

# REKONSTRUKSI\* METODOLOGIS\*\* MASALAH PENAFSIRAN

(Ajaran Universalitas dan Partikularitas dalam Al-Qur'an)

Farid Nurul Iman\*\*\*

## Abstract

In the Holy Qur'an, there are two kinds of verses. Both are: the definite and explicit meaning (*Muhkamat*) and the interpretable meaning (*Mutasyabihat*). The Muslim Scholars are different in determining the two kinds of the above verses. One said that a verse is called as the definite meaning, but for the other it is called as the interpretable meaning. So, this difference has become problem among the general Muslims. Because, up to present now, there is no agreement can be achieved by the Muslim Scholars about this case.

This paper endeavor to give a solution, at least, to guide and direct the Muslim Scholars in particular and the Muslims in general to come near the appropriate comprehension towards those two terminologies mentioned in Al-Qur'an above.

What I mean with the terminology 'Muhkamat' here is that the completion of the Qur'anic teachings is not based on the technic-operasional level going into detail and with details specified, but it is based on the principle and fundamental level. The principle and fundamental teachings meant by Al-Qur'an are the teachings about the spirituality and the moral-code (ethics), a teachings about whether it is good or it is bad for the life of mankind as belong to Allah. All of the problems those rise in the dynamic life of the human beings and going on the development, can be found their answers from Al-Qur'an from the side of universal ethics. But we will not get the answers from Al-Qur'an for every specific cases of the ethics, because Al-Qur'an itself is not Dictionary and Encyclopedia.

And I mean with 'Mutasyabihat' is all technic-operasional teachings of Al-Qur'an that interrelated with space and time. In the terminology of Ushul Fiqih, we call for 'Muhkamat' and 'Mutasyabihat' as 'Qath'iy' and 'Dzanniy'. Therefore, to catch the meaning of the direction of Al-Qur'an, someone firstly, has to know the universal principles of its teachings and then go down on the specific cases of the concrete life of the human being. The effort to connect the

---

\* *Rekonstruksi* dan *dekonstruksi* berafiliasi pada tipologi pembaruan reformistik, di mana *dekonstruksi* berarti berusaha merombak teori atau konsep yang sudah mapan tanpa memberikan tawaran baru, sementara *rekonstruksi* di samping melakukan apa yang dilakukan dengan *dekonstruksi* ditambah dengan usaha memberikan teori atau konsep alternatif yang sesuai dengan kebutuhan kontemporer. Dengan demikian, *rekonstruksi* adalah usaha membangun kembali budaya atau konsep lama dengan melihat dan mempertimbangkan kebutuhan dan tuntutan kontemporer. (A. Luthfi Assyaukani, "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer" dalam *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*. (Nomor 1, vol. 1, Juli – Desember 1998), 74 dan 80.)

\*\* Tentang "metodologis", saya menyamakan dengan posisi "Ushul Fiqih" sebagai ilmu yang mempelajari dasar-dasar, metode-metode, pendekatan-pendekatan, dan teori-teori yang digunakan dalam memahami ajaran Islam. (Ak Minhaji, "Persoalan Gender dalam Perspektif Metodologi Studi Hukum Islam" dalam *Rekonstruksi Metodologis*. Cet. I. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 200.)

\*\*\* Dosen Jurusan Ushuluddin STAIN Kediri.

universal teachings of Al-Qur'an (*kulliyat*) with the particular Qur'anic teachings (*juz'iyat*) that is called *Ijtihad*. And the result of *ijtihad* as the intellectual process in going down the universal Qur'anic rules to the particular and technic-operasional Qur'anic rules that is called *Fiqh*.

Last but not least, that the meaning of *Muhkamat* is normatif rules in Al-Qur'an and As-Sunnah with the characteristic universal, fundamental, self-evident, and categorical, meanwhile the meaning of *Mutasyabihat* is technic-operasional rules in Al-Qur'an with the characteristic particular, implementatif, local, and hypothetical.

**Kata kunci:** Rekonstruksi, Metodologis, Penafsiran, Universal, Partikular, dan Al-Qur'an.

## **Pendahuluan**

Dalam menyelesaikan program sarjana lengkapnya, Nurcholish Madjid menulis sebuah skripsi yang diberi judul: "Alqur'an, "Arabiyun Lughatan wa 'Alamiyyun Ma'nan", yang maksudnya ialah "Alqur'an dilihat secara bahasa bersifat lokal (ditulis dengan menggunakan bahasa Arab), sedangkan dari segi makna mengandung sifat universal.<sup>1</sup> Keelokan Alqur'an dari aspek bahasa ini, menyebabkan ia tidak bisa dipahami apa adanya dalam konteks sosial budaya tertentu pada komunitas yang lebih luas. Dikarenakan sifatnya yang universal, maka makna Alqur'an harus selalu dilakukan pemahaman-pemahaman yang terus menerus sehingga ia dapat diterapkan di mana saja dan kapan saja. ( صالح لكل زمان و مكان ).

Segi keuniversalan Islam ini sudah menjadi kesadaran yang sangat umum di kalangan kaum muslim. Banyak sekali penegasan-penegasan dalam Alqur'an tentang keuniversalan ajaran Islam yang patut sekali menjadi bahan renungan umat Islam zaman mutakhir ini.<sup>2</sup> Jika Islam ditangkap sebagai ajaran yang universal, maka hal itu tidak saja menghasilkan pandangan bahwa ia berlaku untuk semua tempat dan waktu. Seperti yang telah dibuktikan oleh kaum Muslim klasik, universalisme Islam juga menghasilkan pandangan dari arah lain, yaitu bahwa kebenaran Islam dapat didekati melalui berbagai pola budaya. Logikanya ialah, jika Islam itu universal, dan jika keuniversalannya menghasilkan diutusnya Rasul-rasul untuk setiap bangsa, maka berarti bahwa kebenaran juga dapat diketemukan pada setiap bangsa dan masa, kapan saja dan di mana saja, sebagai warisan para Utusan Allah yang pernah datang ke bangsa bersangkutan.<sup>3</sup> Menurut Hodgson, umat Islam adalah satu-satunya golongan manusia yang paling mendekati keberhasilan,

---

<sup>1</sup> Siti Nadroh, *Wacana Keagamaan dan Politik Nurcholish Madjid*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), 24.

<sup>2</sup> Antara lain firman Allah: "Kami (Allah) tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk seluruh umat manusia, sebagai pembawa kegembiraan dan pembawa ancaman" (Saba'/34:28). "Tidaklah Kami (Allah) mengutus engkau (Muhammad) melainkan sebagai rahmat untuk seluruh alam" (al-Anbiya'/21:107). (Depag, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Jakarta: t.pt., 1971), 688 dan 508.)

<sup>3</sup> Ibn Taymiyah, *Al-Risalat al-Tadammuriyah* (al-Qahirah: al-Mathba'at al-Salafiyah, 1387), 55.

lebih daripada golongan lain manapun dalam sejarah, untuk menyatukan seluruh umat manusia di bawah cita-citanya.<sup>4</sup>

Pengalaman yang membawa bahagia itu dapat diulang kapan saja, asalkan umat Islam mampu bertindak dengan tepat. Syarat pertama dan utama untuk mampu bertindak tepat itu ialah pemahaman kepada Islam secara benar dan tepat. Ini tidak berarti bahwa pemahaman yang ada dalam masyarakat Islam sekarang ini salah, namun jelas siapapun akan setuju bahwa banyak sekali segi-segi pemahaman itu yang masih dapat diperbaiki dan ditingkatkan bersama-sama. Salah satunya ialah pengertian mendasar tentang Islam sebagai ajaran universal tersebut.

Setelah pemahaman yang lebih tepat dan benar, tantangan berikutnya ialah bagaimana menerjemahkan atau memahami ajaran yang universal itu dalam konteks ruang dan waktu yang kongkrit, di sini dan kini. Dalam banyak hal, ternyata ini lebih sulit, karena menyangkut kecakapan teknis yang tinggi, selain diperlukan jiwa antisipatif dan kemampuan menerawang, atau mencandra masa depan. Maka tulisan ini adalah suatu upaya untuk memahami kembali ajaran-ajaran Islam yang bersifat universal (kategoris/muhkamat) dan yang bersifat partikular (hipotetis/mutasyabihat) sehingga apa yang menjadi tujuan Islam sebagai *rahmatan lilalamin* dapat diaplikasikan dalam kehidupan nyata umat Islam di zaman moderen sekarang ini.

### **Masalah Penafsiran dalam Perspektif**

Pemahaman terhadap Al-Qur'an perlu ditinjau kembali direinterpretasikan dan direaktualisasikan. Sebab, dalam wacana keagamaan, perspektif para penafsir memiliki andil dalam menerjemahkan kebenaran Ilahi.<sup>5</sup> Perspektif penafsir adalah suatu kondisi mentalitas yang terbentuk dari proses sosialisasi kolektif dari suatu konstruk budaya tertentu dan mengalami proses internalisasi individual.

Proses penafsiran mengalami *status quo* pada saat klaim kebenaran resmi dipertahankan. Penafsiran diperlakukan sama sakralnya dengan teks-teks wahyu Ilahi sehingga hampir tidak memberikan ruang bagi tafsir baru. Padahal teks-teks otoritatif keagamaan tidak dengan sendirinya bisa ditangkap maknanya secara langsung, tanpa suatu penafsiran. Maka, wacana penafsiranlah yang perlu dilihat, apakah sudah memadai atau tidak dalam suatu visi tertentu yang dibelanya seperti termuat dalam teks-teks otoritatif itu. Para mufassir moderen mementingkan analisis filologis dan argumen-argumen kontekstualnya (*asbab nuzul*) dengan tekanan bahwa analisis ini adalah sebuah proses penafsiran, bukan untuk membenarkan suatu aspek literal ayat.

Sebab yang dapat diduga dari semula ialah bahwa titik-titik kritis persoalan penafsiran Alqur'an sekarang ini, merupakan tafsiran terhadap ajaran-ajarannya yang secara salah didominasi, bahkan langsung dikalahkan, oleh pertimbangan-pertimbangan sosiologis-historis sesaat. Dapat juga diduga sebagai bagian dari usaha pembingkaiian kepentingan politik tertentu dalam sejarah dinasti-dinasti Islam.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam*, 3 Jilid (Chicago: The University of Chicago Press, 1974) jilid I, 71.

<sup>5</sup> Muhammad Arkoun, "Nalar Islam dan Nalar Moderen", (Jakarta: INS, 1994), 134.

<sup>6</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 1997), 296-318.

Situasi dilematis dalam memandang dan menilai sejarah memang dapat menjadi sumber banyak kesulitan: di satu pihak, sejarah harus dilihat sebagai wujud nyata dalam konteks ruang dan waktu berbagai usaha melaksanakan ajaran agama, di pihak lain, interaksi dinamis antara nilai-nilai normatif dengan tuntutan ruang dan waktu sedemikian rupa mewarnai setiap usaha melaksanakannya,

Meskipun kembali kepada Al-Qur'an melibatkan penafsiran teks-teks, namun suatu penafsiran tidak sepenuhnya dapat dilakukan secara subjektif, dengan mengabaikan makna literer objektif kebahasaan teks-teks itu. Kecuali jika kita memperlakukan setiap ekspresi literer teks-teks suci sebagai metafor belaka, maka bunyi teks itu menurut apa adanya akan tetap mempunyai fungsi pengawasan terhadap pemahaman-pemahaman yang ada.

Tetapi untuk bertindak jujur terhadap teks-teks suci, kita tidak mungkin memahaminya samasekali lepas dari konteks sejarah diturunkannya, sehingga mengikuti asbab nuzul (*Al-Qur'an*) dan asbab wurud (*Al-Hadits*) adalah sangat penting. Pandangan yang mempertimbangkan milieu kesejarahan suatu teks suci itu menjadi lebih-lebih lagi diperlakukan karena banyak dari kosa kata dan peristilahan dalam Al-Qur'an yang dalam penggunaan umum selanjutnya menjadi berbeda makna, banyak atau sedikit.<sup>7</sup>

### **Perspektif Metodologis**

Al-Qur'an tidak ditujukan kepada masyarakat yang hampa budaya, melainkan terhadap masyarakat yang sudah sarat dengan nilai-nilai budaya. Al-Qur'an menggunakan bahasa lokal, tempat ia diturunkan. Budaya dan bahasa tidak bisa dipisahkan, karena bahasa merupakan bagian dari budaya dan di belakang setiap bahasa ada keterlibatan budaya dalam struktur dan pemaknaan kosa kata.<sup>8</sup>

Kondisi objektif suatu wilayah sangat berpengaruh dalam pembentukan pemahaman keagamaan. Kondisi geografis, topografis, demografis, klimatologis, dan beberapa aspek yang berhubungan dengan ekologi, serta latar belakang sejarah merupakan faktor yang turut memberikan corak dalam pola pemahaman ajaran Islam.<sup>9</sup>

Al-Qur'an, budaya, dan masyarakat merupakan satu kesatuan yang tak dapat dipisahkan. Penentuan metodologi penafsiran Al-Qur'an tidak bisa dikesampingkan, yaitu ilmu-ilmu yang berhubungan dengan sosial kemasyarakatan, termasuk di dalamnya historiografi dan antropologi, dan ilmu-ilmu kebahasaan, seperti filologi, semantik, semiotik, dan hermeneutik. Pendekatan tekstual semata akan mereduksi kedalaman dan keluasan makna Al-Qur'an, bahkan tidak mustahil penafsiran yang diperoleh melalui pendekatan ini tidak sejalan atau bertentangan dengan tujuan umum Al-Qur'an.

---

<sup>7</sup> Misal, kata “سلطان” dan “دولة / دولة” dalam Al-Qur'an semua berturut-turut berarti “kekuatan dan giliran”. Tetapi dalam penggunaan umum kemudian menjadi berarti “raja dan kekuasaan”, dengan kaitan logis samar-samar dengan makna asalnya, namun tetap menjadi berbeda. (Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 2000), 241.)

<sup>8</sup> Nasaruddin Umar, *Penafsiran Kitab Suci Berwawasan Gender: Perspektif Al-Qur'an*, Makalah disajikan dalam seminar Pra-Mu'tamar NU di Garut, Jawa Barat, 17 Nopember 1999.

<sup>9</sup> Ruben Levy, *The Social Structure of Islam*, dalam Nasaruddin Umar, *Ibid*, 1.

Proyek penelitian Al-Khuli terhadap Al-Qur'an dimulai dengan upaya menggeser wilayah hermeneutik teks dari unthinkable menjadi thinkable. Hal ini dilakukan dengan memperlakukan teks sakral sebagai kitab sastra Arab terbesar ( كتاب العربية الأكبر ), sehingga analisis linguistik-filologis teks, التفسير الأدبي , merupakan upaya niscaya untuk menangkap pesan moral dan hidayah Al-Qur'an. Dengan status teks Al-Qur'an yang sedemikian rupa, Al-Khuli sama sekali tidak bermaksud mensejajarkan teks religius dengan teks sastra kemanusiaan, akan tetapi, bermaksud menemukan 'angan-angan' sosial kebudayaan Qur'ani, hidayah, yang terkandung dalam komposisi Al-Qur'an sebagaimana telah ditangkap Rasulullah.<sup>10</sup>

Untuk mencapai sasaran tersebut, Al-Khuli membagi kajian teks Al-Qur'an menjadi dua tahap, yakni, pertama, kajian sekitar Al-Qur'an ( دراسة ما هو القرآن ؟ ), dan kajian terhadap Al-Qur'an itu sendiri ( دراسة في القرآن نفسه ). Kajian sekitar Al-Qur'an diarahkan pada investigasi aspek sosio-historis, geografis-kultural dan antropologis wahyu. Sedangkan yang kedua dimaksudkan pada pelacakan kata-kata individual semenjak pertama diturunkan pemakaiannya dalam Al-Qur'an serta sirkulasinya dalam bahasa Arab. Pelacakan evolusi kata individual ini diikuti kajian terhadap struktur kalimat dan frasa-frasa tertentu dengan perangkat ilmu bahasa Arab, akan tetapi tidak boleh melewati batas-batas keperluan, yakni hanya untuk menangkap keindahan struktur teks. Kemudian disusul pemberian makna yang hati-hati agar diperoleh pengertian semestinya yang dikehendaki teks.<sup>11</sup>

Pendekatan sosiologis, mutlak diperlukan dalam memahami Al-Qur'an yang berkaitan dengan kehidupan sosial. Poligami, misalnya, diperbolehkan dalam upaya perlindungan sosial agar janda dan anak yatim yang ditinggal oleh para syuhada Perang Uhud dapat dilindungi. Dengan demikian, tujuan poligami bukanlah untuk pemuasan kebutuhan seksual semata. Karena itu, berdasarkan asas keadilan yang dijunjung tinggi dalam Islam maka perkawinan yang ideal adalah monogami. Ayat Al-Qur'an tentang perkawinan yang disebut dalam Surah Al-Nisa' ayat 3 bukanlah anjuran untuk berpoligami, tetapi merupakan ayat peringatan bagi laki-laki Arab yang cenderung mengawini anak yatim hanya untuk menguasai hartanya.<sup>12</sup>

Dalam pendekatan filologis, penelitian Al-Qur'an harus dilakukan, antara lain, melacak dari mana datangnya sebuah teks, bagaimana teks itu diperoleh, apakah teks itu disabdakan atau diceritakan oleh orang lain, bagaimana outentisitas teks itu sendiri, teks aslinya dari bahasa apa, siapa yang menerjemahkannya, terjemahan dari bahasa asli atau dari bahasa lain, jarak waktu penerjemah dengan teks-teks terjemahan, atas sponsor siapa dan untuk apa penerjemahan teks itu ?

Seorang penafsir teks harus mampu masuk ke lorong masa silam, seolah-olah sezaman dan akrab dengan sang penerima teks, memahami kondisi objektif geografis dan latar belakang sosial budayanya, karena setiap penafsir teks adalah anak zamannya. Si pembaca diharapkan sudah mampu melakukan apa yang disebut W. Dilthey sebagai verstehen, yaitu memahami dengan penuh penghayatan terhadap teks, ibarat sang pembaca keluar kembali dari lorong waktu

---

<sup>10</sup> Mohamad Nur Kholis, "Pengantar", dalam *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern* oleh J.J.G. Jansen, xv. Ia alumnus Universitas Leiden, di bawah bimbingan langsung J.J.G. Jansen.

<sup>11</sup> *Ibid*, xv.

<sup>12</sup> Siti Ruhaini Dzuhayatin, "Pengantar", dalam *Rekonstruksi Metodologis*, vi.

masa silam, lalu mengambil kesimpulan. Tidak bijaksana mengukur sebuah teks kitab suci dengan menggunakan kriteria modern. Menurut H. white masa silam itu sendiri adalah sebuah teks (wahyu). Seorang pengkaji teks klasik terlebih dahulu harus memahami teks masa silam itu.<sup>13</sup>

Kalangan Islam liberal melakukan suatu usaha dekonstruksi untuk mendapatkan suatu pandangan baru (rekonstruksi) bagi penafsiran Islam yang lebih proporsional. Untuk itu, dicarilah jejak-jejak pandangan dunia (weltanschauung) yang telah mengakibatkan kesalahan dalam memahami ajaran-ajaran Islam. Dekonstruksi atas penafsiran teks-teks Islam menyangkut masalah pemahaman ajaran Islam yang universal dan yang particular begitu penting sebagai suatu istilah hermeneutik Paul Ricoer 'exercise of suspicion', dalam melihat cara menafsirkan teks-teks Islam, yang telah dilakukan oleh kalangan tradisional selama berabad-abad. Dalam rangka penerapan metode kecurigaan ini, atas apa saja metodologi ilmu-ilmu tafsir, sosial dan filsafat yang bisa dipakai, perlulah dipakai. Pokoknya, bisa tercapai pembongkaran. Dari sini dimulailah suatu penafsiran baru berdasarkan suatu visi dan misi Alqur'an yang dibawa oleh Rasulullah.<sup>14</sup>

Pemikiran Fazlur Rahman mengenai cara membaca Al-Qur'an dapat dirumuskan dalam dua daur:

*Pertama*, dalam daur ganda metodologis memahami Al-Qur'an, perlu dipahami terlebih dahulu arti atau makna suatu pernyataan dengan mengkaji situasi atau masalah historis dan sosiologis di mana pernyataan Al-Qur'an tersebut merupakan jawabannya. Menurut Rahman, sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik dalam sinaran situasi-situasi spesifik, suatu kajian mengenai situasi makro mengenai konteks sosial masyarakat saat Al-Qur'an diturunkan, harus dilakukan.

*Kedua*, menggenalisis jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan moral-sosial umum yang dapat disaring dari ayat-ayat spesifik dalam cahaya latar belakang sosio-historis dan ratio logis yang sering dinyatakan.<sup>15</sup>

### **Urgensi Metode Hermeneutik**

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, bahwa bahasa adalah budaya. Setiap kosa kata ( مفردات ) mempunyai latar belakang budaya tertentu. Allah menggunakan bahasa Arab sebagai simbol dalam mewujudkan ide-Nya, dapat dipahami sebagai Pengguna (user/ مستعمل ) bahasa Arab guna membumikan ide-ide-Nya. Transformasi setiap ide atau gagasan ke dalam suatu simbol kebahasaan, senantiasa berhadapan dengan reduksi, distorsi, atau pengembangan,

---

<sup>13</sup> Sebuah teks tidak lepas dari tiga unsur pokok: 1. Sang pencipta ( واضع ); 2. Pengguna/peminjam ( مستعمل ); 3. Pemahaman ( حامل ). Nasaruddin Umar, *Op. Cit.*, 2.

<sup>14</sup> Riff'at Hassan, "Isu Kesetaraan Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam", dalam Fatima Mernissi dan Riff'at Hassan, *Setara Dihadapan Allah, Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarki*, (Yogyakarta: Yayasan Prakarsa, 1995), 33-65.

<sup>15</sup> Dikutip Nurholish Madjid, dari Fazlur Rahman, "Islamization of Knowledge: A Respons" dalam *The American Journal of Islamic Social Science*. Nurholish Madjid, "Ajaran Nilai Etis dalam Kitab Suci dan Relevansinya bagi Kehidupan Modern" dalam *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992), 485-486.

baik oleh struktur bahasa itu sendiri, maupun struktur budaya dan subjektivitas si pembaca. Tidak ada jaminan bahwa ide dan gagasan Allah seratus persen terwakili di dalam simbol bahasa Arab. Ide dari Allah Tak Terbatas amat sulit (untuk tidak mengatakan mustahil) dimuat di dalam simbol-simbol bahasa yang serba terbatas.

Dari segi ini dapat dikatakan bahasa Arab Al-Qur'an tidak identik dengan hakikat ide Allah. Bahkan di dalam Ulumul Qur'an masih menjadi perdebatan, siapa yang sesungguhnya membahasa Arabkan Al-Qur'an ? Apa dari Allah sendiri, atau karena Nabi yang akan menerimanya adalah orang Arab maka Jibril yang mentransformasikannya ke dalam bahasa Arab, atau wahyu yang terkadang turun dalam bentuk kode morse atau bunyi lonceng itu dirumuskan ke dalam bahasa Arab oleh Nabi Muhammad saw ?<sup>16</sup>

Dalam memahami makna dan kandungan Al-Qur'an, sudah barang tentu tidak bisa hanya terfokus kepada pendekatan tekstual semata, karena bahasa Arab yang digunakan dalam Al-Qur'an adalah bahasa yang mempunyai hubungan dialektis dengan kondisi objektif ketika dan di mana Al-Qur'an diturunkan. Hal ini sangat jelas dapat dilihat melalui riwayat-riwayat asbab nuzul sejumlah ayat. Dalam memahami sebuah teks, seorang pengkaji dituntut memiliki wawasan semantik dan hermeneutik yang memadai, karena jika tidak maka kekeliruan ganda akan menghadang. Makna sebuah kosa kata yang diciptakan oleh penciptanya seringkali tidak persis sama dengan maksud sang pengguna. Terkadang pula sang pengguna tidak konsisten menggunakan sebuah kosa kata yang sama, misalnya kata: يد الله فوق أيديهم (Tangan Allah di atas tangan mereka). Kata "*tangan*" terkadang dimaknai secara denotatif untuk mengungkapkan fakta sebenarnya dan terkadang pula digunakan secara konotatif, yakni sebagai simbol atau istilah lain dari "*pengawal*". Sang pengkaji teks harus mampu membedakan antara kalimat denotatif atau konotatif.<sup>16</sup>

Kesulitan lain yang ditemukan dalam studi teks Kitab Suci Al-Qur'an ialah apakah sebuah teks merujuk kepada hakikat bahasa ( الحقيقة اللغوية ) atau hakikat tradisi ( الحقيقة ) العرفية ) atau hakikat syara' ( الحقيقة الشرعية ). Contohnya dalam Al-Qur'an: أقيموا الصلاة (Dirikanlah shalat). Kata shalat menurut hakikat bahasa berarti do'a, menurut hakikat tradisi masyarakat Arab ketika itu ialah menyembah Latta, Uzza dan Manaat. Menurut hakikat syara' berarti "shalat" yang diawali dengan takbir ihram dan diakhiri dengan salam.<sup>17</sup>

### **Urgensi Metode Studi Hukum Islam**

Umat Islam selalu dihadapkan pada tarik menarik antara dua kutub ekstrem berupa wahyu yang tidak pernah berubah dan realitas sosial yang cenderung berubah. Sejarah menunjukkan bahwa umat Islam selalu berusaha memahami inti pesan wahyu Allah dalam rangka menjawab persoalan umat yang cenderung berubah, dan hal ini telah melahirkan sejumlah tawaran konsep

---

<sup>16</sup> Nasaruddin Umar, "Kajian Kritis Ayat-Ayat Gender: Pendekatan Hermeneutik", dalam "*Rekonstruksi Metodologis*", (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 113.

<sup>16</sup> *Ibid*, 117.

<sup>17</sup> *Ibid*, 118.

sekaligus aplikasinya yang tidak selalu sama, tidak terkecuali dalam lapangan hukum Islam, baik pada tataran metodologis ( أصول الفقه ) maupun aplikasinya ( الفقه ).<sup>18</sup>

Ada satu persoalan krusial dalam bidang metodologi kajian hukum Islam, yaitu adanya tarik menarik antara model pendekatan normatif-deduktif dan empiris-induktif. Melalui pendekatan normatif-deduktif, hukum Islam cenderung mendekati masalah secara hitam putih, benar-salah, halal-haram, dan lain sebagainya. Akibatnya, pemikiran yang ada bersifat sempit, kaku, dan menolak nuansa-nuansa yang berada di luar dua kutub ekstrem tersebut. Hingga kini, model pendekatan yang demikian ditengarai masih cukup kuat dan mendominasi umat Islam yang menekuni kajian hukum Islam.<sup>19</sup> Sedangkan hasil ketentuan hukum dengan model pendekatan empiris-induktif bersifat relatif, fleksibel sekaligus dipandang mampu mengikuti perkembangan masyarakat dengan tetap berlandaskan pada prinsip-prinsip yang ada.

Teori-teori yang berkembang dalam kajian hukum Islam yang pertama kali dikenal adalah amal ahl al-madinah ( عمل أهل المدينة ) yang ditawarkan oleh Malik dan sering dipandang mewakili kelompok tekstualis ( أهل الحديث ). Sebagai konterpart-nya adalah Abu Hanifah di Irak dengan tawaran istihsan ( إستحسان ) yang dipandang mewakili model kontekstualis ( أهل الرأي ). Kontradiksi antara keduanya memberi inspirasi Syafi'i untuk mencari model yang lebih komprehensif, yaitu lahirah al-Qiyas ( القياس ) yang dalam pandangannya identik dengan ijtihad.<sup>20</sup> Namun dalam perjalanannya, al-Qiyas dipandang terlalu memberi peluang terhadap konteks (akal) ketimbang teks (wahyu), dan hal ini mendorong Ahmad ibn Hambal untuk menawarkan istishhab ( أستصحاب ).

Teori tentang studi hukum Islam semacam ini terus saja mengalami perkembangan pada masa-masa selanjutnya. Al-Ghazali, misalnya, mengembangkan lebih jauh konsep yang ditawarkan Imam Syafi'i dengan memperkenalkan konsep mashlahah ( المصلحة ) yang bertumpu pada lima kepentingan dasar ( الكليات الخمسة ).<sup>25</sup> Pemikiran Al-Ghazali kemudian dikembangkan oleh Imam Syatibi melalui maqashid al-syari'ah ( مقاصد الشريعة ).<sup>21</sup>

Tokoh-tokoh pemikir Muslim modern juga ikut merumuskan model-model kajian dalam bidang hukum Islam. Fazlur Rahman, misalnya, sebagaimana telah disinggung di atas, menawarkan konsep double movement,<sup>22</sup> Mahmud Syaltut dengan model muqaranah al-madhahib ( مقارنة المذاهب ),<sup>23</sup> Yusuf al-Qardhawi dengan pendekatan ijtihad intiqai dan insya'i (

<sup>18</sup> Zafar Ishaq Ansari, "The Contribution of the Qur'an and the Prophet to the Development of Islamic Fiqh" dalam *Journal of Islamic Studies*, 1992, 141-71.

<sup>19</sup> Minhaji, "Pendekatan Sejarah dalam Kajian Hukum Islam". Pessah Shinar, "The Historical Approach of the Reformist Ulama in the Contemporary Maghrib", *Asian and African Studies*, 1971, 181-210.

<sup>20</sup> Imam Syafi'i, *Al-Risalah*, (Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1940).

<sup>25</sup> Imam Al-Ghazali, *Al-Mustasfa min Ilmi al-Ushul*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1983).

<sup>21</sup> Imam Al-Syatibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, (Beirut: Dal al-Kutub al-Ilmiyah).

<sup>22</sup> Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: the University of Chicago Press, 1984).

<sup>23</sup> Mahmud Syaltut, *Al-Islam: Akidah wa Syari'ah*, (Mesir, Dar al-Qalam).

( اجتهاد انتقائي و إنشائي ),<sup>24</sup> Ali Syari'ati dengan teks dan konteksnya,<sup>25</sup> Hasan Hanafi merumuskan pemikiran tradisi dan pembaruannya ( التراث و التجديد ), Nasr Hamid Abu Zayd dengan teori ta'wil dan talwin,<sup>26</sup> Muhammad Arkoun dengan cara logosentrisme melalui tiga penting: linguistik, sejarah, dan antropologi,<sup>27</sup> Al-Jabiri dengan model bayani, burhani, dan irfani ( بياني و برهاني و عرفاني ), dan yang terakhir Muhammad Syahrur dengan teori hududnya ( حدود ).<sup>28</sup>

### **Pemahaman Ajaran Islam dengan Teori Muhkamat dan Mutasyabihat dalam Al-Qur'an: Sebuah Problematik**

Tentu saja, secara detail metode-metode dan teori-teori yang telah dipaparkan di atas, meskipun tidak sempurna, mempunyai perbedaan-perbedaan, antara lain karena perbedaan miliu masing-masing tokoh. Namun terlepas dari perbedaan-perbedaan tersebut, semua itu bertemu pada satu titik, yakni upaya menterjemahkan wahyu Tuhan (Al-Qur'an) sesuai dengan tuntutan masyarakat, tempat, dan waktu. Konvergensi pandangan seperti ini pada umumnya tercapai pada titik bahwa Al-Qur'an harus menjadi nilai walaupun nilai itu sendiri masih diartikan bermacam-macam. Orang akan berbicara lain kalau sudah berkata tentang masalah nilai. Yang penting, semua sepakat bahwa nilai-nilai Al-Qur'an harus diberlakukan. Apa yang dinamakan nilai Islam dan bagaimana pemberlakuannya, ini baru berbeda. Menurut saya, ini adalah hal yang sangat fundamental sebab ada titik temu tentang sesuatu yang demikian penting, yaitu ajaran Al-Qur'an dilaksanakan atau tidak. Begitu kita sepakat, bahwa nilai Al-Qur'an harus diberlakukan, maka tertutup jalan bagi sekularisme. Sebab, kalau kita sudah sekuler, tentu tidak memakai nilai Al-Qur'an. Dan menurut pikiran dan penglihatan saya, tidak ada satu pun gerakan Islam di dunia ini sampai hari ini yang sekuler.

Bahkan orang yang berbicara tentang masalah sekularisasi, seperti Nurcholish Madjid, dia sendiri tidak mengatakan bahwa harus diberlakukan nilai-nilai di luar nilai Al-Qur'an. Dia juga malah banyak berbicara tentang nilai-nilai Islam dan Al-Qur'an.<sup>29</sup> Ini sangat penting, apa pun

<sup>24</sup> Yusuf al-Qardhawi, *al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyah ma'a Nazarat Tahliliyyah fi al-Ijtihad al-Mu'ashir*, (Kuwait: Dar al-Qalam).

<sup>25</sup> Ali Syari'ati, *On the Sociology of Islam*, terj. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1979).

<sup>26</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nass: Dirasah fi Ulumul al-Qur'an*, (Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-Arabi, 1994).

<sup>27</sup> Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam: Common Question, Uncommon Answers*, (Boulder: Westview Press, 1994).

<sup>28</sup> Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'at Mu'ashirah*, (Kairo: Sina lil Nashr, 1992).

<sup>29</sup> Bisa dibaca buku-bukunya tentang Islam dan Al-Qur'an, seperti: Khazanah Intelektual Islam, Islam kemodernan dan Keindonesiaan, Islam dan Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan, Islam Kerakyatan dan Keindonesian, Pintu-Pintu Menuju Tuhan, Islam Agama Kemanusiaan, Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia, Islam Agama Peradaban, Kaki Langit Peradaban Islam, Tradisi Islam, Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia, Masyarakat Religius, Perjalanan Religius: Umrah dan Haji, Bilik-Bilik Pesantren, Dialog Keterbukaan, Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer, Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi.

perbedaan umat Islam, mereka bisa sepakat bahwa pada dasarnya umat Islam menuju satu sikap untuk menolak sekularisme yang total.

Kembali kepada persoalan semula, bahwa ajaran Islam terdiri atas ajaran-ajaran yang bersifat kategoris dan ajaran-ajaran yang bersifat hipotetis. Ajaran-ajaran kategoris ini bersifat universal, prinsip, absolut, fundamental, dan mengatasi dimensi ruang dan waktu. Sedangkan ajaran-ajaran hipotetis bersifat partikular dan teknis-operasional, yang karenanya terkait dengan ruang dan waktu. Secara tekstual sendiri, kedua bentuk ajaran tersebut diakui keberadaannya oleh Al-Qur'an. Kitab Suci Al-Qur'an menyebutkan tentang adanya ayat-ayat *muhkamat* ( محكمات ) dan ayat-ayat *mutasyabihat* ( متشابهات ). Akan tetapi untuk menegaskan mana ayat yang *muhkamat* dan mana yang *mutasyabihat*, para ulama berbeda pandangan. Mengenai masalah ini, terdapat tiga jenis perbedaan pandangan. *Pertama*, perbedaan pandangan tentang mana saja ayat-ayat suci yang *muhkamat*, dan mana pula yang *mutasyabihat*. *Kedua*, perbedaan pandangan tentang boleh atau tidaknya melakukan ta'wil (*interpretasi metaforis*) terhadap ayat-ayat yang *mutasyabihat* itu. *Ketiga*, bagi mereka yang membolehkan interpretasi, masih terdapat perselisihan tentang siapa yang harus melakukan interpretasi itu.<sup>30</sup>

Untuk mengetahui hal-hal yang sangat prinsipil ini, mestinya para ulama tidak perlu berbeda pendapat, mereka seharusnya sudah menyepakati makna dan pengertian tentang apa itu '*muhkamat*' dan apa itu '*mutasyabihat*'. Dengan pemahaman yang benar tentang dua hal tersebut, maka mereka tidak akan lagi mengalami kebingungan di dalam memahami ajaran Islam. Tapi pada kenyataannya, para ulama ini belum bisa sepakat, mereka masih terpola dengan ayat *muhkamat* dan ayat *mutasyabihat* dalam bentuk teks-teksnya saja, tidak pada pengertiannya. Sehingga makna yang mereka tangkap dari suatu ajaran Kitab Suci itu tidak mengena pada hal-hal yang substantif dan esensial, tapi baru pada tataran kulitnya atau simbolnya saja.

Dengan demikian, agar sampai pada pemahaman komprehensif terhadap ajaran-ajaran Islam yang termaktub dalam Al-Qur'an dan agar ajaran-ajaran tersebut dapat diaktualisasikan dalam kehidupan sehari-hari umat Islam dengan benar, maka diperlukan dekonstruksi pemahaman lama menuju rekonstruksi pemahaman baru.

Sebetulnya, kalau para ulama mau berpikir secara independen, dan tidak terlalu memitoskan taklid pada pemahaman agama, mungkin penyegaran pemahaman dan pencerahannya terhadap nilai-nilai ajaran Islam sudah muncul sejak dulu-dulu. Dengan tidak adanya keberanian untuk melakukan terobosan-terobosan baru, para ulama akan tetap statis. Mereka menjadi puas hanya dengan memelihara ( حفظ , menghafal) apa yang sudah ada dalam warisan, tanpa keberanian mengembangkan ke arah yang lebih maju. Dan warisan itu benar-benar berarti hanya kalau dikembangkan.

### **Menuju Rekonstruksi Pemahaman Ajaran Islam dengan Teori Muhkamat dan Mutasyabihat dalam Al-Qur'an**

Ada dua hal yang bisa kita sepakati dalam memahami Islam, *pertama*, kesempurnaan ajaran Al-Qur'an bukan pada tataran teknis yang bersifat detail, terperinci, dan juz'iyah-nya,

---

<sup>30</sup> Nurcholish Madjid, "Masalah Ta'wil Sebagai Metodologi Penafsiran Al-Qur'an", dalam *Doktrin Islam Dalam Sejarah* Cet. I. (Jakarta: Paramadina, 1994), 12.

melainkan pada tataran prinsipil dan fundamental. *Kedua*, 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. Sebagai hudan ( هدى )<sup>31</sup> atau acuan moral dan etik yang bersifat dasariah, Al-Qur'an sepenuhnya sempurna. Persoalan apa pun yang muncul dalam kehidupan manusia yang dinamis dan terus berubah bisa dicarikan jawabannya dengan mengembalikan pada ajaran-ajaran Al-Qur'an yang prinsipil tadi.<sup>32</sup> Untuk menangkap petunjuk Al-Qur'an atas persoalan-persoalan etik yang dihadapi manusia dalam kehidupan nyata, terlebih dahulu harus dikenali prinsip-prinsip universal yang dicanangkannya. Ikhtiar mempersambungkan prinsip ajaran yang bersifat universal pada kasus-kasus kehidupan yang bersifat partikular itu, oleh Masdar F. Mas'udi disebut *ijtihad*<sup>33</sup> ( اجتهاد ), yang harus dilakukan oleh ketajaman nalar dan kejujuran hati manusia sebagai hamba-Nya. Dan hasil ijtihad itulah, yang menurut Masdar, disebut *fiqih*.

Sebagaimana telah disebutkan sendiri oleh Al-Qur'an, bahwa ajaran Islam terdiri atas dua jenis ajaran, yakni ajaran yang bersifat universal (*muhkamat*) dan ajaran yang bersifat partikular (*mutasyabihat*). Pembedaan ini penting supaya kita tidak terjebak untuk memutlakkan semua ketentuan ajaran yang ada di Al-Qur'an. Dalam bidang kajian ushul fikih (filsafat hukum Islam), kita juga mengenal istilah *qath'iy dan zhanniy* ( قطعي و ظني ), yang menurut saya artinya sama dengan istilah yang disebutkan oleh Al-Qur'an, yakni *muhkamat* dan *mutasyabihat*. Hanya saja setahu saya, pengertian *qath'iy* dan *zhanniy* selama ini terlalu harfiah. Bahwa *qath'iy* adalah ajaran dalam Al-Qur'an dan Al-Hadits yang dikemukakan dalam teks bahasa yang tegas ( صريح ), sedangkan *zhanniy* merupakan ajaran yang dikemukakan dalam teks bahasa yang tidak tegas, yang ambigu atau bisa diartikan lebih dari satu pengertian.<sup>34</sup> Dengan pengertian semacam itu, akhirnya fikih kehilangan watak dinamisnya.

Sesungguhnya secara metodologis, kita bisa memberikan pemahaman lain terhadap makna *qath'iy* dan *zhanniy* yang lebih kontekstual, applicable, dan operasional untuk menjawab permasalahan-permasalahan umat Islam yang sedang dihadapinya sekarang ini. Teori *qath'iy* dan *zhanniy* ini pernah dipakai oleh Masdar F. Mas'udi ketika merekonstruksi konsep zakat. Menurutnya, bahwa yang *qath'iy*, yang tidak boleh bergeser atau berubah dari ajaran zakat bukanlah ketentuan-ketentuan yang menyangkut teknis operasional seperti tarif 2,5 %, objeknya atau ashnaf yang delapan. Yang *qath'iy* dari ajaran zakat, menurut Masdar adalah bahwa semua jenis pajak yang dipungut negara/pemerintah pada dasarnya adalah milik Allah, yang harus ditasarufkan untuk kemaslahatan segenap rakyat, terutama yang tidak punya.<sup>35</sup> Kemudian soal

---

<sup>31</sup> Surah Al-Baqarah/2: 2: "Kitab Al-Qur'an ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertaqwa." (Depag, *Op.Cit.*, 8.)

<sup>32</sup> Surah Al-Nahl/16: 89: "Dan Kami turunkan kepadamu Al-Kitab (Al-Qur'an) untuk menjelaskan segala sesuatu." Surah Al-Maidah/5: 3: "Pada hari ini telah Aku sempurnakan bagimu agamamu, dan Aku sempurnakan atasmu nikmat dari-Ku, serta Aku restui bagimu Islam sebagai agamamu." (Ibid, 415 dan 157.)

<sup>33</sup> Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak Reproduksi Perempuan*, (Bandung: Mizan, 2000), 30.

<sup>34</sup> Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, (Kuwait: Al-Dar Al-Kuwaitiyah, 1968), 35.

<sup>35</sup> Surah Al-Taubah/9: 60: "Zakat-zakat itu, hanyalah untuk orang-orang fakir, miskin, amil zakat, para mu'allaf, memerdekakan budak, orang-orang yang berhutang, fi sabilillah, dan musafir." (Ibid, 288.)

berapa tarifnya, apa saja objeknya, bagaimana memungutnya, siapa-siapa persisnya yang dimaksud dengan ashnaf delapan pada konteks sosial tertentu, adalah soal *zhanniy* dan *ijtihadi* yang bisa didefinisi ulang secara bersama, sesuai tuntutan kemaslahatan dan rasa keadilan yang terus bergerak.<sup>36</sup>

Berdasarkan ilustrasi di atas, dapat ditegaskan sekali lagi, bahwa ajaran-ajaran Islam yang *qath'iy* adalah ajaran-ajaran yang mengandung nilai-nilai universal, prinsipil, fundamental, dan kategoris. Ajaran-ajaran yang *qath'iy* ini kebenaran dan keabsahannya tidak memerlukan argumen di luar dirinya. Nilai-nilai tersebut tadi membenarkan dan mengabsahkan dirinya sendiri. Termasuk ajaran *qath'iy* ini adalah ketentuan-ketentuan normatif dalam Al-Qur'an dan Al-Hadits tentang baik buruk dan halal haram. Sedangkan ajaran-ajaran Islam yang bersifat *zhanniy*, merupakan kebalikan dari yang *qath'iy*. Yaitu ajaran agama baik dari Al-Qur'an maupun Al-Hadits yang bersifat jabaran, terapan (implementatif) dari prinsip-prinsip ajaran yang universal tadi. Ajaran yang *zhanniy* ini tidak mengandung kebenaran atau kebaikan pada dirinya sendiri, tidak *self-evident* dalam bahasa filsafatnya. Karena itu, ajaran *zhanniy* terikat oleh ruang dan waktu, oleh situasi dan kondisi.

Sebagai misal, berbuat adil.<sup>37</sup> Secara moral kita semua terikat kepadanya bukan karena alasan atau pertimbangan apa pun, melainkan karena pada dasarnya akal-budi manusia memang ditakdirkan menjunjung tinggi keadilan. Prinsip keadilan ini tidak terikat oleh ruang dan waktu; di mana pun dan dalam keadaan bagaimanapun, keadilan mutlak harus ditegakkan. Ajaran agama seperti inilah yang paling tepat disebut *qath'iy*, yaitu ajaran yang tidak memerlukan ijtihad lagi. Saya pikir, tidak seorang pun perlu berijtihad untuk mengetahui hukum menegakkan keadilan di antara sesama.

Telah disebutkan tadi bahwa salah satu prinsip yang harus ditegakkan adalah keadilan di mana setiap orang dapat dijamin hak-hak dasarnya sebagai manusia. Akan tetapi, dalam realitas sosial, tidak semua orang hak-haknya dapat terpenuhi atau mampu memenuhinya. Hal itu terjadi karena ada kecenderungan abadi di mana sebagian orang mengambil terlalu banyak dengan akibat orang lain tidak kebagian. Dari fakta inilah maka diandaikan adanya pihak ketiga yang memiliki kekuatan lebih dan mampu memaksa orang yang mengambil terlalu banyak tadi untuk mengembalikan hak-hak mereka yang tidak kebagian. Kekuatan pihak ketiga itulah yang dikonsepsikan oleh Islam dengan pemerintahan ( *حكومة أو إمارة* ). Sampai di sini, perihal mutlaknya ditegakkan keadilan dan perlunya pemerintahan yang efektif sebagai instrumennya, kiranya semua orang bisa sepakat. Inilah yang disebut *qath'iy* dan tidak memerlukan lagi ijtihad.

Selebihnya, mengenai apa yang dimaksudkan dengan keadilan dalam konteks ruang dan waktu tertentu serta bagaimana bentuk pemerintahan yang harus dibangun untuk mewujudkan keadilan itu, semuanya itu adalah persoalan *zhanniy*, persoalan *ijtihadi*, yang bisa berbeda-beda antara satu masyarakat dengan masyarakat yang lain, antara suatu waktu dengan waktu yang lain.

---

<sup>36</sup> Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat dalam Islam*, (Jakarta: P3M, 1994).

<sup>37</sup> Surah Al-Maidah/5: 8: "Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencian suatu kaum kepadamu, mendorongmu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa." (Depag, *Op.Cit.*, 159.)

Dengan demikian, dari sudut pandang Islam, suatu sistem pemerintahan, sebagai perkara *zhanniy* dan *ijtihadi*, hanya bisa dihukumi baik atau buruk pada kenyataan sejauh mana ia memenuhi tanggung jawabnya untuk menegakkan keadilan tadi. Apa pun nama dan label sebuah pemerintahan, sejauh mampu menjamin tuntutan keadilan bagi segenap rakyatnya, terutama yang lemah dan tidak kebagian, dalam pandangan Islam adalah sah dan perlu didukung. Sebaliknya, apa pun nama dan labelnya jika dalam kenyataannya justru meningkari hak-hak rakyat lemah dan mengabaikan tuntutan keadilan, pemerintahan yang demikian itu adalah batal dan harus dikoreksi.

Contoh yang lebih spesifik lagi, yaitu perlindungan atas kepemilikan yang sah terhadap harta benda ( *حفظ المال* ). Ini juga merupakan ajaran prinsip Islam lainnya yang wajib dilaksanakan. Dari ajaran yang *qath'iy* ini lahir ketentuan normatif tentang *haramnya mencuri* dan sekaligus perlunya *hukuman yang berat* atas pencurian. Terhadap kedua prinsip ini, yaitu perlindungan hak kepemilikan yang sah dan haramnya mencuri, semua orang bisa sepakat. Tapi, menyangkut bagaimana *pencurian* bisa ditekan seminimal mungkin dan *hukuman* macam apa yang perlu dikenakan agar pencurian tidak gampang terjadi, setiap orang bisa berbeda pendapat. Inilah masalah *zhanniy* atau *ijtihadi* yang menjadi porsinya fikih. Al-Qur'an menetapkan hukum potong tangan atas pencuri, sementara pihak lain bisa saja mengatakan sanksi potong tangan itu terlalu keras atau malah kurang keras. Jadi hukuman 'potong tangan' itu adalah *zhanniy*, hipotetis.

Sekarang kita coba memahami Surah Al-Maidah ayat 38.<sup>38</sup> Menurut harfiahnya, ayat hukum potong tangan itu dikenakan atas pencuri laki-laki maupun perempuan tanpa memilah-milah dalam keadaan apa pun. Akan tetapi, nyatanya Rasulullah sendiri memberi catatan: 'apabila pencurian itu melebihi jumlah sepuluh dirham'.<sup>39</sup> Dan ditangan Khalifah 'Umar bin Khaththab r.a diberi catatan lagi: 'tidak untuk memperkaya diri'. Artinya, jika pencurian dilakukan karena terpepet, misalnya karena kelaparan yang berat, maka hukum potong tangan pun bisa diubah, dengan hukuman bentuk lain atau bahkan dibebaskan sama sekali.<sup>40</sup>

Ijtihad Khalifah 'Umar r.a ini terjadi persisnya ketika dua orang budak milik Habib bin Abi Balta'ah mencuri seekor unta tetangganya. Ternyata dari penyidikan diketahui bahwa pencurian itu terpaksa dilakukan karena mereka ditelantarkan oleh majikannya. Maka Khalifah 'Umar pun memutuskan membebaskan budah-budak itu dari tuntutan hukum dan bahkan majikanlah yang diharuskan menggantinya sebesar 400 dirham. Dengan demikian, jelaslah bahwa ajaran yang mutlak atau *qath'iy* adalah prinsip perlindungan atas kepemilikan yang sah dan haramnya mencuri sebagai pelanggaran terhadap hak kepemilikan yang sah itu.

Dalam hubungannya dengan kejahatan mencuri, hukum potong tangan hanya merupakan upaya praktis yang diduga efektif untuk membuat jera si pencuri dan sekaligus membuat orang lain berpikir seribu kali untuk berbuat kejahatan serupa. Sebagai ajaran yang bersifat teknis,

---

<sup>38</sup> *السارق و السارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا مكالاً من الله و الله عزيز حكيم*

<sup>39</sup> Ali al-Shabuniy, *Tafsir Ayat al-Ahkam*, (Beirut: Dar al-Fikr), 554. " (رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

<sup>40</sup> Dr. Abdulmun'in al-Namri, *Al-Ijtihad* (Kairo: t.pt., 1987), 98.

hukum potong tangan tentu saja bersifat zhanniy, hipotetis. Tidak semua orang bisa sepakat bulat perihal kelaikan dan efektivitas potong tangan sebagai cara mencegah pencurian, seperti sepakatnya semua orang atas haramnya mencuri. Bahkan kenyataannya, seperti disebutkan di atas, dalam pemikiran fikih Islam sendiri, tidak semua pencuri dalam keadaan apa pun harus dihukum potong tangan.

Untuk menggambarkan lebih jelas lagi tentang ajaran Islam yang bersifat muhkamat, qath'iy, universal, dan fundamental dan ajaran Islam lain yang bersifat mutasyabihat, zhanniy, parsial, dan operasional, akan dikemukakan contoh lagi, yaitu mengenai *warisan*.

Ajaran Islam mengenai pembagian waris 2:1 seperti disebutkan dalam Surah al-Nisa' ayat 11 adalah ketentuan yang bersifat zhanniy<sup>41</sup>. Ketentuan ini tidak bisa membenarkan dirinya sendiri, dengan menunjuk bahwa teks yang mengatakannya begitu jelas ( صريح ). Benar dan salahnya ketentuan itu harus diukur pada sejauh mana ia mencerminkan nilai keadilan dan kesetaraan sebagai prinsip muhkam-universal yang diacunya. Tapi apakah benar bahwa pembagian waris 2:1 ini sepenuhnya telah melawan prinsip keadilan-kesetaraan yang dikemukakan sendiri oleh Al-Qur'an ? Sekali lagi, sebagai ketentuan operasional yang kontekstual (zhanniy), ajaran itu harus dipahami dari konteks sosial ketika ketentuan waris itu dicanangkan. Untuk itu sekurang-kurangnya ada dua hal yang perlu diperhatikan.

*Pertama*, membandingkan dengan realitas sosial sebelumnya, di mana perempuan pada waktu itu tidak diberi hak mewarisi, bahkan menjadi bagian dari harta yang diwaris. Dari kenyataan itu, bahwa penetapan syari'at Islam yang memberikan hak waris kepada kaum perempuan jelas merupakan suatu keputusan yang sangat revolusioner dan radikal. Dengan memberikan hak waris kepada keluarga perempuan yang sebelumnya justru merupakan objek warisan, Islam telah menetapkan sebuah norma bahwa perempuan dan laki-laki, sama-sama sebagai subjek yang mewarisi.

*Kedua*, untuk menjawab kenapa secara kuantitas (jumlah) bagian waris perempuan hanya separo bagian laki-laki, perlu dilihat setting sosial ekonomi terutama dalam kehidupan keluarga ketika itu. Yaitu bahwa beban nafkah keluarga sepenuhnya merupakan tanggung jawab lelaki. Inilah latar sosial ekonomi yang di atasnya sistem perwarisan 2:1 diletakkan oleh Al-Qur'an di tengah-tengah masyarakat Arab lima belas abad yang lalu. Masalahnya sekarang adalah apakah struktur ekonomi keluarga dalam masyarakat zaman modern ini masih seperti itu ? Jawabannya harus dilakukan dengan kajian dan pengamatan sosiologis yang teliti.

Demikianlah berkenaan dengan soal perwarisan 2:1 ini, jika ternyata latar sosial dan ekonomi keluarga yang menjadi basisnya sudah berubah, bisa dipahami jika sistem itu sendiri akan dipertanyakan muatan keadilannya. Jika benar latar belakang sosial-ekonominya sudah berubah dan karena itu muatan keadilannya sudah berkurang, tidak ada halangan sedikit pun untuk dilakukan modifikasi terhadap ketentuan waris itu sendiri. Yang penting ajaran prinsip (qath'iy) dalam Islam tentang kemitraan dan keadilan tetap ditegakkan. Dan sesuai dengan kondisi dan struktur ekonomi keluarga yang real pada waktu itu, hak waris itu dipandang adil dengan rumusan 2:1. Sebuah kaidah mengatakan: "Batas kuantitatif yang diberikan setelah minus, pada dasarnya bukan maksimal melainkan minimal".

---

<sup>41</sup> يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين

Maksudnya ialah pembagian warisan buat perempuan (yang semula tidak dapat) sebanyak separo bagian laki-laki adalah minimal. Artinya, jika dalam kasus-kasus tertentu tuntutan keadilan menghendaki pembagian lelaki-perempuan bisa sama banyak, atau bahkan perempuan yang lebih banyak. Sekali lagi yang sangat digarisbawahi oleh Allah bukanlah angkanya, tapi semangat keadilan dan kesetaraannya sebagai subjek yang sama-sama mewarisi, setelah sebelumnya diperlakukan hanya sebagai objek yang diwariskan.

## Penutup

Inilah cara memahami ajaran (hukum) Islam yang lebih bisa dipertanggungjawabkan. Cara memahami Islam secara dinamis dan berstruktur dengan mengacu pada prinsip-prinsip fundamental ajaran, baru kemudian diturunkan pada tataran ajaran yang bersifat jabaran dan operasional. Dengan pendekatan seperti ini secara konsisten nilai-nilai dasar agama Islam yang universal dan mengatasi dimensi ruang dan waktu dapat dijunjung tinggi tanpa perlu terpasung pada kebakuan hal-hal yang bersifat teknis, instrumental dan kondisional.

Kajian-kajian yang bersifat historis-sosiologis untuk memahami ajaran Islam dewasa ini sudah harus dikembangkan oleh siapa pun, baik para cendekiawan maupun para ulama. Tapi sayangnya, pendekatan-pendekatan yang bersifat profan itu sering didiskreditkan oleh teori keilmuan Islam konvensional sebagai teori yang boleh ditinggalkan. Tidak mengherankan apabila banyak ketentuan ajaran Islam yang sebenarnya hanya bisa dipahami dalam konteks sosio-historis tertentu, akhirnya menjadi kedaluwarsa, dan dalam kedaluwarsaannya itu mereka ngotot mempertahankannya sebagaimana bunyi harfiahnya. Sehingga yang terjadi adalah ruh ajaran Islam, yakni kemaslahatan dan keadilan hilang sementara yang tinggal hanya bentuk atau kulitnya saja.

Yang jelas ketentuan-ketentuan agama yang dalam fikih disebut ketentuan hukum – kecuali ketentuan etik-normatif tentang baik-buruk dan halal haram – adalah zhanniy. Karena sifatnya zhanniy dan relatif, ketentuan itu terikat oleh dimensi ruang dan waktu. Karena itu, hukum potong tangan bagi pencuri, lempar batu bagi pezina, persentase pembagian waris, monopoli hak tolak bagi suami, keterlibatan wali dalam nikah, dan ketentuan-ketentuan teknis lain yang bersifat implementatif dan non-etis, masuk kategori yang zhanniy. Jadi ketentuan-ketentuan seperti itu bisa dimodifikasi dan dalam Al-Qur'an sendiri relativitas ajaran atau hukum atau syari'at yang bersifat teknis ini diakui dengan begitu jelas.

Dalam kenyataannya, umat Islam kebanyakan di dalam memahami ajaran-ajaran agamanya cenderung menuntut segala sesuatu harus serba pasti sehingga banyak hal yang sebenarnya tidak pasti, seperti hasil ijtihad para ulama (*fikih*) pun diberi hukum yang pasti. Akhirnya mereka terperangkap pada keharusan memilih dua hal yang sama-sama tidak masuk akal dan naif. Yakni, segala sesuatu harus serba pasti (absolutisme), atau tidak ada yang pasti sama sekali (relativisme). Padahal yang sebenarnya terjadi, dan ini alami sesuai dengan *hukum keseimbangan* dalam titah Allah, bahwa di balik perubahan sebenarnya ada kepastian; dan di luar kepastian ada perubahan. Maksudnya, di balik ketentuan-ketentuan teknis-operasional dalam bidang sosial-muamalah yang berubah dan dinamis, jelas ada yang bersifat tetap dan qath'iy, yakni prinsip keadilan dan kemaslahatan. Oleh sebab itu, bahasa yang tepat untuk

menggambarkan perubahan (yang mengacu pada standar nilai yang qath'iy) bukanlah kesemrawutan, melainkan gerak atau dinamika.

Maksudnya begini, bahwa hukum potong tangan, pembagian warisan dan aturan-aturan syari'at lain yang bersifat teknis-zhanniy, bukan berarti harus dirubah setiap saat semata-mata karena memutlakkan perubahan. Saya ingin mengatakan bahwa perubahan atas ketentuan-ketentuan syar'i (baik dari Al-Qur'an maupun Sunnah Rasul ,dan apalagi hasil ijtihad ulama) yang bersifat teknis secara teoritis bisa bukan "harus". Persoalan kapan ketentuan syari'at itu disesuaikan atau dipertahankan, sepenuhnya tergantung pada situasi dan kondisi real yang ada. Jika dalam perhitungan akal budi, ketentuan syari'at itu (misalnya potong tangan dan pembagian warisan) masih lebih bisa menjamin tujuan hukum yakni keadilan dan kemaslahatan, dibanding dengan pilihan teknis yang lain (seperti memenjarakan di LP), maka biarlah ketentuan itu dipertahankan. Sebaliknya, jika hukuman itu, karena kondisi dan situasi tertentu, dirasa kurang mencerminkan cita keadilan dan kemaslahatan, maka seharusnya bisa disesuaikan dan dimodifikasi. Dengan demikian, keputusan untuk mempertahankan atau mengubah, tidak bisa dilakukan semata-mata dengan argumen apriori, tetapi harus digunakan pertimbangan akal-budi, yakni kemaslahatan dan rasa keadilan yang bisa dibicarakan dan disepakati bersama melalui musyawarah secara demokratis, jujur, setara dan terbuka.

## DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Mafhum al-Nass: Dirasah fi Ulumul Qur'an*, Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-Arabi, 1994.
- Al-Ghazali, Imam, *Al-Mustasfa min Ilmi al-Ushul*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1983.
- Al-Namri, Abdulmun'in, *Al-Ijtihad*, Kairo: 1987.
- Ansari, Zafar Ishak, "The Contribution of the Qur'an and the Prophet to the Development of Islamic Fiqh" dalam *Journal of Islamic Studies*, 1992.
- Al-Qardhawi, Yusuf, *Al-Ijtihad fi al-Syari'ah al-Islamiyah ma'a Nazarat Tahliliyyah fi al-Ijtihad al-Mu'ashir*, Kuwait: Dar al-Qalam.
- Al-Shabuniy, Ali, *Tafsir Ayat al-Ahkam*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Syatibi, Imam, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Arkoun, Muhammad, *Rethinking Islam: Common Question, Uncommon Answers*, Boulder: Westview Press, 1994.

- , *Nalar Islam dan Nalar Moderen*, Jakarta: INS, 1994.
- Assyaukani, A. Luthfi, dkk. "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer" *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*. (Nomor 1, vol. 1, Juli – Desember 1998, hal. 74-80)
- F. Mas'udi, Masdar, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*, Cet. IV, Bandung: Mizan, 2000.
- , *Agama Keadilan: Risalah Zakat dalam Islam*, Jakarta: P3M, 1994.
- G.S. Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1974.
- Hasan, Rif'at, "Isu Kesetaraan Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam" dalam Fatima Mernissi dan Rif'at Hasan, *Setara Dihadapan Allah, Relasi Laki-laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi*, Yogyakarta: Yayasan Prakarsa, 1995.
- Khallaf, Abdul Wahhab, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, Kuwait: Al-Dar Al-Kuwaitiyah, 1968.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Agama Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- , "Ajaran Nilai Etis dalam Kitab Suci dan Relevansinya bagi Kehidupan Moderen" dalam *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1992.
- Minhaji, Akhmad, dkk. "Persoalan Gender dalam Perspektif Metodologis Studi Hukum Islam" dalam *Rekonstruksi Metodologis*, Cet. I, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 200.
- Nadroh, Siti, *Wacana Keagamaan dan Politik Nurcholish Madjid*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999.
- Proyek Pengadaan Kitab Suci Al-Qur'an. 1985. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Departemen Agama Republik Indonesia.
- Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1997.
- Syafi'i, Imam, *Al-Risalah*, Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1940.
- Syahrur, Muhammad, *Al-Kitab wa Al-Qur'an: Qira'at Mu'ashirah*, Kairo: Sina lil Nashr, 1992.
- Syaltut, Mahmud, *Al-Islam: Aqidah wa Syari'ah*, Mesir: Dar al-Qalam.
- Syari'ati, Ali, *On the Sociology of Islam*, terjemahan oleh Hamid Algar, Berkeley: Mizan Press, 1979.
- Taymiyah, Ibn, *Al-Risalah Al-Tadammuriyah*, Al-Qahirah: al-Mathba'at al-Salafiyah, 1387 H.
- Umar, Nasaruddin, "Penafsiran Kitab Suci Berwawasan Gender: Perspektif Al-Qur'an". Makalah disajikan dalam *Seminar Pra-Mu'tamar NU di Garut, Jawa Barat*, 17 Nopember 1999.
- , "Kajian Kritis Ayat-Ayat Gender: Pendekatan Hermeneutik" dalam *Rekonstruksi Metodologis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.