apologetics*).

PERKEMBANGAN ISLAM PROGRESIF DI INDONESIA

Istilah *Islam Progresif* di Indonesia pertama kali dikemukakan pada tahun 1970-an oleh Greg Barton. Dengan istilah itu, Barton ingin menggambarkan suatu gerakan mutakhir dalam Islam Indonesia yang melampaui gerakan Islam tradisional dan gerakan Islam modernis.³⁶ Gerakan progresif yang dimaksud adalah gerakan *Islam neo-modernis*. Gerakan Islam neo-modernis yang sejauh ini di-klaim merupakan arah gerakan JIL (Jaringan Islam Liberal), namun semata-mata hanya dalam konteks gerakan-gerakan Islam, hampir sama semacam Nahdhatul Ulama (NU) yang disandingkan dengan *Islam Tradisionalis* atau Muhammadiyah yang disandingkan dengan *Islam Modernis*. Islam progresif hanya sebuah metode atau pendekatan dalam mengangkat isu-isu tertentu melalui wacana keIslaman.

diadakan di Marina Mandarin Singapore tanggal 7-8 Maret 2006, 5.

³⁵ Omid Safi, "What is Progressive Islam? ...", 48.

³⁶ Greg Barton, *Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia*, (Jakarta: Studi Islamika, 1995), vol 2. No.3, 1.

Jadi, kata *progresif* digunakan untuk menjelaskan paradigma baru gerakan Islam Indonesia yang disebut *neo-modernisme Islam* itu. Dengan kata lain, Islam progresif adalah sebutan atau kata sifat dari gerakan neo-modernisme Islam. Tegasnya, Islam progresif bukanlah sejenis gerakan Islam baru yang berbeda dengan gerakan-gerakan Islam sebelumnya.³⁷

Singkatnya, sejauh ini dalam sejarah gerakan dan pemikiran Islam di Indonesia tetap saja hanya dikenal tiga arus besar, yaitu, *Islam tradisional*, *Islam modernis*, dan *Islam neo-modernis*. Sementara itu identitas-identitas keislaman yang disandangkan kepada kelompok tertentu seperti: *liberal*, *moderat*, *radikal*, *konservatif*, *militan*, dan *fundamentalis*, tidak lebih dari identitas *ad hoc* (tidak permanen). Hal tersebut lebih menegaskan sebuah kecenderungan reaksi sementara, lebih sering bahkan bersifat politis, dan tidak menjelaskan posisi epistemologisnya di tengah agenda-agenda dakwah Islam jangka panjang. Sikap moderat atau liberal bisa muncul di kalangan tradisional, modernis, maupun neo-modernis. Begitu pula dengan sikap radikal, militan, konservatif, atau fundamentalis.³⁸

Pemikiran neo-modernisme Islam Indonesia yang bersifat progresif itu dapat ditipologikan menjadi tiga: **pertama**, *Islam Rasional*. Penelitian keIslaman kalangan ini dilakukan dalam memenuhi fungsi menetapkan pendapat, menghilangkan kesangsian, dan akhirnya memperoleh kepercayaan tentang Islam yang kokoh. Yang dicari dalam Islam Rasional adalah ditemukannya pengetahuan yang mendasar mengenai ilmu keIslaman rasional, untuk mendapatkan keyakinan yang rasional dan

tingkah laku yang dapat dipertanggung jawabkan secara epistemologis. Tokoh yang masuk dalam tipologi ini adalah Harun Nasution dan Djohan Effendi.

Kedua, *Islam Peradaban*. yang kepentingannya adalah praktis untuk mendapatkan makna dari perwujudan konkret Alquran. Karena itu, di samping analisis hermeneutis dari konsep-konsep kunci Alquran, mereka pun memberi perhatian besar pada Islam kaum salaf. Kalangan ini sangat memperhatikan sejarah sosial untuk mendapatkan makna tadi dan mencoba mentransformasikan pengertian yang didapat dari sejarah Islam itu dalam situasi sejarah sosial dewasa ini. Yang dapat dikategorikan tokoh Islam Peradaban adalah Nurcholis Madjid dan Kuntowijoyo.

Ketiga, *Islam Transformatif*, yang berpijak pada kata kunci *emansipatoris*. Mainstream yang selalu menjadi dasar dalam menafsirkan Alquran adalah visi transformasi. Karena tokoh-tokohnya dilatar belakangi oleh ilmu sosial radikal, maka sejak awal mereka sudah yakin bahwa ada proses yang bersifat empiris dan struktural, yang telah menyebabkan suatu penindasan. Misi pokok yang diemban adalah berupaya membebaskan masyarakat muslim yang miskin, terbelakang dan tertindas. Adi Sasono dan M. Dawam Rahardjo adalah contoh pelopor Islam Transformatif.³⁹

Untuk upaya melakukan pembaharuan melalui metode *ijtihad* yang progresif itu, menurut Nurcholis Madjid penting sekali memahami dan mempersepsikan masa klasik Islam yang dikenal dengan masa salaf, meskipun telaah terhadap masa salaf ini masih kontroversial. Dengan argumentasi bahwa proses pembaharuan *ijtihad* tidak bisa dimulai dari nol. Jadi, memulai pengembangan

³⁷ Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina dan Pustaka Antara, 1999), 11.

³⁸ Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia...*, 12-13.

³⁹ Ahmad Amir Aziz, *Neo-modernisme Islam di Indonesia*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1999), 19.

pemikiran dari permulaan sama sekali hanya akan berakir dengan kemiskinan intelektual.⁴⁰

Keberadaan posisi Islam progresif dalam pemikiran Nurcholis Madjid berada pada posisi seimbang dalam menilai *tradisi* dan *modernitas*. Tradisi disatu sisi jelek karena mengungkung, tetapi disisi lain baik karena memberi dasar pijakan untuk pengembangan. Sebaliknya, modernitas disatu sisi jelek karena eksese negatif yang ditimbulkannya, tetapi disisi lain kehadirannya tidak dapat ditolak dan malah menjadi keharusan sejarah. Jadi, inti makna pembaharuan itu sendiri adalah updating pemahaman orang atas ajaran agamanya dan cara mewujudkan ajaran itu dalam masyarakat. Sedangkan tujuannya adalah untuk membuat agama yang diyakini itu lebih fungsional dalam memberi jawaban terhadap tantangan modern. Sehingga dalam kerangka pemikiran semacam ini muslim progresif tidak mau terjebak sama sekali dalam dikotomi *tradisionalisme* dan *modernisme* tersebut. Dan memposisikan diri sebagai poros tengah yang disebut *Islam Progresif*.⁴¹

Sebagai corak baru aliran pemikiran Islam di Indonesia, *Islam progresif* mulai memerankan dirinya secara sungguh-sungguh dengan berusaha melihat dan menilai Islam secara adil dari sudut pandang *normatif* dan *historis*, serta dalam perspektif *tekstual* dan *kontekstual*. Wacana yang dikembangkan para tokohnya menjadi agenda penting bangsa Indonesia. Ada tiga tema pokok yang menjadi fokus perhatian yaitu: *kebangsaan*, *pluralisme* dan *demokrasi*.⁴²

Gerakan Islam progresif dengan sadar mengakomodasi unsur-unsur modernisme sebagai bagian dari pencapaian peradaban

umat manusia, dan pada saat bersamaan juga menunjukkan apresiasi yang mendalam terhadap warisan klasik (*tradisionalisme*). Alasan bagi sikap ini adalah bahwa di satu sisi Islam harus dilibatkan dalam pergulatan-pergulatan *modernisme*, dan pada saat bersamaan tidak mungkin memungkiri kenyataan bahwa tradisi juga telah membuat Islam menjadi mapan di tengah-tengah masyarakat. Maka, diktum terkenal yang diusung oleh Islam progresif diambil dari kaidah uşul fiqh yang sekaligus menjadi metodologi gerakannya adalah:

المحافظة على القديم الصالح والأخذ بالجدید الأصلح.

Artinya: Memelihara produk pemikiran klasik itu baik (relevan), dan mengambil produk pemikiran baru itu lebih baik (lebih relevan).

Posisi undang-undang atau hukum positif merupakan alternatif utama bilamana seputar kasus yang dianalisisnya berpijak pada situasi dan kondisi masyarakat.⁴³ Hal ini sesuai dengan kaidah:

حكم الحاكم ملزم يرفع الخلاف

Artinya: Keputusan hakim/penguasa menghilangkan perbedaan pendapat.

BIOGRAFI IBN HAZM DAN SOSIO-KULTURALNYA

Dalam iklim pembaharuan hukum Islam yang tumbuh di dunia Islam, kehadiran *Ibn Hāẓm al-Andalusī al-Zhāhīrī* (384-456 H/994-1064 M) pada abad ke-4 H.⁴⁴ Ia sebagai tokoh

⁴³ Lihat, prolog oleh Hasanuddin AF dalam buku Satria Effendi M. Zein, *Problematika Hukum Keluarga Islam Kontemporer*, (Jakarta: Kencana, 2010), 519.

⁴⁴ *Ibn Hāẓm* nama lengkapnya adalah *Abū Muḥammad ‘Alī ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn Hāẓm ibn Ghālīb ibn Ṣāliḥ ibn Khallāf ibn Ma’dān ibn Sufyān*. Kunyah (panggilan akrab)-nya adalah *Abū Muḥammad*, nama inilah yang sering digunakan dalam kitab-kitabnya. Kemudian, ia populer dengan sebutan *Ibn Hāẓm*. Ia dilahirkan pada akhir Ramadhan tahun 384 H bertepatan tanggal 7 Nopember 994 M di Cordova sebagai keturunan Persi. Kakeknya, Yazīd, juga berkebangsaan Persi, tetapi dimasukkan ke dalam suku Quraisy (Arab) dengan jalan sumpah setia kepada Yazīd bin Abū Sufyān agar dia memihak kepada Bani Umayyā. Lihat, Nouruzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia Penggagas*

⁴⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban, sebuah telaah kritis tentang masalah keimanan kemanusiaan dan kemoderenan*, (Jakarta: Paramadina, 1992), 387.

⁴¹ Ahmad Amir Aziz, *Neo-modernisme Islam di Indonesia ...*, 26-27.

⁴² Lihat lebih lanjut, Ahmad Amir Aziz, *Neo-modernisme Islam di Indonesia ...*, 38-74.

pemikir Islam yang berkembang di Andalusia yang semasa hidupnya Ibn Ḥazm pernah meninggalkan madzhab Mālikī dan berafiliasi ke madzhab al-Zhāhirī.⁴⁵ Ibn Ḥazm mengapresiasi peran akal dalam meng-*istinbath* hukum.⁴⁶ Dari sudut pandangnya, Ibn Ḥazm bisa digolongkan pada “*poros tengah*”, yaitu kalangan yang tidak menganggap akal sebagai tumpuan utama dalam *istinbāt al-aḥkām* (menarik kesimpulan hukum), pada saat bersamaan tidak pula menafikan peran signifikan akal pikiran.

Nama lengkap Ibn Ḥazm adalah *Alī ibn Aḥmad ibn Saʿīd ibn Ḥazm ibn Ghālib ibn Ṣalīb ibn Khalāf ibn Maʿdān ibn Sufyān bin Yazīd al-Fārisī*.⁴⁷ Lahir di Cordova Andalusia, pada hari Rabu subuh di akhir bulan Ramadhan tahun 384 H. Bertepatan dengan tanggal 7 November 994 M.⁴⁸ Ia tumbuh sebagai orang yang terhormat dan dihormati. Ayahnya Aḥmad adalah seorang yang terkenal alim dan menjadi Menteri pada masa khalifah *al-Manshūr* dan *al-Mudhaffir*.⁴⁹

Dari segi kebangsaannya, Ibn Ḥazm adalah keturunan bangsa Persia. Kakeknya Yazīd adalah hamba sahaya Yazīd ibn *Abu Sufyān* (w. 210 H), Gubernur di Damsyiq pada

masa khalifah ‘Umar ibn al-Khaṭṭab. Yang pertama kali pindah ke Spanyol dari silsilah keluarga Ibn Ḥazm ini ialah *Khalāf ibn Maʿdān* pada masa ‘*Abd al-Rahmān al-Dakḥil*. Sebagai anak pejabat, Ibn Ḥazm mendapat berbagai fasilitas. Kehidupan awalnya di istana dipercayakan kepada inang pengasuh, dan dari merekalah ia memperoleh pendidikan dasar, seperti pelajaran Alquran, menghafal sya’ir, belajar menulis dan keterampilan lainnya.⁵⁰

Ketika menginjak usia remaja, Ibn Ḥazm mendalami berbagai disiplin ilmu. Ia belajar pada seorang guru yang ‘alim dan wara’ yaitu *Abū al-Ḥusain ibn ‘Alī al-Fārisī* (w. 415 H).⁵¹ Gurunya *al-Fārisī* juga membawa Ibn Ḥazm ke majelis pengajian al-Qur’an *Abū al-Qāsim Abdurrahmān al-Azdi* (w. 410 H) dan *Aḥmad bin Muḥammad al-Jasur* (w. 401 H) untuk belajar bahasa arab, ḥadīts, sastra arab dan ilmu-ilmu syari’ah, pengobatan, filsafat dan lain sebagainya.⁵²

Ketika itu, sudah menjadi hal biasa dalam dunia pendidikan dan pengajaran di Andalusia, keadaan perempuan yang tidak berhijab di depan kaum laki-laki pada masa itu. Pada usia 16 tahun ia selalu menghadiri halaqah-halaqah yang diselenggarakan oleh ahli tafsir, ahli ḥadīts dan ahli bahasa Arab. Dengan kecepatan daya tangkapnya, kekuatan daya ingatnya, dan kecermatan pemahamannya, Ibn Ḥazm telah menjadi

dan Gagasanmya, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hal. 19.

⁴⁵ Jalaluddin Rakhmat, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), 272.

⁴⁶ Dapat dilihat dari sub judul yang dituangkan dalam buku ushul fikihnya *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, terdapat pembahasan khusus mengenai ḥujjiyat al-‘aql (argumen akal).

⁴⁷ Syamsuddīn Muḥammad al-Dzahabī, *Siyar ‘Alām al-Nubalā’*, (Beirut: Mu’assasah al-Risālah, 1974), juz 18, 184.

⁴⁸ Muḥammad Abū Zahrah, *Ibn Ḥazm: Ḥayātuhu, wa ‘Asrūhu, Arā’uhu wa Fiqhuhu*, (t.tp. Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1954), 23. Kemudian ia meninggal dunia pada tanggal 28 Sya’ban 456 H atau bertepatan dengan tanggal 15 Agustus 1064 M di Manta Lisham, suatu daerah dekat Seville. Lihat, Mahmūd ‘Alī Himayah, *Ibn Ḥazm: Biografi, Karya dan Kajiannya tentang Agama-agama*, terj. Halid Alkaf, (Jakarta: Lentera Basritama 2001), 75.

⁴⁹ Abū Muḥammad ‘Alī ibn Aḥmad Saʿīd Ibn Ḥazm, *al-Nubdzah al-Kafīyah fī Aḥkām Uṣūl al-Dīn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1975), 3.

⁵⁰ Muḥammad Abū Laylah, *In Pursuit of Virtue: The Moral Theology Psychology of Ibn Ḥazm al-Andalusī*, (England, London: ToHa Publisher Ltd, 1990), 17.

⁵¹ Farūq ‘Abd al-Mu’thi, *Ibn Ḥazm al-Zhāhirī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1992), 12.

⁵² Ibn Ḥazm menuliskan dalam kitabnya *Tanqīḥ al-Hamāmah*, bahwa gurunya adalah Abū al-Qāsim Abd al-Rahmān ibn Abū Yazīd al-Miṣrī, yang mengajarkan ḥadīts, nahwu, fiqh, lughah, retorika, dialektika dan teologi, bersama dengan Abū al-Ḥusain ibn ‘Alī al-Fāsi, di Rusafah Cordoba. Selain itu ia juga mendalami ḥadīts dari Aḥmad ibn Yasir dan Abū Bakr Muḥammad ibn Ishāq al-Hamāzani. Lihat, Muḥammad Abū Zahrah, *Ibn Ḥazm: Ḥayātuhu, wa ‘Asrūhu*,... 35.

pemuda yang nyaris mengungguli guru-gurunya.⁵³

Kemudian Ibn Ḥazm belajar fiqh dari *Abdullah ibn Duḥḥūn* (w. 431 H), yang juga mengenalkannya dengan kitab *al-Muwatta'* karya monumental *Mālik bin Anas*. Di samping itu, ia juga belajar filsafat, adab, ḥadīts, rijāl ḥadīts dari *Abū Abdillāh Muḥammad ibn al-Hasan al-Majīdī*. Kemudian ia belajar sejarah dari *al-Farā'id*, belajar filologi dari *Ibn Abd al-Warid* dan belajar filsafat, logika dan ilmu alam dari *Ibn al-Qaṭṭānī* (w. 420 H).⁵⁴

Adapun guru Ibn Ḥazm yang sangat mempengaruhi kerangka berfikirnya adalah *Abū al-Khiyāt Mas'ūd ibn Sulaimān ibn Muḥḥid* (w. 426 H). Dialah yang kemudian mengajarkan tentang pemikiran madzhab Zhāhirī, dan membentuk pola pemikirannya, yang akhirnya menjadi ahli hukum yang independen dan menolak mengikat diri pada suatu madzhab tertentu. Di samping mendapatkan ilmu dari para guru-gurunya, ia juga rajin belajar sendiri, menghadiri berbagai diskusi dan sanggup berargumentasi ketika menghadapi berbagai permasalahan yang aktual yang diperdebatkan dengannya. Ibn Ḥazm memang telah menunjukkan hasrat yang besar terhadap dunia ilmu pengetahuan.⁵⁵

Kondisi politik yang tidak menentu ini menyebabkan keluarga Ibn Ḥazm berpindah-pindah, dari satu tempat ke tempat lain, yaitu berpindah dari tempat kediamannya di *Madinah*, bagian timur Cordova, berpindah ke bagian Barat, yaitu *Balad Mughirah*, pada tahun 339 H. Dengan adanya peristiwa itu Ibn Ḥazm akhirnya berpindah mengikuti jejak

ayahnya.⁵⁶ Sampai ditinggal mati oleh ayahnya, Ibn Ḥazm akhirnya pindah ke Armeria pada tahun 404 H/1014 M dalam usia 20 tahun. Di tempat yang baru ini Ibn Ḥazm merasa lebih nyaman, dan ia melanjutkan pengembaraan intelektualnya. Meskipun saat itu terjadi fenomena yang tragis dalam perjalanan sejarah Islam di Andalusia, kekuasaan kaum *Amirīyyah* memasuki ambang kehancuran, yang menjadi tanda penghapusan kekhalifahan di Andalusia. Peristiwa itu terjadi pada tahun 422 H/1021 M dan peristiwa itu merupakan titik awal runtuhnya kejayaan Islam di semenanjung Iberia.

Ibn Ḥazm mempelajari fiqh madzhab Maliki sebagai madzhab yang banyak dianut masyarakat Andalusia kala itu. Sebagai gurunya *Abdullah ibn Duḥḥūn* (mufti Cordova), sehingga benar-benar menguasai fiqh Mālik. Di samping belajar fiqh madzhab Mālikī, dipelajari juga kitab *al-Syāfi'ī* yang mengkritik Malik dalam masalah *uṣūl* dan *furu'* yaitu; *ikhtilāf al-Mālik*. Dari pengalaman inilah dia berpindah dari madzhab *Mālikī* ke madzhab *al-Syāfi'ī*. Pemahamannya terhadap madzhab *al-Syāfi'ī* membuat dia kagum terhadap prinsip-prinsip yang dipegang oleh *al-Syāfi'ī* sehingga menjadikannya orang yang fanatik berpegang teguh pada madzhab tersebut. Ibn Ḥazm kembali tidak puas, akhirnya Ibn Ḥazm berpindah madzhab dan lebih condong kepada madzhab *Zhāhirīyyah*.⁵⁷

Kepindahan Ibn Ḥazm ke madzhab Zhāhirī didukung oleh kondisi yang ada pada abad III H. Banyak ulama Cordova yang belajar ke Timur seperti Baghdad yang menjadi pusat dinasti Abbasiyah. Di antara ulama Cordova yang belajar ke Baghdad adalah *Baqqū bin Mukbalid*, *Abū Abdillāh ibn Wabbah Baḥbāzī* dan *Qāsim ibn Aṣḥab ibn Muḥammad ibn Yūsuf*. Mereka tertarik kepada madzhab

⁵³ 'Abd al-Rahmān al-Syarqawī, *A'immah al-Fiqh al-Tis'ah*, terj. al-Hamid Husayni, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), 580.

⁵⁴ Abū Laylah, *An Introduction to the Life and Work of Ibn Ḥazm*, (The Islamic Quarterly, 1985), volume XXIX, no. 2, 82-83.

⁵⁵ Abū Laylah, *An Introduction to the Life and Work of Ibn Ḥazm...*, 82-83.

⁵⁶ Muḥammad Abū Zahrah, *Ibn Ḥazm: Ḥayātuhu, wa 'Aṣrūhu...* 42.

⁵⁷ Ibn Ḥazm, *al-Uṣūl wa al-Furu'*, (Kairo: Dār al-Nahdah al-'Ilmiyyah, 1978), 5.

Zhāhiri setelah tidak puas dengan madzhab yang mereka pelajari dari fiqh *Mālikī*, *Hanafī*, *al-Syāfi'ī* dan *Hanbali*. Ketertarikannya adalah karena madzhab Zhāhiri hanya terikat kepada Alquran dan al-Sunnah. Di tangan merekalah madzhab Zhāhiri berkembang di Andalusia. Hal ini yang mendorong Ibn Ḥazm dalam kondisi Andalusia kala itu mencapai puncak keilmuannya.

Pada mulanya, Ibn Ḥazm terjun di dunia politik, namun perjalanan politik yang dilaluinya tidak sesuai dengan ide-ide yang diharapkannya. Politik cenderung berorientasi kepada kekuasaan dan nafsu, sedangkan Ibn Ḥazm adalah seorang ilmuwan yang ikhlas dan jujur sehingga Ibn Ḥazm keluar dari dunia politik dan menekuni bidang ilmiah membaca mengajar dan menulis. Ibn Ḥazm selalu mengembangkan pendapatnya di mana saja dia berada, seperti ketika dia berada di Valensia, Cordova, dan lain-lain. Namun setelah penguasa Valensia, *Aḥmad bin Rasyīd*, meninggal dunia, pengaruh Ibn Ḥazm mulai melemah.⁵⁸

Masyarakat Andalusia terdiri dari berbagai unsur dan masing-masing memiliki ciri dan aliran tertentu. Di Andalusia terdapat orang Arab yang murni kearabannya yang memengaruhi peradaban Andalusia. Terdapat pula bangsa Barbar yang bertabiat kasar, di samping penduduk asli yang sudah beragama Islam. Penduduk asli Spanyol dikenal dengan sebutan bangsa '*ajam* terklasifikasi menjadi beberapa golongan, *pertama*, *Musallamāt*, yaitu penduduk asli Spanyol yang telah memeluk Islam, *kedua*, *Muwalladīn*, yaitu yang merupakan keturunan Musalamat yang lahir dari perkawinan campuran dengan imigran Arab,

ketiga, *Musta'ribāt*, yaitu penduduk asli Spanyol yang masih tetap beragama Kristen tetapi telah berasimilasi dengan suku Arab, mereka berbudaya dan berbahasa Arab.⁵⁹

Di masa Ibn Ḥazm juga terdapat orang-orang Yahudi dan Nasrani yang berbaur dengan orang-orang Islam. Dalam masyarakat yang majemuk terjadi akulturasi budaya dan dengan perantara pergaulan itu ditransfer kebudayaan-kebudayaan ke Barat. Perhubungan-perhubungan yang erat antara golongan Islam dan Nasrani menimbulkan hubungan dan perdebatan-perdebatan agama. Bahasa Arablah yang menyatukan penduduk Andalusia dan mengumpulkan mereka dalam satu kebudayaan, bahasa Arablah yang menjadi wadah pikiran-pikiran dan hasil-hasil karya yang tumbuh pada waktu itu.⁶⁰

HUKUM KELUARGA: PEMIKIRAN ISLAM PROGRESIF

Hukum perkawinan dalam Islam, merupakan suatu hal yang sangat penting. Secara gambaran umum, hukum perkawinan merupakan hak yang diberikan Allah kepada mukallaf, namun hal itu berimplikasi pada status hukum *taklifi* yang dibebankan kepada mukallaf. Dalam pasal 1 Undang-undang No.1 tahun 1974, perkawinan didefinisikan: "*Tkatan lahir batin antara seorang pria dan wanita sebagai suami istri dengan bertujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan keTuhanan Yang Maha Esa.*"⁶¹ Dalam pasal 2, KHI (Kompilasi Hukum Islam): *perkawinan menurut hukum Islam adalah pernikahan, yaitu akad yang sangat kuat atau mitsaaqon ghohiidhan untuk menaati perintah Allah, dan melaksanakannya merupakan ibadah.*⁶²

⁵⁸ Ibn Ḥazm juga mempunyai beberapa murid setia yang menyebarkan pendapat-pendapatnya, di antara mereka adalah, *Abū Abdillāh al-Ḥumaidī*, *Syurāib bin Muḥammad bin Syurāib al-Muqbiri*, *Abū Rafī'*, *Abū Usāmah Ya'qub*, *Abū Sulaimān al-Mus'ib*, *Abū Muḥammad bin al-Maqribi*. Lihat, Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madẓāhib al-Islāmiyyah*, (kairo: Maṭba'ah al-Madānī, t.t), 434.

⁵⁹ Al-Tāhir Makkī, *Dirāsāt 'an Ibn Ḥazm*, (t.tp.: Maktabah Wahabiyyah, 1397 H), 13-21.

⁶⁰ TM. Hasbi as-Siddieqy, *Pokok-Pokok Pegangan Imam Madzhab*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 1997), 562.

⁶¹ Undang-Undang RI No.1 Tahun 1974, (Surabaya: Kesindo Utama, 2010), 1-2.

⁶² *Kompilasi Hukum Islam*, (Surabaya: Kesindo Utama, 2010), 196.

Perkawinan dalam UU No.1/1974 didasarkan pada prinsip Ketuhanan Yang Maha Esa. Landasan Ketuhanan Yang Maha Esa bagi kalangan *Islam Progresif* mempunyai konsep yang cukup untuk membangun visi masyarakat tentang paham kemajemukan agama. Mereka hendak mengukuhkan konsep *pluralisme agama* itu dari tinjauan doktrin agama, perspektif *sosio-historis*, dan dari sudut kepentingan nasional. Hubungan Islam dengan *pluralisme* memiliki dasar yang kuat.

Dasar pertimbangannya, menurut Nurcholis Madjid hal berangkat dari semangat *humanitas* dan *universalitas Islam*. Yang dimaksud *humanitas* adalah Islam merupakan agama kemanusiaan (*fitrah*) atau dengan kata lain cita-cita Islam sejalan dengan cita-cita manusia pada umumnya. Dan misi Nabi Muhammad adalah untuk mewujudkan (*Rahmatan lil 'Alamin*) rahmat bagi alam, jadi bukan semata-mata untuk menguntungkan komunitas Islam saja. Sedangkan pengertian *universalitas Islam* dapat dilacak dari term *al-Islam* yang berarti sikap pasrah pada Tuhan. Dengan pengertian itu, semua agama yang benar pasti bersifat *al-Islam*. Tafsir *al-Islam* seperti ini bermuara pada konsep kesatuan kenabian dan kerasulan, yang kemudian dalam urutannya membawa kepada konsep kesatuan umat yang beriman.⁶³

Pandangan kesatuan agama dan kesatuan umat itu melahirkan semangat keimanan yang *inklusif*, yaitu keyakinan kebenaran agama yang terbuka. Bukan sebaliknya, sikap *eksklusivistik* menganggap bahwa penyebaran agama yang efektif jika dilaksanakan dengan cara meneriakkan: agamanya adalah salah satu-satunya yang benar dengan menggungkannya sedemikian rupa, sementara agama lain dicerca atau paling tidak direndahkannya. Pandangan *eksklusif* demikian menurut kalangan Islam progresif perlu segera

diubah dengan menggantikannya dengan pemahaman yang *inklusif*. Pemahaman keagamaan seperti itu memiliki landasan *nas* (QS. 21: 25) dan (QS. 21: 92), dari ayat di atas, maka Alquran mengajarkan paham kemajemukan keagamaan. Ajaran itu tidak perlu diartikan sebagai secara langsung pengakuan akan kebenaran semua agama dalam bentuknya yang nyata dalam sehari-hari, akan tetapi dapat ditafsirkan sebagai suatu harapan kepada semua agama yang ada, yaitu karena semua agama menganut prinsip yang sama, keharusan manusia untuk berserah diri kepada Yang Maha Esa akan secara berangsur-angsur menemukan kebenaran asalnya.⁶⁴

Selanjutnya, Kemunculan Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam (CLD-KHI) memberikan definisi perkawinan sebagai: "*perkawinan adalah akad yang sangat kuat (mitsaqan ghalidzah) yang dilakukan secara sadar oleh seorang laki-laki dan seorang perempuan untuk membentuk keluarga yang pelaksanaannya didasarkan pada kerelaan dan kesepakatan kedua belah pihak*".⁶⁵ Hal ini untuk mengkritisi KHI yang menganggap perkawinan itu adalah *ibadah*.

Dalam Islam, konsep *'ibadah* bermakna sangat luas. Segala macam perbuatan jika dilakukan untuk mendapatkan ridha Allah, maka bernilai *ibadah*. Artinya aktifitas apapun jika diniatkan untuk mendapat ridha Allah, maka akan bernilai ibadah; makan, minum, membantu orang lain, apalagi dengan perkawinan. Sedangkan CLD-KHI, perkawinan didasarkan kerelaan dan kesepakatan kedua belah pihak, yang sama sekali tidak menyebutkan adanya aspek nilai ketuhanan atau sesuai dengan aturan Allah.

Dasar pertimbangannya adalah kerelaan dan kesepakatan kedua belah pihak yang ada

⁶³ Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, sebuah telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan, (Jakarta: Paramadina, 1992), 181.

⁶⁴ Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*,..., 184.

⁶⁵ Siti Musdah Mulia, *Perempuan dan Hukum: Menuju Hukum yang ber-perspektif Kesetaraan dan Keadilan*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), 151.

pada transaksi *mu'amalah*, seperti, jual beli, sewa menyewa dan lain sebagainya, artinya dalam perkawinan tidak mengandung unsur ibadah. Dihapuskannya niat *ibadah* dan perintah Allah dalam konteks perkawinan adalah karena didasarkan kata ibadah dan perintah Allah telah mengalami *distorsi* arti, yakni dipahami secara sempit sebagai kewajiban agama dan dianggap berdosa jika tidak kawin. Akibatnya tidak sedikit perempuan dengan terpaksa kawin agar tidak *distigma* berdosa atau sekedar agar lepas dari kewajibannya pada Allah atau untuk berbakti kepada orang tua, meskipun sesungguhnya dia tidak menginginkan perkawinan tersebut. Pemahaman tersebut menimbulkan akibat buruk pada si perempuan, salah satu di antaranya membuat perempuan sulit mengelak jika orang tua atau keluarga akan mengawinkan mereka.⁶⁶

Bagi kalangan *Islam progresif*, hak manusia untuk memilih jalan hidupnya terkandung dalam nilai *demokrasi*. Prinsip demokrasi tidak hanya ada dalam unsur politik, namun juga dapat diaplikasikan dalam konteks kemanusiaan. Demokrasi dan agama sesungguhnya dapat dipertemukan. Demokrasi dipandang sebagai aturan aplikatif, sementara agama diposisikan sebagai wasit moral dalam pengaplikasian demokrasi.

Menurut Abdurrahman Wahid, ada tiga hal nilai pokok demokrasi: *kebebasan*, *keadilan* dan *musyawarah*. *Kebebasan* di sini adalah kebebasan individu dihadapan kekuasaan negara, atau hak individu warga negara dan hak kolektif dari masyarakat. *Keadilan* adalah kemandirian dari orang yang bersangkutan untuk mengatur hidupnya sesuai dengan apa yang dia ingini, jadi seseorang mempunyai hak untuk menentukan jalan hidupnya, tetapi orang itu harus dihormati haknya dan diberi peluang serta kemudahan untuk mencapainya. Maka keadilan itu terwujud manakala orang

tidak dapat halangan untuk mengekspresikan cita-citanya. *Musyawarah* adalah bentuk atau cara memelihara kebebasan dan memperjuangkan keadilan itu lewat jalur permusyawaratan.⁶⁷ Karena nilai-nilai pokok dalam demokrasi itulah memiliki kesamaan yang kuat dengan misi agama, sebab agama pada dasarnya adalah juga untuk menegaskan keadilan bagi kesejahteraan rakyat.

Maka pada kesimpulannya bahwa manusia berhak atas dirinya untuk menikah atau tidak. Hak setiap dewasa laki-laki maupun perempuan yang telah memenuhi persyaratan, bukan suatu kewajiban. Hak menikah/berkeluarga atau berketurunan adalah hak asasi manusia yang tidak boleh dikurangi (*nonderegable*). Juga ditegaskan perkawinan adalah sebagai transaksi sosial dan akad yang melibatkan dua pihak yang setara antara laki-laki dan perempuan.

HUKUM KELUARGA: IJTihad IBN HAZM

Dalam membahas hukum nikah dalam literatur fiqh, biasanya menempatkan pembahasan itu dalam bab *muqaddimah al-ḥiwāj*, dikarenakan untuk menyorot hubungan hukum nikah tersebut terkait dengan hak Allah dan hak manusia. Sehingga kedudukan hukum nikah itu sebagai bagian dari hak manusia dapat terencana secara praktis tanpa mengabaikan aspek hukumnya.

Hukum melaksanakan perkawinan bagi umat Islam, menurut kalangan Zhāhiriyyah adalah wajib, disebut dalam istilah فرض لازم. Sesuai dengan tuntutan dari *naṣ* yang sharih (jelas). Dalam kaidah yang dikemukakan kalangan Zhāhiriyyah⁶⁸ كل طلب يدل على الزوم

⁶⁷ Abdurrahman Wahid, *Sosialisasi Nilai-nilai Demokrasi*, dalam M. Masyhur Amin dan MoNajib (ed), *Agama Demokrasi dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: LKPSM, 1993), 90.

⁶⁸ Muhammad Abū Zahrah, *Ibn Ḥazm; Ḥayātuhu wa 'Asrūhu, 'Arā'uhu wa Fiqhuhu*, (Kairo: Dār-Fikr al-'Arabī, t.t), 437.

⁶⁶ Siti Musdah Mulia, *Perempuan dan Hukum: ...*, 152-154.

(setiap perintah/tuntutan itu menghendaki adanya kemestian). Dan Ibn Ḥazm mengatakan:

وفرض على كل قادر على الوطئ ان وجد من أين يتزوج أو يتسرى أن يفعل أحدهما ولا بد فان عجز عن ذلك فليكثر من الصوم.⁶⁹

Artinya: Dan wajib bagi orang yang mampu/devasa (qādir alā al-Wath'i) untuk melaksanakan perkawinan atau menahan diri (dari hawa nafsu) agar dilaksanakan salah satunya, dan tidak diwajibkan kepada orang yang lemah untuk menikah, maka dengan hal itu perbanyaklah berpuasa.

Dasar hukumnya menurut Ibn Ḥazm.⁷⁰

ما رويناه من طريق البخاري نا عمر بن حفص بن غياث نا أبي نا الاعمش نا ابراهيم النخعي عن علقمة أنه سمع عبد الله بن مسعود يقول: لقد قال لنا النبي صلى الله عليه وسلم: (يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء)

Artinya: Riwayat al-Bukhārī, dari 'Umar bin Hafaṣ bin Ghiyāts, ayahnya, al-A'masy, Ibrāhīm al-Nakbī, 'Alqamah, dia mendengar Abdullah bin Mas'ūd berkata: sungguh Nabi SAW bersabda kepada kami (wahai pemuda, siapa yang sanggup/mampu (ba'ah), maka menikahlah, siapa yang tidak mampu, maka atasnya berpuasa, sesungguhnya puasa itu untuk menjaga diri).

Penggunaan hadits di atas adalah sebagai penjelas terhadap keumuman ayat (فانكحوا ما), bahwa khitab Allah dalam *fi'il amar* فانكحوا itu tidak bisa dipahami secara zhahir, sehingga harus mengambil penjelasan dari nash lain. Hadits ini merupakan khitab Nabi yang secara lafazh diperuntukkan untuk laki-laki الشباب, namun Ibn Ḥazm menolak bahwa khitab Nabi itu untuk seseorang atau satu kelompok saja, sehingga khitab itu juga berlaku bagi wanita الشابات. Dalam hadits itu

terdapat jumlah syarat yang masing-masing menunjukkan sebab akibat. Jika dengan sebab mampu الباءة, maka akibatnya menikah dan sebab tidak الباءة, maka akibatnya berpuasa untuk menjaga diri.

Selanjutnya dalam riwayat lain, Ibn Ḥazm menyatakan:

ومن طريق مسلم نا محمد بن رافع نا حجين نا محمد بن المثنى نا ليث هو ابن سعد وعن عقيل هو ابن خالد عن ابن شهاب اخبرني سعيد بن المسيب أنه سمع سعد بن أبي وقاص يقول: اراد عثمان بن مظعون يتبتل فنهاه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو قول جماعة من السلف.

Artinya: Riwayat Muslim, dari Muḥammad bin Rāfi', Hajjan, Muḥammad bin al-Matsnā, Laits (Ibn Sa'ad), 'Aqil (Ibn Khālid), Ibn Syihāb, Sa'id bin al-Musayyab, dia mendengar Sa'ad ibn Abi Waqas berkata: Utsman bin Mazh'un ingin untuk membujang, lalu Rasulullah SAW melarangnya, ini merupakan ijma' ulama salaf.

Hadits ini menunjukkan bahwa Nabi sendiri telah merespon perilaku sahabat Utsman bin Mazh'un yang secara langsung dijawab oleh Nabi. Selanjutnya riwayat dari atsar sahabat yang dinyatakan Ibn Ḥazm:

روينا من طريق أحمد بن شعيب أنا محمد بن عبد الله البلخي نا أبو سعيد مولى بني هاشم نا حصين بن نافع المازني قال: بي الحسن البصري عن سعيد بن هشام بن عامر أنه سال أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها عن التبتل؟ فقالت: لا تفعل اما سمعت قول الله تعالى: (ولقد أرسلنا رسلا من قبلك وجعلنا لهم أزواجا وذرية) فلا تتبتل

Artinya: Riwayat Aḥmad bin Syua'ib, Muḥammad bin Abdullah al-Balkhī, Abu Sa'id Maulā Banī Hasyim, Huṣain bin Naḥf' al-Mazīnī, berkata al-Ḥasan al-Baṣrī, Sa'id bin Hisyām bin 'Amir bertanya kepada 'Aisyah RA tentang tabatul (membujang)?, dia berkata: jangan lakukan, aku mendengar firman Allah Ta'ala: (sungguh kami utus beberapa Rasul sebelum kamu dan kami jadikan bagi mereka itu istri-istri dan keturunan), maka janganlah membujang.

⁶⁹ Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad Sa'id Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā*, (Mesir: Mathba'ah al-Muniriyyah, t.t), jilid 9, 440.

⁷⁰ Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad Sa'id Ibn Ḥazm, *al-Muḥallā* ..., jilid 9, 440.

ومن طريق وكيع عن سفيان الثوري وإبراهيم بن ميسرة كلاهما عن عبد الله ابن طاوس عن أبيه أنه قال لرجل: لتتزوجن أو لاقولن لك ما قال عمر لابي الزوائد: ما يمنعك من النكاح إلا عجز أو فجوز، وقد احتج قوم في خلاف هذا بقول الله تعالى: (وسيدا وحصورا)

Artinya: Riwat Waki' bin Sufyan al-Tsauri dan Ibrahim bin Muyassarab. Keduanya dari Abdullah bin Tānus, ayahnya berkata kepada seorang lelaki: hendaklah kamu menikahnya (perempuan) atau dia (perempuan) mengatakan ingin nikah denganmu, sesuai apa yang dikatakan Umar kepada Abi al-Zawaid: tidaklah dia melarangmu untuk menikah kecuali dalam keadaan lemah atau orang yang berzina. Dan ada kaum yang berbeda pendapat, berdasarkan firman Allah (orang yang menjadi panutan dan mampu menahan diri).

Dari kedua *atsar* sahabat itu telah menunjukkan bahwa secara *historis*, para sahabat telah merespon beberapa kasus yang terjadi pada masa itu melalui pertanyaan yang dijawab melalui hasil *ijtihad* mereka.

Dapat dianalisa, bahwa Ibn Hāzm tidak menentukan hukum perkawinan tersebut wajib sesuai dengan pendapat Zhāhiriyah. Namun, tujuan penyampaian Rasul tersebut menurut Ibn Hāzm merupakan suatu seruan pada situasi personal/individu yang telah menyanggupi dirinya untuk memilih dua jalan alternatif, yaitu: melaksanakan perkawinan (*الزواج*) atau cukup menahan diri (*التسرى*).

Dengan pertimbangan semacam ini, setiap orang diberikan hak tersendiri untuk mengendalikan potensi dirinya, dan *naṣ* memberikan petunjuk jalan yang harus ditempuh, serta Allah SWT mendatangkan karunia dalam diri manusia untuk menentukan jalan hidupnya masing-masing. Apakah manusia itu memilih jalur perkawinan sebagai bentuk menahan diri dari berbuat zina, atau memilih menahan diri karena potensi diri untuk tidak berbuat zina. Jika tidak menikah itu menjadikan jalan untuk berbuat zina, maka dituntut untuk menjaga diri dan menjauhi

perbuatan zina itu. Maka tidak dapat dijadikan alasan bahwa menjaga diri (dari zina) itu cukup dengan perkawinan saja. Namun harus ada pengendalian diri masing-masing individu untuk tidak melakukan zina tersebut.

Perbandingan pendapat para ulama lainnya, seperti: *Ḥanafiyah*, *Malikiyah*, *Ḥanābilah*, bahwa hukum perkawinan itu adalah *mandub*, berdasarkan tuntutan Nabi dan para sahabat, sesuai dengan *ḥadīts* (*وإن من سنتنا النكاح* , *ومن رغب عن سنتنا فليس منا*). Dan kalangan *Syāfi'iyah* berpendapat hukum perkawinan itu adalah *mubah*, beralasan bahwa perkawinan itu untuk memenuhi kebutuhan jasmani, sama seperti: makan, minum, dan membangun tempat tinggal. Perkawinan itu tidak terkategori kepada amalan *ibadah* yang bersifat *wajib* atau *sunnat*, karena ibadah itu merupakan pencapaian kebutuhan rohani. Semua pendapat di atas, adalah proses *qiyās* dari *ḥadīts* Nabi dan pencarian *'illat* dari pemahaman *ra'yu* untuk menentukan hukum dari perkawinan tersebut. *Qiyās* dan pencarian *'illat* seperti itu ditolak oleh Ibn Hāzm.⁷¹

Dari kalangan Zhāhiriah juga berpendapat bahwa perkawinan itu wajib bagi laki-laki, tetapi tidak wajib bagi wanita.⁷² Berdasarkan kata (*الشباب*), merupakan kekhususan (*takhsīs*) yang hanya diperuntukkan bagi laki-laki saja, tidak termasuk wanita (*الشبات*), karena *naṣ* Alquran telah menjelaskan kekhususan (*takhsīs*) tersendiri bagi wanita, (*والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحا*) dan para perempuan tua yang telah berhenti (*haid* dan mengandung) yang tidak ingin menikah lagi. Ibn Hāzm membantah pendapat Zhāhiriah itu, bahwa tidak dibedakan pembebanan hukum antara laki-laki dan wanita. Ayat tersebut menjelaskan wanita yang

⁷¹ Muḥammad Abū Zahrah, *Ibn Hāzm; Ḥayātuhu* ..., 437.

⁷² Muḥammad Abū Zahrah, *Ibn Hāzm; Ḥayātuhu* ..., 439.

berhenti haid/monopos itu, bukan berarti ia terlepas dari dosa berzina, namun dituntut untuk menjaga diri.

KOMPROMI PEMIKIRAN ISLAM PROGRESIF DENGAN IJTIHAD IBN HAZM

Berdasarkan pada uraian di atas dapat dianalisa bahwa terjadi perbedaan pandangan antara Ibn Hazm dengan Islam progresif di Indonesia tentang tawaran pembaharuan hukum keluarga di Indonesia. Perbedaan itulah sebenarnya suatu keberanjakan hukum yang diistinbātkan dari masa ke masa, sehingga dapat disinyalir adanya kesamaan dan perbedaan sudut pandang dalam mengambil dalil *naş* yang sama.

Pemikiran Ibn Hazm tentang hukum keluarga di atas lebih cenderung menggunakan pendekatan tekstual melalui *al-ijtihad al-istinbāṭī*, berdasarkan penafsiran teks *naş* yang dijelaskan oleh nas itu sendiri, baik *al-Qur'ān*, *ḥadīṣ/atsār saḥābat*, *'ijmā'* dan *al-dalīl* sebagai sumber hukum. Dan metode *al-bayān* melalui *istitsnā'*, *takeṣṣ* dan *nasakh* sebagai dalil hukum. Sehingga makna teks *naş* tidak dipalingkan jauh dari penjelasan *naş* itu sendiri. Penggunaan kaidah-kaidah fiqhiyyah dan uşūliyyah yang digunakan Ibn Hazm itu, mengadopsi penuh kaidah dari kalangan madzhab Zhahiri.

Latar pemikirannya juga berpengaruh dari sosio-kultural yang terjadi pada masanya, kondisi Andalusia pada waktu itu dalam kemajemukan masyarakat dari berbagai lintas agama yang berbeda, sehingga dikenal pada masa itu ada golongan *musallamāt*, *muwalladīn* dan *musta'ribāt* yang bersatu dalam kekuasaan Bani Umayyah pada waktu itu. Namun dari segi pemahaman kontekstual dari hasil pemikiran Ibn Hazm secara eksplisit memberikan celah dan dinamis untuk menangkap isu-isu kemodernan seperti; *keadilan sosial*, *gender* dan *pluralisme*.

Sedangkan Islam progresif dengan mengusung metodenya, mencoba mereformulasikan metode ijtihad klasik itu, mengkritisi penggunaan isu-isu modern tersebut, mereinterpretasikan tujuan nash dari makna teks ke makna konteks dengan mengintegrasikan sumber-sumber dari internal dan eksternal Islam, serta bersikap mandiri dalam ijtihad yang dihasilkannya. Mereka tidak lagi mengabaikan kaidah-kaidah fiqhiyyah dan kaidah-kaidah uşuliyyah dalam produk ijtihadnya, namun semata berlandaskan kepentingan yang berbasis keadilan sosial, gender, dan pluralisme.

Selanjutnya relevansi antara dua pemikiran ini dikaitkan dengan hukum perkawinan, menurut Islam Progresif; perkawinan adalah *muamalah*, interaksi sosial, hak manusia menentukan. Menurut Ibn Hazm; perkawinan bukan ibadah. (orang yang mampu secara lahir dan batin, berkewajiban menentukan pilihan antara menikah atau menahan diri).

Jika melihat semangat kemunculan prinsip-prinsip Islam progresif di Indonesia terkait permasalahan hukum keluarga selain dilatar belakangi oleh prinsip *keadilan sosial*, *gender* dan *pluralisme*, juga ditambahkan dengan mengusung ide/prinsip *kebangsaan* dan *demokrasi*. Kemajemukan masyarakat di Indonesia juga harus dihargai dalam tata kenegaraan Indonesia yang disatu menjadi landasan bernegara Bhinneka Tunggal Ika. Prinsip-prinsip di atas mengandung *maşlahah*, karena masing-masing tidak ada yang dirugikan dan dinilai cukup adil. Prinsip ini juga tampak cukup *rasional*, dengan meminimalisir unsur diskriminatif. Diskriminatif merupakan suatu sikap yang bertentangan keadilan. Oleh sebab itu diskriminatif harus dihapuskan dengan memberi porsi yang sesuai dengan ruh Islam.

Sekalipun konsep Islam progresif dinilai cukup *rasional* dan *maşlahah*, namun konsep tersebut tidak dapat dijadikan sebagai landasan

hukum. Sebab pemikiran Ibn Ḥazm menetapkan, segala hukum yang bertentangan dengan hukum Islam yang terdapat dalam teks agama, maka hukum tersebut sebenarnya tidak *maṣlahah* tetapi *mudarat* yang harus ditinggalkan, sekalipun hukum tersebut cukup *rasional* dan *maṣlahah* menurut akal pikiran. Allah menurunkan syari'at kepada manusia pasti mengandung kebaikan (*maṣlahah*) untuk mereka dan pasti adil. Barometer masalah dan keadilan disini bukan dalam perspektif akal manusia yang sangat terbatas, tetapi menurut Allah SWT. Tidakkah Allah menurunkan hukum kecuali untuk kebaikan hamba-Nya. Selain itu, dalam ajaran agama Islam terdapat unsur *ta'abbudi* kepada Allah.

Konsep yang dijadikan sebagai pemikiran Islam progresif adalah akal pikiran, nafsu kemauan dan perasaan, sedangkan sumber konsep yang dijadikan paradigma Ibn Ḥazm adalah *naṣ* agama dan akal pikiran dalam pemahaman zhahir *naṣ*. Jika agama melarang, pasti ada *mudarat* bagi manusia.

Untuk memetakan uraian di atas, kontribusi yang ditawarkan Ibn Ḥazm dan Islam progresif dapat diintegrasikan secara bersamaan, agar Islam progresif tidak kehilangan dasar agamanya dan dalil *naṣ* dapat dipahami dalam konteks yang tidak serampangan juga.

No.	Permasalahan	Paradigma Pemikiran	
		Muslim Progresif	Ibn Ḥazm
1.	Sumber konsep	Bukti kenyataan, akal pikiran, kemauan dan perasaan. (kontekstual).	Pemahaman teks <i>naṣ</i> secara zhahir, dijelaskan hadits dan praktek sahabat. (tekstual)
2.	Kemaslahatan	Didasarkan pada akal pikiran dan kebutuhan sosial.	Semua hukum Allah pasti masalah
3.	Perkawinan	Hak setiap individu manusia.	<i>Naṣ</i> hanya memberi alternatif. Hak

			manusia untuk memilih jalan hidupnya sendiri.
4.	Implikasi hukum	Aturan Hukum perkawinan yang semula dianggap <i>ta'abbudi</i> , dapat berubah menjadi <i>ta'aqquli</i> .	Agama hanya menunjukkan batas-batas antara hak dan bathil (informasi), yang seharusnya diikuti secara <i>ta'abbudi</i> . Namun aplikasinya diserahkan kepada manusia untuk memilih.

Dalam akhir pembahasan ini, bahwa apa dilakukan Ibn Ḥazm pada Abad ke-4 Hijriah, memberikan peluang besar untuk memahami *naṣ* secara terbuka dari segi kontekstual. Terbukti bahwa Islam progresif berusaha mandiri untuk melakukan ijtihad, sesuai dengan kemandirian ijtihad Ibn Ḥazm. Sisi perbedaannya terletak pada aspek *normatif* (mengali makna *naṣ* dari metode kebahasaan) dan *empirik* (mengali makna *naṣ* dari pengalaman). Ibn Ḥazm berusaha *fair/adil* dalam menengahi pendapat kalangan Imam madzhab dari segi pemahaman tekstual *naṣ*, sedangkan muslim progresif berusaha *fair/adil* dalam menengahi kondisi sosial/keompok pemikir dalam arus modernisasi, agar Islam tidak terbawa arus doktrin-doktrin di luar Islam/Barat dan Islam dapat berfungsi secara *elastis* menampung segala masalah, dan menjadi ajaran *rahmatan lil 'alamin*.

Berikut ini skema integrasi pemikiran Ibn Ḥazm terkait dengan sikap Islam progresif sebagai berikut:

No.	Permasalahan	Paradigma	
		Islam Progresif	Ibn Ḥazm
1.	Urgensi Perkawinan	Perkawinan Berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa merupakan semangat humanitas kenegaraan yang	Islam sebagai penyempurna atas agama-agama yang lain, yang mengatur batasan pernikahan

		tidak bertentangan dengan universalitas Islam.	yang dituntun secara syari`.
		Ibadah itu berdasarkan niat mengharapkan ridha Allah terkait dengan stigma dosa. Perkawinan itu hanya terkait dengan interaksi sosial berdasarkan kerelaan dua pihak yang seharusnya agama tidak memaksa manusia menjalani hidupnya.	Ibadah itu hanya untuk perbuatan yang dituntun oleh <i>nash</i> dalam hubungan manusia dengan Allah. Seperti menahan diri dari berbuat zina, dan berpuasa karena tidak mampu untuk menikah. Jika terjadi perkawinan, maka hal itu menjadi hubungan antar manusia, bukan terkategori ibadah.
		Hak manusia untuk menjalani kehidupannya di dunia, sesuai dengan nilai demokrasi dan keadilan.	Hak manusia untuk memilih jalan dalam tuntunan <i>nash</i> .

Dari skema di atas terindikasi bahwa pemikiran muslim progresif sejalan dengan pemikiran *Ibn Hazm*. Sudah seharusnya pemikiran *Islam progresif* itu berusaha mencari peluang melalui ijtihad *Ibn Hazm*, karena dalam ijtihad *Ibn Hazm* itu tidak terlalu memberikan syarat-syarat dalam pemikiran fiqh. Sehingga pemikiran *Islam progresif* lebih leluasa mengali hukum berikutnya. Sesuai dengan istilah logika hukum: semakin banyak persyaratan-persyaratan dari hasil pemikiran hukum pada satu waktu, maka akan semakin sempit ruang untuk mengembangkan hukum itu pada waktu selanjutnya. Dengan hal ini, sebuah tawaran dalam upaya menyatukan kembali pemikiran *tradisional* dan *modern*, seharusnya antara

pemikiran yang berbeda itu dapat disejalkan secara *sirkular*, bukan *paralel* atau *linear*.

KESIMPULAN

Sebagai jawaban dari penelitian ini adalah bahwa relevan jika mengusung ide pembaharuan hukum keluarga Islam di Indonesia sekarang, dengan mengelaborasi ijtihad klasik (seperti; *Ibn Hazm*) dan mengkritisi penggunaan isu-isu modern tersebut, mere-interpretasikan tujuan *nash* dari makna teks ke makna konteks dengan mengintegrasikan sumber-sumber dari *internal* dan *eksternal* Islam, serta bersikap mandiri dalam ijtihad yang dihasilkan.

Bahwa pemikiran *Ibn Hazm* tentang konsep perkawinan sepertinya sejalan dengan *paradigma keadilan sosial/demokrasi* yang diusung oleh pemikiran Islam progresif terhadap hukum menikah. Terlihat bahwa pemikiran *Ibn Hazm* memberikan celah dan berpeluang untuk menyongsong ke-modernan Islam masa kini, terindikasi bahwa hasil ijtihad *Ibn Hazm* secara eksplisit telah mewadahi *keadilan sosial*, *gender* dan *pluralisme*, meskipun secara implisitnya tidak untuk mengusung ketiga tema tersebut.

Oleh karena itu, tidak ada salahnya kompromi pemikiran Islam progresif dengan Ijtihad *Ibn Hazm* dapat memberikan solusi-solusi hukum yang dinamis. Sehingga dapat dijadikan sebagai tawaran defenisi bahwa perkawinan adalah ikatan lahir batin seorang pria dan wanita sebagai suami isteri yang merupakan salah satu alternatif pilihan manusia agar terhindar dari perzinaan melalui tuntunan *nash*.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- al-Asimī, Abd al-Rahmān ibn Muḥammad ibn Qāsim. (ttp), *Majmū' al-Fatāwā Syaikh al-Islām Ibn Taimiyyah*.
- Abdullah, M. Amin. *Reaktualisasi Islam Yang Berkemajuan; Agenda Strategis Muhammadiyah Di Tengah Gerakan Keagamaan Kontemporer*, Makalah disampaikan dalam Pengajian Ramadhan Pimpinan Pusat Muhammadiyah 1432 H.
- Auda, Jasser. 2008, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, (London: IIT),
- Azizy, A. Qodri. 2002, *Eklektisisme Hukum Nasional*, (Yogyakarta: Gama Media) Syafrin, Nirwan. 2005, *Konstruksi Epistemologi Islam; Telaah Fiqh dan Ushul Fiqh*, (Majalah Islamia, Tahun II, No. 5)
- Aziz, Ahmad Amir. 1999, *Neo-modernisme Islam di Indonesia*, (Jakarta: Rineka Cipta),
- Barton, Greg. 1995, *Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia*, (Jakarta: Studi Islamika), vol 2. No.3,
- _____. 1999, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina dan Pustaka Antara),
- Coulson, NJ. 1964, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: University Press)
- al-Dzahabī, Syamsuddīn Muḥammad. 1974, *Siyar 'Alām al-Nubalā'*, (Beirut: Mu'assasah al-Risālah),
- Esack, Farid. 2005, *In Search of Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, (Oxford: Oneworld),
- Himayah, Mahmūd 'Alī. 2001, *Ibn Ḥazm: Biografi, Karya dan Kajiannya tentang Agama-agama*, terj. Halid Alkaf, (Jakarta: Lentera Basritama),
- Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad 'Alī ibn Aḥmad Sa'īd. t.t, *al-Muḥallā*, (Mesir: Mathba'ah al-Muniriyyah),
- _____. 1975, *al-Nubdzah al-Kāfiyah fī Ahkām Uṣūl al-Dīn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah),
- _____. 1978, *al-Uṣūl wa al-Furū'*, (Kairo: Dār al-Nahdah al-'Ilmiyyah),
- IDSS, "Progressive Islam and The State in Contemporary Muslim Societies", Laporan Seminar yang diadakan di Marina Mandarin Singapore tanggal 7-8 Maret 2006,
- Irfani, Soroush. 1983, *Revolutionary Islam In Iran: Popular Liberation or Religious Dictatorship*, (London: Zed),
- Kompilasi Hukum Islam*, (Surabaya: Kesindo Utama, 2010),

- Laylah, Muḥammad Abū. 1990, *In Pursuit of Virtue: The Moral Theology Psychology of Ibn Ḥazm al-Andalusi*, (England, London: ToHa Publisher Ltd.),
- _____. 1985, *An Introduction to the Life and Work of Ibn Ḥazm*, (The Islamic Quarterly), volume XXIX, no. 2,
- al-Mu'thi, Farūq 'Abd. 1992, *Ibn Ḥazm al-Zhahiri*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah),
- Madjid, Nurcholish. 1992, *Islam Doktrin dan Peradaban, sebuah telaah kritis tentang masalah keimanan kemanusiaan dan kemoderenan*, (Jakarta: Paramadina),
- Mahmatsani, Subḥi. 1961, *Falsafah al-Tasyri' fi al-Islām* (Beirut: Dār-ʿIlmi),
- Makkī, Al-Ṭāhir. 1397 H, *Dirāsāt 'an Ibn Ḥazm*, (t.tp.: Maktabah Wahabiyyah),
- Mudzhar, M. Atho. 1998, *Membaca Gelombang Ijtihad antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta: Penerbit Titian Ilahi Press)
- Mu'ammār, M. Arfan. 2012, *Islam Progresif dan Ijtihad Progresif Membaca Gagasan Abdullah Saeed*, dalam *Studi Islam Perpekstif Insider/ Outsider*, ed. M. Arfan Mu'ammār dan Abdul Wahid Hasan, et al. (Yogyakarta: IRCisoD),
- Mulia, Siti Musdah. 2006, *Perempuan dan Hukum: Menuju Hukum yang ber-perspektif Kesetaraan dan Keadilan*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia),
- Noor, Farish A. 2006, *Islam Progresif: Peluang, Tantangan dan Masa Depan di Asia Tenggara*, (Yogya: SAMHA),
- Qal'aji, Muḥammad Rawwās. 1981, *Mausū'ah Fiqh 'Umar Ibn Khaṭṭāb*, (Kairo: Jamī' al-Huqūq Mahfūdzaḥ),
- Rakhmat, Jalaluddin. 1995, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina),
- Ramadan, Tariq. 2004, *Western Muslims and the Future of Islam*, (New York: Oxford University Press),
- al-Suyūṭi, Jalāluddin. 1983, *al-Radd 'alā man Akblada ilā al-Ardhi wa Jahila 'an al-Ijtihād fi Kullī 'Aṣr Farḍun*, (Bairut: Dār-Fikr)
- al-Syarqawī, 'Abd al-Raḥmān. 2000, *A'immah al-Fiqh al-Tis'ah*, terj. al-Hamid Husayni, (Bandung: Pustaka Hidayah),
- Saeed, Abdullah. 2006, *Islamic Thought An Introduction*, (London and New York: Routledge),
- Safi, Omid. 2003, *Introduction, What is Progressive Islam?*, dalam International Institute for the Study of Islam in the Modern World, vol. 13, (Desember);
- _____. 2006, *Challenges and Opportunities for the Progressive Muslim in North America*, dalam Muslim Public Affairs Journal, (Januari);

- _____. 2005 *Modernism: Islamic Modernism* dalam *Encyclopedia of Religion*, Second Edition (ed.), Lindsay Jones et.al, (Farmington Hills: McMillan,).
- _____. 2003, *Introduction, Progressive Muslims: On Justice, Gender, and Pluralism*, (Oxford: Oneworld,).
- Schacht, Joseph. 1996, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: University Press)
- Shiddiqi, Nouruzzaman. 1997, *Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagasanannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar,).
- as-Siddieqy, TM. Hasbi. 1997, *Pokok-Pokok Pegangan Imam Madzhab*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra,).
- al-Turābī, Ḥasan. 1984, *Tajdīd Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, (Jeddah: Dār al-Sa'ūdiyyah,).
- Undang-Undang RI No.1 Tahun 1974*, (Surabaya: Kesindo Utama, 2010),
- Wahid, Abdurrahman. 1993, *Sosialisasi Nilai-nilai Demokrasi*, dalam M. Masyhur Amin dan Moh.Najib (ed), *Agama Demokrasi dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: LKPSM,).
- Zein, Satria Effendi M. 2010, *Problematisasi Hukum Keluarga Islam Kontemporer*, (Jakarta: Kencana,).
- Zahrah, Muḥammad Abū. 1954, *Ibn Ḥazm: Ḥayātuhu, wa 'Asrūhu, Arā'uhu wa Fiqhuhu*, (t.tp. Dār al-Fikr al-'Arabī,).
- _____. t.th, *Tārīkh al-Madzāhib al-Islāmiyyah*, (kairo: Maṭba'ah al-