

PETA FIQH *MU'ÂŞIR* MUSLIM PROGRESIF

Iffah Muzammil

IAIN Sunan Ampel, Jl. A. Yani No. 117 Surabaya,
ivamuzammil@yahoo.co.id

Abstract: Many contemporary Muslim scholars argue that Islamic jurisprudence (*fiqh*) is not ready to face the demands of the modern era. Modernity is so powerful that it weakens the foundation of *fiqh* on the one hand, and opens up new opportunities that cannot be reached by *fiqh* on the other. The method that *fiqh* has introduced is in itself incapable of adapting to new situation and also incapable of addressing new issues such as the issue of human right, constitutionalism and the like. It is in this context that the contemporary Muslim scholars speak out for reform in the methodology of *fiqh* as well the application of this methodology in addressing new issues. This paper is concerned with discussing this problem by referring to the thought of some leading authority in this regard such as Abdullahi Ahmed an-Na'im, Aboe el-Fadl and Naşr Hâmid Abû Zayd. The paper argues that for these scholars, *fiqh* has lost its role and power in the modern society because of its discriminative trait. *Fiqh* must therefore deal with this negative image if it is to restore its influence in the modern civilization.

Keywords: Reversed-*naskh*, negotiative hermeneutics, contextual analysis.

Pendahuluan

Dalam perjalanan sejarah, ada dua macam varian *uşûl al-fiqh*, yakni Imam al-Shâfi'î dengan karyanya *al-Risâlah* yang bercorak teologis-deduktif—yang dianggap rintisan awal *uşûl al-fiqh*—dan *uşûl al-fiqh* mazhab Hanafî yang gaya berpikirnya lebih dekat kepada corak induktif-analitis. Namun demikian, keduanya memiliki kesamaan paradigma, yakni literalistik, dalam arti begitu dominannya pembahasan tentang teks. Paradigma ini berlangsung selama kurang lebih lima abad (2-7 H).

Seiring berkembangnya dinamika pemikiran Islam, paradigma di atas mengalami reformasi dengan kemunculan teori *maqâsid al-sharî'ah* yang diusung oleh al-Shâṭibî (w. 790/1388) pada abad ke-8 H/14 M. Sekalipun tidak menghapus paradigma awal, teori ini setidaknya lebih menyempurnakan paradigma lama agar tidak terlalu literalistik. Karena tidak melakukan perubahan revolusioner, al-Shâṭibî masih dinilai belum melakukan pergeseran paradigma (*paradigm shift*) dalam *uṣūl al-fiqh*. Enam abad kemudian, sumbangan al-Shâṭibî direvitalisasi oleh Muḥammad 'Abduh (w. 1905), Muḥammad Râshid Riḍâ (w. 1935), 'Abd al-Wahhâb Khallâf (w. 1956), 'Allâl al-Fâsî (w. 1973), dan Ḥasan Turâbî. Karena 'hanya' melakukan revitalisasi, para pembaru tersebut oleh Wael B. Hallaq dikategorikan sebagai penganut utilitarianisme.

Sementara, pertanyaan tentang bagaimana teks suci dapat dipahami dan diaplikasikan dalam konteks modernitas—yang sudah barang tentu tidak dapat disamakan dengan konteks masa Nabi—tetap menjadi agenda besar. Pertanyaan ini menurut sebagian pemikir Muslim kontemporer seperti Muḥammad Iqbal, Maḥmûd Muḥammad Ṭâhâ, Muḥammad Sa'îd al-Ashmâwî, Fazlur Rahman, Muḥammad Shaḥrûr, Abdullahi Ahmad an-Na'im, Khaled Aboe el-Fadl, dan Naṣr Ḥâmid Abû Zayd tidak dapat diselesaikan dengan berpijak pada teori masalah klasik karena teori tersebut tidak lagi memadai untuk memproduksi hukum Islam yang sinergis di alam modern. Mereka kemudian menawarkan metodologi baru untuk menjawab problem tersebut. Wael B. Hallaq—sebagaimana dikutip Amin Abdullah—menamakan kelompok ini dengan aliran liberalisme keagamaan (*religious liberalism*) karena corak metodologi yang ditawarkan bersifat liberal dan cenderung membuang teori-teori *uṣūl al-fiqh* lama. Dalam rangka menghubungkan teks suci dan realitas modern, kelompok ini lebih berupaya melewati makna eksplisit teks untuk menangkap nilai dan maksud luas dari teks.¹

Tulisan ini berusaha mendiskusikan metode pemikiran tiga pemikir di atas yang disebut terakhir. Dalam hal ini penulis akan sedikit mengulas produksi ijtihad mereka sekaligus membuat *mapping* pemikiran ketiganya, karena sekalipun berangkat dari kegelisahan, tujuan, serta corak pemikiran yang sama, akan tetapi metode yang

¹ Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan Usul Fiqh", dalam *Menuju Ijtihad Kontekstual* (Yogyakarta: Fakultas Shari'ah dan FSHI, t.th.), 138-140.

mereka tawarkan dalam memahami teks memiliki kekhasan masing-masing.

Sketsa Biografis Abdullahi Ahmed an-Na'îm

Nama lengkapnya adalah Abdullahi Ahmed an-Na'îm. Ia lahir di Sudan pada tanggal 19 November 1946. Pendidikan S-1nya di Fakultas Hukum Universitas Khartoum, Sudan tahun 1970, lalu menempuh studi masternya di Universitas Cambridge, Inggris pada tahun 1971-1973 dengan mengambil spesialisasi pada masalah hak-hak sipil dan hubungannya dengan konstitusi negara-negara berkembang dan hukum internasional. Pada tahun dan di universitas yang sama, ia juga mengambil program magister bidang kriminologi. Sedangkan untuk program doktor (Ph.D.) ditempuhnya di Universitas Edinburg Skotlandia pada tahun 1976.

Meski berasal dari negeri miskin dan terbelakang, Na'îm mampu menjadi akademisi bertaraf internasional yang sukses. Karirnya sebagai akademisi dimulai sebagai staf pengajar di bidang hukum di Universitas Khartoum Sudan, menjadi profesor tamu di almamater yang sama (1979-1989), profesor tamu di berbagai perguruan tinggi ternama semisal UCLA USA, Universitas Saskatchewan Kanada, University of Upshala Swedia, dan sejak Juni 1995 sampai sekarang menjadi profesor hukum di Universitas Emory, Atlanta Amerika Serikat.²

Di samping aktif terlibat dalam persoalan-persoalan sosial, Na'îm juga aktif dalam politik. Sejak muda ia sudah menggabungkan diri dengan partai *The Republican Brotherhood* pimpinan Maḥmūd Muḥammad Ṭāḥâ, tokoh politik yang mati di tiang gantungan akibat dieksekusi oleh pemerintahan Numeiri karena dituduh murtad.³ Ide-ide Ṭāḥâ dalam rangka melakukan kembali penafsiran Islam yang secara lengkap termuat dalam buku *al-Risâlah al-Thânîyah min al-Islâm* diterjemahkan oleh Na'îm dengan judul *The Second Message of Islam* pada tahun 1987. Sang guru inilah yang memberikan dasar epistemologis pemikiran hukum Islamnya, bahkan Na'îm praktis hanya menerjemahkan pemikiran sang guru ke dalam materi-materi hukum yang lebih konkret. Ia juga sempat masuk penjara bersama Ṭāḥâ saat pemerintahan Numeiri menjalankan politik islamisasi dan

² <http://www.anwafi.co.cc/2010/03/analisis-terhadap-pemikiran-abdullahi.html>

³ Lihat ulasan Adian Husaini dalam <http://www.insistnet.com> (12 November, 2007).

keluar tahun 1984. Sejak terbunuhnya Ṭāhâ dan penggulingan Numeiri, Na'im dan kelompoknya menjadi komunitas sosial yang bergerak pada usaha reformasi Islam menurut tradisi Ṭāhâ.⁴

Na'im menghasilkan banyak karya, di antaranya adalah *Toward an Islamic Reformation* (1990) yang menjadi karyanya yang monumental; *Human Right in Cross Cultural Perspective* (1992); *The Cultural Dimention of Human Right in The Arab World* (1993); *Human Righth Under African Constitution* (2003); dan *Islam dan Negara Sekular Menegosiasikan Masa Depan Syari'at* (2007).⁵

Reformasi Hukum Islam: Memaknai Ulang *Naskh*

Menurut Na'im, hukum Islam mengalami dilema yang cukup serius dengan konstusionalisme, hukum pidana, serta hubungan internasional dan HAM. Karena itu, empat bidang sasaran itulah yang menjadi proyek pembaruan hukum Islam Na'im. Reformasi hukum Islam menurutnya merupakan satu-satunya cara untuk menyelesaikan dilema ini, agar syariah Islam bisa eksis dan sejalan dengan kehidupan modern. Namun demikian, sembari menolak mereformasinya dengan kerangka lama ia menawarkan kerangka baru,⁶ yaitu: *Pertama*, harus 'ditanggihkan' dulu sifat hubungan yang seolah-olah transenden antara Islam (sebagai agama) dengan formulasi hukum Islam historis, yang selama ini dikenal sebagai shari'ah. Na'im menegaskan perbedaan antara shari'ah dan fiqh. Menurut Na'im, shari'ah bukanlah keseluruhan Islam itu sendiri, melainkan hanyalah produk pemikiran manusia. Sebagai sebuah pemahaman tentu ia tidak bisa terlepas dari pengaruh ruang dan waktu, konteks sosial, budaya, dan politik penafsirnya. Karena itu, shari'ah pun tidak bersifat suci, apalagi kekal dan permanen, melainkan selalu bisa dinegosiasikan dengan konteks ruang dan waktu sepanjang ia didasarkan pada sumber-sumber Islam dan sesuai dengan pesan moral dan agama.⁷ Beberapa persoalan hukum yang berkaitan dengan diskriminasi agama dan gender, seperti waris, didasarkan pada teks al-Qur'ân dan Sunnah yang jelas dan rinci, sehingga ia juga merupakan bagian dari shari'ah, bukan semata fiqh.

⁴ Redaktur, "Pengantar", dalam Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. A Suaedy dan Amiruddin Arrani (Yogyakarta: LKiS, 1997), x-xiii.

⁵ Tholhatul Choir (ed.), *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 330-331.

⁶ an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, 3-4.

⁷ Ibid., xxi

Konsekuensinya, perbedaan antara shari'ah dan fiqh menjadi tidak relevan lagi.⁸

Kedua, sebagai konsekuensi kerangka pertama, maka ijtihad harus dinyatakan berlaku juga bagi persoalan yang sudah diatur oleh al-Qur'ân dan Sunnah secara rinci dan tegas sepanjang hasil ijtihad itu sesuai dengan esensi tujuan risalah Islam. Hal ini menurut Na'im dapat dirujuk pada 'keberanian' ijtihad 'Umar b. al-Khaṭṭâb dalam menghapus bagian muallaf dalam zakat, serta menolak menyerahkan tanah rampasan perang Irak dan Suriah kepada tentara Muslim yang ikut bertempur.⁹ Jika mengacu pada ijtihad versi shari'ah historis, maka persoalan yang terkait dengan hukum konstitusional, HAM, dan lain-lain, tidak akan dapat dipecahkan karena didasarkan pada teks yang jelas dan rinci.¹⁰

Berdasarkan kerangka pemikiran tersebut, Na'im menawarkan metode *naskh* yang dicanangkan oleh gurunya, Maḥmûd Muḥammad Ṭâhâ. Namun, berbeda dengan konsep *naskh* selama ini, esensi pendekatan ini adalah bahwa *naskh* bukanlah abrogasi "total dan permanen" melainkan "abrogasi untuk sementara, menunggu saat yang tepat untuk dilaksanakan". Ketika saat yang tepat itu datang, maka hukum itu berlaku kembali, dan saat ini adalah saat yang tepat bagi umat Islam untuk memberlakukan kembali ayat-ayat Makkiah yang disebutnya sebagai ayat-ayat pokok (*uṣûl*) dan me-*naskh* ayat-ayat Madaniyah yang disebutnya sebagai ayat-ayat cabang (*furû'*). Jika itu dilakukan, maka ayat yang diberlakukan kembali itu menjadi ayat *muḥkamât*, sementara ayat yang *muḥkamât* pada abad ke-7, sekarang, di-*naskh*.¹¹

Menurut Na'im, pendekatan ini perlu dilakukan karena pesan-pesan Islam yang abadi dan fundamen itu terkandung dalam ayat-ayat Makkiah. Pesan Makkah menekankan martabat yang inheren pada seluruh umat manusia tanpa membedakan jenis kelamin, keyakinan keagamaan, ras, dan lain-lain. Baik substansi pesan Islam maupun perilaku pengembangannya selama periode Makkah didasarkan pada kesucian diri (*ʿiṣmah*), kebebasan untuk memilih tanpa ancaman atau bayangan kekerasan dan paksaan apapun. Oleh karena itu, kalau ayat-

⁸ Ibid., 98-99.

⁹ Na'im, *Dekonstruksi*, 55-56.

¹⁰ Ibid., 97-98.

¹¹ Maḥmûd Muḥammad Ṭâhâ, *al-Risâlah al-Thânîyah min al-Islâm* (t.t.: t.p., t.th.), 9-10.

ayat yang turun dalam periode Makkah dapat disebut sebagai ayat-ayat universal-egalitarian-demokratis, maka ayat-ayat Madinah dapat dinamai ayat-ayat sektarian-diskriminatif.¹²

Ketika pesan-pesan Makkah dengan keras ditolak oleh masyarakat pada saat itu, maka pesan yang lebih realistis-kompromis pada masa Madinah diberikan dan dilaksanakan. Dengan jalan ini, pesan periode Makkah yang belum siap untuk diterapkan dalam konteks sejarah abad VII ditunda dan diganti dengan prinsip yang lebih praktis yang diwahyukan dan diterapkan selama masa Madinah. Namun demikian, aspek-aspek pesan Makkah yang ditunda itu tidak akan pernah hilang sebagai sumber hukum. Ia hanya ditangguhkan pelaksanaannya dalam kondisi yang tepat di masa depan.

Dengan konsepsi *naskh* semacam ini, maka teks-teks yang dihapus di masa lalu dapat digunakan dalam hukum sekarang, dengan konsekuensi penghapusan teks yang dulu digunakan sebagai basis shari'ah. Ayat-ayat yang digunakan sebagai basis shari'ah dicabut, dan ayat-ayat yang dulu dicabut digunakan sebagai basis hukum Islam modern. Ketika usulan ini diterima, maka keseluruhan produk hukumnya sama islaminya dengan shari'ah yang ada selama ini.¹³ Aspek-aspek shari'ah historis seperti waris, hubungan dengan non Muslim, dan lain-lain dinilai Na'im melanggar prinsip kebebasan, keadilan, dan persamaan di depan hukum. Hukum-hukum itu menurutnya hanya didasarkan pada ayat-ayat dan pengalaman konkret masyarakat Islam di Madinah abad ke-7. Walaupun dasar semacam itu mungkin sesuai dengan abad pertengahan, Na'im yakin bahwa wahyu periode Makkah dapat dijadikan dasar untuk melakukan perubahan hukum Islam agar sesuai dengan zaman modern.¹⁴

Beberapa contoh perubahan bentuk pesan dari Makkah ke Madinah adalah:

1. Pada periode Makkah, al-Qur'ân selalu menyapa seluruh manusia dengan istilah terhormat dan bermartabat tanpa perbedaan ras, warna kulit, gender, maupun agama ("wahai anak Adam" atau "wahai manusia").¹⁵ Sebaliknya, pada periode Madinah, isi pesan menjadi lebih spesifik dan banyak ayat yang berusaha membedakan komunitas Muslim dengan komunitas lain dalam terma-terma

¹² Na'im, *Dekonstruksi*, 98-107.

¹³ Ibid., 110.

¹⁴ Ibid., 98-107.

¹⁵ Ibid., 106.

antagonistik, seperti QS. Âli Imrân [3]: 28; QS. al-Nisâ' [4]: 114; QS. al-Anfâl [8]: 72-73; QS. al-Tawbah [9]: 23 dan 71; QS. al-Mumtahanah [60]: 1.

2. Selama periode Makkah, Nabi diperintahkan menyebarkan Islam dengan damai dan diam-diam sesuai prinsip kebebasan penuh untuk memilih (QS. al-Nahl [16]: 125; QS. al-Kahfi [18]: 29), namun pada masa berikutnya, diperbolehkan menggunakan kekerasan melawan untuk memaksa masuk Islam (QS. Yûnus [10]: 99; QS. al-Nahl [16]: 125; QS. al-Kahfi [18]: 29; QS. al-Ankabût[29]: 46; QS. al-Ghâshiyah [88]: 21-24).¹⁶

Satu-satunya jalan untuk menyelesaikan persoalan ini oleh para Juris awal diselesaikan melalui mekanisme abrogasi (*naskh*). Ayat yang datang lebih dahulu dihapus oleh ayat yang datang berikutnya. Dengan demikian, berarti bahwa hukum publik shari'ah selama ini lebih didasarkan pada al-Qur'ân dan Sunnah periode Madinah. Masalah yang muncul kemudian adalah apakah *naskh* itu permanen, sehingga teks-teks Makkah tidak dapat dipraktikkan di masa depan. Menurut guru Na'im, Tâhâ, ini tidak mungkin karena jika demikian, maka tidak ada gunanya pewahyuan tersebut. Membiarkan *naskh* menjadi permanen berarti membiarkan umat Islam menolak bagian dari agama mereka yang terbaik.¹⁷

Argumen Tâhâ dalam mengartikan *naskh* dengan "penundaan" pada dasarnya memiliki landasan kuat karena dalam beberapa kitab tafsir dan *qirâ'at* disebutkan bahwa lafaz *aw nunsihâ* memang memiliki dua versi bacaan. Versi pertama, *aw nunsihâ* dan versi kedua *aw nunsihâ*.¹⁸ Versi kedua inilah yang dijadikan sebagai pegangan oleh Tâhâ. Beberapa tokoh sahabat dan tabi'in, di antaranya 'Umar b. al-Khattâb, dan Mujâhid, mengartikan lafaz ini dengan "mengakhirkan dan menunda". Berdasarkan bacaan versi kedua tersebut, al-Ṭabarî menafsirkan ayat itu dengan "ayat apa saja yang Kami turunkan kepada engkau Muhammad yang Kami ganti, dan Kami batalkan hukumnya sementara tulisannya tetap, atau Kami akhirkkan kemudian Kami tunda dan Kami tetapkan dengan tidak merubah dan membatalkan hukumnya, pasti Kami datangkan yang lebih baik, atau

¹⁶ Ibid., 107-108.

¹⁷ Ibid., 111-117.

¹⁸ Ibn Mujâhid, *Kitâb al-Sab'ah fî al-Qirâ'ah*, taḥqîq Shawqî Ḍayf (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), 168.

setara dengannya”.¹⁹ Makna menunda inilah yang kemudian oleh Ṭâhâ ditafsirkan dengan menunda keberlakuannya hingga datang waktu yang tepat untuk diberlakukan sebagaimana penjelasan di atas. Pergantian yang dimaksud oleh Ṭâhâ adalah dalam pengertian pergantian waktu karena pesan agung itu belum siap diterapkan dalam situasi abad VII.²⁰

Implikasi *Naskh* ‘Terbalik’ terhadap Hukum Islam

Problematika hukum Islam yang berkaitan dengan konstitusionalisme, hukum pidana, hubungan internasional, dan HAM dapat dipahami dari beberapa contoh berikut.

Pertama, bidang konstitusionalisme Islam. Konstitusionalisme Islam, dalam pandangan Na‘im, memiliki dua problem dasar yang sulit diselesaikan bila hanya berangkat dari paradigma lama, yaitu tentang kekuasaan tertinggi dan kewarganegaraan. Dalam masalah kekuasaan tertinggi, pasca wafatnya Nabi, hak sebagai wakil kedaulatan Tuhan menjadi masalah. Sementara dalam masalah warga negara, konstitusionalisme Islam bersifat diskriminatif karena umat Islam menjadi satu-satunya warga negara penuh. Adapun warga non-Muslim, status mereka adalah *dhimmah* yang tidak memiliki hak sipil dan politik apa pun meskipun lahir dan dibesarkan di negara Islam. *Diyat* (hukuman denda) bagi orang yang membunuh *dhimmî* lebih kecil dari *diyat* membunuh seorang Muslim. Kesaksian *dhimmî* dan perempuan tidak diterima dalam pidana. Muslim (laki-laki) pun dibatasi karena tidak boleh berpindah agama.²¹

Kedua, bidang hukum pidana Islam. Salah satu kelemahan hukum pidana Islam klasik yang mencolok adalah terlalu banyaknya ketidakpastian hukum, seperti belum adanya definisi yang jelas semisal siapa yang dimaksud dengan pelaku perusakan di bumi. Problem lainnya adalah adanya diskriminasi, seperti *diyat* membunuh perempuan hanya dihargai separuh *diyat* membunuh laki-laki; membunuh non-Muslim tidak ada *qisâs*, dan lain-lain. Namun demikian, Na‘im tidak berusaha mengutak-atik bentuk-bentuk hukuman ini. Hanya saja dalam penerapannya, menurutnya perlu mendapat persetujuan masyarakat, baik Muslim maupun non-Muslim.

¹⁹ Muḥammad b. Jarîr Abû Ja‘far al-Ṭabarî, *Jâmi‘ al-Bayân fî Ta‘wîl al-Qur‘ân*, Vol. 2 (t.t.: Mu‘assasat al-Risâlah, 2000), 478.

²⁰ Na‘im, *Dekonstruksi*, 104.

²¹ Abdullah Ahmed an-Na‘im, “The Islamic Law of Apostasy and its Modern Applicability: A Case from Sudan”, *Religion*, 16 (1986), 212-213.

Ia menilai bahwa persetujuan seluruh lapisan masyarakat tersebut merupakan satu-satunya pendekatan yang adil dan praktis. Tetapi Na'im menolak memasukkan *riddah* dan *sakrân* dalam kategori *hudûd*, dan hanya membatasinya pada *sariqah*, *hirâbah*, *zînâ*, dan *qadhaf*.²²

Ketiga, hubungan internasional modern. Menurut Na'im, prinsip *reciprocity* yang dijunjung tinggi hukum internasional modern tidak dijumpai dalam hukum Islam klasik. Selama ini, hukum Islam diskriminatif memperlakukan warga non-Muslim serta menghalalkan penggunaan kekerasan untuk menyebarkan Islam. *Dâr al-ḥarb* dalam pandangan shari'ah tidak boleh hidup permanen dan harus tunduk pada *dâr al-Islâm* sehingga shari'ah mengizinkan penggunaan kekuatan untuk memerangi semua kalangan yang dianggap mengancam kepentingan Muslim.²³

Keempat, hukum Islam dalam perspektif HAM. Selama masa pembentukan hukum Islam, menurut Na'im, tidak dikenal konsepsi tentang HAM. Pada masa itu perbudakan diizinkan dan perempuan disubordinasikan. Seorang Muslim laki-laki boleh menikahi perempuan Kristen atau Yahudi, tetapi tidak sebaliknya; perbedaan agama menjadi penghalang warisan; wanita mendapat separuh bagian laki-laki dalam pewarisan. Masih banyak hukum Islam klasik yang menurut Na'im sarat akan aroma diskriminasi.²⁴

Jika dasar hukum Islam modern tidak digeser dari teks-teks al-Qur'ân dan Sunnah periode Madinah, maka tidak ada jalan untuk menghindari pelanggaran yang mencolok dan serius terhadap standar universal HAM. Dengan menerapkan ayat-ayat Makkiah, maka seluruh bentuk diskriminasi di atas dapat diatasi, sehingga tidak akan ada lagi diskriminasi karena agama dan gender. Demikian juga kebebasan agama dan keyakinan mendapat jaminan. Dalam pandangan kebutuhan vital bagi prinsip hidup berdampingan secara damai dalam masyarakat global sekarang ini, pelaksanaan pesan Mekkah menjadi hal yang harus dijalankan.²⁵

Sketsa Biografis Khaled M. Abou el-Fadl

Khaled Abou el-Fadl adalah Profesor Hukum Islam di UCLA, Amerika Serikat. Ia lahir di Kuwait tahun 1963 dan berasal dari

²² Na'im, *Dekonstruksi*, 257.

²³ Na'im, *Toward an Islamic Reformation*, 150.

²⁴ <http://www.anwafi.co.cc/2010/03/analisis-terhadap-pemikiran-abdullahi.html>.

²⁵ Na'im, *Dekonstruksi*, 345.

keluarga terdidik. Pada masa remaja, ia pernah terlibat gerakan puritanisme yang memang tumbuh subur di lingkungannya. Saat itu Wahabisme menjadi mazhab resmi negara. Dengan bekal bacaan yang luas tentang Islam dan dukungan keluarga, Khaled mulai menyadari adanya kontradiksi dan persoalan akut dalam konstruksi ideologis pemikiran Wahabi.

Kesadaran atas pentingnya keterbukaan dalam pemikiran menuntunnya untuk menetap di Mesir. Setelah itu ia melanjutkan pendidikan di Yale University dan lulus tahun 1986 dan dilanjutkan di University of Pennsylvania yang diselesaikannya tahun 1989. Selanjutnya pada tahun 1999, ia melanjutkan kuliah *Islamic Studies* di Princeton University dan pada saat bersamaan menempuh studi hukum di UCLA.

Khaled adalah seorang pemikir prolific dan advokat yang konsisten membela hak-hak wanita. Untuk menangkis berbagai pemikiran puritan dan Islam Wahabi, secara teratur Khaled tampil di berbagai stasiun TV dan Radio nasional maupun internasional. Di samping itu, Khaled juga terlibat sebagai aktivis dalam bidang HAM dan hak-hak imigran. Selama beberapa tahun ia terlibat sebagai *board name* pada *Directors of Human Rights Watch* dan *Commission on International Religious Freedom* di Amerika Serikat.

Di sela-sela kegiatannya yang padat, Khaled dikenal sebagai penulis prolific-produktif. Di antara karya-karyanya adalah *Islam and the Challenge of Democracy; The Place of Tolerance in Islam; Rebellion and Violence in Islamic Law; Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Woman; And God Knows the Soldiers: The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourse; Conference of the Book; The Search for the Beauty in Islam*.²⁶

Hermeneutika Negosiatif: Tawaran Khaled

Berbeda dengan tradisi hermeneutika di lingkungan *Biblical Studies*, hermeneutika dalam studi keislaman, khususnya tawaran Khaled, dipicu oleh persoalan penafsiran bias gender dalam fatwa-fatwa keagamaan Islam yang dikeluarkan CRLO, lembaga fatwa pemerintah Saudi yang banyak dirisaukan para akademisi berbagai belahan dunia, khususnya masyarakat minoritas Muslim yang tinggal di Barat. Fatwa-fatwa mereka yang menyangkut perempuan dianggap Khaled sebagai tindakan merendahkan—untuk tidak menyebutnya menindas wanita

²⁶ Tholhatul Choir dan Ahwan Fanani (ed.), *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 155-158.

yang tidak dapat ditolerir pada era sekarang ini. Fatwa-fatwa yang berlindung di bawah teks (*nasy*) mengklaim bahwa itulah yang sebenarnya “dihendaki oleh Tuhan”.²⁷

Dari persoalan tafsir bias gender tersebut, Khaled menyelami mekanisme penafsiran tentang hukum Islam selama ini. Sejauh mengenai hukum Islam, Khaled menilai telah muncul fenomena “otoritarianisme” dalam menafsirkan teks-teks agama di masa modern ini. Acap kali terjadi individu dan institusi (*reader*) mencoba mengambil alih otoritas Tuhan (*author*) dengan menempatkan dirinya atau lembaganya sebagai satu-satunya pemilik absolut sumber otoritas kebenaran dan menafikan pandangan yang dikemukakan oleh penafsir lainnya. Di sini terjadi proses perubahan secara instan yang sangat cepat dan mencolok, yaitu menyatunya *reader* dengan *author*, dalam arti, *reader* menjadi Tuhan. Tidak berlebihan jika sikap otoritarianisme seperti ini dianggap sebagai tindakan despotisme.²⁸

Dalam hermeneutiknya, Khaled mencoba merumuskan relasi antara teks (*text*), pengarang (*author*), dan pembaca (*reader*). Seharusnya otoritas adalah mutlak menjadi hak Tuhan. Namun demikian, manusia bisa menjadi “wakil Tuhan” untuk menafsirkan maksud dan kehendak Tuhan dengan catatan tidak melampaui batas. “Wakil Tuhan” menurutnya adalah individu atau lembaga yang diberi kewenangan masyarakat karena memiliki kompetensi yang cukup dan dipercaya untuk memberikan fatwa.²⁹

Pemahaman teks seharusnya merupakan produk interaksi yang hidup antara pengarang, teks, dan pembaca. Dengan demikian, ada proses penyeimbangan di antara berbagai muatan kepentingan yang dibawa oleh masing-masing pihak dan terjadi proses negosiasi (*negotiating process*) yang terus menerus, tidak kenal berhenti antara ketiga pihak, dan harus saling menghormati tanpa ada tekanan.³⁰ Demikian juga, sangat penting menganalisis situasi historis yang menegosiasikan norma-norma etis tertentu dalam al-Qur’ân. *Jizyah*, misalnya, hanya dapat dipahami jika menyadari praktik historis yang

²⁷ Lihat ulasan Amin Abdullah dalam <http://aminabd.wordpress.com/2010/04/30/pendekatan-hermeneutik-dalam-studi-fatwa-fatwa-keagamaan-proses-negosiasi-komunitas-pencari-makna-teks-pengarang-dan-pembaca>.

²⁸ Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004), 251.

²⁹ *Ibid.*, 72-73.

³⁰ *Ibid.*, 132-133.

melingkupi pewahyuan teks tersebut.³¹ Dalam kesimpulannya, Khaled mengatakan bahwa *ji'zyah* bukan praktik yang diperintahkan secara teologis, melainkan solusi fungsional yang dipakai untuk merespons situasi sejarah tertentu.³²

Meminjam istilah Umberto Eco, Khaled mengusulkan agar semua wilayah tafsir dilihat sebagai sebuah *work in movement*, artinya semua *nasy* terbuka untuk berbagai penafsiran. Dengan demikian, proses pencarian makna akan terus terbuka lebar.³³ Inilah sesungguhnya makna terdalam dari ungkapan “setiap mujtahid adalah benar”.³⁴

Menurut Khaled, menutup *nasy* adalah sebuah arogansi karena berarti pembaca mengklaim bahwa pengetahuan mereka telah sama dengan pengetahuan Tuhan. Risiko dari penutupan sebuah teks adalah bahwa teks akan dipandang kaku, tidak fleksibel, dan akhirnya menjadi tidak praktis dan tidak relevan.³⁵ Bahkan risiko yang lebih jauh lagi adalah bahwa agama bukan saja tidak otoritatif tapi juga menjadi otoriter. Kehendak Tuhan akan tunduk pada pemahaman dan kehendak manusia.³⁶ Secara moral, teks akan memperkaya pembaca, hanya jika pembaca memperkaya teks.³⁷ Jika pembacanya tidak toleran, tafsir teksnya pun akan demikian.³⁸ Hal itulah yang terjadi pada kelompok-kelompok puritan saat ini. Mereka memahami teks secara harfiah dan ahistoris sehingga memperoleh kesimpulan yang sangat eksklusif dan intoleran.³⁹

Khaled juga menyoroti konsep konsensus (*ijmâ'*) dan pembagian hukum menjadi *usûl* dan *furû'* yang selama ini digunakan untuk mempersempit ruang gerak hukum. Pemilahan *usûl* dan *furû'* dinilainya masih problematis sebagaimana *ijmâ'*. Yang penting menurutnya adalah adanya proporsionalitas antara pengetahuan kita mengenai sumber sebuah teks dan dampak teks tersebut. Semakin besar dampak yang ditimbulkan sebuah sumber tekstual, semakin besar keharusan

³¹ Khaled Abou el-Fadl, *Cita dan Fakta Toleransi Islam: Puritanisme versus Pluralisme*, terj. Heru Prasetya (Bandung: Mizan, 2003), 31.

³² Ibid., 37.

³³ el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 212.

³⁴ Ibid., 214.

³⁵ Ibid., 212-213.

³⁶ Ibid., 123.

³⁷ el-Fadl, *Toleransi Islam*, 30.

³⁸ Ibid., 38.

³⁹ Ibid., 27.

kita membuktikan autentisitasnya.⁴⁰ Karena itu, menurut Khaled, kajian ḥadīth harus menyentuh realitas sejarah sehingga perlu mengembangkan kajian pada kritik redaksi ḥadīth yang memungkinkan seseorang mengkaji konteks sosio-historis ḥadīth. Yang lebih penting lagi adalah peran apa yang dimainkan Nabi dalam sebuah riwayat tertentu.⁴¹

Untuk mencegah seseorang, atau kelompok bersikap sewenang-wenang dalam penafsirannya, Khaled mengusulkan lima persyaratan yang harus dipenuhi dalam memberikan fatwa keagamaan, yaitu: *pertama, self restraint*, yaitu keharusan untuk mengontrol dan mengendalikan diri dengan semangat *wa fawqa kull dhî ilm 'alim* dan *wa Allāh a'lam*. *Kedua, diligence*, yaitu sungguh-sungguh telah mengerahkan segenap upaya rasional dalam menemukan dan memahami perintah-perintah yang relevan berkaitan dengan persoalan tertentu. *Ketiga, comprehensiveness* (mempertimbangkan berbagai aspek yang terkait). Selain bukti-bukti tekstual, faktor lain yang perlu diperhatikan adalah pengalaman kultural-sosiologis-antropologis, mempertimbangkan kebiasaan dan perangai psikologis manusia, mencermati nilai-nilai fundamental secara filosofis, dan kemajuan ilmu pengetahuan alam, serta studi keislaman. *Keempat, reasonableness*, yakni melakukan upaya penafsiran dan menganalisis perintah-perintah Tuhan secara rasional. Meskipun rasionalitas ini dipandang sebagai sebuah konsep yang abstrak, namun setidaknya merupakan sesuatu yang dalam kondisi tertentu dipandang benar secara umum. *Kelima, honesty*, yakni sikap jujur, tidak menyembunyikan, dan membatasi dengan sengaja sebagian perintah karena berbagai alasan, termasuk tidak bersikap pura-pura memahami apa yang tidak diketahui.⁴²

Kerangka Konseptual Fatwa-fatwa Keagamaan

Fiqh menurut Khaled adalah pelaksanaan konkret Kehendak Tuhan, sementara shari'ah adalah Kehendak Tuhan dalam bentuk yang abstrak dan ideal.⁴³ Praktik hukum Islam dewasa ini menurutnya cenderung memperlakukan hukum Islam sebagai seperangkat aturan yang mapan, statis, dan tertutup, bukan proses pemahaman (*fiqh*). Sekalipun muncul upaya ijtihad, umumnya berkonsentrasi pada

⁴⁰ el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 324.

⁴¹ <http://ejournal.sunan-ampel.ac.id/index.php/Al-Afkar/article/vi>.

⁴² el-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, 99-101.

⁴³ *Ibid.*, 61.

pentingnya menghasilkan aturan baru, tanpa berupaya menyegarkan landasan epistemologisnya.⁴⁴

Dalam menawarkan kerangka konseptualnya, Khaled membahasnya dengan menganalisis fatwa yang dikeluarkan Lembaga Fatwa Arab Saudi (CRLO) khususnya yang terkait dengan persoalan perempuan. Pilihan terhadap fatwa tersebut karena dua alasan. *Pertama* karena produk intelektual para ahli hukum Wahabi tersebut melambangkan bentuk otoritarianisme interpretatif.⁴⁵ Wahabisme menerapkan literalisme yang ketat dan menegaskan setiap upaya untuk menafsirkan hukum Tuhan secara historis dan kontekstual.⁴⁶ Padahal, pada era modern dan lebih lagi era post-modern ini, untuk mendekatkan “rasa keadilan” dan “kepastian hukum” harus melibatkan partisipasi seluruh masyarakat penafsir dari berbagai latar belakang keahlian dan keilmuan, karena jika tidak, hukum Islam akan mudah terjebak pada *authoritarianism*.⁴⁷ *Kedua*, mazhab ini—sebatas pengamatan Khaled—menjadi mazhab yang dominan dewasa ini.⁴⁸

Beberapa contoh kasus fatwa CRLO yang dianalisis Khaled Abou el-Fadl adalah:

1. Istri harus patuh kepada perintah suami, sepanjang perintah tersebut dapat dibenarkan. Biasanya diartikan bahwa istri harus patuh jika tidak diperbolehkan bekerja, bahkan tidak boleh berpuasa sunnah jika tidak diizinkan suami. Dasar dari ketentuan ini adalah QS. al-Nisâ’ [4]: 34. Dalam pandangan Khaled, ayat tersebut tampaknya melekatkan status pelindung berdasarkan kemampuan objektif seseorang, seperti kemampuan mencari nafkah. Al-Qur’ân menggambarkan hubungan dalam rumah tangga sebagai sebuah hubungan cinta dan kasih sayang. Secara umum, penetapan tentang kewajiban taat kepada suami lebih banyak dimainkan oleh ḥadīth yang dinisbatkan kepada Nabi, misalnya ḥadīth-ḥadīth tentang sujud istri kepada suami, kewajiban melayani suami kapan pun dikehendaki, termasuk ketika sedang duduk di atas pelana unta, dan lain-lain, di mana seluruhnya merupakan

⁴⁴ Ibid., 247-248.

⁴⁵ Ibid., 252-253.

⁴⁶ el-Fadl, *Toleransi Islam*, 24.

⁴⁷ Lihat ulasan Amin Abdullah dalam <http://aminabd.wordpress.com/2010/04/30/pendekatan-hermeneutik-dalam-studi-fatwa-fatwa-keagamaan-proses-negosiasi-komunitas-pencari-makna-teks-pengarang-dan-pembaca>.

⁴⁸ Ibid., 252-253.

ḥadīth *ahād*. Yang penting dicatat adalah bahwa ḥadīth-ḥadīth tersebut memberi pengaruh besar bagi pola hubungan pernikahan dan relasi gender. Dampak nyatanya adalah istri dibebani kewajiban yang sangat besar kepada suami, semata karena ia berstatus sebagai suaminya. Ḥadīth-ḥadīth tersebut memiliki dampak teologis, moral, dan sosial serius, dan bertanggung jawab atas perendahan status moral perempuan secara umum. Karena itu, menurut Khaled perlu pemikiran kritis yang menyeluruh terhadap ḥadīth-ḥadīth terkait untuk mengidentifikasi peran Nabi dalam ḥadīth-ḥadīth tersebut. Dalam penelitian Khaled dapat disimpulkan bahwa struktur ḥadīth-ḥadīth itu janggal dan mustahil Nabi memiliki peranan terhadap ḥadīth-ḥadīth tersebut karena ḥadīth-ḥadīth dimaksud juga bertentangan dengan diskursus al-Qur'ân tentang kehidupan pernikahan sebagaimana dalam QS. al-Rûm [30]: 21. Di samping itu, perlu juga mempertimbangkan sistem patriarkis yang melatarbelakangi kelahiran Islam. Karena itu, ḥadīth tersebut tidak memadai untuk dijadikan sebagai sandaran. Dalam hal ini para ahli hukum CRLO tidak melakukan kesungguhan dan kemenyeluruhan dalam meneliti ḥadīth-ḥadīth yang dijadikan sandaran.⁴⁹

2. Haram hukumnya wanita mengemudikan mobil dan tidak boleh mengendarai mobil dengan orang asing, termasuk supirnya sendiri, karena hal tersebut akan memicu *ikehtilâf* dan *kebahwat*. Jika mengacu pada kaidah *uṣûl al-fiqh*, hukum ini didasarkan pada *sadd al-dharî'ah*. Menurut Khaled, harus ada asumsi tentang keterkaitan antara tindakan yang dilarang dan keburukan yang hendak dihindari, dan asumsi tersebut harus mencapai tingkat kepastian, setidaknya praduga yang sangat tinggi, melalui fakta empiris. Konsep ini bisa digunakan secara sewenang-wenang untuk mencabut banyak hak orang. Jika kaidah ini diterapkan secara jujur, semestinya laki-laki dari Teluk yang mau melancong ke Eropa dan Amerika mestinya dilarang untuk menghindari mereka berbuat maksiat.⁵⁰
3. Batal hukumnya salat seorang laki-laki jika ada perempuan yang lewat di depannya, berdasar ḥadīth *Sahīh Muslim*, yang menyatakan bahwa perempuan, seekor keledai, dan anjing hitam yang lewat di depan laki-laki salat pada jarak sepelana unta, maka salatnya batal.

⁴⁹ Ibid., 312.

⁵⁰ Ibid., 280-285.

Dalam hal ini mereka tidak sungguh-sungguh melakukan penelitian terhadap autentisitas ḥadīth dimaksud, karena ḥadīth itu jelas tidak rasional dan memberi landasan bagi penetapan hukum yang patriarkis, paternalistik, dan merendahkan perempuan.⁵¹

Sketsa Biografis Naṣr Ḥâmid Abû Zayd

Ia lahir di Quhafa, kota propinsi Ṭanṭâ, Mesir pada tanggal 10 Juli 1943 dari keluarga yang taat beragama. Pada usia 8 tahun, Abû Zayd telah hafal al-Qur’ân. Pendidikannya ditempuhnya di Mesir hingga meraih gelar Ph.D dalam bidang *Islamic Studies* dari Universitas Kairo pada tahun 1981. Abû Zayd mengabdikan diri di almamaternya sebagai dosen sejak tahun 1982. Pada tahun 1992, promosi guru besarnya ditolak karena ia dinilai murtag, sehingga dihukum harus menceraikan istrinya oleh pengadilan Kairo. Ia baru mendapat gelar profesor pada tahun 1995. Akhirnya Abû Zayd menetap di Belanda bersama istrinya dan menjadi guru besar di Universitas Leiden, dan menjadi profesor pada University for Humanistics di Utrech, selain juga menjadi pembimbing disertasi tentang penafsiran dalam Islam pada beberapa universitas di Eropa, seperti Jerman, Perancis, maupun lainnya.

Abû Zayd adalah penulis yang sangat produktif. Di antara karyanya adalah *The al-Qur’ân: God and Man in Communication*, *al-Khiṭâb wa al-Ta’wîl*, *Naqd al-Khiṭâb al-Dînî*, *Majhûm al-Naṣṣ: Dirâsât fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, *Dawâ’ir al-Khawf: Qirâ’ah fî al-Khiṭâb al-Mar’ah*.⁵²

Pembacaan Kontekstual terhadap Teks Agama

Secara umum, teori Naṣr Ḥâmid Abû Zayd mengandung dua hal: *Pertama*, menemukan makna asal (*dalâlat al-aṣâlîyah*) dari sebuah teks dengan menempatkannya pada konteks sosio-historisnya. *Kedua*, mengklarifikasi kerangka sosio kultural kontemporer dan tujuan-tujuan praktis yang mendorong dan mengarahkan penafsiran.⁵³ Dalam memahami teks-teks hukum, metode yang ditawarkannya disebutnya “metode pembacaan kontekstual” (*manhaj al-qirâ’at al-siyâqîyah*). Metode ini di satu sisi merupakan pengembangan *uṣûl al-fiqh* tradisional, dan di sisi lain ia adalah kelanjutan dari ide para pembaru seperti Muḥammad ‘Abduh dan Amîn al-Khûlî. Jika ulama *uṣûl*

⁵¹ Ibid., 330-333.

⁵² Tholhatul Choir, “Nasr Hamid Abu Zaid dan Hermeneutika Keagamaan”, dalam *Islam dan Pembacaan Kontemporer*, 125-131.

⁵³ Charles Hirsckind, “Heresy or Hermeneutics: the Case of Nasr Hamid Abu Zayd”, *SEHR*, Vol. 5, Issue 1.

menekankan pentingnya *asbâb al-nuzûl*, maka pembacaan kontekstual melihat dari keseluruhan konteks sosial historis turunnya wahyu karena melalui konteks itulah seorang penafsir dapat menentukan antara otentisitas wahyu dengan adat dan kebiasaan keagamaan atau sosial pra-Islam, termasuk adat yang diterima secara lengkap oleh Islam yang kemudian dikembangkannya seperti haji, dan adat yang diterima sebagian saja dan dikembangkan seperti masalah *'ubûdîyah*, hak-hak perempuan, dan peperangan.

Jika ulama *uṣûl* berpendapat bahwa *asbâb al-nuzûl* bukan berarti “temporalitas” hukum dan tidak terbatas sebagai suatu sebab sehingga mereka meletakkan kaidah *al-'ibrâh bi 'umûm al-lafẓ lâ bi khusûṣ al-sabab*, maka pembacaan kontekstual membuat perbedaan antara “makna” (*dalâlah*) dan “signifikansi” (*al-maghẓâ*).⁵⁴

Dalam berinteraksi dengan teks (*turâth*), seorang *mufassir* seharusnya menempatkan teks pada konteksnya dalam upaya menyingkap makna yang asli (*dalâlah*), kemudian memasuki konteks historis, dan selanjutnya konteks bahasa yang khusus dari teks-teks tersebut. *Kedua*, signifikansi (*maghẓâ*), yaitu mengkontekstualisasikan makna historis teks tersebut ke dalam realitas sosial-budaya pembaca. Tanpa dua gerakan di atas, pembacaan akan jatuh pada tendensi (*talwîn*).⁵⁵

Di samping itu, ada beberapa level konteks lain yang harus diperhatikan, yaitu:

1. Konteks keruntutan pewahyuan (*siyâq tartîb al-nuzûl*). Pada umumnya, mufassir melakukan penafsiran sesuai urutan dalam Mushaf, bukan sesuai urutan pewahyuan. Metode pembacaan kontekstual ingin memadukan keduanya, sehingga dapat dipadukan antara dimensi historis dan kronologis dalam proses penafsiran yang diperoleh dari pembacaan historis (*siyâq tartîb al-nuzûl*) serta pengaruh makna keseluruhan yang diperoleh dari pembacaan kronologis (*al-qirâ'ah al-tatâbbu'iyah*).
2. Konteks naratif (*siyâq al-sard*), yakni konteks yang lebih luas yang meliputi apa yang dianggap sebagai perintah atau larangan *shara'*, seperti yang disampaikan dalam bentuk kisah, atau konteks bantahan terhadap para penyerang atau orang-orang yang berusaha

⁵⁴ Nasr Hamid Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terj. M. Nur Ichwan dan Syamsul Hadi (Yogyakarta: SAMHA, 2003), 180-181.

⁵⁵ Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Naṣṣ wa al-Sulṭah wa al-Ḥaqîqah*, terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LKiS, 2003), 96.

menghina al-Qur'ân dan Muhammad. Pentingnya memperhatikan konteks naratif tersebut terlihat dalam membedakan antara apa yang muncul melalui *tashrî'* secara dasar dan substansial, dan yang muncul dalam gaya bahasa perdebatan (*al-mujâdalah*), deskripsi (*al-waṣf*), atau ancaman dan janji (*al-tahdîd wa al-wa'îd*) atau pelajaran dan peringatan (*al-'ibrâh wa al-maw'izah*), dan seterusnya.

3. Struktur kebahasaan (*mustawâ al-tartîb al-lughawî*), yaitu level yang lebih kompleks ketimbang susunan gramatikal (*al-tarkîb al-naḥwî*) yang menjadi perhatian para penafsir karena ia memerlukan analisis terhadap relasi-relasi, seperti *fayl* dan *waṣl*, *taqdîm*, *ta'kbr*, *idmâr*, *izhâr*, dan lain-lain.
4. Analisis gramatikal dan retorik (*mustawâ al-tahlîl al-naḥwî al-balâghî*), yang tidak hanya berhenti pada batas ilmu balaghah tradisional, tetapi juga dengan menggunakan perangkat “analisa wacana” (*tahlîl al-kihâb*) dan “analisis teks” (*tahlîl al-naṣṣ*) dalam implementasi kontemporeranya.

Adapun yang terkait dengan teks Sunnah, harus dipadukan antara kritik *matan* dan *sanad* dengan memanfaatkan segala metode kritik yang mungkin. Yang penting adalah perlu pemisahan tegas antara yang muncul dari beliau sebagai Rasul dan sebagai manusia biasa.⁵⁶

Teks-teks Hukum dalam Pembacaan Kontekstual

Dengan mengacu pada metode pembacaan kontekstual di atas, beberapa ayat hukum dapat dianalisis, baik yang menyangkut Hak Asasi Manusia (HAM) secara umum, maupun hak asasi perempuan secara khusus. Untuk memahami posisi Islam dalam masalah hak asasi harus dilakukan kajian secara komparatif-historis antara hak asasi pra-Islam dan hak baru yang dishari'atkan Islam. Hal ini untuk memperoleh kembali makna original (*isti'âdah al-ma'nâ al-aṣl*) wacana melalui penempatannya kembali dalam konteks historis yang telah memisahkannya selama 14 abad, sehingga orang beranggapan bahwa apa pun yang disebutkan al-Qur'ân tentang perempuan adalah *tashrî'*, walaupun sebenarnya bukan.

Dengan merunut teks-teks keagamaan dalam al-Qur'ân, kita dapat menyimpulkan bahwa “kesetaraan laki-laki dan perempuan merupakan salah satu tujuan mendasar dari wacana al-Qur'ân”.

⁵⁶ Abu Zaid, *Dekonstruksi Gender*, 181-183.

Setidaknya hal ini tercermin dalam dua hal: *pertama*, kesetaraan dalam penciptaan, dan *kedua*, kesetaraan dalam *taklîf*.⁵⁷

Dalam masalah waris misalnya, harus dicari penjelasan historisnya. Pada masa pra-Islam, warisan hanya menjadi hak laki-laki yang mampu berperang, sedangkan perempuan tidak mendapat bagian, bahkan bisa diwariskan ketika suaminya meninggal. Kemudian Islam datang memberi perempuan hak waris. Ayat al-Qur'ân mengenai persaksian juga merupakan pendeskripsian atas kondisi saat itu dan bukan *tashrî'* abadi (QS. al-Baqarah [2]: 282). Ayat ini berbicara tentang aktivitas ekonomi di mana perempuan saat itu tidak mempunyai hak negosiasi. Ketika perempuan telah bekerja dan memiliki kemampuan setara dengan laki-laki, maka pemahaman tentang kesaksian tersebut menjadi tidak berlaku.⁵⁸

Demikian pula dengan masalah *qawwâmah* (QS. al-Nisâ' [4]: 34). Menurut Abû Zayd, hal tersebut muncul dalam konteks deskriptif al-Qur'ân atas realitas masa pra-Islam. Penyebutan kelebihan laki-laki atas perempuan juga bukan ketetapan Ilahi, melainkan hanya persaksian atas realitas yang harus diubah demi mewujudkan kesetaraan yang fundamental, tetapi kemudian dianggap sebagai *tashrî'*.⁵⁹ Begitu pula dengan poligami. Jika melihat konteks pewahyuan dan struktur kebahasaan, perintah itu bukan perintah *tashrî'* yang abadi, melainkan penyariatian yang terikat oleh waktu untuk mengatasi problem yang muncul saat itu.

Mengutip 'Abduh, Abû Zayd berpendapat bahwa perempuan seyogyanya memiliki hak talak sama dengan laki-laki. Teks-teks hukum yang secara spesifik berbicara tentang perempuan dibahas dalam QS. al-Nisâ' [4] yang turun setelah perang Uhud, sehingga wajar jika memuat banyak problem yang berkaitan dengan nasib perempuan yang memilukan. Dalam konteks inilah turun ayat tentang pernikahan, talak, dan waris. Namun hukum-hukum itu hendaklah dipahami dalam sinaran pembukaan surat yang menegaskan konsep persamaan.⁶⁰

Berkenaan dengan aurat dan *hijâb*, Abû Zayd berpendapat bahwa aurat merupakan konsep yang terkait dengan struktur kebudayaan masyarakat. 'Abduh, sebagaimana dikutip Abû Zayd menyatakan

⁵⁷ Ibid., 188.

⁵⁸ Ibid., 212.

⁵⁹ Ibid., 193.

⁶⁰ Ibid., 194-200.

bahwa *ḥijāb* tidak termasuk yang disyariatkan oleh Islam. Ia hanya adat pra-Islam yang masih tersisa pada masa Islam.⁶¹

Di samping itu, Abû Zayd membagi makna teks menjadi dua, yakni makna khusus (*ḵhāṣṣ*) dan makna umum (*‘ām*). Makna khusus merupakan sisi semantik yang secara langsung mengacu pada realitas kultural-historis, sementara yang umum merupakan sisi dinamis dan dapat berubah. Namun demikian, dengan interpretasi metaforis, yang *ḵhāṣṣ* dapat berubah menjadi universal dan *‘ām*.

Namun, beberapa makna partikular, khususnya dalam wilayah hukum dan *taṣbrī‘*, digugurkan oleh perkembangan realitas sosial-historis, dan karenanya makna tersebut berubah menjadi bukti-bukti semantis-historis. Dengan demikian, menurut Abû Zayd, terdapat tiga level makna dalam teks-teks agama. *Pertama*, level makna yang hanya merupakan bukti historis yang tidak dapat diinterpretasi secara metaforis dan lainnya. *Kedua*, level makna yang dapat diinterpretasi secara metaforis.⁶² Menurut Abû Zayd, teks keagamaan—al-Qur’ân—banyak yang metaforis, sehingga penafsiran terhadapnya menghasilkan keragaman.⁶³ *Ketiga*, level makna yang dapat diperluas atas dasar signifikansi yang dapat disingkapkan dari konteks kultur sosial di mana teks tersebut bergerak dan melalui mana teks tersebut memproduksi maknanya.⁶⁴

Jika dikaitkan dengan perbudakan, masyarakat Arab merupakan masyarakat pedagang yang menjadikan budak sebagai bagian dari struktur ekonominya. Teks menjadikan tindakan memerdekakan budak sebagai tebusan beberapa dosa, bahkan menilai bahwa menikahi budak Muslim lebih baik daripada menikahi orang kafir atau musyrik. Dengan cara tersebut, Islam telah memperluas jalan untuk menghapusnya. Seiring perjalanan waktu, hukum yang beragam tersebut telah digugurkan oleh perkembangan historis ketika perbudakan telah menjadi sejarah masa lalu. Salah satu makna lagi yang digugurkan oleh sejarah adalah menyangkut konsep *jiṣyah*, yang

⁶¹ Ibid., 214-217.

⁶² Naṣr Ḥāmid Abû Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Kairo: Maktabah Madbûlī, 1995), 209-210.

⁶³ Nasr Hamid Abu Zayd, *Hermenutika Inklusif*, terj. M. Mansur dan Khoiron Nahdliyin (Yogyakarta: LKiS, 2004), 169-212.

⁶⁴ Abû Zayd, *Naqd al-Khiṭāb*, 209-210.

saat ini tidak bisa lagi dibenarkan mengingat prinsip persamaan telah diterima.⁶⁵

Upaya Merelatifkan Sharî'ah: Sebuah Kritik

Muḥammad Arkoun—pemikir Muslim kontemporer—menilai bahwa teori Na'im merupakan teori yang tidak valid, tidak kukuh, tidak realistik, dan tidak praktis serta menggunakan kesimpulan para orientalis. Tuduhan ini ditampik oleh Na'im karena berdasarkan penelitiannya selama beberapa tahun, metodologi yang berasal dari gurunya—Maḥmūd Ṭāhâ—ini tidak pernah disampaikan oleh ahli hukum atau ilmuan mana pun, baik dari kalangan Muslim, maupun orientalis. Namun demikian, di sisi lain, Na'im menyadari bahwa kaum Muslim yang berpendidikan “liberal” pun masih sulit menerima gagasan ini.⁶⁶ Nirwan Syafrin—peneliti INSISTS (*Institute for Study of Islamic Thought and Civilization*) Jakarta—secara tajam melancarkan kritiknya:

1. Bagaimana Na'im melihat sharî'ah sebagai sesuatu yang relatif sementara HAM yang lahir dalam konteks tertentu itu dinilai absolut dan harus dipatuhi?⁶⁷
2. Andaikan pendekatan ini digunakan, maka banyak hukum Islam yang akan terabaikan, termasuk salat, zakat, haji, perkawinan, dan lain-lain karena hampir seluruhnya terkandung dalam *ayat-ayat Madaniyah*. Akibatnya Islam pun harus bubar, setidaknya dikosongkan dari sharî'ah-sharî'ahnya.⁶⁸

Nirwan Syafrin nampaknya tidak terlalu cermat meneliti pemikiran Na'im karena konsep *naskh* ini dimaksudkan hanya berlaku dalam bidang *mu'âmalah* sehingga tidak menyentuh persoalan ibadah, seperti salat, puasa, haji. Bahkan—sebagaimana dijelaskan sebelumnya—Na'im juga menolak untuk mengutak-atik masalah *ḥudūd*, karena dalam pandangannya, tidak ada ayat yang dapat dijadikan landasan untuk menentang ayat-ayat yang sangat eksplisit dan tegas seperti *ḥudūd*,⁶⁹ sehingga ia dikecam Elizabeth Mayer—

⁶⁵ Ibid., 210-211.

⁶⁶ Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Sharî'ah II* (Yogyakarta: LKiS, 2009), 114.

⁶⁷ Lihat ulasan Nirwan Syafrin dalam www.hidayatullah.com.

⁶⁸ Lihat ulasan Nirwan Syafrin dalam http://insistnet.com/index.php?option=com_content&view=article&id=118:abdullah-ahmad-an-naim&catid=19:tokoh-liberal&Itemid=17.

⁶⁹ Na'im, *Dekonstruksi Syariaḥ II*, 125.

profesor kajian hukum Universitas Pennsylvania—telah bersikap ambigu.⁷⁰ Namun harus diakui bahwa teori ini belum tuntas dan menyisakan banyak pertanyaan.

Adian Husaini, cendekiawan Muslim yang cukup keras menentang penggunaan hermeneutika untuk studi al-Qur’ân sebagaimana tawaran Khaled dan Abû Zayd, mencatat setidaknya ada tiga alasan penolakan terhadap hermeneutika, yakni relativisme tafsir, curiga dan mencerca ulama Islam, serta dekonstruksi konsep wahyu.⁷¹ Fahmi Salim—Direktur Lembaga Kajian Islam dan Arab Universitas Islam As-Syafi’iyah (UIA) Jakarta—menuding bahwa penggunaan hermeneutika dalam menafsirkan al-Qur’ân digunakan untuk menggusur ajaran-ajaran Islam yang baku dan permanen (*thawâbit*) agar *compatible* dengan pandangan alam (*worldview*) dan nilai-nilai modernitas Barat sekuler yang ingin disemaikan ke tengah-tengah umat Islam.⁷²

Penilaian ini ditampik oleh Amin Abdullah. Dalam pandangannya, setidaknya ada dua alasan penggunaan hermeneutika. *Pertama*, QS. al-Ra’d [13]: 76 (*wa fawqa kull dhî ‘ilm ‘alîm*). *Kedua*, frasa yang selalu digunakan penulis Muslim dalam mengakhiri tulisannya adalah *Allâh A’lam bi al-Ṣamâb*. Ungkapan ini jelas bernuansa hermenetis.⁷³

Penutup

Jika diamati, pada dasarnya para pemikir kontemporer tersebut sama-sama menggugat konsep *qaṭ’î* yang selama ini menjadi pegangan para ulama klasik. Tawaran metode yang ditawarkan pun memiliki karakter yang sama, hanya saja menggunakan ‘bahasa’ yang berbeda. Konsep *qaṭ’î* selama ini—sebagaimana *ẓannî*—berangkat dari sudut semantik, bukan dari ide.⁷⁴ Namun demikian, mereka juga tidak sepenuhnya menolak konsep *qaṭ’î* ulama klasik, sebagaimana penerimaan Na’im terhadap *ḥudûd* yang disebutnya didasarkan pada

⁷⁰ Ann Elizabeth Mayer, “Ambiguitas an-Na’im dan Hukum Pidana Islam”, dalam *Dekonstruksi Syariah II*, 41-68.

⁷¹ Choir, *Islam*, 173.

⁷² Lihat <http://indonesia.faithfreedom.org/forum/metode-hermeneutika-dari-al-azhar-kritik-atas-islib-t-43303>.

⁷³ Amin Abdullah, “Kata Pengantar”, dalam *Atas Nama Tuban*, xv-xvi.

⁷⁴ Masdar F. Mas’udi, “Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi”, dalam Iqbal Abdur Rauf Saimina (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), 182.

ayat yang tegas. Yang pasti sasaran yang dituju adalah bagaimana hukum Islam dapat menjawab berbagai persoalan kontemporer.

Perlu kecermatan dan kehati-hatian yang luar biasa untuk menerima atau menolak tawaran pemikiran tersebut. Membahasnya dengan pikiran jernih dengan parameter yang dapat dipertanggungjawabkan adalah sikap yang paling bijak.

Daftar Rujukan

- Abdullah, Amin. "Kata Pengantar", dalam Khaled Abou el-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi, 2004.
- , "Paradigma Alternatif Pengembangan Usul Fiqh", dalam *Menuju Ijtihad Kontekstual*. Yogyakarta: Fakultas Syari'ah dan FSHI, t.th.
- Fadl (el), Khaled Abou. *Atas Nama Tuhan: dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi, 2004.
- , *Cita dan Fakta Toleransi Islam: Puritanisme versus Pluralisme*, terj. Heru Prasetya. Bandung: Mizan, 2003.
- Hirsckind, Charles. "Heresy or Hermeneutics: the Case of Nasr Hamid Abu Zayd", *SEHR*, Vol. 5, Issue 1.
- <http://aminabd.wordpress.com/2010/04/30/pendekatan-hermeneutik-dalam-studi-fatwa-fatwa-keagamaan-proses-negosiasi-komunitas-pencari-makna-teks-pengarang-dan-pembaca/>
- <http://ejournal.sunan-ampel.ac.id/index.php/Al-Afkar/article/view>
- <http://indonesia.faithfreedom.org/forum/metode-hermeneutika-dari-al-azhar-kritik-atas-islib-t43303/>
- http://insistnet.com/index.php?option=com_content&view=article&id=118:abdullah-ahmad-an-naim&catid=19:tokoh-liberal&Itemid=17
- <http://www.anwafi.co.cc/2010/03/analisis-terhadap-pemikiran-abdullahi.html>.
- <http://www.insistnet.com>
- <http://www.scribd.com/doc/22308204/Analisa-Wacana-Nasr-Hamid-Abu-Zaid>
- Choir, Tholhatul dan Fanani, Ahwan (ed.). *Islam dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Redaktur. "Pengantar", dalam Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. A Suaedy dan Amiruddin Arrani. Yogyakarta: LKiS, 1997.

- Mas'udi, Masdar F. "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi", dalam Iqbal Abdur Rauf Saimina (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- Mayer, Ann Elizabeth. "Ambiguitas an-Na'im dan Hukum Pidana Islam", dalam Abdullah Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syariah II*. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Mujâhid, Ibn. *Kitâb al-Sab'ah fî al-Qirâ'ah*, taḥqîq Shawqî Ḍayf. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.th.
- Na'im (an), Abdullah Ahmed. "The Islamic Law of Apostasy and Its Modern Applicability: A Case from Sudan", *Religion*, 16, 1986.
- *Dekonstruksi Syari'ah II*, terj. A Suaedy dan Amiruddin Arrani. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- *Dekonstruksi Syari'ah*, terj. A Suaedy dan Amiruddin Arrani. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Ṭabarî (al), Muḥammad b. Jarîr Abû Ja'far. *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'an*, Vol. 2. t.t.: Mu'assasat al-Risâlah, 2000.
- Ṭâhâ, Maḥmûd Muḥammad. *al-Risâlah al-Thânîyah min al-Islâm*. t.t.: t.p., t.th.
- www.hidayatullah.com
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *al-Naṣṣ wa al-Sulṭah wa al-Ḥaqîqah*, terj. Sunarwoto Dema. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, terj. M. Nur Ichwan dan Syamsul Hadi. Yogyakarta: SAMHA, 2003.
- *Naqd al-Khitâb al-Dînî*. Kairo: Maktabah Madbûlî, 1995.
- *Hermenentika Inklusif*, terj. M. Mansur dan Khoiron Nahdliyin. Yogyakarta: LKiS, 2004.