

PROBLEM ISTINBĀTUL AHKĀM PEMIKIR ISLAM KONTEMPORER

Ahmad Farid Saifuddin *
ivoeddin@gmail.com

Abstrak

Metode *istinbath ahkam* yang telah lama dipakai oleh para ulama' klasik dalam menentukan hukum, saat ini menghadapi dua macam tanggapan dari para pemikir Islam modern. Satu pihak mengkaji secara kritis sehingga menciptakan sikap antipati terhadap metode klasik tersebut, sedangkan di pihak lain memandangnya sebagai sumbangsih bagi khazanah keilmuan Islam. Namun, pergerakan zaman memunculkan problematika yang mengharuskan kedua kubu tersebut terus memberikan respons untuk menjawab tantangan zaman yang tiada pernah berhenti untuk berubah. Dari sikap kelompok pertama telah melahirkan sebuah metode baru yang digadang untuk menggantikan posisi istinbat ahkam ini yaitu metode historis dan argumen humanisme. Karena sama sekali berbeda dari pendahulunya, maka implikasi terhadap produk hukum pun menjadi sangat kontraproduktif. Kehadiran metode baru tersebut tidak serta merta diterima secara mentah-mentah, karena pada kenyataannya masih banyak meninggalkan persoalan disana-sini jika dilihat dari banyak aspek. Sehingga hasil akhir dari istinbat ahkam yang dilakukan pun banyak di luar kaedah yang dipahami pada umumnya selama ini di kalangan para ulama dan fuqaha, hal itu terlihat dari kontroversialnya hasil istinbat yang terkait dengan berbagai masalah seperti jinayat dan ribaa. Apa yang salah dari metode anyar tersebut dan siapa tokoh dibalik gembar-gembor metode *istinbath* yang

*Mahasiswa Pascasarjana Institut Studi Islam Darussalam

• ikut meramaikan cakrawala pemikiran hukum Islam ?
Tulisan ini ingin menginformasi tentang isu metode istinbat ahkam yang ditilik dari berbagai sudut.

Keyword: *kontemporer, metode historis, humanisme.*

Pendahuluan

Setelah runtuhnya khilafah 'Uthmaniyyah (1342 H-1924 M), berbagai macam wacana dalam *syariat* mulai menghiasi kajian keilmuan Islam.¹ Macamnya pun bervariasi, bukan hanya perbedaan tentang bagaimana cara hukum Islam diaplikasikan (sebagaimana 'ulama' sebelumnya telah sepakat akan perlunya *syari'at* diterapkan), namun perbedaan tersebut sudah masuk pada wacana perlu atau tidaknya *syari'at* diterapkan. Artinya, baru abad ke 20 banyak pemikiran dari ummat Islam itu sendiri lahir dan memberikan wacana yang sama sekali baru dan tak pernah terdengar oleh kebanyakan pemikir Islam itu sendiri.

Perkembangan wacana keislaman dari berbagai ranah terus menghampiri kajian mendalam tentang keharusan memberikan reaksi terhadap pembaharuan. Orientalis dengan curahan ide-idenya yang banyak dianut oleh pemikir modernis (kontemporer) memberikan wacana baru yang berbeda sama sekali dengan tradisi intelektual (*turats*).² Masing-masing perbedaan ini mempunyai dasar argumen kuat, yang membuat polemik antara keduanya dan harus mengorbankan salah satunya. Respons dari masyarakat pun tak luput meramaikan persaingan antara keduanya dengan berbagai macam pembelaan. Dengan kata lain, wacana pembaharuan Islam dihadapkan pada dua metode yang saling menggilas demi terwujudnya pembaharuan. Namun, apakah metode *istinbat ahkām* pemikir kontemporer sesuai dengan tuntunan *syariat*? atau datangnya metode baru dapat menjawab problematika aplikasi pesan Tuhan pada hambaNya? Setelah kontemporer memberikan produk hukum yang berbeda dengan ulama' terdahulu.

¹ Dr. Muhammad 'Imarah, *Tahlitul Waqi' Bimanahijjal 'Ahati*, (Mesir: Nahdatu Misr, 1999), hal 5

² Lihat keterangan tentang pertentangan turast dengan kontemporer: Hasan Hanafi, *At Turath Wat Tajdid*, (Cairo: Maktabah Anjlu Misriyyah, 1987), demikian pula pada: Abied Jabiri dgan proyek *At Turath Wal Hadathah*, (Beirut: Al Markaz As Staqafi Al 'Arabi, 1991)

Fenomena-produk hukum kontemporer

Kontemporer yang dipaparkan oleh Arkoun menganggap bahwa studi agama-agama masih dirintangi oleh definisi-definisi dan metode-metode kaku yang diwarisi dari teologi dan metafisika klasik.³ Persoalan aqidah yang ketat dan miskin pengalaman yang dilakukan pemikir klasik membuat hasilnya dinilai tidak bisa menjawab tantangan kemodernen. Kemodernan yang tercermin di barat seolah-olah menjadi kiblat kemajuan dengan sejarah revolusinya yang ditawarkan ke pemikir Islam demi perubahan yang lebih pesat.⁴ Hal ini membuat harusnya ada pembaharuan dari Islam itu sendiri demi kemajuan yang ditampakkan oleh kalangan kontemporer dengan mengubur teori klasik.

Jika kita melihat perbedaan *istinbāt ahkam* dalam menghitung harta waris antara anak laki-laki dengan anak perempuan, maka akan ditemukan persamaan antara wacana kontemporer dengan fiqh mawaris yang sudah ada. Para pemikir kontemporer sama dengan ilmuwan Islam dalam mengambil sumber hukumnya masing-masing. Namun, perbedaan antara keduanya dapat dilihat dari hasil *istinbāt ahkām* yang dihasilkan dari sumber yang sama. Syahrur dalam *istinbāt ahkāmnya* yang dalam hal ini beliau sebagai tokoh kontemporer menerangkan bahwa tak selamanya anak laki-laki mendapatkan 2 kali lipat anak perempuan.⁵ Ada kalanya anak laki-laki mendapat sama rata dengan anak perempuan. Pemaparan Syahrur jelas berbeda dengan yang telah dipaparkan oleh kebanyakan *ulama' Islam* yang sudah ada perumusannya sejak dulu. Ibnu Taimiyah dalam memaparkan, dalam membagi harta waris di berbagai macam situasi anak laki-laki dengan anak perempuan tetap memelihara konsep *lid dzakari mitslu hazhil untsayayni*.⁶ Dalam hal ini, pembagian

³ Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer, Menuju Dialog Antar Agama*, terj: Ruslani, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hal 8

⁴ Lihat perjalanan hidup serta kritik Prof. Dr. H. M. Rasjidi ketika menjadi guru besar (Associate Professor) di McGill University yang diringkas oleh: Adian Husaini, *Hegemoni Kristen Barat, Dalam Studi Islam Di Perguruan Tinggi*, (Jakarta: Gema Insani, 2006), hal 73

⁵ Muhamad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta, eLSAQ Press, 2008), hal. 344

⁶ Dalam berbagai macam masalah waris yang diajukan kepada Ibnu Taymiyyah dalam pembagian harta waris, serumit apapun masalah dan keadaannya beliau tak pernah menjadikan harta waris antara anak laki-laki sama dengan anak perempuan. Pernyataan ini dapat dibuktikan dalam: Ibnu Taymiyyah, *Alfatawa Alkubra*, Juz keenam, (Mesir: Darul Kutub Al 'Ilmiyyah, 2001), hal 320-429

harta waris antara anak laki-laki dan perempuan dalam wacana kontemporer berbeda dengan pembagian waris yang dilakukan oleh ilmuwan Islam yang sudah ada. Sedangkan persamaan antara keduanya yaitu menggunakan sumber hukum dan bahkan satu ayat yang sama.

Dalam perbedaan antara pemikir kontemporer dan *ulama'* yang mempermasalahkan penerapan *qishas*, banyak pemikir kontemporer juga menggunakan sumber hukum yang sama dengan banyak ilmuwan muslim yang sudah ada. Pembahasan mengenai penerapan *qishas*, mereka sama-sama merujuk kepada ayat yang sama.⁷ Namun, problematika hukum yang dihasilkan oleh keduanya pun tak luput dari perbedaan. Pemikir kontemporer yang banyak membahas tentang hal *qishas* adalah Abdullahi ahmed an-na'im. Beliau mempermasalahkan bahwa hukum *qishas* telah melakukan diskriminasi terhadap non-muslim.⁸ Pandangan tersebut jelas berbeda dengan konsep toleransi yang diusung oleh *ulama'* terdahulu. Konsep *ahludzimmah* telah banyak membuktikan bahwa justru dengan konsep *qishas*, Islam telah menghargai perbedaan agama. Dengan demikian, perbedaan produk hukum antara kontemporer dengan tradisi yang sudah ada berawal dari pemahaman terhadap ayat yang sama.

Dalam masalah riba bank pun, beberapa hasil pemikiran kontemporer terdapat perbedaan yang berpijak pada satu sumber. Dalam memahami ayat riba yang disebutkan dalam ayat 39 pada surat Ar-Rum, beberapa pemikir kontemporer mengartikan bahwa riba yang diharamkan adalah jika riba tersebut mencapai batas 100%.⁹ Hukum tersebut jelas sangat berbeda ketika beberapa *ulama* dalam memandang riba yang diterapkan dalam bank. *Ulama* berpendapat bahwa bunga yang diterapkan dalam bank adalah riba secara keseluruhan.¹⁰ Tanpa terkecuali sedikit apapun jumlah bunga yang diterapkan. Perbedaan hasil hukum dalam perkara riba tersebut, merupakan bentuk *istinbat ahkam* yang dilakukan pada ayat-ayat riba pada Al Qur'an. Hal ini semakin

⁷ Al Baqarah, ayat 178

⁸ Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia Dan Hubungan Internasional Dalam Islam*, terj: Ahmad Suaedy, Amiruddin Ar-Rani, (Yogyakarta: LKiS publishing, 2011), hal 192

⁹ Tokoh kontemporer yang memberi hukum demikian adalah Shahrur dalam: *Al Kitab wal Qur'an*, hal 464 dan Fazlur Rahman ketika dimintai oleh pemerintahan Pakistan untuk meneliti perkara riba yang dikutip dalam disertasi: Dr. Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, cet kedua, (Yogyakata: LKiS, 2012), hal 282-283

menguatkan perbedaan metode *istinbat ahkam* yang dilakukan oleh pemikir kontemporer dengan para *ulama*.

I. Metodologi *istinbat ahkam* kontemporer

Dalam memberikan produk hukum yang berbeda sama sekali dengan tradisi Islam yang sudah berjalan sejak beberapa abad, tak mungkin hasil ini lahir begitu saja. Tentu hukum baru ini menggunakan metode yang pasti berbeda dengan tradisi yang sudah ada.

A. Kajian kritik historis

Salah satu bentuk model *istinbat ahkam* yang ditawarkan oleh kebanyakan pemikiran kontemporer adalah mempelajari *nash* dengan metode historis sebagaimana yang telah banyak dilakukan oleh orientalis. Seperti pendapat Arkoun bahwa penting baginya untuk menyingkirkan berbagai hambatan yang ditemukan dalam literatur Islam sebagaimana dalam literatur orientalis dan mencurahkan perhatian yang lebih banyak di universitas-universitas kita untuk mengajarkan dan mempelajari sejarah sebagai antropologi masa lalu.¹¹ Begitu pula Menurut Syahrur, "...*Penerapan ayat-ayat hukum pada alam realitas adalah aplikasi relatif historis.*"¹² oleh karena itu, metode historis telah banyak digunakan para pemikir kontemporer untuk *istinbat ahkam* dalam studi keislaman.

Secara aplikasi metode historis ini terkesan biasa saja, namun tentu berimplikasi pada sebuah produk *syari'ah* yang pasti berbeda dengan biasanya. *Syari'ah* yang selama 15 abad lebih diyakini kebenarannya, pada wacana ini menghasilkan sebuah penerapan yang tidak biasanya. Hal yang masih teringat bagi kita dalam kasus menghalalkan pernikahan sesama jenis, sebagai bentuk aplikatif dari kontekstualisasi ijtihad. Mereka berargumen bahwa untuk membatasi jumlah penduduk saat ini, perkawinan sesama jenis dapat dijadikan solusi. Dalam jurnal tersebut dikatakan, "Hanya orang primitif saja yang melihat perkawinan sejenis sebagai sesuatu yang abnormal dan berbahaya. Bagi kami, tiada alasan kuat bagi siapapun dengan dalih apapun, untuk melarang perkawinan sejenis. Sebab, Tuhan pun sudah maklum, bahwa proyeknya mencipta-

¹⁰ 'Ulama' di sini terhimpun dalam: *Fatwa Al-Lajnah Addaimah*, Juz: 15, hal. 473-479

¹¹ Muhammed Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Diolog Antar Agama*, terj. Ruslani, cetakan ke 2, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hal 8

¹² Muhamad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam* ..., p. 106.

menguatkan perbedaan metode *istinbat ahkam* yang dilakukan oleh pemikir kontemporer dengan para *ulama*.

I. Metodologi *istinbat ahkam* kontemporer

Dalam memberikan produk hukum yang berbeda sama sekali dengan tradisi Islam yang sudah berjalan sejak beberapa abad, tak mungkin hasil ini lahir begitu saja. Tentu hukum baru ini menggunakan metode yang pasti berbeda dengan tradisi yang sudah ada.

A. Kajian kritik historis

Salah satu bentuk model *istinbat ahkam* yang ditawarkan oleh kebanyakan pemikiran kontemporer adalah mempelajari *nash* dengan metode historis sebagaimana yang telah banyak dilakukan oleh orientalis. Seperti pendapat Arkoun bahwa penting baginya untuk menyingkirkan berbagai hambatan yang ditemukan dalam literatur Islam sebagaimana dalam literatur orientalis dan mencurahkan perhatian yang lebih banyak di universitas-universitas kita untuk mengajarkan dan mempelajari sejarah sebagai antropologi masa lalu.¹¹ Begitu pula Menurut Syahrur, "...*Penerapan ayat-ayat hukum pada alam realitas adalah aplikasi relatif historis.*"¹² oleh karena itu, metode historis telah banyak digunakan para pemikir kontemporer untuk *istinbat ahkam* dalam studi keislaman.

Secara aplikasi metode historis ini terkesan biasa saja, namun tentu berimplikasi pada sebuah produk *syari'ah* yang pasti berbeda dengan biasanya. *Syari'ah* yang selama 15 abad lebih diyakini kebenarannya, pada wacana ini menghasilkan sebuah penerapan yang tidak biasanya. Hal yang masih teringat bagi kita dalam kasus menghalalkan pernikahan sesama jenis, sebagai bentuk aplikatif dari kontekstualisasi ijtihad. Mereka berargumen bahwa untuk membatasi jumlah penduduk saat ini, perkawinan sesama jenis dapat dijadikan solusi. Dalam jurnal tersebut dikatakan, "Hanya orang primitif saja yang melihat perkawinan sejenis sebagai sesuatu yang abnormal dan berbahaya. Bagi kami, tiada alasan kuat bagi siapapun dengan dalih apapun, untuk melarang perkawinan sejenis. Sebab, Tuhan pun sudah maklum, bahwa proyeknya mencipta-

¹⁰ 'Ulama' di sini terhimpun dalam: *Fatwa Al-Lajnah Addaimah*, Juz: 15, hal. 473-479

¹¹ Muhammed Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Diolog Antar Agama*, terj. Ruslani, cetakan ke 2, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hal 8

¹² Muhamad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam* ..., p. 106.

kan manusia sudah berhasil bahkan kebablasan".¹³ Dalam artian, larangan terhadap homoseksual yang diterapkan dalam hukum Islam sudah tidak sesuai lagi dengan zaman sekarang. Dengan kata lain, hukum Islam yang secara historis tidak sesuai dengan konteksnya maka harus dirubah agar sesuai dengan kondisi yang ada.

Metode ini pun tidak berhenti pada berubahnya produk *syari'ah*, melainkan berlanjut pada pengguguran metode *istinbatul ahkam* yang telah lama dirumuskan oleh *ulama'* terdahulu. Tak perlu menganalisis lebih dalam lagi tentang ancaman terhadap metode *istinbatul ahkam* yang sudah ada, sebab Muhamad Shahrur pun telah mengakuinya, "Dengan demikian gugurlah *qiyas* dan tetaplah *ijtihad* terhadap ayat-ayat hukum. Prinsipnya adalah akal dan kesesuaian *ijtihad* dengan realitas objektif".¹⁴ Oleh karena itu, dengan diberlakukannya metode historis tersebut maka akan berdampak pada penafian metode studi Islam yang sudah ada.

Dampak dari kajian historis ini yang dapat ditimbulkan adalah mengkondisikan teks dan bahkan membuang teks-teks yang tidak sesuai dengan konteks kemanusiaan yang telah diyakini oleh manusia itu sendiri dalam nilai kebenarannya. Diantara yang paling gencar menyuarakan metode kajian yang dianggap sebagai pembaharuan ini adalah Muhamad Syahrur. Syahrur telah mengelaborasi ide pembaharuanya dalam dua karya *Al Kitaab wal Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*¹⁵ dan *Nahw Ushul Jadidah Lilfiqhil Islaami*.¹⁶ Shahrur banyak menggunakan pendekatan bahasa untuk merumuskan teorinya. Dia mengusulkan sebuah teori baru dikenal dengan Teori Batas (*nazhariyyah al-hudud*). Menurut Syahrur, hukum Islam hendaklah dibaca dalam kurva batasan ini. Tapi, Syahrur sendiri banyak dikritik, terutama bukunya *Al-kitab wal Qur'an*, yang dituduh banyak memutar balik makna al-Qur'an.¹⁷

¹³ Redaksi, *Indahnya Perkawinan Sesama Jenis*, dalam Jurnal Justisia, Edisi 25, th. XI 2004. (Semarang, Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo), hal. 1

¹⁴ Muhamad Shahrur, *Metodologi Fiqih Islam ..*, hal. 106

¹⁵ Muhamad Shahrur, *Al-Kitab Wa Al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah*, (Dimashq: Al-Ahliy, 1990)

¹⁶ Muhamad Shahrur, *Nahw Usul Jadidah Li Al-Fiqh Al-Islami*, (Dimashq: Dar al-Ahliy, 2000)

¹⁷ Banyak sekali buku kritikan atas karya Shahrur al-Kitab wa al-Qur'an. Ada yang sangat semosional tapi tak sedikit yang juga ilmiyah. Misalnya Mahir al-Munajjid, *Al Isykaliyyu al-manhajiyya fi "Al-Kitab wal Qur'an"* (Bayrut: Darul Fikr, 1994).

Nashr Hamid Abu Zayd sendiri, yang juga berada pada garda depan muslim liberal, juga meluahkan keberatannya atas buku Shahrur tersebut.¹⁸ Berdiri sejajar dengan Syahrur adalah Muhammad Arkoun. Arkoun mencoba membongkar (*deconstruct*) bangunan Ushul fiqh, dengan menggunakan pisau analisis “postmodernisme” yang dikembangkan Foucoul. Arkoun mengkritik Syafi'i karena telah membakukan sumber hukum Islam dan sunnah sedemikian rupa sehingga menjadi sesuatu yang *unthinkable*. Dalam penilain Arkoun, konstruk Ushul fiqh klasik sangat kental dipengaruhi ideologi dominan ketika itu.¹⁹

Fazlur Rahman juga mendesak agar metode penafsiran al-Qur'an yang dibakukan melalui Ushul fiqh segera dirombak. Menurutnya al-Qur'an harus dipahami dalam konteks masyarakat ketika ia diturunkan.²⁰ Karena mengabaikan realitas sosial hanya akan berujung pada penegasian tujuan dan objektif moral-sosial al-Qur'an.²¹ Rahman selanjutnya menawarkan teori gerak ganda (*double-movement*). Secara ringkas teori ini mengatakan bahwa untuk memahami al-Qur'an kita harus kembali melihat konteks sejarah dan sosial al-Qur'an ketika itu. Setelah itu barulah kita memformulasikan prinsip umum dari ayat tersebut yang pada prinsipnya merupakan objektif utama dari ayat tersebut. Setelah proses ini selesai, kita kemudian kembali ke zaman kini untuk diaplikasikan dalam kasus-kasus yang terjadi sekarang.²²

B. Argumen Humanisme

Dampak negatif dari penerapan kajian historis adalah dengan munculnya konsep humanis pada *nash*. Ketetapan bahwa ajaran agama merupakan ajaran yang selalu membela kepentingan manusia, membawa sebuah pandangan tersendiri mengenai maslahah dalam syari'at . Secara umum humanisme merupakan suatu paham yang memandang bahwa, manusia adalah standar segalanya. Paham ini

¹⁸ Nasr Hamid Abu Zaid, "Limadha taghat al-talfiqiyya 'ala kathir min masyru'at tajdidil Islam?", (Mesir: Al-Hilal, 1991), hal 17-72

¹⁹ Pembahsannya mengenai Syafi'i dapat dibaca di Muhammad Arkoun, *Tarikhayyul Fikril 'Arabiyyil Islamiy*, terj: Hashim Saleh (Bayrut Markaz al-Inma' al-Qawmi, 1996), khususnya Bab kedua, *Mafhumul 'Aqil Islamiy*.

²⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), hal 5

²¹ *Ibid*, hal 19

²² *Ibid*, hal 19-20

meniscayakan penghapusan agama²³ bahkan Tuhan²⁴ sekalipun. Agama²⁵ bagi humanis diyakini sebagai sekat yang menutup kesadaran manusia²⁶. Maka untuk memperoleh kesadaran penuh diperlukan kebaranian menghapuskan agama, sehingga manusia tidak perlu lagi beragama.

Konsep ushul fiqh yang banyak diincar dalam menyesuaikan *nash* dengan keadaan manusia sekarang adalah konsep maslahah. Sehubungan dengannya, karena *syari'at* Islam itu diturunkan khususnya demi kemaslahatan umat manusia, maka ia dapat mengakomodir *legal philosophy* atau hukum positif manapun yang sejalan dengannya dalam batasan-batasan tertentu.²⁷ Batasan-batasan yang dimaksud adalah segala ketentuan (perintah atau larangan) yang telah ditetapkan dalam *syari'at* Islam. Ketentuan-ketentuan tersebut sesuai dengan fitrah dan hati nurani manusia yang suci sebab alasan yang pertama,²⁸ karena selain merupakan akidah yang sesuai dengan fitrah manusia, ia juga merupakan undang-undang yang menjaga teraplikasikannya hak-hak, petunjuk etika

²³ Humanisme sekuler meyakini bahwa setiap manusia mempunyai kemampuan menggali pengalaman hidupnya sendiri dan menarik pelajaran, nilai dan makna yang penting dari petualangannya itu. Humanisme sekuler tidak mengandung konotasi agama. Sehingga tidak perlu bantuan pihak lain, yang diperlukan adalah memisahkan secara tegas dan total kehidupan real manusia dari agama dan Tuhan. Lihat Johannes P. Wisok, *Humanisme Sekular*, dalam Bambang Sugiharto (Ed.) *Humanisme dan Humaniora Relevansinya bagi Pendidikan*, (Jakarta, 2008), hal 85-94

²⁴ Ludwig Feuerbach, seorang humanis radikal (1804-1872), menolak kepercayaan kepada Tuhan yang mahaadil, mahatahu, dan sebagainya supaya ia sendiri menjadi adil dan tahu. Teologi harus menjadi antropologi, hanya dengan cara itu manusia bisa menemukan kembali hakikatnya untuk direalisasikan. *Ibid.*, hal. 117

²⁵ Menurut Syam Harris (ahli filsafat, yang belajar tentang agama barat dan timur) sesungguhnya dewasa ini dan bahkan sebelumnya agama merupakan sumber conflict. Seperti conflict yang terjadi di beberapa Negara: Palestinan antara Yahudi dan Muslim, Balkan, Bosnia, Srilangka, Etiopia dll, adalah karena faktor agama. Ada dua faktor yang memicu terjadinya conflict dalam agama itu yaitu: pertama, seseorang yang membunuh orang itu karena ada kepercayaan bahwa Tuhan menyuruhnya untuk berbuat seperti itu. Kedua, agama menyuruh orang untuk berjihad. Lihat Syam Haris, *Religion as a Source Violence in An Atheist Manifesto*, <http://www.truthdig.com/dig/item/200512>, an atheist manifesto, 7 Dec. 2005.

²⁶ Hasan Hanafi, *Islamologi 3 dari Teosentrism ke Antroposentrism*, terj (Yogyakarta: LKIS, 2004), hal 68

²⁷ Muhammad Imarah. *Islam dan Keamanan Sosial*, terj. Abdul Hayyi al-Kattani (Jakarta: Gema Insani 1999). Cet.1, hal. 33-36.

²⁸ Yusuf Qardawi, Yusuf Qardawi." Pengantar Kajian Islam, Studi Analistik Komprehensif tentang Pilar-pilar Substansial, Karakteristik, Tujuan dan Sumber Acuan Islam". Terj. Setiawan Budi Utomo. (Jakarta: Pustaka al-Kautsar 2002). Cet Ke-5, hal 141

bagi pelaksanaan kewajiban, aturan-aturan *mu'amalah* dan panduan hidup bagi seluruh umat manusia.²⁹ Maka ketika suatu aturan baik dalam tataran konsep (*theory*) maupun praktis selalu mengacu kepada prinsip-prinsip (*sunnatullah*) yang sesuai dengan fitrah manusia sebagai hamba Allah SWT, hal yang dihasilkan darinya adalah sesuatu yang pasti baik, benar dan sesuai dengan pandangan manusia (*maṣlahat*). Pada tataran inilah ketika seorang manusia menjalankan suatu aturan, maka ia harus senantiasa menjaga tujuan ditetapkannya aturan tersebut. Tujuan penetapan inilah yang dalam *syari'at* Islam yang disebut *maqasid syari'ah*, yang bertendensi untuk menjaga kemaslahatan umat manusia seluruhnya sebagai hamba-Nya. Dengan inilah kekuatan *maslahah* menjadi tujuan utama dekonstruksi metodologi.

Berubahnya paradigma “setiap *syari'at* ada *maslahahnya*” menjadi “setiap *maslahah* ada *syari'at* nya”³⁰ menjadi problematika tersendiri dalam wacana konsep *maslahah*. Banyaknya tuntutan *maslahah* yang ada, telah menuntut adanya *syari'at* baru yang sesuai dengan kepentingan *maslahah* manusia. Sehingga standart kebenaran suatu *ijtihad* adalah yang sesuai dengan kemaslahatan manusia di eranya. Kalaupun ada *syari'at* yang berlawanan dengan konteks kemanusiaan yang ada, maka syariatlah yang harus digantikan dan disesuaikan dengan kebutuhan manusia. Bagi mereka, waktunya untuk menyesuaikan Syari'ah Islam dengan tuntutan Hak Asasi Manusia (HAM) dan bentuk-bentuk ketentuan publik modern lainnya.³¹ Hal semacam inilah yang membuat berubahnya konsep *maslahah* yang telah ada.

²⁹ Manna' Qatthan, *Tarikhut Tashri' al Islamiy*, (Riyadh: Maktabah Ma'arif 1996), Cet-2, hal 13

³⁰ Menurut kelompok liberal, setiap tindakan yang mengandung *maslahah* itu pasti mengandung *syari'ah*. Padahal yang benar adalah bahwa setiap hukum *syari'ah* itu mengandung *maslahah*. Disini yang dibidik kaum liberal adalah makna *maslahah*, sebab ia dapat dibawa kepada konteks sosial budaya dan akhirnya dibawa kepada doktrin humanisme. Lihat, Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis Dan Kolonialis*, cet ke 2 (Ponorogo: CIOS, 2010), hal 110

³¹ Seruan untuk melakukan penafsiran ulang terhadap teks-teks Al-Qur'an dan *Hadits*, Refitilisasi *Syari'ah* dan *Fiqih* juga diserukan oleh Haideh Moghissi untuk ‘menyelamatkan islam dari reputasi buruknya dalam memperlakukan perempuan. Lihat: Dr. Adang Jumhur Salikin, M.A, *Reformasi Syari'ah dan HAM dalam Islam: Bacaan Kritis terhadap Pemikiran An-Na'im*. (Yogyakarta: Gema Media. 2004), hal 1-2.

II. Kritik atas Produk Hukum Kontemporer

A. Konsep waris anak laki-laki dan perempuan

Kerancuan konsep waris yang dipaparkan oleh kebanyakan tokoh kontemporer membuat perubahan baru yang harus bisa diselesaikan secepatnya. sebab, kebanyakan mereka menganggap bahwa, konsep harta waris perempuan adalah setengah dari harta laki-laki tidak selamanya sesuai dengan prinsip utama tersebut. Sebagai contoh: apabila jumlah anak laki-laki adalah satu sedangkan anak perempuan berjumlah 5 maka anak perempuan mendapatkan $\frac{2}{3}$ sedangkan laki-laki mendapat sisanya yang berjumlah $\frac{1}{3}$. Prinsip dasar bahwa bagian seorang laki-laki itu sama seperti bagian dua orang perempuan. Prinsip ini hanya berlaku ketika perempuan dan laki-laki memiliki kesejajaran nasab sehingga laki-laki lebih diutamakan menjadi '*ashabah*'.³² Dengan demikian, mereka menganggap bahwa konsep harta perempuan yang jumlahnya setengah dari jumlah harta waris laki-laki tidak bisa dijadikan patokan.³³

Pandangan ini jelas berbeda dengan yang dipaparkan oleh *ulama'* terdahulu dalam membagi harta waris antara anak laki-laki dan perempuan. Contoh di atas merupakan bentuk kerancuan berfikir mereka mengenai pembagian waris yang selama ini telah diterapkan oleh mayoritas muslim.³⁴ Karena, harta waris untuk anak yang ditinggalkan tak serta merta dibagi dengan menggunakan satu dalil saja. Sebab, dalam pembagian anak perempuan yang diterangkan oleh ayat di atas berarti bahwa jika anak perempuan tidak ada anak laki-laki. Dengan demikian, dalil *nash* yang menerangkan pembagian harta waris tidak diambil hanya dari satu dalil saja.

³² Sebagai contoh yang dipaparkan bahwa, bagian waris bagi saudara kandung perempuan dan saudara kandung laki-laki. Disini, bagian waris yang kedua adalah sama dengan bagian waris dua yang pertama. Lihat Dr. Abd al-Qadir Manshur, *Buku Pintar Fikih Wanita*, terj: Muhammad Zaenal Arifin, (Jakarta: Penerbit Zaman, 2009), hal. 152-153

³³ Contoh lain yang membuat mereka menegaskan pendapat mereka adalah jika anak laki-laki berjumlah 2 dan anak perempuan berjumlah 1, maka perempuan seperti yang tercantum dalam ayat diatas mendapatkan setengah. Karena laki-laki bersifat '*ashib*' maka sisa dari harta waris adalah setengah dank arena berjumlah dua orang anak laki-laki, maka $\frac{1}{2}$ pun dibagi menjadi 2 yang masing-masing mendapatkan $\frac{1}{4}$ harta warisan. Hal ini semakin menguatkan pendapat mereka, bahwa tak selamanya konsep harta perempuan setengah dari laki-laki bisa diterapkan. Muhammad Shahrur, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, cet. ke 5, (Yogyakarta: Elsaq press, 2008), hal. 344

³⁴ *Subulus Salam*, Bab: Al Faraid, Juz: 6, hal. 386

Di samping keterangan tersebut jelas bertentangan dengan hukum waris dalam ilmu *faraidh*, teori tersebut bertentangan dengan *hadits*.³⁵ Hadith mengenai harta waris anak laki-laki dua kali lipat anak perempuan sangat jelas membuktikan bahwa apapun keadaannya, jika seorang meninggal dan meninggalkan anak laki-laki dan perempuan dalam jumlah betapapun, baik itu jumlah laki-laki lebih sedikit dibanding perempuan, maka tetap hak anak laki-laki 2 kali lipat anak perempuan. Istinbat ahkam yang dihasilkan oleh shahrur menimbulkan kecurigaan terhadap sumber hukum yang digunakan, apakah Shahrur menggunakan hadits atau tidak dalam pembagian harta waris. Ternyata, Shahrur tidak mempertimbangkan *hadits* dalam menerangkan pembagian harta waris.³⁶ Disinilah letak perbedaan metodologi *istinbat ahkam* waris yang digunakan oleh Shahrur mengenai hukum waris.

Selain mengingkari sunnah nabi, ia juga beranggapan keyakinan *sunnah qauliyah* (sabda nabi Muhammad) sebagai wahyu kedua adalah bentuk penyekutuan terhadap Allah SWT, dengan menyamakan kedudukan nabi dengan Allah.³⁷ Di sisi lain pengingkaran terhadap *Hadits/sunnah* terdapat bahasan mengenai perkara ghaib. Ia beralasan bahwa hal-hal ghaib hanya ada di dalam Al Qur'an saja. Ia mengatakan, "saya tidak beriman kepada *Hadits* nabi, Allah berfirman, 'taatlah kalian kepada rasul..' maka ketaatian hanya terhadap rasul dan bukan terhadap nabi. Dan *hadits* nabi adalah hal-hal yang gaib, seperti *adhab*, gambaran kiamat, alam *barzakh*. Ini semua adalah kenabian dan rasul tidak mengetahui hal yang gaib. Cukuplah bagi kita perkara yang gaib yang ada pada Al Qur'an."³⁸ Dengan demikian, salah satu bentuk kerancuan dalam wacana kontemporernya adalah tidak menggunakan sunnah sebagai landasan *istinbat ahkamnya*.

عن زيد بن ثابت، "إذا ترك رجل لو امرأة بنتا فلها النصف، وإن كانت اثنين أو أكثر فلهن الثلثان، وإن كان معهن ذكر بدئي يمن شر كفهم فليتى فريضته، فما يهي فللذكر مثل حظ الأنثيين" رواه البخاري، (صحح البخاري)، رقم الحديث: ٦٧٣٢، كتاب الفراس، باب صورات الولد من أبيه وأمه)

³⁶ Shahrur mengingkari *hadits* nabi dengan beralasan bahwa *sunnah* nabi Muhammad bukan wahyu kedua setelah Al Qur'an. Lihat Muhammad Shahrur, *Nahw Ushul Jadidah*, (Damaskus: Al Ahliy, 2000), hal 62

³⁷ *Ibid*, hal 54

³⁸ Lihat Daden Robi Rahman, *Infiltrasi Hermeneutika Terhadap Ayat-Ayat Ahkam*, (Ponorogo: CIOS, 2010), hal 47

Di lain sisi, kontemporer memandang bahwa konsep pembagian harta waris yang mengedepankan laki-laki atas perempuan merupakan budaya arab ketika itu.³⁹ Bahwa sebelum datangnya Islam, kaum wanita arab tidak mendapatkan harta waris sedikit pun. Hal tersebut disebabkan bahwa masyarakat arab ketika itu menggunakan sistem patriarkal. Setelah itu turunlah surat An-Nisa' ayat: 11. Dalam artian bahwa, teks yang turun ketika itu menyesuaikan konteks wanita arab ketika itu.

Tak berhenti dalam menggunakan konsep teks dengan konteks dalam melakukan interpretasi terhadap ayat tersebut. Nasr Hamid menambahkan bahwa dalam pemaparannya mengandung *almaskuut 'anhu*.⁴⁰ Teori ini ditambahkan olehnya sendiri demi mendukung konsep historitasnya dalam interpretasi terhadap ayat yang menerangkan perbedaan harta waris antara laki-laki dan perempuan.⁴¹ Dengan kata lain ada *syari'at* baru yang masih terdiam dalam kandungan ayat waris yang menerangkan pembagian antara laki-laki dengan perempuan.

B. Istimbāṭ Ahkam Terhadap Qishash

Penerapan *qishash* menurut Abdullahi ahmed anna'im tidak relevan jika diterapkan dihukum internasional. Alasan yang diusung adalah jika muslim membunuh non-muslim Bighayri Alhaq, maka hukuman yang didapatkan oleh pelaku hanyalah diyyah saja. Padahal jika ada warga non-muslim membunuh muslim maka hukuman yang didapatkan oleh tersangka adalah *qishash*. Sesuai dengan apa yang dipaparkan oleh An-Na'im:

"Pendekatan agama terhadap jinayah menimbulkan kesulitan bagi nonmuslim yang tidak dapat menerima kewajiban agama atau motivasi religius yang mendasari hukuman itu. Jika nonmuslim menjadi korban, barangkali dapat dijelaskan bahwa dia (atau keluarganya) boleh

³⁹ Lihat Muhammad Shahrur, *Nahw Ushul Jadidah*, hal 27, lihat juga: Nasr Hamid Abu Zaid, *Voice of an Exile Reflections On Islam*, (London: Praeger, 2004), hal. 178

⁴⁰ Aplikasi *Almaskuut 'anhu* dalam pemaparan ini, Abu Zaid menerangkan bahwa pensyari'atan hukum waris awalnya adalah memperbaiki budaya arab dengan memberikan hak waris pada perempuan dari tidak ada menjadi ada. Karena tujuan dari pensyari'atan ini adalah keadilan, maka pada akhirnya *syari'at* akan menyamakan harta waris antara laki-laki dengan perempuan. Lihat pemaparan: Henri Shalahuddin, M. A., *Al Qur'an Dihujat*, cetakan kedua, (Jakarta: Al Qalam, 2007), hal 51-53, Sementara mengutip pandangan: Nasr Hamid Abu Zayd, *Voice of an Exile Reflektions on Islam*, (London: Praeger, 2004)

⁴¹ *Ibid*, hal 54

menurunkan tuntutannya pada *qishash* dari hukuman personalnya dan menerima kompensasi sebagai pengganti seandainya dia menginginkan. Problem nyata muncul ketika pelaku kejahatannya adalah non-muslim, sedang korban (atau keluarganya) adalah seorang muslim. Dalam kasus seperti itu, pilihan *qishash* tergantung pada kehendak korban (atau sanak keluarganya) yang dapat mengutip Al Qur'an yang mendukung haknya untuk melakukan hal itu.”⁴²

Tidak adanya kesamaan inilah yang dijadikan sandaran argumen bahwa *qishash* tidak relevan jika diterapkan dalam kancan hukum internasional.

Dalam *istinbath ahkaam qishash* yang mempermasalahkan aplikasinya terhadap non-muslim, terjadi perbedaan yang tidak bisa disejajarkan. Permasalahan ini terlalu dituntut untuk penyamaan derajat agama di mata setiap manusia. Dengan tuntutan ini, maka status muslim harus disamakan dengan status non-muslim dalam bidang aplikasi hukum *qishash*, menurut apa yang mereka anggap sebagai keadilan. Sedangkan dalam bidang memposisikan sumber hukum *syari'at*, sangat jelas bahwa non-muslim tidak mengimannya. Oleh karena itu, akan menjadi rancu jika dalam mengaplikasikan hukum Islam dituntut untuk sama tetapi tidak ada tuntutan untuk sama dalam kepercayaan terhadap hukum Islam apalagi mengimannya.

Sejatinya, komunitas *Ahlu dzimmah* merupakan salah satu elemen penting dalam sesuatu pemerintahan yang menerapkan *syari'at* Islam. *Ahlu dzimmah* dianggap sebagai bagian dari *ahlu* dari Islam.⁴³ Oleh karena itu hak kehidupan yang layak dengan apa yang sering disebut dizaman kita sekarang adalah status “kewarganegaraan” politis. Mereka mendapatkan hak kebebasan bergaul, kebaikan, keadilan, toleransi, menghormati keyakinan dan segala sesuatu yang disakralkan, kebebasan beragama dan tiada pemaksaan dalam agama, serta tiadanya perdebatan dengan masalah agama kecuali dengan cara yang baik.⁴⁴ Bahkan sampai misalnya di negara non muslim melakukan pembantaian terhadap warganya yang muslim, maka tetap tidak boleh bagi negara muslim me-

⁴² Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah...*, hal. 193

⁴³ Lihat: Dr. Yusuf qardlawi, *Ghayru Almuslimina fid dawlah Al Islamiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1992), hal. 7

⁴⁴ Lihat: Al Mumtahanah: 8-9, Al Maidah: 8, Al An'am: 108, Al Baqarah: 256, Dan An Naht: 125

lakukan pembantaian pula terhadap warga negaranya yang non-muslim.⁴⁵ Dengan demikian, perlindungan besar terhadap non-muslim telah dirumuskan dalam konsep *ahlu dzimmah* beserta hak yang didapatkannya sebagai warga negara. Hal ini menegaskan bahwa *syari'at* tetap memberikan perlindungan terhadap non-muslim, walaupun mereka tidak mengimannya.

Yang perlu diketahui dalam penerapan *jinayat* terhadap non-muslim adalah perhatian yang sangat besar dari nabi terhadap tindakan pembunuhan terhadap non-muslim. Sehingga nabi mengecam dan bahkan melarang bagi muslim membunuh warga non-muslim.⁴⁶ Bahkan nabi pun tak membiarkan muslim dengan seenaknya membunuh non-muslim Bighayri Alhaq.⁴⁷ Sehingga *syari'at* melahirkan hukuman bagi muslim yang membunuh non-muslim Bighayri Alhaq, dengan memberikan hukuman berupa *diyyah*.⁴⁸ Dengan kata lain, perhatian hukum Islam terhadap warga non-muslim merupakan bentuk perlindungan yang sangat besar terhadap hak yang didapatkan oleh *ahlu addhimmah*.

Mengenai tuduhan dekriminasi terhadap *dzimmiy* merupakan tuduhan yang unfair, khususnya bila standar utamanya adalah nilai-nilai demokrasi liberal barat. Sebab standar utama dalam demokrasi liberal adalah murni manusia dan kepentingannya.⁴⁹ Sudah umum diketahui secara empiris, bahwa standar semacam ini sangatlah labil. Maka dalam keadaan absennya suatu standar atau tolak ukur yang konsisten, jelas dan balance, maka nilai-nilai yang mulia akan mudah berubah menjadi kenistaan, kebebasan menjadi otoriter, keadilan menjadi kezaliman dan toleran menjadi intoleran.⁵⁰ Dengan kata lain, dengan menggunakan

⁴⁵ Abu Al A'a Al Mawdudi, *Human Rights in Islam*, (Islamabad: Da'wah Academy, 1998), hal 10

⁴⁶ Dalam istilah Islam warga non-muslim yang dilindungi adalah *ahludz dzimmah*.

⁴⁷ Sesuai dengan hadis nabi:

”أَنْ لَا يُقْتَلُ مُسْلِمٌ بِكُفَّارٍ“ رواه البخاري، (صحح البخاري)، رقم الحديث: ٣٠٤٧، كتاب الجهاد والسرى،
باب فكاك الأسر

⁴⁸ Ibnu Taymiyyah, *Alfatawa Alkubra ...*, juz 4, bab: muslim membunuh yahudi, hal 480

⁴⁹ Dr. Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama, Tinjauan Kritis*, (Jakarta: perspektif kelompok gema insani, 2005), hal 258

⁵⁰ Ibid, hal 258

cara pandang yang diusung oleh barat, maka yang tadinya bahwa *syari'at* menekankan keadilan pada *dhimmiy* berubah menjadi kesan kezaliman yang cenderung menindas.

C. Istimbath Ahkaam Terhadap Masalah Riba

Ketika dimintai untuk membahas praktik *riba* di bank, Fazlur rahman mengumpulkan ayat Al Qur'an yang mengenai *riba* dan mengkaji konteks masyarakat ketika itu. Ia menerangkan bahwa ketika diturunkannya ayat, terdapat kelompok masyarakat yang secara ekonomi masih tertekan sehingga menjadi korban eksplorasi orang-orang kaya yang meminjamkan uangnya.⁵¹ Menurutnya, ideal moral dari ayat tersebut adalah larangan melakukan eksplorasi kepada kaum ekonomi lemah. Dengan kata lain, fazlur rahman memandang pada penerapan *riba* yang dilarang adalah penerapan yang sesuai dengan keadaan konteks masyarakat ketika itu.

Metode yang digunakan oleh fazlur rahman tersebut diamini oleh shahrur dengan mengaitkan *riba* dengan sedekah dan zakat. Harta yang awalnya didapatkan dengan menambahkan pada kembalian dari hutang yang dibayar, tak serta merta dihukumi dalam *riba* yang diharamkan. Harta lebih yang didapatkan dari *qardh* dapat dirubah dalam konsep sedekah ataupun zakat.⁵² Berhubungan dengan ini, Shahrur mengatakan bunga yang didapatkan dari bank berimplikasi pada bolehnya menggunakan *riba* dengan konsep sedekah.

Kerancuan muncul ketika penerapan konsep sedekah pada bunga yang didapatkan bank, tercampur dengan teori *hududnya*. Meskipun bunga dapat dikategorikan menjadi sedekah, Shahrur tetap menggunakan teori *hududnya* dalam membatasi batas maksimal *riba* pada titik 100%.⁵³ Dalam artian, batas sedekah yang berasal dari penerapan bunga, dapat berubah menjadi *riba* jika melebihi batas maksimum. Dengan kata lain, jika bunga yang masih berkisar 1% hingga 99%, maka bunga tersebut bukan termasuk *riba* yang dilarang.

⁵¹ Konsep penerapan *riba* masyarakat arab ketika itu adalah dengan memberikan *riba* 2 kali lipat dalam mengembalikan hutangnya. Artinya, bunga yang diterapkan oleh oleh masyarakat arab ketika itu berjumlah 100%.

⁵² Dr. Muhammad Shahrur, *Al Kitab wa Al Qur'an*, (Damasqa: Al Ahly, 1990), hal. 468

⁵³ *Ibid*, p. 471

III. Kontradiksi Metode *Istinbāt Ahkām* Kontemporer

Para penyeru reinterpretasi Al-Qur'an umumnya tidak menyadari bahwa apa yang mereka kerjakan sebenarnya sangat rawan secara metodologis.⁵⁴ Menafsirkan Al Qur'an bukanlah perkara ringan dan sepele. Tidak sembarang orang bisa dan bebas melakukannya. Nabi Muhammad SAW pernah bersabda, "siapa saja yang mengatakan sesuatu mengenai Al Qur'an tanpa landasan ilmu (*bi ghayri 'ilm*) atau dengan opininya sendiri (*bi-na'yihī*), maka ia telah memesan tempat duduknya di neraka" HR. Tirmidzi. Oleh karena itu, kehati-hatian terhadap menjelaskan maksud dari pesan Tuhan merupakan hal yang harus dikedepankan terhadap pemikir muslim.

Menempatkan manusia sebagai subjek tunggal dalam memberi kebenaran memberikan hal berbeda dalam tradisi keilmuan Islam. Posisi manusia diangkat setinggi-tingginya sehingga dengan mudah memperlakukan *syariat*. Dalam hal ini, banyak manusia pada akhirnya melupakan konsep maupun relasi kemanusiaan dalam bermu'amalah sesama manusia dan hubungannya dengan konsep *mu'amalah* dengan Allah.

Hakekat manusia dalam Islam seperti yang dipaparkan oleh Syed Muhammad Naquib Al Attas,⁵⁵ manusia memiliki hakikat ganda atau dwi hakikat (*dual nature*), ia adalah satu jasmani dan ruh sekaligus yang akan diberi ilmu dan *ma'rifah* oleh Allah.⁵⁶ Ilmu yang diberikan kepada manusia adalah berupa nama-nama Allah (*asma'u*) dan bukan bernilai *dhaat*. Walaupun demikian konsep ilmu yang diberikan, dapat ditangkap oleh panca indera *mahsusah* dan dapat dipahami oleh akal manusia *ma'qulah*.⁵⁷ Implikasi dari ilmu yang diberikan adalah *ma'rifah* terhadap keesaan Allah, sehingga manusia dapat mengetahui tentang keesaan mutlak dan sebenar-benarnya Tuhan serta mengerti objek sembahannya sejati. Dengan demikian, manusia diciptakan dengan konsep yang sempurna dan dalam keadaan siap diberi 'ilm dan *ma'rifah* terhadap keesaan Tuhan-Nya.

⁵⁴ Dr. Syamsuddin Arif, *Orientalis & Diabolisme Pemikiran*, (Jakarta: Gema Insani, 2008), hal. 148

⁵⁵ Syed Muhammad Naquib Al Attas, *Islam Dan Sekularisme*, terj: Dr. Khalif Muammar, (Bandung: PIMPIN, 1993), hal. 176

⁵⁶ QS : Al Hijr: ayat 29 dan Al Mu'minun: ayat 12-14

⁵⁷ Syed Muhammad Naquib Al Attas, *Islam Dan ...*, hal. 176

Tujuan penciptaan manusia yang sedemikian rupa, untuk mempersiapkan kekuatan yang akan dipikulnya kelak.⁵⁸ Penciptaan manusia tidak hanya untuk main-main atau secara sia-sia, oleh karena itu manusia diberi tanggung jawab besar.⁵⁹ Semua tanggung jawab manusia terformulasikan dalam konsep *takliif*. *Takliif* yang dibebankan pada manusia, sama sekali tidak mengenal batas sepanjang menyangkut ruang dan tindakannya yang mungkin.⁶⁰ Seluruh ummat manusia merupakan objek tindakan moral manusia, seluruh bumi dan langit adalah panggungnya dan bahan yang harus diolahnya selama hidupnya. Karena *takliif* bersifat universal, maka ia akan berakhir pada hari kiamat. Oleh karena itu, penciptaan manusia yang sempurna mempunyai tugas yang besar pula dari pencipta dan sesuai dengan porsi keadaan ciptaanNya.

Kebenaran *takliif* tidak terikat dengan perspektif manusia. Manusia tidak bisa pada dataran selalu benar *ma'shum*, karena manusia rawan terhadap kealpaan.⁶¹ Namun, dengan konsekuensi dari sifat rawan manusia adalah adanya kecerdasan manusia yang diberikan Allah untuk membedakan mana yang benar dan mana yang salah, agar manusia dapat berjuang mencapai takdirnya yang cerah.⁶²

Yang perlu ditekankan dalam menghadapi perubahan, perkembangan dan kemajuan dalam menuju Islam sejati adalah bahwa Islam tidak membutuhkan standarisasi kebenaran dari luar.⁶³ Sumber utama dalam mengembangkan sayap kemajuan tidak bisa lengah dan beralih dari sumber primer. Wahyu yang menjadi sumber kesempurnaan dalam berislam, tak bisa disamakan dengan standar kebenaran luar yang masih proses menuju sempurna dan bahkan selamanya masih dalam

⁵⁸ Setiap halaman Al Qur'an mengandung unsur *taghib*, yaitu janji akan pahala di dunia dan di akhirat untuk tingkah laku, perbuatan atau pekerjaan yang baik dari manusia, atau unsur *taghib* yaitu ancaman hukuman, penderitaan dan siksaan bagi perbuatan jahat. Ini merupakan tradisi moralitas yang sama tuanya dengan usia manusia. Islam hanya menuliskan skenarionya secara lebih hidup dan jelas daripada yang pernah dilukiskan sebelumnya. Lihat: Ismail Raji Al Faruqi, *Tauhid*, terj., (Bandung: Penerbit Pustaka, 1988), hal. 62

⁵⁹ QS : Al Qiyamah: ayat 36

⁶⁰ QS : Al Baqarah: ayat 286

⁶¹ QS : Taahaa: ayat 115

⁶² QS : Al Balad: ayat 8-10

⁶³ Prof. Dr. Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena*, edisi kedua, (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), hal. xxv

proses menuju sempurna. Oleh karena itu, kesempurnaan Islam dalam *syari'at* maupun *aqidah* menjadi kiblat utama dalam mengembalikan berbagai macam perkembangan.

Melengkapi pembahasan ijtihad pada tulisan ini, salah seorang ulama kontemporer berkaliber internasional, Yusuf Al-Qardhawi, dalam salah satu karyanya yang berjudul *Al-Ijtihad Al-Mu'asir Bayna Al-Indibath Wa Al-Infirat*, mengatakan bahwa ada beberapa faktor yang dapat menyeret ijtihad ke dalam lubang kesalahan, walaupun hal itu dilakukan oleh orang yang kompeten di bidangnya. Atau menyeret ijtihad kepada penyimpangan jika hal itu dilakukan oleh orang yang memang bukan ahlinya, atau orang yang dikuasai oleh hawa nafsu dan juga jika jika dilakukan oleh seorang pakar fiqh, akan tetapi tidak mencurahkan segala kemampuannya untuk mengetahui hukum *syara'*⁶⁴.

Pertama, mengabaikan *nash*. Sumber pertama yang wajib diikuti oleh seorang mujahid adalah kembali kepada *nash* Al-Quran, kemudian sunnah Nabi SAW. Jika tidak ditemukan dalam *nash* Al-Quran dan sunnah Nabi SAW, barulah ia berijtihad. Urutan-urutan sumber dalam melakukan ijtihad, telah diterangkan dalam Hadits Nabi SAW yang diriwayatkan oleh Imam Al-Bukhari, ketika mengutus Mu'adz bin Jabal ke Yaman, dalam bab sebelumnya.

Kedua, salah dalam memahami *nash* atau menyimpang dari konteksnya. Seperti, memandang suatu *nash* bersifat khusus, padahal sebenarnya *nash* tersebut bersifat umum, menganggap *nash* tersebut *muqayyad* (terikat), padahal sebenarnya adalah *mutlaq*, atau memahami *nash* dengan cara dipisahkan dari konteks *nash* sebelumnya atau terpisahkan dari *nash-nash* lain yang menjelaskan isi dan maksudnya⁶⁵.

Ketiga, kontra dengan *ijma'* yang sudah dikukuhkan. Para ulama ushul telah menetapkan bahwa di antara syarat ijtihad yang disepakati

⁶⁴ Yusuf Al-Qardhawi, *Al-Ijtihad Al-Mu'asir Baynal Indibat wal Infirat*, (Kairo: Darut Tawzi' Wannashril Islamiyyah: 1994), hal 63-87

⁶⁵ Sebagai contoh adalah pengharaman khamar yang merupakan sebuah kepastian dan termasuk ke dalam ajaran-ajaran Islam yang bersifat *qath'i*. Sehingga, pendapat sementara orang yang mengatakan bahwa apakah khamar itu diharamkan atau sekedar disuruh untuk menjauhinya saja, sebenarnya bertentangan dengan nail-nail yang hukumnya sudah *qath'i*, karena khamar sudah jelas-jelas dilarang dan diharamkan dalam Islam. Selain itu, pengharaman dalam masalah khamar juga berdasarkan kepada beberapa hadis yang cukup masyhur. Salah seorang yang mengemukakan argumen tersebut adalah Sa'id Al-Asmawi. Yusuf Al-Qardhawi, *Al-Ijtihad Al-Mu'asir* ..., hal 80.

adalah harus mengetahui kedudukan *ijma'*. Sehingga, seorang *mujtahid* tidak berijtihad menurut seleranya. Yang dimaksud dengan *ijma'* di sini bukanlah sekedar pengakuan belaka, karena cukup banyak persoalan yang dinyatakan sebagai hasil *ijma'*, namun pada kenyataannya masalah tersebut masih diperselisihkan di kalangan para ulama. Akan tetapi, yang dimaksud adalah *ijma'* yang telah diyakini dan menjadi ketetapan fiqh dan *ijma'* itu telah diterapkan oleh semua umat Islam⁶⁶.

Keempat, *Qiyaas* tidak pada kedudukannya. Seperti, mengqiyaaskan *nash* yang bersifat *qath'iy* kepada *nash* yang bersifat *zhanniy*. Atau mengqiyaaskan berbagai perkara yang bersifat ibadah dengan berbagai perkara yang bersifat *mu'aamalah*. Kesalahan dalam menggunakan analogi (*qiyaas*) merupakan salah satu pintu kejahatan yang sudah ada sejak zaman dahulu⁶⁷.

Penutup

Upaya yang dilakukan oleh pemikir kontemporer adalah membawa Islam pada kemajuan *syari'at*. Memang, dalam Islam memerlukan pembaharuan yang akan membuat *syari'at* tidak *jumud* dalam aplikasinya. Namun, hal tersebut akan menjadikan lebih *jumud* lagi, jika produk hukum yang dibawa oleh pemikir kontemporer menghasilkan kesan diskriminasi terhadap wanita dan non-muslim. Jadi, kesan yang diterima dalam aplikasi wacana kontemporer menyebabkan perubahan yang tadinya berupaya membangun menjadi mengingkari dan bahkan meninggalkan. Kerancuan wacana yang diusung oleh banyak pemikir kontemporer menjadi bumerang bagi ummat muslim dalam menjalani *syari'at*. Problematika yang tak pernah muncul dari sekian lama ummat Islam dalam melaksanakan *syari'at* membuat sukar dalam aplikasinya. Hal tersebut membuat runtuh sandaran ummat Islam, yang meyakini

⁶⁶ Sekedar contoh adalah pengharaman nikah antara laki-laki non-muslim dengan wanita muslimah. Sampai sekarang, selama lima belas abad, tidak ada seorangpun dari ulama yang menghalalkan pernikahan tersebut. Sehingga ini merupakan *ijma'* para iahabat dan para ulama sesudah mereka. Ali Mustafa Yaqub, *Nikah Beda Agama Dalam Perspektif Al-Quran Dan Hadis*, (Ciputat: Pustaka Darus-Sunnah, 2005), hal 45

⁶⁷ Iblis dianggap menyimpang dan durhaka kepada Allah karena menggunakan *qiyaas* yang salah yaitu saat ia berkata tentang Adam, "Aku lebih baik dari padanya (Adam), Engkau ciptakan aku dari api sedangkan dia Engkau ciptakan dari tanah" (QS Al-A'raaf: 12). Begitu juga dengan orang-orang dari golongan Yahudi yang suka memakan *riba* dengan mengqiyaaskan *riba* kepada jual beli. Yusuf Al-Qardhawi, *Al-Ijtihad Al-Mu'ashir Baina Al-Indibaath Wa Al-Infiraath*, hal 87

- bahwa *syari'at* merupakan konsep yang final dan sesuai dengan keadaan tempat dan massa.

Kerancuan produk hukum pemikir kontemporer tentu mempunyai beberapa alasan yang merubah kesan *syari'at* menjadi hal yang negatif. Metode yang telah banyak digunakan adalah melakukan *istinbat* hukum tanpa menggunakan atau mengabaikan sun'nah nabi Muhammad. Padahal, aplikasi yang dilakukan oleh nabi Muhammad ketika itu adalah penafsiran mutlak tentang apa yang diwahyukan Al Qur'an serta bentuk aplikasi yang dimaksud Allah. Karena tak mungkin Allah mengutus rasulnya jika Allah pun tak percaya terhadapnya. Begitu pula yang terjadi pada kajian historis yang banyak diusung, bahwa penshari'atan *nash* hanya sesuai di zaman arab ketika itu. Anggapan tersebut tentu berimplikasi pada penerapan teks di konteks sekarang. Hal ini membuat ketidakmungkinan *syari'at* yang dipercayai sesuai lintas zaman dan lintas budaya gugur dengan penyesuaian kebutuhan manusia. Faktor lain dalam mendorong kerancuan metode kontemporer dalam memberikan wacana keislaman adalah dengan humanisasi teks. Aplikasi dari anggapan ini adalah segala bentuk hukum bukan siapa-siapa yang berhak menentukan kebenaran, melainkan manusia itu sendiri yang menjadi patokannya. Implikasi dari wacana ini tak lain dengan hanya menggunakan wahyu yang mendukung kemauan manusia saja yang digunakan dalam *istinbath ahkam*, serta meninggalkan pesan atau peringatan teks yang tidak sesuai dengan produk hukum buatan manusia. Dengan demikian, kerancuan dalam menghasilkan hukum dimulai pada metode yang digunakan oleh para pemikir kontemporer sendiri.

Referensi:

- Al Attas, Syed Muhammad Naquib, 1993, *Islam Dan Sekularisme*, terj: Dr. Khalif Muammar, (Bandung: PIMPIN)
- _____, *Prolegomena*, 2001, edisi kedua, (kuala lumpur: ISTAC)
- Al Faruqi, Ismail Raji Tauhid, terj, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1988)
- Al Mawdudi, Abu Al A'la, 1998, *Human Rights in Islam*, (Islamabad: Da'wah Academy)
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, 2011, *Dekonstruksi Syari'ah, Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia Dan Hubungan Internasional Dalam Islam*, terj: Ahmad Suaedy, Amiruddin Ar-Rani, (Yogyakarta: LKiS publishing)

- Arif, Syamsuddin, 2008, *Orientalis & Diabolisme Pemikiran*, (Jakarta: Gema Insani)
- Arkoun, Mohammed, 2005, *Islam Kontemporer, Menuju Dialog Antar Agama*, terj: Ruslani, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar)
- Hanafi, Hasan, 1987, *At Turath Wa At Tajdi>d*, (Cairo: Maktabah Anjlu Misriyyah)
- _____, 2004, *Islamologi 3 dari Teosentrism ke Antroposentrism*, terj, (Yogyakarta: LKIS)
- Henri Shalahuddin, M. A., 2007, *Al Qur'an Dihujat*, cetakan kedua, (Jakarta: Al Qalam)
- <http://www.truthdig.com/dig/item/200512>,
- Husaini, Adian, 2006, *Hegemoni Kristen Barat, Dalam Studi Islam Di Perguruan Tinggi*, (Jakarta: Gema Insani)
- Imarah, Muhammad, 1999, *Islam dan keamanan sosial*". (Jakarta: Gema Insani). Terj. Abdul Hayyie al-Kattani. Cet-1.
- Jabiri, Abied, 1991, *At Turath Wa Al Hada>thah*, (Beirut: Al Markaz As Staqafi Al 'Arabi)
- Manshur, Abdul Qadir, 2009, *Buku Pintar Fikih Wanita*, terj: Muhammad Zaenal Arifin, (Jakarta: Penerbit Zaman)
- Mustaqim, Abdul, 2012, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, cet: kedua, (Yogyakarta: LKiS)
- Qardhawi, Yusuf, 1994, *Al-Ijtihad Al-Mu'aiir Bain Al-Indlibaath Wa Al-Infiraath*, (Kairo: Dar At-Tauzi' Wa An-Nasyr Al-Islamiyah)
- _____, 1992, *Ghayru Almuslimi>na Fi Addawlah Al Isla>miyyah*, (Qahirah: Maktabah Wahbah)
- _____, 2002 *Pengantar Kajian Islam, Studi Analistik Komprehensif tentang Pilar-pilar Substansial, Karakteristik, Tujuan dan Sumber Acuan Islam*". Terj. Setiawan Budi Utomo. (Jakarta: Pustaka al-Kautsar) Cet. Ke-5
- Rahman, Daden Robi, 2010, *Infiltrasi Hermeneutika Terhadap Ayat-Ayat Ahkam*, (Ponorogo: CIOS)
- Rahman, Fazlur, 1984, *Islam and Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press)
- Salikin, Adang Jumhur, 2004, *Reformasi Syari'ah dan HAM dalam Islam: Bacaan Kritis terhadap Pemikiran An-Na'im*. (Yogyakarta: Gema Media)

- Shahrur, Muhamad, 1990, *Al-Kitāb Wa Al-Qur'ān: Qirā'ah Mu'aṣirah*, (Dimashq: Al-Ahliy)
- _____, 2008 *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin, (Yogyakarta, eLSAQ Press)
- _____, 2000, *Nahwa Uṣūl Jadidah Li Al-Fiqh Al-Islāmi*, (Dimashq: Dar al-Ahali)
- Sugiharto, Bambang, 2008, *Humanisme dan Humaniora Relevansinya bagi Pendidikan*. (Jalasutra)
- Taymiyyah, Ibnu, *Alfatawa Alkubra*, Juz keenam
- Thoha, Anis Malik, 2005, *Tren Pluralisme Agama, Tinjauan Kritis*, (Jakarta: perspektif kelompok gema insani)
- Yaqub, Ali Mustafa, 2005, *Nikah Beda Agama Dalam Perspektif Al-Quran Dan Hadis*, (Ciputat, Jakarta Selatan: Pustaka Darus-Sunnah)
- Zarkasyi, Hamid Fahmy, 2010, *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis dan Kolonialis*, cetakan ke 2 (Ponorogo: CIOS)