

Memahami Maksud dan Cita-Cita Tuhan

Oleh: Husein Muhammad

Fahmina Institute Cirebon

Abstrak

Usaha umat Islam untuk memahami maksud kalam Allah (Alquran) telah memunculkan kajian epistemologi dan tradisi penafsiran yang berproses cukup panjang sejak periode awal paska wafatnya Nabi Muhammad. Tradisi ini berproses dengan corak beragam refleksi dari kecenderungan ideologis, sosial, politik dan kultur penafsir. Setidaknya ada dua terma—dengan konsekuensi epistemologis masing-masing—yang digunakan orang untuk makna memahami ayat-ayat Alquran, yakni “tafsir” dan “takwil”. Tulisan ini berusaha mengulas diskusi epistemologis penafsiran kontemporer yang mengadopsi konsep-konsep lama dalam bidang tafsir dan ushul fiqh, namun menggunakannya untuk menghadirkan penafsiran kontekstual Alquran masa kini. Makalah ini menyoroti sejauh mana artikulasi baru konsep penafsiran lama mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan keislaman masa kini seperti universalitas dan partikularitas ajaran agama, isu-isu kebudayaan dan juga adat.

Kata Kunci: *Tafsir, Takwil, Penafsiran Kontekstual, Universalitas, Partikularitas, Adat.*

A. Pendahuluan

Ada dua kata yang digunakan orang untuk makna memahami ayat-ayat Alquran, yakni “tafsir” dan “takwil”. Tafsir adalah pemahaman atas sebuah teks bahasa/atau pernyataan oral. Istilah lain yang identik dengan tafsir adalah takwil. Sachiko Murata menyatakan bahwa takwil berasal dari akar kata yang sama dengan “awwal” (pertama), yang merupakan salah satu nama Tuhan (Allah). Karena Tuhan adalah Yang Pertama, maka takwil adalah membawa sesuatu kembali kepada Yang Pertama. Pernyataan ini hendak mengarahkan kita kepada pencarian akan maksud Tuhan yang tersembunyi dalam teks-teks yang diturunkannya. Perbedaan takwil dengan tafsir menurut Murata adalah bahwa takwil merupakan metodologi pembacaan (baca: pemahaman) terhadap teks (*nash* Alquran) dengan memperhatikan implikasi-implikasi yang tersembunyi di balik makna harfiah teks sekaligus merenungkannya. Sedangkan tafsir adalah pembacaan terhadap teks (*nash* Alquran) berdasarkan atas apa yang diturunkan pada kita lewat tradisi (*naql/riwayat*). Artinya dengan takwil seseorang melakukan pembacaan terhadap teks (*nash* Alquran) berdasarkan *naql/riwayat*, plus melakukan ijtihad intelektual untuk mengungkap makna, tujuan, atau maksud yang dikehendaki Yang Pertama (Tuhan). Dengan demikian, secara harfiah pengertian takwil adalah kembali pada asal-usul sesuatu. Kembali pada asal-usul dimaksudkan untuk mengungkap makna dan signifikansinya.¹

Penggunaan istilah takwil sebagai metode memahami teks-teks Alquran dan hadits Nabi, pada abad-abad pertama Islam

1 Ibnu Arabi mendefinisikan takwil sebagai “memindahkan/menyeberangkan pikiran/gagasan pembicara/penulis ke pikiran penerima/audien/pembaca”. Jika ia menerimanya/mengerti sebagaimana yang dimaksud pembicara, maka ia dinamakan *fahm*, dan jika tidak sama, maka tidak bisa disebut paham. Jika kata yang diucapkan itu dapat dipahami dengan tepat sebagaimana yang dimaksud pembicaranya, maka ia dinamakan *’ibārah*, dan jika tidak, maka dinamakan kata, bukan *’ibārah*. Lihat Muhy al-Dīn ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, (Kairo: Dar al-Fikr al-’Arabi, 1999), hlm. II/181.

sangatlah populer. Akan tetapi sesudah itu berabad-abad lamanya istilah ini sampai hari ini tidak lagi populer digunakan baik untuk memahami dua sumber utama Islam tersebut, melainkan juga dalam kajian-kajian Islam yang lain. Popularitasnya digantikan oleh tafsir. Istilah yang terakhir ini lebih dominan dipakai dan dikenal dalam masyarakat muslim selama berabad-abad sampai hari ini. Peralihan dari takwil ke tafsir ini sungguh mengherankan. Alquran sendiri lebih banyak menyebut takwil dibanding tafsir. Kata takwil disebut tujuh belas kali, sementara kata tafsir hanya disebut satu kali. Nabi saw juga menggunakan kata takwil ketika mendoakan Ibnu Abbas, sang “Tarjuman Alquran: *Allāhumma faqqihhu fi ‘l-dīn wa ‘allimhu ‘l- takwīl*” (Ya Allah, anugerahi dia pengetahuan agama dan ajari dia takwil). Ali bin Abi Thalib juga memakai kata ini pada peristiwa arbitrase di Dumat al-Jandal. Dia mengatakan: “*Bi ‘l-ams ḥarabnāhum ‘alā tanzīlih wa ‘l-yaum nuḥārubuhum ‘alā ta’wīlih*”. Ibnu Jarir al-Thabari seorang ahli tafsir awal dan disepakati sebagai *Syaikh al-Mufasssīrīn* (guru besar ahli tafsir) juga memakai kata takwil untuk judul kitabnya, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āyi al-Qur’ān*. Hal ini menunjukkan bahwa takwil digunakan lebih awal daripada tafsir sebagai cara membaca atau memahami teks-teks Alquran.

Nabi Saw dan para sahabatnya sama sekali tidak mencela atau menilai negatif bagi masyarakat untuk menggunakan takwil sebagai cara memahami Alquran. Meskipun demikian, sejarah kemudian menunjukkan kecenderungan yang lain. Sejak akhir abad ke-4 H takwil cenderung memiliki konotasi yang buruk dan negatif dan karena itu seakan-akan terlarang untuk digunakan. Banyak ulama yang menghindari penyebutan takwil untuk judul kitab tafsirnya. Penggunaan kata takwil pada gilirannya mengalami proses stigmatisasi, setereotipe, dicitrakan negatif atau bahkan sesat.

Sebagian orang melihat bahwa peralihan kecenderungan masyarakat muslim dari penggunaan metode takwil ke tafsir, lebih

dilatarbelakangi oleh kepentingan-kepetingan ideologis dan politik kekuasaan. Akan tetapi terlepas dari latar belakangnya, perubahan ini membawa konsekuensi mendasar bagi metode pemahaman atas teks-teks Alquran. Perubahan dari takwil ke tafsir adalah perubahan dari metode rasionalisme-empirisme ke metode tekstualisme-konservatisme, dari pandangan kritis ke pandangan statis dan dari interaksi secara terbuka dengan teks ke interaksi tertutup. Dengan kata lain jika pada masa awal Islam sampai abad ke-4 H, pemahaman terhadap Alquran banyak menggunakan analisis rasional, terbuka (inklusif), berinteraksi atau berdialog dengan realitas-realitas yang berkembang, serta mengeksplorasi kemungkinan-kemungkinan arti teks, maka sesudah itu pemahaman terhadapnya lebih banyak menggunakan cara-cara tekstualitas, atau pembatasan makna. Pemahaman atas sebuah teks hanya dapat dibenarkan dengan merujuk pada teks lain yang sudah ada. Inilah yang kemudian disebut sebagai pemahaman intertekstualitas. Metode berpikir dan memahami teks Alquran seperti ini dikukuhkan dengan memunculkan sebuah paradigma *Al-Qur'ān yufassiru ba'duhu ba'dan* (Teks-teks Alquran saling menafsirkan). Kaedah ini diartikan bahwa untuk memahami Alquran cukuplah hanya dengan membaca ayat-ayatnya dalam *al-Muṣṣḥaf*, karena satu ayat dapat dipahami maksudnya melalui cara menghubungkannya dengan atau mencarinya pada ayat yang lain. Dengan demikian memahami teks-teks suci Alquran tidak perlu dengan menggunakan akal pikiran atau *ra'y*. Pemahaman Alquran dengan akal (*ra'y*) justru dipandang sebagai kekeliruan, penyimpangan dan membahayakan. Mereka mengutip sebuah hadits Nabi: "*Man fassara'l-Qur'ān bi ra'yihī fal yatabawwa' maq'adahu min 'l-nār*" (Siapa yang menafsirkan Alquran dengan akalnya, maka tempatnya sudah disiapkan di neraka). Pernyataan hadits ini begitu populer sedemikian rupa sehingga seakan-akan menjadi dogma agama. Hadits ini secara tidak disadari telah memunculkan krisis

intelektual masyarakat muslim. Secara psikologis mereka dihantui oleh ketakutan-ketakutan untuk berpikir rasional dan bersikap kritis. Mereka juga dipaksa menghindari aktifitas ilmiah guna melakukan eksplorasi dan eksperimentasi atas realitas-realitas sosial yang mereka hadapi. Peradaban kaum muslimin disergap oleh jargon yang mematikan: “Teks adalah dasar yang memandu akal, dan akal harus tunduk pada *naql* (teks), bukan sebaliknya (*al naql muqaddam ‘alā al-‘aql*). Alasan yang selalu dikemukakan adalah bahwa akal manusia terbatas untuk dapat memahami kebenaran, sementara *naql* adalah kata-kata Tuhan yang absolut benar dan baik. Demikian juga dengan hadits Nabi. Kata-kata dan perilaku Nabi adalah *ma ‘šūm* (terjamin) dari kekeliruan.

Pemahaman terhadap Alquran, berdasarkan paradigma tekstualitas di atas, tidak lagi perlu melihat kenyataan-kenyataan sosial. Realitas sosial dan perubahannya haruslah dikendalikan dan disesuaikan dengan teks-teks yang sudah ada. Pandangan mainstream yang berkembang di tengah-tengah masyarakat muslim adalah bahwa Alquran harus mengendalikan kehidupan. Realitas sosial harus tunduk kepada Alquran dan tidak boleh sebaliknya.

Meskipun pernyataan ini pada aspek teorinya benar adanya, karena Tuhan memang pemilik kebenaran absolut dan Nabi Muhammad adalah pribadi terpercaya, akan tetapi bagaimana kita memahami dan mengaktualisasikan kehendak-kehendak-Nya? Jawaban atas pertanyaan ini sungguh-sungguh tidaklah sederhana. Pernyataan sloganistik-*general* di atas sama dengan misalnya slogan: “kita harus kembali kepada Alquran”, atau “tidak ada hukum yang benar dan baik kecuali hukum Tuhan”. Kaum muslimin tidak pernah meragukan dan sungguh sepakat atas seruan ini. Kaum muslimin yakin benar bahwa Alquran adalah kitab suci, pedoman dan sumber kehidupan. Dan Nabi Muhammad adalah utusan-Nya, pembawa

risalah Tuhan. Akan tetapi dalam kenyataannya sejak nabi wafat, kaum muslimin memahami kata-kata Tuhan dan hukum-hukum-Nya secara berbeda-beda dan menghasilkan kesimpulan yang berlain-lainan. Demikian pula dalam memahami hadits atau Sunnah Nabi.

Apa yang dimaksud dengan pernyataan-pernyataan tersebut pada kenyataan kaum muslimin pada umumnya adalah bahwa kehidupan manusia haruslah tunduk kepada ketentuan tekstual (harfiyah) Alquran. Apabila seperti ini yang dimaksudkan, maka kata-kata Tuhan sungguh-sungguh telah dibatasi dan direduksi secara besar-besaran oleh kehendak manusia sendiri. Bukankah cara berpikir seperti ini sama artinya dengan manusia mendikte Tuhan?. Sejumlah ulama mengkritik cara pemahaman seperti ini. Imam al-Ghazali menyebut mereka yang memiliki pemahaman tekstualis seperti ini sebagai orang-orang yang memiliki pengetahuan sangat terbatas. Mereka tidak berhak mengklaim pengetahuan itu kepada orang lain. Dengan kata lain, silakan dia memahaminya seperti itu, tetapi biarkan pula orang lain memahami yang lain. Dengan mengutip ucapan sahabat Nabi, al-Ghazali mengatakan bahwa teks-teks Alquran memiliki makna lahir (eksoteris/harfiyah), batin (esoteris/substansi), *ḥad* (definitif) dan *maṭlaʿ* (inspiratif).² Sebelumnya, Sahl al-Tusturi, ulama dan sufi besar, mengatakan:

“Andaikata seorang hamba Tuhan dianugerahi seribu pemahaman atas satu huruf Alquran, niscaya dia tidak akan pernah memahami sepenuhnya kehendak-Nya. Kata-kata Tuhan tidak mungkin dibatasi, karena ia adalah sifat-Nya. Oleh karena sifat-sifat Tuhan tidak terbatas, maka pemahaman atas kata-kata-Nya juga tidak mungkin bisa dibatasi. Apa yang ditemukannya sesungguhnya adalah sebatas pengetahuan yang diberikan Tuhan kepadanya.”³

2 Abū Ḥamid al-Ghayālī, *Ihyāʾ ʿUlūm al-Dīn*, (Beirut: Dar al-Maʿrifah, 1980), hlm. II/289.

3 Badr al-Dīn al-Zarkasyī, *Al-Burhān fī ʿUlūm al-Qurʾān*, (Kairo: Dar al-Turas, 2000), hlm. I/9.

B. Pembahasan

1. Sandaran Metode Tekstualitas

Para ahli tafsir pasca abad ke-4 H menemukan sandaran teori penafsiran/pemahaman intertekstualitas dari seorang tokoh besar, Imam al-Syafi'i, yang ditulis dalam kitabnya yang berjudul *al-Risālah*. Kitab ini berisi metode "membaca" dan memahami teks-teks Alquran dan hadits Nabi. Imam al-Syafi'i dikenal sebagai orang pertama yang menyusun metodologi penafsiran Alquran dan hadits Nabi secara sistematis dan komprehensif. Metodologinya diarahkan terutama untuk menjawab berbagai macam problematika hukum. Metodologi al-Syafi'i ini mendapatkan respons yang sangat kuat dari murid-murid dan para pengikutnya di kemudian hari. Mereka meneguhkan, memperluas dan mengembangkan teori Imam ini. Walaupun para ahli fiqh lain Abu Hanifah dan Imam Malik bin Anas, memiliki teori penafsiran yang lebih rasional, terbuka, mengapresiasi tradisi lokal dan perubahan realitas sosial, akan tetapi kedua Imam besar ini kalah pengaruh dari Imam al-Syafi'i. Boleh jadi hal ini karena Abu Hanifah dan Imam Malik bin Anas tidak menuliskan sendiri teorinya, sebagaimana Imam al-Syafi'i. Kedua Imam ini tidak mempunyai buku yang ditulis sendiri yang secara khusus membicarakan teori-teori pembacaan atau pemahaman atas Alquran. Penulisan teori dua Imam ini secara sistematis dilakukan oleh para muridnya di kemudian hari. Lebih dari itu situasi politik abad ke-4 H tengah menguatkan pandangan-pandangan tekstualis-konservatif-fundamentalis dengan tokoh utama dan yang pertamanya: Imam Ahmad bin Hanbal, murid Imam al-Syafi'i, yang dalam sejarahnya kemudian dikenal sebagai tokoh fundamentalis (*Imam al Mutasyaddidin*).

Pikiran-pikiran Ahmad bin Hanbal direspon dengan sangat antusias oleh masyarakat dan memberikan pengaruh yang luar biasa pada banyak sekali tokoh besar, antara lain Abu al-Hasan

al-Asy'ari. Al-Asy'ari meski pada awalnya adalah seorang teolog rasionalis, pengikut Mu'tazilah, tetapi pada akhir hidupnya dia sangat mengagumi Ahmad bin Hanbal yang tekstualis itu. Dengan cara yang ekspresif Imam al-Asy'ari menunjukkan peralihan sikapnya itu dengan melemparkan baju yang dikenakannya di hadapan murid-muridnya. Walaupun demikian, al-Asy'ari, sebagaimana diketahui dari buku-bukunya, tidak sepenuhnya mengikuti Ahmad bin Hanbal. Metode kajian tekstualis dengan begitu memperoleh basis teologis dan karena itu semakin kuat posisinya. Metode Ahmad bin Hanbal kemudian diikuti oleh Ibnu Taymiyah dan Ibnu al Qayyim al-Jauziyah.

Kenyataan-kenyataan tersebut tentu membawa pengaruh semakin kuatnya posisi tafsir tekstualitas-intertekstualitas. Cara membaca atau memahami teks-teks agama secara tekstual pada akhirnya mendominasi seluruh pemikiran keislaman dalam waktu yang sangat panjang. Ia dikokohkan oleh institusi-institusi pendidikan, keulamaan dan kenegaraan. Para penguasa dinasti Abbasiyah pasca al-Makmun, lebih tepatnya sesudah kekhifahan dipegang oleh al Mutawakkil, kemudian mendukung sepenuhnya pikiran-pikiran keagamaan Ahmad bin Hanbal yang tekstualis itu. Proses sosialisasi yang masif dan didukung oleh kekuasaan struktural dan kultural menjadikan pemikiran tekstualitas-intertekstualitas tersebut, semakin kokoh dan mengalami proses sakralisasi yang amat kuat. Semua orang Islam diwajibkan mengikuti arus besar tafsir model ini. Segala kritik, kreatifitas dan upaya-upaya intelektual inovatif terhenti atau dihentikan. Aktifitas rasionalisme dan kajian filsafat dibungkam dan terlarang. Segala upaya untuk keluar dari dan melawan hegemoni metode ini kandas bahkan harus mengalami luka-luka. Membaca teks-teks suci secara kritis dan analisis-analisis rasional dianggap sebagai sumber seluruh keburukan dan malapetaka bagi kaum muslimin. Doktrin populer menyatakan : “*man tamantaqa fa qad tazandaqa*”, siapa saja berpikir filosofis adalah zindiq (*heretic*). Para cendekiawan dan intelektual muslim hanya bisa melakukan aktifitas

dalam siklus yang linier, tetap, berputar-putar, dan mengulang-ulang tanpa bisa menerobos keluar dari pola ini. Akibatnya, peradaban Islam kemudian mengalami stagnasi dan degradasi yang panjang pula, bahkan sampai hari ini. Peradaban Islam semakin terpuruk dan terus terpuruk. Nalar intelektual kaum muslimin terkonstruksi dalam bangunan pemikiran konservatisme bahkan fundamentalisme yang akut dalam waktu yang sangat panjang.

Teori-teori pemahaman Alquran dibangun dan disusun dalam kerangka menegakkan pemahaman tekstualitas-intertekstualitas tadi. Seluruh siklus pemikiran dan pemahaman atas Alquran di arahkan kepada bagaimana memahami bahasa dan hubungan antara kalimat satu atas bahasa/kalimat yang lain, baik yang ada dalam Alquran maupun penjelasannya dalam tradisi Nabi Saw. Kecenderungan ini diterapkan dalam disiplin-disiplin keilmuan Islam secara luas. Berbagai metoda tafsir: *tahlili*, *ijmali* dan *muqarin* juga tetap mengacu pada kerangka yang sama.

2. Mempertahankan Keutuhan Alquran

Secara umum teori-teori pemahaman konvensional tersebut di atas ingin menjelaskan keutuhan (komprehensifitas) dan kemenyeluruhan (universalitas) kandungan Alquran di satu sisi dan menyelesaikannya agar tidak terjadi kontradiksi di dalamnya. Akan tetapi kontradiksi-kontradiksi antar teks tampaknya tetap sulit untuk dihindari. Beberapa konsep yang kemudian harus terjadi dan dirumuskan para ulama adalah teori-teori *muḥkamāt-mutasyābihāt*, *qaṭ'ī-ẓannī*, *nāsikh-mansūkh*, *'ām-khāṣṣ*, *al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓ lā bi khuṣūṣ al-sabab*, dan sebagainya. Konsep-konsep penafsiran ini sebenarnya diperdebatkan di kalangan para ahli tafsir dengan pandangan yang cukup beragam sekaligus memberikan peluang bagi penafsiran-penafsiran yang dinamis dan terbuka. Akan tetapi lagi-lagi kecenderungan pandangan tafsir intertekstualitas tetap

memperlihatkan kemenangannya. Kaum muslimin di seluruh dunia menghadapi kesulitan luar biasa untuk bisa keluar dari terma-terma yang sudah dibakukan dalam konsep-konsep tadi. Pemahaman rasional dan kontekstual tetap terpinggirkan. Jika teori-teori ini tetap dipertahankan, maka pembaruan Islam akan sulit diwujudkan. Hal ini karena akal sebagai anugerah Tuhan yang utama tidak difungsikan untuk menghidupkan teks. Untuk bisa keluar dari siklus ini, sudah saatnya kita memaknai kembali terma-terma penafsiran untuk memungkinkan terjadinya perubahan dan kemajuan.

Alquran adalah sumber utama dan otoritatif Islam yang tidak bisa ditawar. Seluruh siklus peradaban Islam berangkat dari kitab suci ini dan tidak mungkin keluar darinya. Setiap muslim atas dasar keimanannya wajib menjadikan kitab suci ini sebagai jalan hidup mereka. Mereka meyakini bahwa Alquran berisi firman-firman Tuhan yang utuh dan otentik. Kitab suci ini menyatakan dirinya sebagai “*lā ya`tīhi ‘l-bāṭil min baini yadaihi tanzīl min Ḥakīm Ḥamīd*” (tidak ada yang keliru/salah di dalamnya. Ia diturunkan dari Yang Maha Bijaksana dan Maha Terpuji). Alquran juga menyatakan: “*Walau Kana min ‘Indi Ghair Alah Lawajadu fīhi Ikhtilafan Katsiran*” (Andai saja ia bukan dari Tuhan, niscaya di dalamnya terdapat perbedaan-perbedaan (kontradiksi). Penegasan Alquran ini mengharuskan kita untuk menyatakan bahwa seluruh teks-teks Alquran adalah autentik, otoritatif dan tidak ada yang diabaikan, dipinggirkan atau dibatalkan.

Jika kita tetap konsisten dengan hal tersebut, maka teori *nāsikh-mansūkh*, menjadi sesuatu yang sulit untuk dapat dipahami. Selama ini *nāsikh-mansūkh* adalah terminologi yang biasa digunakan oleh para ahli tafsir untuk menunjukkan adanya ayat-ayat yang membatalkan (*nāsikh*) dan ayat-ayat yang dibatalkan (*mansūkh*). Teori ini dimunculkan oleh mayoritas besar para ulama oleh karena adanya ayat-ayat yang dianggap saling bertentangan makna literalnya

yang tidak mungkin lagi dapat dikompromikan (*al-taufiq/al-jam`*) dan tidak mungkin juga untuk di *tarjih*, dianalisis dari aspek akurasi dalilnya. Menurut teori ini, ayat-ayat yang menghapus (*nāsikh*) adalah ayat-ayat yang diturunkan belakangan. Sementara ayat-ayat yang dihapus (*mansūkh*) merupakan ayat-ayat yang diturunkan lebih dahulu. Berdasarkan pikiran ini, ayat-ayat Alquran yang diasumsikan sebagai saling bertentangan itu, menurut mereka harus dilihat waktu diturunkannya. Sebenarnya sulit bagi kita untuk dapat memahami teori ini jika ia dirumuskan sebagai teori pembatalan atau penghapusan. Pertama karena tidak ada informasi dari Nabi yang menjelaskan teori ini. Kedua, sejak ia disampaikan kepada para sahabatnya kemudian dibukukan dalam mushaf, istilah *nāsikh* dan *mansūkh* tidak dikenal di kalangan mereka. Mereka sepakat bahwa seluruh kandungan (ayat-ayat Alquran) yang ada di dalam mushaf tersebut adalah utuh dan otentik. Ketiga, jika teori *nāsikh-mansūkh* ini dipandang ada, maka bagaimana kita harus menjawab bahwa Alquran merupakan teks-teks suci yang abadi dan tidak ada perubahan sedikitpun?

Teori *nāsikh-mansūkh* ini telah lama menjadi cara atau mekanisme yang digunakan para ulama ahli hukum madzhab-mazhab dominan. Meski demikian, mereka sebenarnya juga berdebat dalam hal maknanya dan jumlahnya maupun bagian-bagiannya. Ini sangat tergantung sejauh mana orang/penafsir dapat mengkompromikan antara ayat yang dianggap kontradiktif tersebut. Lebih dari itu betapa anehnya apabila ada yang berpendapat bahwa sunnah (hadits) dapat membatalkan bagian dari ayat-ayat Alquran. Satu satunya ulama yang diketahui menolak teori nasikh-mansukh adalah Abu Muslim al-Ishfahani. Menurutny adalah benar bahwa al Alquran menyebutkan kata-kata *naskh* (penghapusan) atas sebuah ayat, sebagaimana dalam firman Allah “*mā nansakh min āyah*”, akan tetapi itu tidak berarti penghapusan *āyah* (teks) Alquran. Makna kata *āyah* di situ adalah

tanda-tanda keagungan Allah, atau mu'jizat. Belakangan ini pendapat Abu Muslim semakin diikuti banyak orang.

Pertanyaan paling mendasar sekaligus kontroversial mengenai *nāsikh-mansūkh* tersebut adalah apakah ia berarti pembatalan dan penghapusan yang sifatnya permanen dan final atau hanya penghentian sementara (penundaan) dan oleh karenanya ia masih terbuka bagi kemungkinan untuk dipertimbangkan kembali pemberlakuannya. Mayoritas ulama menganggap naskh adalah pembatalan muatannya (*raf'* atau *ibtāl al-ḥukm*). Pandangan yang lebih moderat berpendirian bahwa apa yang dikesankan sebagai naskh sebenarnya adalah pengecualian (*takhṣīs*) terhadap ketentuan umum atau penundaan sementara, karena adanya konteks-konteks tertentu yang tidak relevan untuk diimplementasikan. Adanya dua ayat yang dianggap bertentangan dapat diselesaikan melalui cara pandang historisitas teks atau pembacaan kontekstual. Ini menurut saya adalah pandangan yang lebih masuk akal, mengingat bahwa ayat-ayat Alquran diturunkan secara bertahap, dalam ruang dan waktu sosial yang berbeda dan dengan begitu juga audien yang berbeda-beda. Maka untuk setiap ruang dan audien bisa diberikan keputusan atau kebijakan yang berbeda. Dengan demikian, maka teks-teks Alquran tetap utuh.

Terlepas dari perdebatan ulama mengenai hal ini, satu hal yang saya kira perlu disadari bersama adalah bahwa hal tersebut menunjukkan bahwa semua ahli tafsir mengakui adanya proses kesejarahan teks-teks Alquran. Kitab suci ini tidak hadir dalam ruang yang kosong dan memaksakan kehendaknya begitu saja, melainkan hadir dalam ruang kebudayaan manusia yang sudah terbentuk untuk merespon setiap peristiwa dan perkembangan masyarakat serta berdialog dengan realitas sosial, ekonomi, politik dan budaya Arabia ketika itu.

3. *Muḥkam/Qaṭ'ī* dan *Mutasyābih/Zannī*

Muḥkam dan *mutasyābih* merupakan terminologi lain yang ingin menjelaskan adanya dua katagori teks dalam Alquran. *Muḥkam* adalah teks-teks yang tidak bisa ditafsirkan/dipikirkan, sementara *mutasyābih* adalah teks-teks yang bisa ditafsirkan/dipikirkan. Sebagian orang mengidentikkan terma ini dengan *qaṭ'ī* dan *zannī*. Bedanya adalah bahwa istilah *muḥkam-mutasyābih* biasa digunakan dalam bidang kalam, sementara *qaṭ'ī-zannī* dalam bidang fiqh. Istilah *qaṭ'ī* dalam pemahaman umum adalah teks yang bermakna pasti, dan karena itu tidak bisa berubah. Bagi saya terma *qaṭ'ī* sebenarnya memang bisa berarti pasti, akan tetapi kepastian itu lebih sebagai akibat dari kejelasan dan ketegasan makna dari sebuah kata (*lafaz*). Kata (*lafaz*) yang paling jelas dan tegas maknanya dikenal dengan istilah “*nash*”. Kata ini lebih jelas dan lebih tegas dari kata “*zāhir*”. Secara definitif istilah “*nash*” adalah “*mā lā yaḥtamīl 't-ta'wīl*” (yang tidak menerima takwil) atau “*mā lā yaḥtamīl illā ma'nan wāḥidan*” (yang hanya mengandung satu makna). Imam al-Ghazali mendefinisikan *Nash* sebagai “*mā lā yataṭarraqu ilaihi iḥṭimal aṣlan*” (kata yang tidak mengandung kemungkinan makna yang lain sama sekali). Jika bentuk kata (*lafaz*) tersebut demikian keadaannya, maka konsekuensinya adalah bersifat *qaṭ'ī*. Di sini kita kembali melihat pola pemikiran tekstualitas. Realitas perubahan sosial, politik, ekonomi dan budaya tidak memperoleh apresiasi analitis yang memadai. Perhatian penafsir lebih pada apa makna teks-teks yang berkaitan.

Pertanyaan kita adalah apakah teks *qaṭ'ī* yang diartikan sebagai ‘pasti’ tersebut tidak bisa berubah? Menanggapi soal *qaṭ'ī* ini, ada pertanyaan menarik yang dikemukakan seorang teolog sunni sekaligus pemikir metodologi fiqh terkemuka, Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam dua bukunya yang terkenal *Al-Maḥṣūl min 'Ilm al-Uṣūl* dan *Al-Maṭālib al-'Aliyyah min al-'Ilm al-Ilāhī*. Dalam bukunya *Al-Maḥṣūl*, dia mengajukan sebuah pertanyaan fundamental “*Al-Istidlāl al-lafzī hal*

yufid al-yaqin?” (Apakah penarikan kesimpulan (*istidlal*) dari sebuah bahasa atau teks (*khithab*) dapat memberikan pemaknaan yang meyakinkan?; jelas dan pasti/*qaṭ ‘ī*). Al-Razi menginformasikan adanya perbedaan pendapat ulama mengenai ini. Al-Razi sendiri berpendapat bahwa kesimpulan yang difahami dari semua teks tidak memberikan pemahaman pasti (*lā yufid al qaṭ ‘ī*), melainkan *ẓann* (dugaan), karena kesimpulan tersebut didasarkan atas premis-premis yang *ẓann*. Al-Razi menyebutkan ada sembilan premis yang bersifat *ẓannī* bagi teks. Sementara dalam *Al-Maṭālib al-‘Aliyyah* menyebut 10 buah. Beberapa premis yang bersifat *ẓann* itu antara lain, pertama bahwa ia diperoleh dari para ahli bahasa. Pemaknaan teks dihasilkan melalui sebuah rangkaian transmisi atau periwayatan dari orang ke orang. Kedua, untuk menyatakan bahwa makna sebuah teks adalah A, diperlukan adanya jaminan bahwa makna itu bukanlah makna *majāzī* (metaforik), atau bukan kata yang bermakna ganda (*isytirāk*), atau bukan kata yang dihasilkan dari pengambilalihan dari pengertian lain (*naql*). Dapatkah dipastikan bahwa A tidak mengandung kemungkinan-kemungkinan tersebut? Kemungkinan ketiga adalah jika sebuah teks bermakna A, apakah bukan tidak mungkin bahwa pemaknaan demikian terjadi karena ada kata lain yang tidak dimunculkan (*iḍmār/hazf*)? Atau ke empat, mungkinkah bahwa ia bukan teks yang di-*takhṣiṣ* (dikhususkan/dikecualikan), atau bukan teks *nāsikh* (yang membatalkan). Dan yang terakhir adalah apakah makna yang disimpulkan tersebut tidak bertentangan dengan logika rasional dengan status *qaṭ ‘ī* (*nafyu ‘l-mu‘āriḍ al-aqlī*)? Bagaimana jika teks tersebut bertentangan dengan akal yang *qaṭ ‘ī*? Mana yang didahulukan, *naql* (teks) yang *qaṭ ‘ī* atau akal yang *qaṭ ‘ī*? Semua ini merupakan hal-hal yang *ẓann* (dugaan/spekulasi). Pada akhirnya al-Razi dalam kesimpulannya mengatakan:

ان الانصاف انه لا سبيل الى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية
 إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين سواء كانت مشاهدة او منقولة الينا بالتواتر

“Bahwa pendapat paling moderat adalah bahwa makna suatu kata atau kalimat hanya bisa berarti *qaṭ‘ī*, jika didukung oleh bukti-bukti lain yang memberikan keyakinan, yaitu, pertama jika ada bukti-bukti empiris dan kedua jika ada kesepakatan orang mengenainya” (al-Razi menyebutnya mutawatir).

Kesimpulan yang dapat kita peroleh dari al-Razi ini adalah bahwa teks/lafaz *qaṭ‘ī* adalah teks/lafaz yang menunjuk pada satu arti tertentu dan tidak mengandung pengertian lain tersebut apabila ia dihasilkan atas dasar kesepakatan orang dan tidak bertentangan dengan kenyataan-kenyataan empirik maupun logika rasional. Jadi kejelasan dan kepastian suatu makna dari suatu lafaz, menurut al-Razi, hanya dapat diterima jika realitas sosial telah mendefinisikannya. Dengan kata lain, lafaz *qaṭ‘ī* hanya ada sepanjang dimaknai oleh kenyataan empiris atau karena disepakati masyarakat pengguna bahasa yang dimaksud. Yang menarik dari al-Razi adalah ketika ia berpendapat bahwa dalam hal *naql qaṭ‘ī* (teks yang jelas-tegas) bertentangan dengan akal *qaṭ‘ī*, maka menurutnya akal *qaṭ‘ī* lah yang harus diunggulkan.⁴

Lalu apa yang disebut dengan *muḥkam*? Para ulama berdebat mengenai hal ini. Masing-masing mengklaim kebenaran pendapatnya. Ini terutama terjadi antara kelompok tekstualis (ahli hadits) dan kelompok rasionalis (ahli ra’yi). Saya kira untuk hal ini menarik untuk mengemukakan pandangan Dr. Adib Shalih. Dia mengatakan bahwa *muḥkam* adalah :

اللفظ الدال على معناه دلالة واضحة قطعية لا تختمل تأويلا ولا تخصيصا ولا نسخا حتى في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وذلك كقوله تعالى والله بكل شيء عليم .

4 Fakh al-Din al-Rāzī, *Al-Maḥṣūl min ‘Ilm al-Uṣūl*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah), hlm. I/222-237. Baca juga: *Al-Maṭālib al-‘Aliyyah min al-‘Ilm al-Ilāhī*, (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi), IX/71 dan *Asās al-Taqdīs*, (Kairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyyah).

Teks yang menunjukkan makna yang jelas-tegas, tidak bisa diinterpretasi, tidak bisa dikecualikan dan tidak bisa dihapus meskipun pada masa Nabi masih hidup. Misalnya firman Allah. Dan Allah mengetahui segala hal.

Dalam penjelasannya, Adib Shaleh mengatakan bahwa *muḥkam* berisi ketentuan-ketentuan pokok atau prinsip-prinsip agama, seperti rukun iman dan nilai-nilai moral universal, seperti keadilan, kejujuran, persaudaraan, menghormati orang tua dan sebagainya. Inilah ayat-ayat yang termasuk dalam ‘*al-tsawābit*’, yang tetap, kokoh, baku, tidak berubah sepanjang masa dan disegala tempat. Sementara *mutasyābih* adalah teks-teks partikular dan *interpretable*. Teks-teks ini berlaku tentatif, memiliki makna yang relatif, kontekstual dan karena itu bisa berubah (*min al-mutaghayyirāt*). Dengan begitu, maka terminologi *muḥkam* tidak berkaitan dengan aspek makna partikular teks itu sendiri, melainkan berkaitan dengan gagasan-gagasan universal. Gagasan-gagasan universal inilah yang harus senantiasa mendasari setiap pemaknaan ayat-ayat Alquran. Sementara terma *qaṭ‘ī* berkaitan dengan kebenaran-kebenaran realitas. Yakni bahwa teks hanya bisa disebut pasti jika ia didukung oleh kenyataan-kenyataan dan kesepakatan-kesepakatan sosial. Jadi tidak berkaitan dengan arti harfiah teks itu sendiri. Teks sendiri selalu bisa diinterpretasi. Ia selalu diberi makna oleh manusia dan karena itu bisa berubah-ubah. Ibnu Arabi mengatakan: “*mā fi ‘l-kauni kalām lā yuta ‘awwal*” (tidak ada satupun ucapan di dunia ini yang tidak bisa ditakwil).

4. Universal vs Partikular

Alquran dan hadits Nabi menyediakan dua katagori teks, yakni teks-teks universal dan teks-teks particular. Teks universal adalah teks yang mengandung pesan-pesan kemanusiaan, untuk semua orang di segala ruang dan waktu. Ia berisi prinsip-prinsip fundamental atau dalam konteks sekarang bisa disebut prinsip-prinsip kemanusiaan

universal, sebagaimana antara lain tertuang dalam DUHAM. Al-Ghazali (m. 1111 M) menyebut ini dengan istilah “al-Kulliyāt al-Khams” (Lima prinsip Universal), yaitu *hifz al-din* (perlindungan terhadap keyakinan), *hifz al-nafs* (perlindungan atas hak hidup), *hifz al-‘aql* (perlindungan atas hak berpikir dan berekspresi), *hifz al-nasl/ al-‘irdh* (perlindungan atas hak-hak reproduksi dan kehormatandiri) dan *hifz al-māl* (perlindungan atas hak milik). Contohnya adalah ayat-ayat tentang kebebasan (Q.S. al-Baqarah, 2:256: “tidak ada paksaan dalam agama...”), kesetaraan manusia (Q.S. Al-Hujurat, 49:12: “...sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di Mata Allah adalah yang paling bertaqwa”), penghormatan atas martabat manusia (Q.S. al-Isra, 17:70 “Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam), penegakan keadilan bagi semua manusia(Q.S. Al-Maidah, 5:8, 42, “Dan jika kamu memutuskan perkara mereka, maka putuskanlah (perkara itu) di antara mereka dengan adil, sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang adil”), sikap jujur (Q.S. al-Nisa, 4:9: “hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang jujur) dan ajaran-ajaran moral yang lain. Para ahli Islam menyebutkan katagori ini sebagai *al-Muḥkamāt* (ayat-ayat yang kokoh dan tidak dapat diabaikan sama sekali). Al-Ghazali menyebutnya sebagai *Maqāṣid al-Syari‘ah*, misi/tujuan agama, yang kepadanya seluruh gagasan manusia harus disandarkan.

Sementara katagori teks partikular adalah teks yang menunjukkan pada atau membicarakan kasus tertentu. Semua teks yang berbicara tentang hukum adalah teks partikular. Teks-teks particular muncul sebagai respon atas suatu peristiwa atau kasus. Karena sifatnya yang demikian maka ia selalu terkait dengan konteks tertentu. Oleh karena itulah ia harus dimaknai secara kontekstual. Isu-isu tentang kepemimpinan (*qiwāmah*) laki-laki atas perempuan, perwalian perempuan oleh laki-laki (*wilāyah*), poligami, cerai di tangan laki-laki dan lain-lain adalah isu-isu partikular dan karena itu pemaknaannya

bersifat kontekstual. Ayat-ayat seperti ini masuk dalam katagori *mutasyābihāt*, *interpretable*, dapat diinterpretasikan, dan oleh karena itu bisa menghasilkan kesimpulan yang berbeda-beda.

Pandangan mayoritas ahli hukum Islam mengatakan bahwa apabila terjadi pertentangan antara teks umum dan universal versus teks particular, maka teks partikular membatasi berlakunya teks umum/universal. Teks partikular harus diutamakan. Pandangan ini ditolak keras oleh Imam al-Syathibi, seraya mengatakan bahwa :

ان القاعدة غير محتملة لاستنادها الى الادلة القطعية. وقضايا الاعيان محتملة
لا مكان ان تكون على غير ظاهرها او على ظاهرها وهي مقتطعة ومستثناة من
ذلك الاصل. فلا يمكن - والحالة هذه - ابطال كلية القاعدة بما هذا شأنه.
أن قضايا الاعيان جزئية والقواعد المطردة كليات. ولا تنهض الجزئيات ان
تنقض الكليات. ولذلك تبقى الكليات جارية في الجزئيات وان لم يظهر
فيها معنى الكليات على الخصوص

“Isu-isu sosial bersifat partikular, sedangkan hukum-hukum universal bersifat pasti/tetap. Aturan-aturan khusus tidak bisa membatasi aturan-aturan yang bersifat universal. Karena itu, hukum universal harus selalu terdapat di dalam aturan-aturan partikular tersebut meskipun tidak mudah dilihat.”

Prof. Khaled Abou Fadl menjelaskan pandangan al-Syathibi di atas dengan mengatakan :

“Keumuman (universalitas) hukum harus diutamakan ketimbang petunjuk-petunjuk khusus, dan semua ketentuan hukum harus dituntun oleh tujuan-tujuan syari’ah (*Maqāṣid al-Syari’ah*). Keumuman dan universalitas hukum harus menuntun, membatasi, dan jika perlu meniadakan hal-hal yang bersifat khusus. Di samping itu, petunjuk-petunjuk hukum yang bersifat umum harus diberi bobot yang lebih besar dalam menganalisis petunjuk-petunjuk hukum yang bersifat khusus.”

Misalnya, Alquran menyatakan : “Laki-laki adalah *qawwām* (pemimpin) atas kaum perempuan, disebabkan Allah mengunggulkan sebagian mereka atas sebagian yang lain, dan karena laki-laki memberikan sebagian nafkahnya.” (Q.S. Al-Nisa, 4:34). Pada tempat lain Tuhan mengatakan : “Wahai Manusia, Kami ciptakan kalian laki-laki dan perempuan dan Kami jadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, agar kalian saling mengenal. Sesungguhnya yang paling terhormat di antara kalian di hadapan Allah adalah yang paling bertaqwa.”(Q.S. Al-Hujurat, 49:13).

Teks Alquran QS. 4:34 menjadi dasar utama untuk menjustifikasi otoritas dan superioritas laki-laki. Sementara Q.S 49:13, menegaskan kesetaraan manusia. Ayat ini bersifat universal.

Menurut al-Syathibi, ayat tentang kesetaraan manusia bersifat pasti, tetap, dan berlaku universal, oleh karena itu harus diutamakan. Sedangkan ayat tentang kepemimpinan laki-laki adalah particular, bersifat khusus dan sosiologis, maka ia berlaku kontekstual.

5. Mengapresiasi Rasionalitas

Hal lain yang harus memperoleh perhatian utama kita dalam memahami teks-teks adalah aspek rasionalitas (*illah*) dan tujuannya (*maqāṣid*). Dengan kata lain, kita perlu memikirkan mengapa dan untuk apa sebuah pernyataan dihadirkan? Semua ulama sepakat bahwa teks-teks ketuhanan memiliki alasan yang rasional dan atau tujuan-tujuan (*maqāṣid*).

قال الامدى الشافعى : لا يجوز القول بوجود حكم لا لعله اذ هو خلاف
اجماع الفقهاء على ان الحكم لا يخلو من علة .

Imam al-Amidi bermazhab Syafi'i mengatakan: “Tidak boleh kita berpendapat bahwa ada ketentuan Tuhan tanpa ada alasan rasional.

Ini bertentangan dengan consensus ulama yang menyatakan bahwa keputusan Tuhan tidak lepas dari alasan rasional”.⁵

Apa sebenarnya yang disebut *'illah*? Ulama fiqh berdebat dalam mendefinisikannya. Definisi yang kita kenal dan banyak digunakan selama ini adalah bahwa *'illah* merupakan indikator yang jelas dan dapat diukur (*wasf zāhir-mundābit*). Misalnya mengapa orang berzina harus dihukum, maka *'illah*-nya adalah karena zina itu sendiri. Orang membunuh karena pembunuhan itu sendiri. Orang boleh berbuka puasa atau mempersingkat shalat dalam perjalanan jauh karena perjalanan jauh itu sendiri. Perempuan gadis harus dinikahkan oleh walinya karena dia perawan. Dan seterusnya. Tetapi pertanyaannya adalah mengapa pembunuhan harus dihukum, mengapa bepergian jauh boleh berbuka puasa, dan mengapa keperawanan wajib dinikahkan oleh wali?. Menurut penganut definisi di atas, jawaban atas semua itu bukanlah *'illah* melainkan *ḥikmah*. Di sini kita kembali melihat paradigma tekstualitas.

Al-Syathibi mempunyai pandangan yang berbeda dengan pandangan dominan. Ia mengatakan bahwa apa yang disebut illat dengan contoh-contoh di atas adalah faktor penyebab belaka. Para ulama sebelumnya menyebut istilah lain yang sebenarnya identik belaka, misalnya *al-mu'arrif li al-ḥukm* (pemberitahu adanya hukum), atau *al-'alāmah* (tanda), atau *al-muaṣṣir*” (yang mempengaruhi) atau *al-bā'is* (yang menumbuhkan). Al-Syathibi selanjutnya mendefinisikan *'illah* adalah maksud-maksud terjauh (*al-ḥikam*), kepentingan-kepentingan yang baik (*al-maṣāliḥ*) atau kerusakan-kerusakan (*al-mafāsīd*) dengan mana aturan-aturan harus dibuat. Maka menurutnya illat boleh berbuka dalam perjalanan jauh adalah kesulitan dan kepayahan (*al-masyaqqah*). Jika kita teruskan pandangan al Syathibi ini, maka illat pembunuhan adalah

5 Saif al-Din al-Amidi, *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, (Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), hlm. III/ 380.

penganiayaan atas tubuh dan merampas hak hidup, illat haramnya perzinahan adalah ketidakpastian keturunan (*ikhtilāṭ al-ansāb*) dan seterusnya.

Pendeknya illat menurut al Syathibi adalah kemaslahatan atau ke-mafsadat-an itu sendiri, tidak penting apakah ia jelas atau tidak, terukur atau tidak :

العلة هي المصلحة نفسها او مفسدة نفسها كانت ظاهرة او غير ظاهرة منضبطة
او غير منضبطة

(al 'Illah hiya al mashlahah nafsuhā aw al mafsadah nafsuhā, kanat zhahirah aw ghair zhahirah, mundhabithah aw ghair mundhabithah).⁶

Saya kira pandangan ini sejalan dengan maksud utama seluruh hukum-hukum Tuhan. Tidak ada seorang ulamapun yang menolak hal ini. Al Amidi mengatakan :

أن أئمة الفقه مجمعة على ان أحكام الله لا تخلو من حكمة ومقصد.

*Amidi juga mengatakan bahwa para ahli fiqh sepakat bahwa hukum-hukum Tuhan tidak lepas dari hikmah dan tujuan.*⁷

Maksud atau tujuan agama adalah kemaslahatan manusia. Izz al Din bin Abd al Salam mengatakan :

التكاليف كلها راجعة الى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم . والله غني
عن عبادة الكل لا تنفعه طاعة الطائعين ولا تضره معصية العاصين

“Tugas-tugas keagamaan semuanya kembali untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Tuhan tidak membutuhkan pengabdian siapapun. Dia sama sekali tidak akan pernah terpengaruh oleh kesetiaan maupun kedurhakaan siapapun”⁸.

6 Baca Abu Ishaq al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt*, (Kairo: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, t.t.), I/ 256. baca juga Muhammad Musthafa Syalabi, *Ta'īl al-Aḥkām*, (Beirut: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1981), 126.

7 Al-Amidi, *Op.Cit*, hlm. 411.

8 'Izz al-Din ibn Abd al-Salam, *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*, (Beirut: Dar al-

Di sinilah kita dapat mengatakan bahwa kaedah *al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafẓ lā bi khuṣūṣ al-sabab*, tetap saja harus melihat dan mengkaji aspek-aspek rasionalitas dan kemaslahatannya. Kedua faktor ini sudah barang tentu terkait dengan dinamika kehidupan manusia. Dengan begitu, maka kaedah tersebut hanya bisa tetap berlaku sepanjang aspek rasionalitas dan kemaslahatannya masih tetap sama, tidak berubah. Jadi kaedahnya adalah *al-‘ibrah bi ‘umūm al-lafẓ mā dāmat al-‘illah wa al-ḥikmah bāqiyatain*". Intinya adalah *al-‘ibrah bi ‘illat al-ḥukm wa ḥikmatih*. Dan hikmah di sini berarti kemaslahatan.

6. Mempertimbangkan Realitas

Sebuah pandangan yang menarik terkait dengan persoalan di atas dikemukakan oleh Khalid Abu al-Fadl. Pemikir muslim progresif ini mengatakan: "Menilai apakah suatu hukum telah benar-benar memenuhi tujuan-tujuan normatifnya adalah termasuk masalah yang bersifat rasional dan empiris, bukan masalah yang terkait dengan kebenaran skriptural".⁹ Pandangan ini agaknya ingin mengatakan bahwa realitas sosial adalah sesuatu yang nyata dan bersifat pasti, sementara teks adalah hipotesis dan memungkinkan untuk dianalisis oleh akal pikiran. Mempertahankan pembacaan tekstual untuk seluruh ruang sosial dan seluruh zaman akan bisa menjadikan teks tersebut gagal memenuhi tujuan-tujuan moralnya. Konservatisme dengan begitu tidak selalu memecahkan masalah. Lebih jauh adalah sangat mungkin bahwa konservatisme tekstual tersebut bisa mengakibatkan teks-teks tersebut teralienasi dari proses perubahan. Memahami teks-teks hanya dengan memperhatikan makna literalnya tanpa memperhatikan tujuan-tujuan global dari agama hanya akan menghasilkan pemahaman agama yang kering, dangkal dan sangat

Ma'rifah), hlm. II/73.

9 Khalid Abou al-Fadl, *Melawan Tentara Tuhan*, (Jakarta: Serambi, 2003), hlm. 155.

mungkin tidak relevan dengan kehidupan yang berjalan dan dengan begitu tidak membawa kemaslahatan bagi masyarakat. Hal ini hanya dapat dihindari melalui pembacaan teks secara kontekstual, dan tidak semata-mata pendekatan intertekstualitas.

Saya kira pernyataan Nasr Hamid Abu Zaid menarik untuk diperhatikan :

أن الواقع هو الاصل ولا سبيل الى اهداره. فمن الواقع تكون النص،
ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر
تجدد دلالاته، فالواقع اولا والواقع ثانيا والواقع اخيرا، واهدار الواقع لحساب
نص جامد ثابت المعنى يؤدي الى تحول النص الى أسطورة عن طريق إهدار
بعده الانساني.

Realitas adalah dasar dan tidak bisa diingkari. Realitaslah yang membentuk teks. Dari bahasa dan budaya realitas terbentuk pemahaman teks. Melalui perubahan-perubahan sosial pemahaman atas teks juga berubah. Dus, realitas adalah yang pertama, yang kedua dan yang terakhir. Menafikan realitas hanya karena mempertimbangkan teks yang statis, akan mengakibatkan teks menjadi legenda (dongeng), karena pengingkarannya terhadap dimensi kemanusiaan.¹⁰

7. Ekstratekstualitas/Konstruksi Kebudayaan

Dengan demikian, pemahaman kita atas sebuah teks Alquran atau teks-teks keagamaan yang lain seharusnya lebih ditekankan pada aspek logika dan maksud dari teks-teks tersebut dan tidak semata-mata membaca bunyi literalnya. Untuk memahami hal ini, realitas sosial dan kenyataan-kenyataan empiris sudah seharusnya dijadikan sebagai sumber pertimbangan dalam penafsiran (pemahaman teks). Teks-teks keagamaan di samping harus dipikirkan dan dikaji

¹⁰ Nasr Hamid Abu Zaid, *Baina al-Fikr wa al-Takfir*, hlm. 255-259.

logikanya juga harus selalu didialogkan dengan realitas dan fakta-fakta empiris yang sedang terjadi dan dihadapi.

Al-Syathibi, dalam *al-Muwafaqat*, mengemukakan pandangannya tentang keharusan bagi seorang penafsir untuk memperhatikan sumber-sumber atau faktor-faktor lain di luar teks (ekstratekstual) guna memahami dengan tepat makna teks tersebut. Al-Syathibi mengatakan bahwa “untuk memahami dengan benar teks bahasa Arab dengan mana Alquran diturunkan diperlukan pengetahuan tentang sejumlah keadaan (konteks; *muqtaḍayāt al-aḥwāl*); konteks bahasa (*hāl nafs al-khiṭāb*/teks), konteks *mukhathib* (*author*) dan konteks *mukhathab* (*audience*)”. Untuk memahami ini semua diperlukan pula pengetahuan tentang konteks-konteks di luarnya yang lebih luas (*al-umūr al-khārijīyah*).¹¹ Konteks eksternal yang lebih luas dalam hal ini meliputi konstruksi (sistem) sosial, ekonomi, politik dan kebudayaan di mana teks tersebut dihadirkan. Al-Syathibi juga mengatakan; “untuk menafsirkan Alquran diperlukan pemahaman atas tradisi, adat istiadat masyarakat Arab dalam berbahasa, bertingkah laku dan berinteraksi sosial ketika teks-teks Alquran diturunkan”¹²

Jauh sebelum al-Syathibi, al-Ghazali telah menyinggung persoalan ini. Ia mengatakan bahwa pemahaman atas teks memerlukan pengetahuan makna bahasa yang digunakan dalam interaksi sosial. Selain itu dapat juga dengan :

وإما قرائن احوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق
لا تدخل تحت الحصر والتخمين يختص بدركها المشاهد لها .

“...melalui indikator-indikator pada sejumlah konteks; isyarat-isyarat, simbol-simbol (*rumūz*), perubahan-perubahan (*ḥarakāt*), konteks sosial yang mendahuluinya (*sawābiq*) dan konteks social berikutnya

11 *Ibid*, hlm. 347.

12 *Ibid*, hlm. 351.

(*lawāḥiq*) serta hal-hal lain yang tidak terbatas yang semuanya itu hanya dapat diketahui oleh orang-orang yang hadir, yang menyaksikan secara langsung¹³.

Demikianlah, sejumlah sarjana Islam masa lalu sesungguhnya telah memberikan ruang yang luas dan kaya bagi cara-cara bagaimana seharusnya sumber-sumber suci Islam dipahami sehingga menemukan relevansinya dengan tujuan-tujuan agama yang tidak lain adalah tujuan kemanusiaan. Terlihat dengan jelas bahwa pemahaman terhadap teks-teks keagamaan tidak bisa dilepaskan dari faktor-faktor di luarnya. Dalam banyak kasus faktor-faktor ekstratualitas justru menghasilkan teks-teks baru. Sayang sekali perhatian kebanyakan kita terhadap kajian ekstratekstualitas dan hermeneutik tersebut kurang memadai bahkan sering terabaikan. Kalau boleh dikatakan pikiran-pikiran seperti ini seakan-akan telah mengalami proses alienasi sosial dan politik bahkan stigmatisasi berabad-abad lamanya.

Maka sudah saatnya bagi kita untuk kembali memahami teks-teks keagamaan kita (Islam) secara lebih terbuka, dari cara tafsir ke cara takwil dan dari konservatisme ke progresifisme, dari Teosentris ke Antroposentris, sebagaimana Islam awal, Islam yang dinamis dan Islam yang menciptakan peradaban dunia yang toleran dan mengapresiasi setiap pemikiran yang baik dan bijak dari manapun datangnya dan oleh siapapun. Kebijaksanaan dan kearifan sesungguhnya milik semua orang. Untuk kepentingan ini kaum muslimin dituntut untuk kembali pada kerja-kerja intelektual yang bebas dan melakukan penelitian-penelitian dalam seluruh aspek-aspek kehidupan dalam kerangka kemanusiaan universal.

13 Abu Hamid al-Ghazali, *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*, (Kairo: Maktabat al-Jund, 1971), hlm. 268.

Daftar Pustaka

- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Baina al-Fikr wa al-Takfir*.
- Abd al-Salam, 'Izz al-Din ibn. *Qawā'id al-Aḥkām fī Maṣāliḥ al-Anām*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.
- Amidi, Saif al-Din al-. *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Kairo: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- 'Arabi, Muhy al-Din ibn. *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1999.
- Fadl, Khalid Abou al-. *Melawan Tentara Tuhan*. Jakarta: Serambi, 2003.
- Ghazali, Abu Hamid al-. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1980.
- _____. *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Kairo: Maktabat al-Jund, 1971.
- Razi, Fakhr al-Din al-. *Al-Maḥṣūl min 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- _____. *Al-Maṭālib al-'Aliyyah min al-'Ilm al-Ilāhī*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.t.
- _____. *Asās al-Taqdīs*. Kairo: Maktabat al-Kulliyyat al-Azhariyyah, t.t.
- Syalabi, Muhammad Musthafa. *Ta'līl al-Aḥkām*. Beirut: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1981.
- Syatibi, Abu Ishaq al-. *Al-Muwāfaqāt*, Kairo: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra, t.t.
- Zarkasyi, Badr al-Din al-. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Dar al-Turas, 2000.