



Retract: Rekonstruksi Nalar Islam: Tinjauan Problematis Relevansi Teks dan Konteks

Wildan Hidayat

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta

Wildanhidayat29@gmail.com

Abstract: *Religion descends on the will of God, but understanding and trying to realize religion is up to the object of religion itself, namely human beings. It was at this point that the science of religion was born, which was entirely human and dependent on the mastery of human knowledge. Religion is sacred, holy and perfect, but understanding religion is human, imperfect and worldly. The constant is religion itself (al-diin nafsu), while the knowledge or understanding of religion (al-ma'rifah al-diniyyah) is temporal and will change. Context is often overlooked by a system of understanding that is brutally adhered to by Islamic reasoning now, so to return the text to something sacf li kulli zaman wan there needs to be a problematic review and 're-reading' to get 'new understanding' of modern Islam. Ushul Jurisprudence which is a reaction/ response to the problem of the system as well as the doctrine of 'dirty' politics and disputes of ahl-Ra'yi and ahl-Hadīst about the meaning of texts in the modern era is required to be able to provide solutions to stagnation of Islamic law. Ushul Jurisprudence is not only as a 'device' reader of the text of the Qur'an and al-Sunnah but also acts as 'bidder' for a new understanding situation. However, the condition of the Ushul Fikih reading room as a level of Islamic religious law has limited methodology so that it cannot cover all aspects of understanding. This is where the author feels the need to bring up the offer and continuation of reconstruction related to the understanding of religion, especially the reconstruction of the*

Islamic Jurisprudence, so that the plurality of understanding of the sacred Islam will not only be a brutal understanding (madzhabi taqlidi) but the embodiment of methodology in understanding religion is really real.

Abstrak: Agama turun atas kehendak Tuhan, tetapi memahami dan berupaya merealisasikan agama terserah kepada obyek agama itu sendiri, yakni manusia. Pada titik inilah ilmu agama lahir, yang bersifat sepenuhnya manusiawi dan bergantung pada penguasaan pengetahuan manusia. Agama itu sakral, suci dan sempurna, tetapi pemahaman terhadap agama adalah manusiawi, tidak sempurna dan duniawi. Yang konstan adalah agama itu sendiri (*al-din nafsuh*), sedangkan ilmu atau pemahaman mengenai agama (*al-ma'rifah al-diniyyah*) adalah temporal dan akan mengalami perubahan. Konteks sering kali terabaikan oleh sistem pemahaman yang dianut secara brutal oleh nalar Islam masakini, maka untuk mengembalikan teks menjadi sesuatu yang salih li kulli zaman wa makan perlu adanya tinjauan secara problematis dan 'pembacaan ulang' demi mendapatkan 'pemahaman baru' terhadap Islam modern. Ushul Fikih yang merupakan reaksi/tanggapan terhadap problema sistem sekaligus doktrin 'kotor' politik dan sengketa *ahl-Ra'yi* dan *ahl-Hadīs* seputar pemakaian teks di era modern ini dituntut untuk mampu memberikan solusi stagnasi hukum agama Islam. Ushul Fikih tidak saja merupakan sebagai 'perangkat' pembaca pesan teks *al-Qur'an* dan *al-Sunnah* melainkan ia juga berperan sebagai 'penawar' atas situasi pemahaman baru. Akan tetapi, kondisi ruang baca Ushul Fikih sebagai tataran hukum agama Islam memiliki keterbatasan metodologi sehingga tidak dapat mencakup semua aspek pemahaman. Dari sinilah penulis merasa perlu untuk memunculkan tawaran dan terusan asa rekonstruksi terkait pemahaman terhadap agama khususnya rekonstruksi Ushul Fikih, sehingga pluralitas pemahaman dari Islam yang sakral nantinya tidak hanya sekedar pemahaman yang 'ikut-ikut' secara brutal (*madzhabi taqlidi*) tapi pengejawantahan metodologi dalam memahami agama benar-benar nyata.

Kata kunci: *Sakral, Plural, Rekonstruksi, Nalar, Islam.*

A. Pendahuluan

Arah pemikiran Islam masa kini seakan sedang melintasi rute krisis rekonstruksi di setiap lininya. Fikih yang notabenne sebagai *masterpiece* keilmuan Islam tak lagi bisa mengimbangi pergerakan logika manusia modern. Aturan main Fikih pun dirasa tak pantas lagi untuk diaplikasikan, parahnya hanya dipandang sebelah mata ketika membincang tema sosial dan humaniora. Pribadi yang seharusnya

menjadi tonggak berdirinya Fikih pun seakan sudah mulai lemas dan *melempem*. Tak pelik, mereka pun merasakan dilema yang sama ketika berasumsi bahwa memegang teguh ajaran agama dan bercokol terhadap syari'ah semata hanya akan menjadikan mereka sebagai manusia 'kuno' di satu sisi, sementara di sisi yang lain, melepaskan baju ideologi lama dan menjalankan pola pikir dan gaya hidup modern akan menghantarkan mereka ke gerbang konsumerisme yang hanya akan menjadikan mereka sebagai manusia 'sampah'.

Tindak lanjut estafet yang patut diasakan adalah melakukan 'pembacaan ulang' demi mendapatkan 'pemahaman baru' terhadap Ushul Fikih -karena darinyalah Fikih itu dibangun- sebagai reaksi positif menanggapi rancunya realita. Perlu usaha nyata untuk mengembalikan fungsi Ushul Fikih agar nilai yang dikandungnya tak terkaburkan. Jika pada awal geneologinya, Ushul Fikih merupakan reaksi/tanggapan terhadap problema sistem sekaligus doktrin 'kotor' politik dan sengketa *Ahl-Ra'yi* dan *Ahl-H{adīts* seputar pemaknaan teks, maka pada eksistensinya di era kontemporer saat ini, Ushul Fikih dituntut untuk mampu berbicara memberikan solusi stagnasi hukum Fikih.

Sudah merupakan rahasia umum bahwasannya ilmu Ushul Fikih –berikut metodenya yang sedang berlaku- memiliki sifat 'minor' yang tidak selalu bisa memenuhi kebutuhan *istinbāth* fikih yang selalu baru mengikuti sirkulasi kehidupan yang selalu baru pula. Karena sejatinya, Ushul Fikih tidak saja merupakan sebagai 'perangkat' pembaca pesan teks (al-Qur'an dan al-Sunnah) melainkan ia juga berperan sebagai 'penawar' atas situasi pemahaman baru. Keterbatasan cakupan metodologi Ushul Fikih disebabkan oleh kondisi ruang baca Ushul Fikih itu sendiri.

Jika pada awalnya bahasan yang degemukan adalah seputar bersuci, nikah dan jual-beli, atau membahas problema yang memang tidak tersurat dalam tubuh teks, misalnya batal atau tidaknya wudhu sebab memegang alat vital, maka seiring perubahan zaman sekaligus menjamurnya bidang bahasan, sekali lagi, Ushul Fikih harus bisa memuaikan diri terhadap realita dan keadaan sekitar. Obyek bahasannya pun harus bisa menjawab problema-problema multi dimensi, seperti penundukkan kekuasaan, penindasan terhadap warga Negara, daftar kemiskinan yang mulai menjamur berbanding jauh dengan kekayaan, penyatuan masyarakat sebagai bentuk perlawanan

terhadap gerakan separatis dan lain sebagainya perihal problema lainnya.¹

Asa rekonstruksi ilmu Ushul Fikih sendiri sebenarnya bukanlah merupakan hal baru. Proyek ini sudah diwacanakan sejak lebih dari tiga abad yang lalu. Sementara istilah rekonstruksinya sendiri untuk membentuk model baru ditelurkan oleh Rifa'at al-Thahthawiy dalam karyanya yang bertema *al-Qoul al-Sadīd fī al-Tajdīd wa al-Taqlīd*.² Tetapi sampai sekarang proyek suci ini masih saja berupa teori dan belum membuahkan hasil nyata, khususnya Ushul Fikih sebagai konstruk utuh disiplin keilmuan, dan imbas positif terhadap nilai pranata sosial pada umumnya.

Agama yang seharusnya menjadi kebenaran malah dipahami hanya sebagai identitas belaka. Akhirnya banyak aksi dan reaksi radikal-anarkis yang mengatasnamakan agama. Sehingga tidak heran jika mereka berasumsi bahwa tindakan mereka dibenarkan oleh agama. Tragedi ironis seperti ini –menurut penulis- adalah merupakan hasil ortodoksi pemahaman lama terhadap teks-teks keagamaan. Sebuah pemahaman yang ruang bacanya jelas sudah jauh berbeda dengan konteks kekinian. Ushul Fikih yang pada fungsi dasarnya adalah ‘membangkitkan kebijaksanaan Tuhan’, kini seakan –entah- tak digubris atau malah angkat tangan dari ranah panggung dunia sosial.

Jalan yang coba penulis tempuh dalam artikel ini adalah; *pertama*, mencoba untuk menguak sejarah pemaknaan seputar samudera teks oleh guru besar dalam setiap madzhab dengan menyingkap tabir logika yang dipakai. *Kedua*, berangkat dari sana, penulis merasa tertarik dan memberanikan diri untuk ikut berenang di samudera teks yang sama. Tetapi, lagi-lagi dengan keberanian yang mungkin terkesan nekat, penulis ingin coba menawarkan *gaya berenang* yang berbeda dari sebelumnya. *Ketiga*, penulis coba menyajikan tawaran konsep baru ini kepada pembaca.

B. Teks dan Konteks: Sejarah Perkelahian Pemaknaan

¹ Hasan Hanafi, *Min Al-Nash Ilā Al-Wāqī'*, (Kairo: Markaz Al-Kitab, 2005), h.13.

² Sya'ban Muhammad Isma'il, *Ushūl Al-Fiqh Tārīkhuhu Wa Rijālulu*, (Kairo: Dar al-Salām, 2010), h.66.

Agama turun atas kehendak Tuhan, tetapi memahami dan berupaya merealisasikan agama terserah kepada obyek agama itu sendiri [baca; manusia]. Pada titik inilah ilmu agama lahir, yang bersifat sepenuhnya manusiawi dan bergantung pada penguasaan pengetahuan manusia. Memang benar bahwa kitab suci agama – menurut penilaian para pengikutnya- tidak bercacat; namun, sama benarnya juga mengatakan bahwa pemahaman manusia akan agama itu bercacat. Agama itu suci dan ukhrowi, tetapi pemahaman tentang agama adalah manusiawi dan duniawi. Yang konstan adalah agama (*al-dīn*), sedangkan yang temporal atau mengalami perubahan adalah ilmu atau pemahaman mengenai agama (*al-ma'rifah al-dīniyah*).³

Mebincang eksistensi hukum Islam sudah pasti akan menarik benang merah untuk menceburkan diri pada teks-teks keagamaan (al-Qur'an dan al-Sunnah). Majmuk dimaklumi bahwasannya al-Qur'an adalah bukti nyata keabsahan agama Islam, berikut juga al-Sunnah yang diplot sebagai interpreter atas teks suci al-Qur'an itu sendiri. Teks-teks keagamaan tersebut tidak akan terasa 'manis' tanpa ada usaha nyata untuk meng-kontekstualisasi-kannya atau mengejawantahkan teks-teks tersebut untuk berbaur dengan realita. Sejatinya dunia teks akan hampa jika tanpa disertai dunia konteks. Logika sederhananya seperti dua muka mata uang, teks ada di satu sisi dan konteks ada di sisi yang lainnya. Yang artinya ada hubungan timbal balik untuk saling memposisikan wujud fungsinya masing-masing dan saling melengkapi.

Aktualisasi teks terhadap kontesk tidak sepenuhnya dan selalu berjalan mulus seperti yang diasakan. Pada satu kesempatan, teks suci keagamaan ditumbalkan sebagai basis keberlangsungan otoritas politik⁴, dan pada kesempatan yang lainnya justru mengekang dunia konteks untuk tidak keluar dari wilayah teks. Akibatnya dialektika antara dunia teks (*world of the text*), dunia pengarang (*world of the author*) dan dunia konteks (*world of the reader*) malah terkaburkan.⁵

³ Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, trans. Abdullah Ali (Bandung: Mizan, 2002), h.42-43.

⁴ Abdul Majid Shaghir, *Al-Ma'rifah Wa al-Sulthah Fī al-Tajribah al-Islāmiyyah Qir'ah Fī Nasyati 'Ilmi al-Ushūl Wa Maqāshid al-Syarī'ah* (Kairo: Ru'yah, 2010), h.97.

⁵ Ilyas Supena, "Epistemologi Hukum Islam Dalam Pandangan Hermeunitka Fazlurrahman," *Jurnal Al-Syir'ah* Vol. 42, No. II (2009), h.237.

Pendekatan pemahaman teks melalui metodologi ilmu Ushul Fikih –yang notabene ilmu Islam murni, lahir dari teks induk Islam dan berkembang seraya mengikuti perkembangan dunia Islam- bisa dipetakan ke dalam dua bagian; *pertama*, mengikuti pergerakan sejarah lahirnya teori-teori *ushūliyyah* berikut kodifikasinya yang terdapat pada madzhab-madzhab fikih. Dan membandingkan keistimewaan metodologi yang digunakan dalam berhujah sekaligus melakukan pengkoreksian, apakah pemahaman seputar teks dengan menggunakan ilmu Ushul Fikih berbeda pada setiap zamannya. Takayal, nampaklah apa yang disebut dengan sekat-sekat sektesentris. Sudut pandang yang digunakan tak lagi kolektif, tapi lebih bersifat ke-madzhaban- terhadap entitas ilmu, menggiringnya kepada ranah bermadzhab yang statis, mengorbankan *ushūliyāt* hanya karena *furū'iyāt*, memarginalkan nilai murni ilmu sebab dogma madzhab, sehingga tidak heran justru cenderung mensakralkan madzhab tertentu dengan ‘melambaikan tangan’ sebagai hubungan ‘terlarang’ kepada madzhab yang lain.⁶

Kedua, mengikuti perkembangan ilmu Ushul Fikih dengan melepaskan dari jeratan belenggu madzhab sekaligus sistem ber hukum ‘khusus’ yang melekat pada madzhab-madzhab tertentu. Misalnya, pendapat *al-imām al-ma'ashūm* (orang yang terjaga dari kesalahan) dan *ijmā' ahl al-'itrah* (sebuah kongklusi yang disepakati oleh silsilah/garis keturunan) yang dipatenkan dalam metode ber hukum Syi'ah. Juga perilaku masyarakat Madinah –yang darinya lahir *ijmā' ahl al-madīnah-* yang tertuang dalam wadah ber hukum Maliki. Sementara *ijmā' ahl al-'itrah* pada madzhab Syi'ah sama halnya dengan *al-ijmā' al-khāsh* di dalam tubuh hukum madzhab Ibn Hazm. Bukankah seharusnya ilmu Ushul Fikih diposisikan sebagai sebuah ilmu independen yang tidak terikat oleh sekte manapun? Kerena sejatinya, perbedaan yang terdapat antara satu madzhab dengan madzhab yang lain adalah bias dari *furū'iyāt* dan bukan *ushūliyāt*.⁷

Terekam dari perjalanan sejarah, penanaman doktrin politik ‘kepatuhan mutlak’ terhadap penguasa pada dinasti Abbasiyah yang digaungkan oleh Ibnu Muqaffa’ dalam *Risālah al-Shābah*-nya adalah

⁶ Hasan Hanafi, *Min Al-Nash Ilā Al-Wāqi'*, h.24-25.

⁷ Hasan Hanafi, *Min Al-Nash Ilā al-Wāqi'*.

bukti nyata bahwa teks keagamaan –dengan sifat otoritas sakralnya– memainkan peranan penting untuk mencapai *goal* yang diinginkan penguasa saat itu.⁸ Pun pergelutan antara dua saudara kandung (*Ahl al-Ra'yi* dan *Ahl al-Hadist*) atas interpretasi pemahaman makna teks. Dan parahnya, perbedaan sudut pandang seputar pemaknaan teks seakan dijadikan ‘canda’ untuk menafikan entitas sekte lain.⁹

Dialektika teks dan konteks selalu saja melahirkan dinamika baru. Pendekatan terhadap teks pun beraneka ragam. Sebut saja Abu Hanifah (80 H/699 M – 150 H/767 M), metodologi yang dipakai oleh Abu Hanifah dalam melakukan sebuah interpretasi terhadap teks adalah sepenuhnya bersifat logikawi. Artinya logika menempati strata tertinggi untuk memahami pesan teks. Bukti dari pernyataan tersebut tergambar dari bagaimana Abu Hanifah banyak memainkan peran logika atas teks yang ada, sehingga malah terkesan mempermainkan teks. Pada akhirnya –berangkat dari prespektif yang diusung olehnya ini– madzhab fikih Hanafiah mendapat justifikasi bahwasannya mereka sepadan dengan madzhab Muktazilah dari ranah teologi.¹⁰

⁸ Abdul Majid Shaghir, *Al-Ma'rifah Wa al-Sulthah Fī al-Tajribah al-Islāmiyyah Qirōah Fī Nasyati 'Ilmi al-Ushūl Wa Maqāshid al-Syarī'Ah*, h.127.

⁹ Sebuah catatan sejarah yang menarik ketika Abdul Aziz al-Bukhori bertanya kepada seorang *Ahl al-Hadist* perihal dua orang anak yang sama-sama meminum susu dari satu kambing, apakah bagi mereka ditetapkan hukum haram *radhā'ah*? Spontan ia yang dari pihak *Ahl al-Hadist* menjawab “ Iya, mereka diharamkan untuk melangsungkan akad pernikahan, atas dasar sabda Nabi “ Kullu Shobbiyaini Ijtama'ā ‘ala Tsadyin Wahidin Haroma Ahaduhumā ‘ala al-Ākhor”. Tak heran, sang penanya *Ahl al-Ra'yi* tadi pun tersenyum sinis seraya berkata: “Sobat, ketahuilah bahwasanya hukum memiliki hubungan erat dengan sifat al-Juziyyah dan al-Ba'diyyah. Jadi, hukum haram *radhā'ah* hanya diperuntukkan sesame anak-cucu Adam (manusia) sebab hubungan darah dan bukan antara manusia dan seekor kambing”. Muhammad Abdul Raziq, *Tamhīd Li Tārīkh Al-Falsafah al-Islāmiyyah* (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-‘Āmah li al-Kitāb, 2007); Abdul Majid Shaghir, *Al-Ma'rifah Wa al-Sulthah Fī al-Tajribah al-Islāmiyyah Qirōah Fī Nasyati 'Ilmi al-Ushūl Wa Maqāshid al-Syarī'Ah*, h.157.

¹⁰ Suatu ketika Abu Hanifah didatangi oleh seorang pria yang dilema karena sumpahnya. Ia bersumpah untuk melakukan hubungan biologis dengan istrinya di sianghari yang bertepatan saat itu sedang dalam bulan Ramadan. Di satu sisi ia harus membayar *kafārat al-yamīn* sebagai ganti karena ia tidak melaksanakan sumpahnya, dan di sisi yang lain, jika ia melaksanakan sumpahnya otomatis puasannya akan batal sebab hubungan biologis tersebut sekaligus menanggung segala konsekuensi bentuk hukumnya. Dengan santainya Abu Hanifah menjawab “Bepergianlah dengan istrimu karena dengan itu kalian diperbolehkan untuk tidak berpuasa secara syar'ī, dan dengan demikian kalian juga diperbolehkan untuk

Sistem permainan logika dalam berhukum yang ditelurkan oleh Abu Hanifah tersebut adalah betapa akal merupakan sebuah keniscayaan yang dapat melacak makna dan pesan teks. Sekalipun didapati komparasi antara teks dan konteks, akal-lah yang berbicara untuk menyelesaikannya. Logika berhukum ini disebut *al-Istihṣān*.

Berbeda dengan Abu Hanifah yang berkedioman di Irak, masyarakat Madinah pun memiliki perangkat hukum yang juga berbeda. Untuk mengetahui perangkat apa yang dipakai oleh masyarakat Madinah tidaklah susah. Ini bisa ditengarai bahwa Madinah adalah kota di mana al-Sunnah menunjukkan tajinya dalam mengatur sekaligus menyelesaikan problema yang ada di sekitar masyarakat Madinah saat itu. Logika yang diagung-agungkan oleh masyarakat Irak sama sekali tidak mendapat porsi cukup di kalangan masyarakat Madinah. Malik Bin Anas (93 H/712 M - 179 H/795 M) sebagai jenderal tertinggi dalam bidang strategi hukum di kalangan masyarakat Madinah kala itu, menjadikan al-Sunnah sebagai patokan mutlak untuk memahami teks al-Qur'an. Kefanitikannya terhadap al-Sunnah kerap kali tak bisa menjawab perihal problema masyarakat yang terus bertambah kompleks.¹¹ Terlepas dari itu, ia melahirkan sistem berhukum baru sebagai bentuk simpati terhadap problema umatnya. Adalah *al-Maslahat al-Mursalah* status identitas yang menjadi program unggulannya tersebut. Teori *al-Maslahat al-Mursalah* ini ia jadikan sebagai senjata terakhir dalam menghadapi problem umat kala itu, sebagai tindak lanjut dari program berhukum lainnya, yaitu *Ijmā' Ahl al-Madīnah*.

Memahami kondisi dan situasi sosio-politik yang '*morat-marat*' di eranya, Muhammad Bin Idris Al-Syafi'i (150 H/767 M – 204 H/820 M) –sebagai 'putra' agama sekaligus murid Abu Hanifah dan Malik Bin Anas- jelas merasa terpanggil untuk ikut terjun ke 'medan peperangan' sekaligus dengan membawa bendera baru. Perangkat pemahaman seputar teks yang diusung olehnya adalah mencoba melakukan pembasisan ulang terhadap otoritas teks. Sehingga, semua fenomena realita; mulai dari problematika sosial,

melakukan hubungan biologis di siang hari” Muhamad Abid Al-Jabiri, *Takwīn Al-'Aql al-'Arabīy* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabīyah, 2009), h.1.

¹¹ Terbukti saat Anas Bin Malik ditanya 48 masalah ternyata ia hanya bisa menjawab 16 pertanyaan saja. Jadi, sebanyak 32 masalah lainnya tak bisa ia jawab Muhammad Abdul Raziq, *Tamhīd Li Tārīkh Al-Falsafah al-Islāmiyyah*, h.224.

politik, ekonomi dan budaya harus kembali ke dalam ruang lingkup teks. Jika didapati sebuah entitas –baik laku individu atau sosial- yang keluar dari lahiriyah teks, maka sudah barang tentu ia ‘keliru’.

Pemahaman baru seputar teks dan konteks yang ditawarkan oleh Syafi’i adalah berupa konsep yang beroperasi memutar-balikkan dunia konteks –dengan sifatnya yang *unlimited*- ke dalam ruang kuasa teks. Konsep ini lalu dikenal dengan *al-‘Aql al-Qiyāsiy* atau logika analogi. Bentuk kerja nyata logika Qiyās adalah menjembatani setiap tragedi baru –yang belum didapati pada tubuh teks secara tersurat- untuk sampai kembali kepada teks dengan menggunakan perangkat persamaan ‘*ilat*’ yang terdapat di antara keduanya. Dari sini Syafi’i ingin menjadikan Qiyās sebagai logika perantara dalam menghukumi sebuah problema agar tidak keluar dari jalur teks.¹²

Usaha perdamaian metodologi seputar interpretasi teks yang dilakukan oleh Syafi’i terhadap dua entitas sebelumnya –*Ahl al-Hadist* dan *Ahl Ra’yi*- mendapat sorak-sorai dan sambutan tepuk tangan yang luar biasa. Sebuah usaha penetral keadaan sekaligus bentuk kepedulian. Tak ayal, ini pun merubah status sosial dan menjadikannya sebagai penggagas pertama paham moderatisme berhukum. Tidak berhenti pada hal itu saja, gelar *Nāshir al-Sunnah* pun disandangnya. Sudah barang tentu, bagaimana ia tidak mendapat *Nāshir al-Sunnah* jika pada kenyataannya *Ahl al-Hadīst* selalu bisu ketika mencoba mendialogkan teks dan konteks di panggung pentas kehidupan.

Meskipun Syafi’i tidak menafikan fungsi akal tetapi juga sekaligus mengikatnya agar tidak membabi buta dalam area interpretasi teks, Syafi’i menaikkan derajat al-Sunnah sejajar dengan al-Qur’an. Entah apa tujuannya, yang jelas ia menilai –berdasarkan strategi teologi dan epistemologi nilai bahasa Arab- bahwa pemahaman mengenai al-Sunnah oleh *Ahl al-Fiqh* adalah sama halnya pemahaman bahasa Arab oleh orang Arab¹³. Lalu siapakah yang berhak berbicara atas otoritas al-Sunnah? Bukankah al-Sunnah berbahasa Arab? Dengan bahasa Arab sajakah al-Sunnah itu dapat dipahami? Jika demikian kenyataannya, bagaimana dengan validitas

¹² Muhamad Abid Al-Jabiri, *Takwīn Al-‘Aql al-‘Arabiy*, h.104.

¹³ George Tarabishi, *Min Islām Al-Qur’an Ilā Islām al-Hadīst* (Beirut: Dar el-Sāqī, 2010), h.248.

pemahaman orang Non-Arab? Akan selalu kurang tepatkah? Sebuah indikasi bahwasannya Syafi'i tidak hanya mensakralkan teks semata, tetapi juga bahasa Arab.

Penisbatan dimensi teks al-Sunnah kepada dimensi bahasa sejatinya malah mengurangi nilai sakral al-Sunnah itu sendiri. Karena bahasa –Arab atau Non-Arab-, -luas atau sempit cakupan maknanya-, -banyak atau sedikit lafadznya- adalah merupakan entitas yang akan terus selalu baru. Artinya, bahasa akan terus selalu berkembang dan diperbaharui mengikuti perjalanan manusia –sebagai yang berbicara menggunakan bahasa- yang juga terus mengalami pembaharuan. Sementara apa yang dikatakan ‘al-Sunnah’ adalah produk asli dan memang hanya dari satu orang, yaitu Rasul S.A.W.¹⁴ Padahal merupakan aklamasi mutlak bahwasannya tidak akan pernah ada rasul setelah Muhammad. Eksistensi bahasa di luar teks seakan ‘terkungkung’ dalam ruang teks. Ia tidak boleh keluar apalagi lari menjauh. Dengan demikian, benarlah kiranya jika Qiyās dibentuk dengan fungsinya sebagai perantara dunia konteks untuk kembali ke dunia teks. Lalu benarkah logika Qiyās Syafi'i adalah wujud penyeteraan fungsi akal ketika melihat konteks dan memahami teks? Benarkah ini merupakan sebuah ilmu pengetahuan baru? Lalu apakah yang sebenarnya terjadi?

Jelaslah bahwa teori ini tidak memberikan nilai terhadap sirkulasi waktu dan perubahan tempat terhadap tubuh sejarah dan fenomena-fenomenanya dalam tatanan produksi ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, perspektif Syafi'i –jika ditinjau dari pengetahuan-tidaklah memproduksi sebuah pengetahuan baru, tetapi sebaliknya ia mengembalikan –dengan kalimat lain- ke produksi pengetahuan lama. Jadi, apa yang telah dihasilkan oleh Syafi'i adalah sebatas penjelasan, interpretasi, pencabangan, subsidiaritas atau diservikasi terhadap apa yang telah ada, dan bukan merupakan pengetahuan baru.¹⁵ Tapi jika ditilik dari sisi nilai kesadaran dan kesalehan, Syafi'i merupakan contoh paling ideal, ia adalah sesosok pembaharu-konseptor hukum. Sebagai sifat sadar yang terberi, ia melihat bahwa harus ada teori-teori konkrit perihal interpretasi teks dan sebagai sifat solehnya, ia

¹⁴ Ibid., h.250.

¹⁵ Adonis, *Al-Tsābitwa Al-Mutahawwil Bahs Fī Al-Ibdā' Wa Al-Itbā' 'inda Al-Ārab* (Beirut: Dar el-Sāqī, 2009), h.24-25; lihat dan bandingkan: George Tarabishi, *Min Islām Al-Qur'ān Ilā Islām Al-Hadīst*, 254.

sebagai ilmuwan-agamawan pada akhirnya bisa memposisikan sekaligus memetakan area pemahaman teks sebagai jawaban atas bias kondisi sosio-politik pada masanya.

Selanjutnya Ahmad Bin Hanbal (164 H/780 M – 241 H/855 M) yang notabene murid dari Imam al-Syafi'i, tak heran jika tata cara ber hukum dalam madzhabnya memadukan dua entitas madzhab sebelumnya, yakni madzhab Syafi'iyah dan Hanafiyah.¹⁶ Meskipun madzhabnya hasil pertautan dari dua madzhab sebelumnya, tetapi corak ber hukumnya berbeda. Perangkat yang digunakan dalam menetaskan hukum adalah logika teks –al-Qur'an dan al-Sunnah– sehingga jika tersurat dalam tubuh teks tuntunan cara ber hukum, maka dipatenkanlah hukum tersebut sebagai jawaban atas konteks. Sementara logika Qiyās menempati posisi terendah dalam madzhabnya. Itu pun setelah melewati beberapa fase ber hukum yang lainnya.¹⁷ Sehingga sekilas madzhab Hanabilah ini tidak hanya terkesan seperti titisan Ahl al-Hadīst semata tetapi juga Ahl al-Dzāhir.¹⁸

Berbeda dengan pendahulunya yang masih memberikan porsi kepada akal untuk bermain di lapangan logika, Ibn Hazm (384 H/994 M – 456 H/1064 M) justru mematikan peran dan fungsi akal. Ia sama sekali tidak memberikan ruang kerja kepada akal. Akhirnya, teks [baca; ayat] yang berbicara tentang akal dan fungsi berfikir sama sekali tak digubrisnya. Tak heran 'individu tekstualis' pun bertengger di pundaknya. Hasil olah pikir Ibn Hazm justru memasung perangkat pikirannya sendiri. Tak disangsikan jika ia memposisikan teks sama halnya dengan menyembah sang pembuat teks. Ajaran 'pemberhalaan teks' dan 'irasional teks' ala Ibn Hazm ini akhirnya membuat kongklusi baru bahwa 'putih' menurut teks 'putih' juga menurutnya, 'hitam' yang tersurat pada tubuh teks 'hitam' pula tubuhnya.

Sehingga seandainya Tuhan –dengan otoritas mutlaknya– memerintahkan apa yang telah dilarangnya dan melarang apa yang

¹⁶ Hasan Hanafi, *Min Al-Nash Ilā al-Wāqi'*, Juz II: h.53.

¹⁷ Strata hujah ber hukum dalam madzhab Hanabilah adalah: pertama, Al-Qur'an dan Al-Sunnah, kedua Fatwa Sahabat, ketiga jika ada selisih pendapat antara Sahabat maka diambilah yang paling dekat dengan teks secara tersurat, keempat al-hadīst al-mursal dan terakhir barulah al-Qiyās. Lihat lebih jauh Sya'ban Muhammad Isma'il, *Ushūl Al-Fiqh Tārīkhuhu Wa Rijāluhu*, h.116-117.

¹⁸ Hasan Hanafi, *Min Al-Nash Ilā al-Wāqi'*, Juz II: h.127.

telah diperintahkanNya, maka itu merupakan sebuah keputusan yang harus dipatuhi. Tuhan mungkin saja untuk tidak memerintahkan membasuh tangan dan tidak melarang untuk mengonsumsi daging babi, bahkan jika Tuhan memerintahkan untuk berbuat syirik dan melarang tauhid, maka wajib bagi manusia menjadi *Musyrikīn* dan bukan *Muwaḥhidīn*. Karena Tuhan bisa saja mengeliminasi tauhid, lalu memerintahkan kita untuk men-duakan-Nya, men-tiga-kan-Nya atau bahkan memerintahkan kita untuk menyembah berhala sekalipun. Dan jika Tuhan memang menghendaki demikian, maka di sanalah (ateis, politeis dan paganisme) akan kita dapati hikmah, keadilan dan kebenaran. Sementara ketauhidan adalah merupakan bentuk kekufuran dan laku yang sia-sia.¹⁹

Dari pernyataan di atas terlihat Ibn Hazm menggunakan logika ‘*tawur*’, itu pun kalau masih bisa disebut logika. Patokan berfikir ‘pasrah total’ yang dijadikan standar adalah ‘perintah dan larangan’ Tuhan. Logika sederhananya; perintah Tuhan rasional dan larangan-Nya irrasional. Tapi apa gunanya berbicara rasional dan irrasional jika tidak menyertakan logika di sana? Karena teks –dalam hal ini- menjadi awal dan akhir, tidak menutup kemungkinan yang awalnya larangan-irrasional bisa menjadi perintah-rasional begitupun sebaliknya. Teks bisa beralih menjadi konteks dan konteks bisa menjelma menjadi teks

Disadari atau tidak, teks suci keagamaan yang seharusnya dipahami berdasarkan tema sosial dan humanitarian pada saat itu – dan bahkan saat ini- tak terbaca. Artinya, dimensi ruang plural teks –sebagai *rahmat li al-‘ālamīn*- malah menjadi terpetakan dan seakan hanya sebagai ‘konsumsi’ oleh sekte-sekte tertentu. Pada akhirnya, dunia teks dirasa tak lagi asri oleh sebab ‘tindakan kepemilikan’ tersebut. Aksiomatis bahwa pemikiran manusia, termasuk di dalamnya pemikiran agama, merupakan produk alamiah dari sejumlah situasi historis dan fakta-fakta sosial pada masanya. Pemikiran agama, dengan demikian, tidak terlepas dari hukum-hukum yang menentukan gerak manusia pada umumnya. Itu karena

¹⁹ Nash Ibn Hazm. Lihat lebih jauh: George Tarabishi, *Min Islām Al-Qur’ān Ilā Islām Al-Hadīst*, h.304-305.

pemikiran agama tidak mendapatkan sakralitas dan kemutlakannya hanya karena obyeknya adalah agama.²⁰

Aktifitas pemaknaan teks seperti yang telah disebutkan adalah merupakan bagian usaha kerja nyata yang dilakukan oleh individu-individu kreatif pada zamannya. Pemahaman terhadap teks adalah bentuk dari pemikiran terhadap teks itu sendiri. Jika dikatakan teks adalah agama maka pemahaman terhadap teks adalah pemahaman keagamaan. Sebagaimana yang telah disinggung di atas, bahwa pemahaman keagamaan bersifat temporal dan berhak menerima perubahan, rekonstruksi dan dapat dikritisi. Dengan adanya pemetaan antara teks (agama) dan pemahaman seputar makna teks (pemahaman keagamaan) diharapkan tidak terdapat fanatisme kebenaran di dunia konteks yang hanya bersifat sektesentris. Dengan demikian, ini bisa merangsang untuk berfikir progresif dan lebih aktif tanpa ada bayang-bayang hegemoni hasil pemikiran klasik.

C. Problematika Dimensi Paradoks Teks

Al-Qur'an, sebelum bermetamorfosis menjadi sebuah teks hanyalah merupakan entitas *khithāb* (wacana/pesan). Sebagai sebuah entitas *khithāb*, jelas di sana ada yang berperan sebagai *mukhōthib* (sang pemberi wacana/pesan) dan juga *mukhōthob* (yang menerima wacana/pesan). Jika Tuhan –dengan segala otoritas mutlak-Nya– adalah satu-satunya Dzat yang memainkan peran *fā'il* dalam pameran teks, maka posisi *maf'ūl* diperagakan oleh Rasul-Nya.²¹

Sebagai teks bahasa, Al-Qur'an dapat disebut sebagai teks sentral dalam sejarah peradaban Arab. Tidak bermaksud menyederhanakan, tetapi pada kenyataannya bahwa peradaban Arab Islam adalah peradaban teks. Sebuah peradaban yang asas-asasnya, ilmu-ilmu dan budayanya merupakan menifestasi dengan tidak mengabaikan teks sebagai pusat titik tolaknya. Ini tidak berarti bahwa peradaban dibangun oleh teks semata. Tetapi peradaban lahir berdasarkan dialektika antara manusia dan realita di satu sisi, dan dialog antara manusia dan teks itu sendiri di sisi lain. Interaksi manusia dengan realita dan dialektika terhadapnya –berikut struktur

²⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *Kritik Wacana Agama*, trans. Khoiron Nahdiyyin (Yogyakarta: LKiS, 2003), h.201.

²¹ George Tarabishi, *Min Islām Al-Qur'ān Ilā Islām al-Hadīst*, h.9.

dimensi di dalamnya; mulai dari sosio-politik dan ekonomi-budaya-adalah yang membidani lahirnya sebuah peradaban. Al-Qur'an sendiri dalam budaya kita memainkan peranan penting yang tidak bisa dinafikan eksistensinya dalam mendampingi perjalanan manusia beradab, baik dari wajah peradaban itu sendiri maupun watak-watak ilmu di dalamnya. Jika kita dibenarkan untuk melabeli dimensi-dimensi peradaban dunia dengan satu dimensi saja, maka peradaban Mesir Kuno adalah 'peradaban pasca kematian', peradaban Yunani adalah 'peradaban logika' dan peradaban Arab-Islam adalah 'peradaban teks'.²²

Sejarah membuktikan bahwa pada tubuh teks al-Qur'an terdapat dimensi ruang dan waktu yang berdeda. Perbedaan dimensi ruang dan waktu dalam tubuh teks pada saat pembumiannya kala itu jelas memiliki pengaruh terhadap gaya bahasa dan kandungan makna teks. Perbedaan ruang baca teks ini dapat diidentifikasi dari turunya al-Qur'an di dua tempat yang berlainan seraya mengikuti peristiwa hijrah sang pembawa risalah.

Sebut saja *Makkī* dan *Madanī* sebagai dua entitas fase dalam tubuh teks. Ayat *makkī* adalah ayat yang diturunkan di Mekah meskipun setelah peristiwa hijrah, dan *madanī* adalah ayat yang diturunkan di Madinah. Selain dari pada itu, ada kriteria lain untuk membedakan antara keduanya. Kriteria ini dilihat dari gaya bahasa teks terhadap konteksnya (manusia sebagai sasaran teks). Genre teks *makkī* adalah setiap surat yang di dalamnya terdapat kalimat *yā ayyuha al-nās*, sementara *madanī* kalimatnya *yā ayyuha al-ladzīna āmanū*.²³

Ilmu-ilmu Al-Qur'an khususnya yang berkaitan dengan pemetaan tempat turunya adalah merupakan hasil ijtihād ulama' klasik ketika menyelesaikan teks-teks paradoks pada tubuh Al-Qur'an itu sendiri. Metodologi yang dipakai dalam hal ini adalah kajian sosio-historis. Mereka sadar bahwa kondisi teks di satu sisi terkesan 'bengis' tetapi juga terlihat 'harmonis' di sisi yang lain. Banyak bahasa teks yang membincang mengenai 'ancaman' tetapi banyak

²² Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhūm Al-Nash Dirāsati 'Ulūm al-Qur'Ān* (Maroko: Al-Markaz Al-Tsaqīfiy Al-'Arabiy, 2008), h.9.

²³ Badaruddin Muhammad Bin 'Abdillāh Al-Zarkasyī, *Al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'Ān, Tahqīq Muhammad Abu Al-Fadhl Ibrahim* (Kairo: Dar el-Turāts, tt), h.187.

juga yang menghibur dengan bahasa ‘keindahan’. Tak bisa dipungkiri juga bahwa teks merasa asyik ketika mendialogkan antara Tuhan dan alam –termasuk manusia- melalui interaksi teosentris, namun tak jarang pula teks mewacanakan perihal kondisi sasarannya [baca; manusia] melalui jalur interaksi antroposentris.

Dengan demikian, pengklasifikasian teks –sebagai hasil ijtihad oleh ulama’ klasik- ke dalam dua fase di atas sejatinya dirasa kurang tepat. Karena sebenarnya sasaran teks sangatlah bervariasi. Dan karena Manusia yang menjadi bidikan utama teks tidaklah terbatas hanya dalam dualisme ‘*al-nās-makkī*’ dan ‘*al-mu’minūn-madani*’.²⁴

Jika al-Qur’an turun sebagai jawaban atas problematika manusia pada zamannya kala dulu, maka –sebagai kumpulan teks Tuhan yang bermerk kontinuitas relevansi tak terbatas- al-Qur’an seharusnya juga bisa hadir dalam ranah problematika manusia kini. Dan jika ulama’ klasik dalam menyikapi dimensi paradoks teks al-Qur’an -agar dapat memahamai pesannya untuk kemudian bisa diejawantahkan hasil olahnya- dengan kajian sosio-historis klasik, maka dengan seiringnya perubahan kondisi dan situasi berikut problematika yang semakin kompleks, sebuah tawaran untuk mengkaji al-Qur’an dengan menggunakan kacamata metodologi sosio-humanis kontemporer adalah merupakan sebuah keniscayaan.

Teks dan konteks adalah saudara kembar yang sama-sama diciptakan oleh Tuhan. Tak heran jika keduanya masih akan terus selalu saling mengisi. Teks adalah *al-kitāb al-tadwīnī* sementara konteks adalah *al-kitāb al-takwīnī*. Jika kerja nyata teks adalah mendampingi perubahan konteks agar lebih baik, maka konteks adalah satu-satunya perangkat yang dengan aksesnya bisa merubah pemahaman kita terhadap teks. Dari sini, konteks berperan sebagai standar awal dalam memahami pesan tersurat teks. Dengan kata lain, pemahaman terhadap teks tidak mungkin bisa lepas dari konteksnya. Dengan demikian, konteks adalah ‘amunisi’ paling awal ketika berperang menghadapi teks -untuk dapat memahami dan merealisasikan pesan-pesan teks- sebelum perangkat perang

²⁴ Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥūm Al-Nash Dirāsati ‘Ulūm al-Qur’ān*, h.77.

lainnya.²⁵ Untuk memuluskan perjalanan konteks dalam memahami teks, kiranya dibutuhkan sebuah metode kongkrit yang dengannya dapat mengatasi pergelutan dimensi paradoks yang ada pada tubuh teks. Jelas, sebagai entitas metode, ia juga membutuhkan perangkat *hardware* untuk bisa mengaksesnya.

Bentuk pemahaman terhadap teks bisa ditengarai dari seperti apa yang telah disebutkan di atas; *pertama*, pemahaman lahiriah teks yang berangkat dari dalam diri teks (logika esensi teks/*al-tafkīr al-mahāwī*), dan *kedua* pemahaman kontek teks yang bertumpu pada realita (logika realita konteks/*al-tafkīr al-waqāi'ī*). Masing-masing logika tersebut pun berbeda dalam hal metode praktiknya. Jika logika esensi teks memakai metode statis (*al-manhaj al-taqlīdī*), maka logika konteks menggunakan metode dinamis (*al-manhaj al-tajdīdī*). Jelas hasil olah pikir dari masing-masing metode pun pasti berbeda. Logika esensi teks yang melihat teks sebagai *al-kitāb al-tadwīnī* akan melahirkan kongklusi logika absolut yang statis (*al-manthiq al-ithlāqī al-mughlaq*), sementara pola pikir metode logika realita konteks dengan memposisikan *al-kitāb al-takwīnī* sebagai jalan untuk memahami teks akan membidani lahirnya sebuah kongklusi logika absolut yang dinamis (*al-manthiq al-ithlāqī al-maftūh li al-taghoyyur wal al-tabaddul*), dalam artian pemahamannya seputar teks bisa berubah dikarenakan kondisi konteks yang selalu berubah dan berbeda-beda.²⁶

²⁵ Yahya Muhammad, *Jadaliyat Al-Khithāb Wa al-Wāqī'* (Beirut: Muassasah Al-Intisyār Al-'Arabiy, 2002), h.25.

²⁶ Misalnya teks yang mewajibkan memerangi orang musyrik, sementara kita tahu –berdasarkan hadis nabi- bahwa yang boleh diperangi adalah mereka yang sudah dewasa, sedangkan wanita, anak-anak dan orang tua tidak diperkenankan untuk disakiti. Jika pemahaman makna teks di atas menggunakan logika esensi teks berperangkat metode statis dengan memposisikan teks sebagai *al-kitāb al-tadwīnī*, maka ketika didapati orang musyrik pada sebuah area dan tidak ada wanita, anak-anak dan orang tua di area tersebut, jelas secara tegas teks mewajibkan untuk langsung memeranginya. Seperti yang telah disebutkan, bahwa kongklusi metode ini bersifat absolute statis. Sementara kondisi dan situasi konteks kekinian tak lagi mengizinkan untuk mengaplikasikan seperti apa yang telah digariskan oleh teks tersebut. Jika tetap dipaksakan untuk direalisasikan, maka agama yang seharusnya mengajarkan arti tentang kebijaksanaan akan hilang dan malah terkesan barbar. Berbeda jika yang digunakan adalah metodologi karealitekonteks dengan memposisikan *al-kitāb al-takwīnī* sebagai dasar untuk memahami teks tersebut –berikut teks-teks yang serupa-, maka hasil olah pikirkan jauh berbeda dengan metode yang pertama. Kogklusi yang ditelurkan oleh metode ini pun akan terasa

Sketsa sederhananya seperti berikut:²⁷

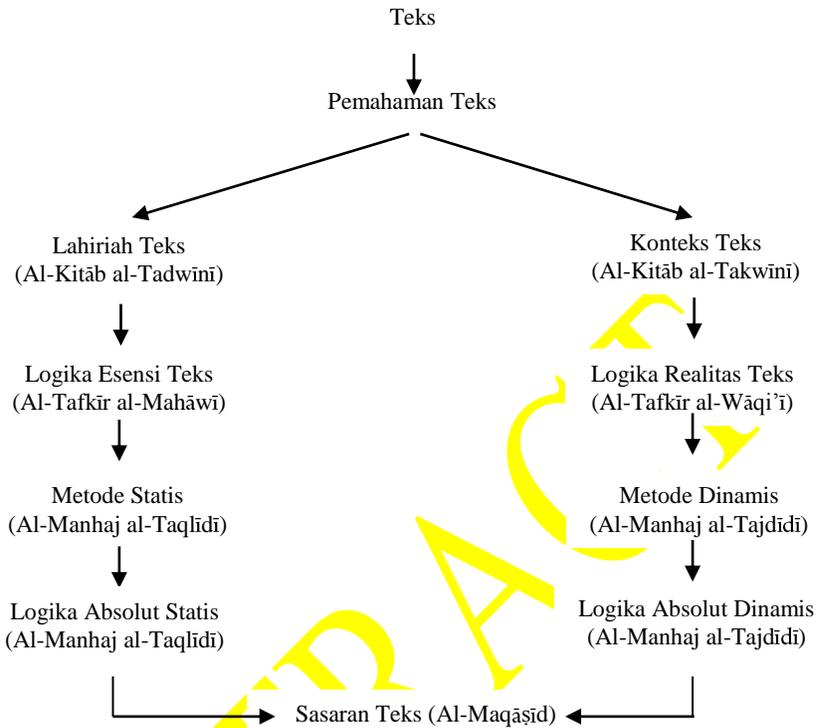


Diagram 1. Sketsa Pemahaman Teks

Berangkat dari teori konstruks seperti yang telah disebutkan di atas, asa rekontruksi pemahaman seputar dunia teks bukanlah hal

lebih harmonis dan relevan dengan konteks kekinian. Ini tidak berarti menafikan eksistensi teks secara an sich, tapi lebih karena manusia –yang menjadi sasaran teks– telah mengalami perubahan yang sangat signifikan dan jauh berbeda perihal situasi dan kondisi masyarakat dulu di mana saat teks diturunkan. Jadi, semakin jelaslah bahwa yang al-tsābit dalam tubuh teks adalah aturan main yang berkenaan dengan akidah, sementara yang bersangkutan perihal kamanusiaan adalah bersifat al-mutaghayyir mengikuti perubahan dan perkembangan manusia itu sendiri. Dengan menjadikan akal/logika (al-‘ql), konteks/realita (al-wāqī’i) dan sasaran pesan teks (al-maqāshid) sebagai perangkat utama untuk memahami teks. Dengan demikian, diharapkan bisa lebih arif dalam memahami teks sekaligus dapat menyelaraskan teks dengan dunia konteks. Lihat lebih jauh: Ibid., h.53-71.

²⁷ Sketsa pemahaman teks ini adalah hasil ‘utek-utek’ dari apa yang telah penulis baca. Dan kongklusi terakhir dari jalur al-kitāb al-takwīnī yakni logika absolute dinamis adalah juga merupakan hasil ijthad pribadi penulis.

yang tabu lagi untuk dijamah. Teks seharusnya –dalam beberapa hal– dijadikan lebih bersifat elegan dan elastis. Karena memang pada kenyataannya tak ada bangsa manapun berikut peradabannya yang tak mengalami perubahan. Secara sadar, tak ada satupun dari elemen yang berada di dalam bangsa-bangsa dengan segenap peradaban dan budayanya yang menafikan perubahan tersebut. Sebut saja ilmu humaniora, yang selalu berusaha untuk memanusiaikan manusia. Sebuah entitas yang mendambakan dan memperjuangkan terwujudnya pergaulan yang lebih baik berdasarkan asas-asas perikemanusiaan. Adalah merupakan suatu kondisi yang menuntut perubahan hukum teks yang telah bertahun-tahun diamini dan bahkan dijadikan bagian dari agama. Hukum balas-balasan (*al-qishās*), jihad over toleran, potong tangan (*had al-sirqah*), cambuk (*al-jild*) dan lempar batu (*al-rajm*) kini tak lagi relevan dengan kondisi manusia modern.²⁸ Baik dari segi kondisi psikis manusianya sendiri ataupun lebih karena ada hukum baru yang disepakati oleh sebuah Negara, dimana ia adalah merupakan area kediamannya. Bukan berarti hukum-hukum itu tak lagi bermakna, karena sejatinya tetap ada nilai positif dari sebuah perjalanan entitas sejarah, untuk kemudian bisa dijadikan perbandingan dengan realita kekinian. Dengan kata lainsejarah itu bisa menjadi sejarah yang bermakna. Tak ayal, orang di masa depan nanti pun menganggap kita hanya sebagai bagian dari sejarah mereka saja. Sehingga tidak menutup kemungkinan kondisi

²⁸ Bahasan prinsip syari'ah adalah mengembalikan semua realita ke bentuk yang lebih baik melalui keadaan yang sedang berlangsung. Dengan demikian hal-hal syari'ah yang menyangkut problematika kemanusiaan–individu maupun sosial–sepenuhnya dikembalikan kepada manusia itu sendiri. Ini sama sekali tidak berarti memarginalkan ajaran agama dari pentas kehidupan, karena sejatinya ajaran prinsip agama adalah kebebasan dan bukan paksaan. Masalah hukum balas-balasan (*al-qishās*) terlebih karena memang ada beberapa syarat hukumnya yang tak lagi komplit. Misalnya, posisi keluarga korban (*wali al-dām*) yang berhak penuh atas haknya sudah dilimpahkan dan diambil alih secara aklamasi terhadap pemerintah dengan segala bentuk aturan hukumnya. Sama halnya demikian dengan hukum potong tangan sebab mencuri (*had al-sirqah*), hukum cambuk (*al-jild*) dan hukum lempar batu (*al-rajm*). Disamping itu semua, sekali lagi, ini tidak terlepas dengan perbedaan kondisi sosio-kultur masyarakat zaman dahulu dan sekarang. Sementara anjuran teks tentang jihad/perang tidaklah bertujuan untuk menjadikan semua manusia agar memeluk agama Islam. Sungguh sangat ironis sekali jika didapati pemahaman yang berasumsi demikian. Lihat lebih jauh: Muhammad Sa'id Al-'Asymawi, *Ushūl Al-Syari'ah* (Beirut: Muassasah Al-Intisyār Al-'Arabiyy, 2004), h.115-171.

zamannya akan jauh berbeda dan membutuhkan cara berhukum yang baru pula.

Seiring dengan berubahnya zaman dan berputarnya waktu, jelas bertambah pula pengalaman dan pengetahuan manusia tentang alam jagad raya ini. Ilmu-ilmu –berikut teori-teori di dalamnya– adalah merupakan hasil nyata dari perubahan yang selama ini masih dan akan terus selalu berkembang. Interaksi manusia dengan konteks –meskipun manusia termasuk bagian dari konteks– selama ini telah menghasilkan banyak pengetahuan baru yang tidak didapati dalam tubuh teks secara tersurat. Dengan demikian, pengetahuan baru yang berkembang tidak berarti menandingi otoritas mutlak pengetahuan Tuhan.²⁹ Dan jika keadaan dan pola pikir –sungkan dengan Tuhan–

²⁹ Contoh lain yang bersangkutan dengan ilmu-ilmu baru yang tidak tersurat secara kasat pada tubuh teks. Sekaligus berikut pemahaman teks tersebut menggunakan logika esensi teks (*al-tafkīr al-mahāwī*) dan metode statis (*al-manhaj al-taqīdī*) dengan memposisikan teks sebagai *al-kitāb al-tadwīnī* adalah bentuk pemahaman yang dipakai oleh ulama’-ulama’ klasik yang kesannya malah apatis dan menafikan perkembangan pengetahuan manusia itu sendiri. Misalnya, Q.S. Luqman ayat 34 yang artinya “Sesungguhnya Allah, hanya pada sisi-Nya sajalah pengetahuan tentang hari kiamat dan Dia-lah yang menurunkan hujan, dan mengetahui apa yang ada dalam rahim. Dan tiada seorangpun yang dapat mengetahui (dengan pasti) apa yang akan diusahakannya besok. Dan tiada seorangpun yang dapat mengetahui di bumi mana dia akan mati. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.” Pola pikir tafsir ulama’ klasik mengenai ayat ini sama sekali tidak memberikan ruang berfikir untuk manusia, meskipun walau hanya sebatas prediksi semata. Misal, Ibn Abbas berkata “Lima elemen yang tersurat pada tubuh teks tersebut hanya Tuhansemata yang tahu. Tidak seorangpun bisa tahu, tidak peduli dia nabi atau raja. Barangsiapa yang mendakwa dirinya tahu –walau hanya sedikit saja dari lima elemen–, maka kafirlah dia sebab telah mengingkari Al-Qur’an”. Abu Bakr Bin Al-‘Arabi “ Lima elemen ghaib pada ayat ini hanyalah diketahui oleh Tuhan semata, baik tanda-tandanya maupun rangkaian kejadiannya. Kecuali tentang hari kiamat yang dikabarkan oleh orang jujur pilihan perihal tanda-tandanya. Sementara empat sisanya tidak ada tanda-tandanya. Maka barang siapa yang mengatakan besok akan hujan, ia adalah kafir. Tak peduli ia menyatakannya dengan bukti-bukti ia tau tanda-tandaakan terjadinya hujra atau dengan secara pasti. Dan barang siapa yang berani mengatakan bahwa ia tahu kondisi bayi di dalam rahim, maka ia juga adalah kafir”. Al-Qurthubi ketika menukil pendapat ulama’ ia berkata “Barangsiapa yang menyatakan besok akan turun hujan, maka ia adalah kafir. Tak peduli ia yakin atau dengan menyertakan bukti-bukti”. Itu semua adalah sebagian dari bukti nyata jika teks didekati hanya sebatas menggunakan logika esensi teks dan memposisikan teks sebagai *al-kitāb al-tadwīnī* semata. Sehingga tidak heran jika kongklusi yang dihasilkan bersifat logika absolut statis. Masih banyak contoh lain perihal pemahaman tek yang serupa dan kemajuan konteks yang seakan tak dianggap. Dan jika keadaan dan pola pikir seperti ini terus berlangsung dan masih saja diamini, maka tidak heran ketika umat Islam

seperti ini terus berlangsung dan masih saja diamini, maka tidak heran jika umat Islam tidak bisa bicara banyak di panggung dunia keilmuan baru.

Sama halnya dengan teks al-Qur'an yang membincang perihal aturan main antara sesama manusia, begitupun dengan al-Sunnah. Sudah menjadi konsesus mutlak bahwasannya apa saja yang bersumber dari nabi Muhammad baik itu merupakan ucapan, laku atau ketetapan adalah masuk dalam entitas sunnah. Tiga spesifikasi sunnah ini merupakan produk asli dari nabi Muhammad selama beliau hidup.

Tetapi perlu ada tinjauan yang lebih spesifik dari sunnah Muhammad itu sendiri. Sayangnya seringkali banyak dari kita yang beranggapan bahwa segala sesuatu yang berasal dari nabi Muhammad adalah merupakan syari'at yang harus pula diaplikasikan pada tatanan kehidupan bahkan –parahnya- diplot sebagai ajaran atau tatacara beragama. Namun sejatinya tidaklah demikian, karena ada pemetaan yang lebih spesifik menyangkut perihal syari'at jika ditilik dari dua kapasitas dimensi nabi Muhammad itu sendiri.

Dualisme dimensi yang tergambar pada seorang Muhammad membedakan apa yang menjadi hak paten al-Sunnah; *pertama*, sunnah aplikatif [baca; syari'at] dan *kedua*, sunnah non aplikatif [baca; bukan syari'at]. Pemetaan syari'at ini bisa ditengarai dari dua sisi dimensi sifat yang terdapat pada diri nabi Muhammad; dimensi sifat kenabian Muhammad dan dimensi sifat kemanusiaan Muhammad.

1. Sunnah Aplikatif

Seperti yang telah disinggung di atas bahwa sunnah aplikatif adalah ucapan atau pun laku Muhammad yang lahir dari kapasitas sifat kenabiannya. Artinya, sunnah dalam hal ini adalah syari'at karena ia merupakan hasil eksklusif pembuahan terhadap teks suci/wahyu Tuhan. Ia berfungsi sebagai interpreter teks yang masih dalam bentuk plural. Dalam hal ini, al-Sunnah adalah basis utama sebagai akses dalam memahami teks sekaligus praktiknya. Sehingga

tidak bisa bicara banyak di panggung dunia keilmuan baru. Bukankah belakangan banyak ilmu-ilmu baru yang membincang keadaan tentang bumi dan langit? Berikut perihal kondisi janin di dalam rahim? Lihat lebih jauh: Yahya Muhammad, *Jadaliyat Al-Khithāb Wa al-Wāqi'*, h.73-94.

ia bersifat mengatur, membimbing dan mengarahkan manusia saat mengimplementasikan aturan main agama. Dengan demikian, aktivasi sunnah dalam status ini menjadikannya sebagai sebuah syari'at yang dapat diimplementasikan pada tatanan kehidupan keberagamaan, khususnya yang berkaitan dengan interaksi teosentris. Misalnya, tata cara ritual penyembahan terhadap Tuhan, klasifikasi zakat berikut hitungan bagian-bagiannya dan lain sebagainya. Yang pada intinya, al-Sunnah yang berlandaskan wahyu mempunyai identitas sebagai sumber hukum untuk bisa disebut sebagai 'syari'at'. Ia mengkhususkan teks yang masih bersifat universal atau mengikat praktik teks dari maknanya yang 'liar'.³⁰

2. Sunnah Non-Aplikatif

Genre sunnah non aplikatif muncul dari sifat kemanusiaan nabi Muhammad. Dalam hal ini kapasitas Sunnah hanya berlaku pada strata suri tauladan saja dan bukan merupakan syari'at. Jadi, segala hal yang merupakan produk dari sifat kemanusiaan nabi Muhammad tidak bisa disebut sebagai produk syari'at, ini karena faktor-faktor yang membidani lahirnya tidak berdasarkan wahyu. Misalnya;

- a. Aktifitas kemanusiaan nabi Muhammad sehari-hari; seperti duduk, berdiri, berjalan, makan dan tidur. Ini tidak bisa diproklamirkan sebagai syari'at karena semuanya lahir tidak

³⁰ Al-Sunnah sebagai penjelas lafadz mutlak. Misalnya, Q.S Al-Baqarah ayat 185 “Kata ‘ayyām’ padateks di atas masih bersifat mutlak, sehingga masih membutuhkan penjelasan lebih lanjut perihal hari-hari yang diperbolehkan atau tidak untuk mengganti puasa. Al-Sunnah di siniunjuk gigi, “أيام ال تشریق أيام أكل و شرب و ذكر الله ت عالی .“ aud iraD. “ nad sunnah Nabi kita tahu bahwa tidak semua hari diperbolehkan untuk meng-qadhā' puasa, tetapi ada lima hari yang dilarang untuk berpuasa; dua hari raya dan tiga hari tasyriq (tanggal 11, 12 dan 13 pada bulan Dzuhhijjah). Al-Sunnah yang berfungsi mengkhususkan lafadz umum teks. Misalnya, Q.S Al-Maidah ayat 3 “ حرمت عليكم السمك و الجراد .“ لا انتتيم انل تلحأ“ tidak semua, berangkat dari sunnah Nabi Ternyata kita diperbolehkan untuk memakan bangkai ikan dan belalang. Dan al-Sunnah yang bersifat member kepastian hukum terhadap kata-kata ambigu (mujmal) pada tubuh teks. Misalnya, Q.S Al-Baqarah ayat 43 “الصلواوميقأو“ .“ Seperti apakah itu shalat? Hadirlah sunnah Nabi sebagai penjelas sekaligus memastikan apa dan seperti apa itu shalat dengan sabdanya “صلواينومتيأر امك اولص“ .“ Dan masih banyak contoh-contoh yang lainnya. Lihat lebih jauh: Yusuf Hasan Al-Syarah, *Al-Ma'mul Min 'Ilm al-Ushul* (Kuwait: Majlis al-Nasyr al-'Ilm, 2003), h.108-125.

berasaskan wahyu atau interpretasi teks suci Tuhan tapi sunnah di sini lebih diposisikan sebagai suri tauladan.

- b. Perilaku nabi Muhammad yang berdasarkan pengetahuan dan pengalaman beliau sebagai manusia dalam berbagai urusan dunia. Misalnya kasus pencangkakan pohon kurma atau saat beliau memilih lokasi dalam sebuah peperangan. Maka posisi sunnah dalam hal ini juga tidak bisa diberlakukan sebagai produk syari'at karena tidak muncul dari kapasitas sifat beliau sebagai rasul yang berasaskan wahyu atau interpretasi teks suci Tuhan.
- c. Sifat pereogratif nabi Muhammad sebagai manusia. Yang berarti pemberian hak istimewa langsung dari Tuhan yang menunjukkan bahwa perbuatan itu khusus bagi beliau semata, bukan untuk diikuti, seperti; menikah lebih dari empat dan keistimewan-keistimewaan lainnya. Dari sini jelas bahwa posisi sunnah pada tangga eksklusif dalam hal ini tidak bisa disebut sebagai produk syari'at yang eksklusif pula. Artinya sifat pengistimewaan beliau kali ini tidak bisa ditetapkan sebagai syari'at yang menuntut sebuah impelementasi atau suri tauladan yang harus diikuti.

Hasil pemetaan posisi sunnah di atas tidaklah *ngawur* dan asal-asalan semuanya masih berjalan pada koridor otoritas teks suci Tuhan. Jika kita lebih teliti, al-Qur'an sendiri sebenarnya telah membuat rumus pemetaan ini, hanya saja masih bersifat universal. Dalam teks suci Tuhan didapati dua ayat yang membincang mengenai hal ini. Adalah surat al-Hasyr ayat 7 "Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah". Dan surat al-Ahzab ayat 21 "Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu." Dengan demikian, sebagai umat Islam kita harus bijak meyakapi dua dimensi sifat pada tubuh Nabi sekaligus membuat perbandingan dengan konteks-konteks kekinian, mana yang relevan dan mana yang tidak.

Jika al-Qur'an menyimpan nuansa sosio-historis pada teks-teks tubuhnya ketika turun dulu, maka sama halnya dengan al-Sunnah yang lebih bersifat *limited*. Artinya, Nabi pun tak lepas dari sosio-kultur masyarakat pada zamannya dahulu -yang jelas karena semuanya sudah mengalami perubahan yang sangat signifikan hingga titik sekarang-sehingga butuh lebih teliti dan cerdas ketika memilih al-Sunnah untuk diaplikasikan pada tatanan kehidupan saat ini. Satu contoh kecil saja, sabdanya "*man baddala dīnahu faqtulūh* ", yang

artinya “Barang siapa yang mengganti agamanya (pindah agama), maka darahnya halal untuk dibunuh”. Jika teks al-Sunnah ini diparkirkan secara literlek tanpa melihat kondisi sosio-humanis masa kini, maka akan terasa ‘kejam dan bengis’ ajaran agama itu. Apakah dengan merealisasikannya kita akan mendapat ‘upah’ dari agama? Tidak, justru kita akan masuk penjara. Dengan demikian, seiring berubahnya kondisi manusia, seharusnya teks al-Sunnah di atas bisa diposisikan ke dalam bentuk yang lebih universal. Artinya, siapa saja yang mengganti agama seseorang –baik dari muslim ke non muslim atau pun non muslim ke muslim- dengan cara paksa, maka ia berhak untuk mendapat sangsi dari perbuatannya tersebut. Tak peduli sangsi itu bersifat agamawi atau pun hukum pribumi yang berlaku.

D. Tawaran Konsep

Berangkat dari apa yang telah dibahas sampai sejauh ini, jelas Ushul Fikih -sebagai pondasi pertama Fikih sekaligus ilmu independen dalam kapasitasnya terhadap pemahaman makna teks- seharusnya mempunyai solusi kongkrit terhadap pemuaian dunia konteks. Di sini, penulis ingin coba menawarkan sebuah konsep baru perihal hukum konteks yang tidak didapati pada tubuh teks.

1. *Al-Qarīnah* (Tanda/Bukti) Tak Lagi Terikat Teks

Penggunaan metode Qiyās selama ini seakan membatasi wilayah konteks yang pada dasarnya selalu berkembang dan berubah. Penentuan hukum halal-haram selalu mencuat dari teks dan menjadikan teks sebagai satu-satunya perangkat. Bagi penulis, problematika konteks baru –yang artinya ia tidak tersurat dalam tubuh teks- seharusnya bisa melahirkan hukum baru tanpa aling-aling logika Qiyās. Misalnya, kaedah *al-amr yadullu ‘alā al-wujūb illā idzā kānat hunāka al-qarīnah allatī tadullu ‘alā al-ma’nā al-akhār*, begitupun juga dengan kaedah *al-nahy yadullu ‘alā al-tahrīm illā idzā kānat hunāka al-qarīnah allatī tadullu ‘alā al-ma’nā al-akhār*, dalam logika Qiyās, *al-qarīnah* selalu saja dicarikan dalam tubuh teks, jika tak didapati yang pas dengan teks, sekiranya yang *nyerempet-nyerempet* dengannya. Bukankah ini mengikat makna *unlimited* konteks? Nah, teori yang coba penulis tawarkan semacam peralihan fungsi dengan sistem logika konteks seperti yang digambarkan sebelumnya. Dalam teori ini, yang mengisi wadah *al-qarīnah* adalah konteks. Dengan

rincian metode tersebut tidak hanya sekedar melihat konteks semata, tetapi juga hal-hal yang melatarbelakangi munculnya konteks tersebut. Meminjam istilah Ali Jum'ah, *al-wāqi'* dan *nafs al-amr*. Karena pada dasarnya Al-Qur'an sendiri tidak bisa melepaskan diri dari pengaruh konteks saat itu. Sehingga, konteks kekinian bisa diukumi memakai hukum yang relevan dengan kondisi manusianya.

2. Revitalisasi *Maqāshid Al-Syarī'ah*

Pada kesempatan kali ini, *maqāshid al-syarī'ah* harus benar-benar diterapkan untuk kemaslahatan manusia, bukan kemaslahatan Tuhan. Dengan kandungan luar biasa dan tak tertandingi, *maqāshid al-syarī'ah* sebenarnya bisa berdiri sendiri. Artinya, kemaslahatan manusia saat ini berbeda dengan manusia dulu. Meskipun jika terdapat kesamaan, jelas manusia sekarang membutuhkan yang lebih. Dari sini kita akan bisa melihat sekaligus membaca agama dengan dua kacamata berbeda; *pertama*, *aqīdah* dan *'ibādah* sebagai hubungan interaksi antara manusia dan Tuhan atau disebut juga interaksi teosentris atau *Bismi'ILāh*. *Kedua*, *mu'ammalah* dan *mu'āsyarah* sebagai hubungan interaksi antar sesama manusia atau disebut juga interaksi antroposentris atau *bismi al-ummah*. Selanjutnya adalah mengkonsentrasikan *maqāshid al-syārī'ah* untuk membahasas problematika hubungan manusia *an sich*. Karena sejatinya, agama diturunkan untuk kemaslahatan manusia semata, dan karena Tuhan tidak perlu dibela.

E. Simpulan

Perjalanan sejarah dalam membumikan kebijaksanaan Tuhan adalah *al-Qur'ān* sebagai kitab universal, selanjutnya *al-Sunnah* sebagai implementasi pertama dengan ikatan waktu dan tempat, *al-Ijmā'* sebagai eksperimen ber hukum kolektif setiap masa, dan terakhir *al-Ijtihād* sebagai eksperimen pribadi di setiap tempat dan waktu dalam wadah sebuah zaman. Secara sadar bahwa Tuhan memberikan kebebasan penuh dengan menggunakan akal untuk memahami semua pesan-pesan sucinya, baik yang bersifat *al-kitāb al-tadwīnī* maupun *al-kitāb al-takwīnī*. Seharusnya umat ini bisa lebih bijak menanggapi setiap perubahan realita dan fenomena alam yang selama ini telah terjadi. Dan menjadikan perubahan tersebut sebagai daya rangsang positif untuk menatap ke masa depan agar melangkah secara pasti dan

tidak tertatih. Karena setiap revolusi sebuah entitas –apapun ragam entitas itu- sudah pasti akan menuntut cara pandang baru ketika menghadapi sebuah probelmatika yang baru pula. Sehingga tidak heran jika pemahaman lama akan mengalami pergeseran makna. Begitu jualah keadaan seputar pemahaman teks.

Dengan demikian, diasakan bangunan epistemologi Islam tidak mengalami stagnasi dan justru sebaliknya harus bisa bergerak secara elegan dan dinamis. Sehingga kita tidak menerima wacana al-Qur'an secara dogmatis semata apalagi menerima produk-produk lama secara *taken for granted* tanpa kritik. Karena produk-produk pemikiran kuno terhadap agama, tidaklah sakral juga tidak lepas dari 'cacat' sehingga bisa dikritisi atau bahkan melakukan sebuah rekontruksi. Layaknya majas ironi Arab " *جمل الصحراء عندما لا يجد ما يأكله فيجتز ما اختزنه من قبل و يعيد مضغه* " yang artinya sudikah kita diibaratkan sebagai unta, binatang gurun pasir yang jika ia tak menemukan sesuatu untuk dimakannya, ia memuntahkan apa yang telah disimpan dalam perutnya, lalu kemudian kembali mengunyahnya? Bukankah *hum rijāl wa nahnu rijāl*? Dan bukankah mereka manusia, kita pun sama seperti mereka, manusia? Akhirnya, pengertian sebagai hasil diskusi adalah dasar dari toleransi. [.]

Referensi

- Abdul Karim Soroush. *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*. Translated by Abdullah Ali. Bandung: Mizan, 2002.
- Abdul Majid Shaghir. *Al-Ma'rifah Wa al-Sulthah Fī al-Tajribah al-Islāmiyyah Qirōah Fī Nasyati 'Ilmi al-Ushūl Wa Maqāshid al-Syarī'Ah*. Kairo: Ru'yah, 2010.
- Adonis. *Al-Tsābitwa al-Mutahawwil Bahs Fī al-Ibdā' Wa al-Itbā' 'inda al-'Arab*. Beirut: Dar el-Sāqī, 2009.
- Badaruddin Muhammad Bin 'Abdillah Al-Zarkasyi. *Al-Burhān Fī 'Ulūm al-Qur'ān, Tahqīq Muhammad Abu Al-Fadhl Ibrahim*. Kairo: Dar el-Turāts, tt.
- George Tarabishi. *Min Islām Al-Qur'ān Ilā Islām al-Hadīst*. Beirut: Dar el-Sāqī, 2010.

- Hasan Hanafi. *Min Al-Nash Ilā al-Wāqi'*,. Vol. Juz II. Kairo: Markaz Al-Kitab, 2005.
- Ilyas Supena. "Epistemologi Hukum Islam Dalam Pandangan Hermeunitka Fazlurrahman." *Jurnal Al-Syir'ah* Vol. 42, no. No. II (2009).
- Muhamad Abid Al-Jabiri. *Takwīn Al-'Aql al-'Arabiy*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyah, 2009.
- Muhammad Abdul Raziq. *Tamhīd Li Tārīkh Al-Falsafah al-Islāmiyyah*. Kairo: al-Haiah al-Mishriyah al-Āmah li al-Kitāb, 2007.
- Muhammad Sa'id Al-'Asymawi. *Ushūl Al-Syarī'ah*. Beirut: Muassasah Al-Intisyār Al-'Arabiy, 2004.
- Nasr Hamid Abu Zaid. *Kritik Wacana Agama*. Translated by Khoiron Nahdiyyin. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- . *Maḥmūm Al-Nash Dirāsati 'Ulūm al-Qur'Ān*. Maroko: Al-Markaz Al-Tsaqīfiy Al-'Arabiy, 2008.
- Sya'ban Muhammad Isma'il. *Ushūl Al-Fiqh Tārīkhuhu Wa Rijāluhu*. Kairo: Dar al-Salām, 2010.
- Yahya Muhammad. *Jadaliyat Al-Khithāb Wa al-Wāqi'*. Beirut: Muassasah Al-Intisyār Al-'Arabiy, 2002.
- Yusuf Hasan Al-Syarah. *Al-Ma'mūl Min 'Ilm al-Ushūl*. Kuwait: Majlis al-Nasyr al-'Ilm, 2003.