

# MISTIK, ONTOLOGIS, DAN FUNGSIONAL (BUDAYA HUKUM ISLAM: A NEW PERSPECTIVE)

*Amhar Rasyid*

Fakultas Syariah IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi  
Jl. Lintas Jambi-Ma. Bulian KM. 16 Simpang Sei Duren  
Jambi Luar Kota, 36361, Muaro Jambi  
E-mail: amharrasyid345@gmail.com

**Abstract:** This article discusses the cultural segment of Islamic law seen from the Dutch scholar Van Peursen's 3 (three) differentiations: mystical, ontological, and functional. These differentiations then actually affected the Islamic jurisprudence (fiqh) as can be witnessed from the Muslim daily life as well as in the evergrowing Syari'a banking concept in Indonesia. The writer then tries to analyze those cultural aspects from Gadamer's hermeneutical philosophy: meaning, Horizon Vermeltzung, and Truth. It finds that the functional aspect of Islamic (the Syari'a) lags ontologically behind the so called Islamic jurisprudence (fiqh). The main cause is that most readers (the Muslims) still consider the written text (author's mind) as the Truth itself which is in contradictory to Gadamer's contention that the Truth should be found dialogically in the Tradition. Significantly, the hermeneutical study of the religious text particularly should be taught in campuses to enrich the Islamic tradition with better and better insights in the future.

**Keywords:** culture: mystical, ontological, functional, Horizon Vermeltzung (fusion of horizon), the Truth in Tradition, Islami, Syari'ah, Fiqh

**Abstrak:** Artikel ini mendiskusikan tentang budaya hukum Islam dilihat dari sarjana Belanda Van Peursen 3 (tiga) diferensiasi: mistis, ontologis, dan fungsional. Diferensiasi ini kemudian benar-benar mempengaruhi hukum Islam (fiqh) seperti dapat disaksikan dari kehidupan sehari-hari ummat muslim serta dalam perkembangan konsep perbankan syariah di Indonesia. Penulis kemudian mencoba untuk menganalisis aspek-aspek budaya dari filsafat Gadamer hermeneutika: berarti, Horizon Vermeltzung, dan Kebenaran. Ia menemukan bahwa aspek fungsional dari Islam (syari'a) yang secara ontologis disebut hukum Islam (fiqh). Penyebab utama adalah bahwa sebagian besar pembaca (umat Islam) masih menganggap teks tertulis (pikiran penulis) sebagai kebenaran itu sendiri yang di bertentangan dengan pendapat Gadamer bahwa kebenaran harus ditemukan dialogis di Tradisi. Secara signifikan, studi hermeneutika teks agama khususnya harus diajarkan di kampus untuk memperkaya tradisi Islam dengan lebih baik dan lebih baik wawasan di masa depan.

**Kata Kunci:** Budaya: mistis, ontologis, fungsional, Horizon Vermeltzung (fusi cakrawala), Kebenaran Tradisi, Islam, Syari'ah, Fiqh

## Pendahuluan

Berbeda dari zaman pertengahan, pada zaman

modern ini telah terjadi perubahan metodologi studi agama-agama di Barat. Kalau dahulu

Timur dijadikan objek, di jajah, dieksploitasi oleh Barat<sup>1</sup>, sekarang pandangan itu ‘bergeser’. W.C. Smith merupakan pencetus ide dikalangan Orientalis yang menggeluti perbandingan agama dan menyarankan dengan gigih agar fenomena-fenomena eksternal suatu agama jangan lagi dideduksi sebagai ‘kebenaran’ agama itu sendiri, seperti fenomena jilbab dan jihad yang diartikan sebagai agama Islam itu sendiri, sebab masalah keyakinan adalah masalah pribadi yang memancar dari dalam spiritual pribadi yang bersangkutan. Artinya, diyakini oleh orang non-Muslim bahwa terdapat ‘kebenaran’ dalam agama-agama yang hidup dewasa ini, dan untuk merealisasikan kehidupan dalam komunitas umat yang saling mempunyai pengertian maka diperlukan ‘dialog’<sup>2</sup>.

1 Contoh di abad modern ini, orientalis kawakan HAR Gibb menjuluki Islam dengan Mohammedenism yang dijadikan judul bukunya. Sikap ini telah menuai banyak kritik dari dalam Islam sendiri. Edward Said pun walau seorang positivist non-Muslim Palestina yang sudah menjadi guru besar di Amerika mengeritik Gibb yang masih keras kepala menggunakan istilah Mohammedenism, sebab, kata Said, istilah itu dibuat bukan atas dasar kebenaran yang ada dalam Islam tetapi atas dasar logika yang sengaja dari luar Islam. Jadi apa yang dilakukan Gibb, menurut Said, hanyalah meletakkan intelektualitas dirinya dalam kontradiksi yang sedang dia upayakan untuk menghindarinya. Edward Said, *Orientalism*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), hlm. 280-1.

2 ‘...it is possible to understand a religion other than one’s own’, ....’To meet this challenge demands that we rethink our purposes, recast our basic concepts’,... ‘the results may contribute to that largest of contemporary problems, the turning of our nascent world society into a world community’, tulis Smith dalam mengajak rekan-rekannya di Barat agar memikirkan ulang metoda kajian keagamaan Timur selama ini. Lihat. “Comparative Religion: Whither-and Why?” dalam *The History of Religions. Essays in Methodology*, Mircea

Seiring dengan pemikiran tersebut, barangkali pembaca dan penulis sependapat bahwa agama dalam pandangan dunia akademik adalah keyakinan yang terletak di dalam dada (*‘aqidah*), tetapi keagamaan adalah segala macam bentuk manifestasi yang bersumber dari *‘aqidah* pada dataran luar (dunia nyata). Baiklah, yang terakhir ini saja yang kita sebut dengan budaya. Oleh karena itu, paham keagamaan berbeda dengan agama, sebab keagamaan adalah sesuatu kultural. Agama Islam sangat terikat dengan ajaran transenden Ilahi, tetapi paham keagamaan sudah menjadi bagian kehidupan pemeluk agama itu sendiri. Agama Allah tersebut *a-historis*, sementara paham keagamaan historis. Antara keduanya berjaln berkelindan, namun ia harus dibedakan. Islam yang universal telah menjadi paham keagamaan yang particular. Komaruddin Hidayat mengatakan bahwa kita harus pandai menangkap makna universal Islam dari balik particularitas Arab, sebab tanpa menggunakan particularitas semacam itu mustahil bagi kita hari ini memahami Islam<sup>3</sup>.

Islam yang universal mengandung hukum-hukum yang particular. Manusia tidak menciptakan hukum, tetapi menemukan hukum-hukum Allah. Hukum Islam (Fiqh) adalah produk nalar manusia sebagai buah hasil pencarian dalam memahami hukum-hukum Allah. Oleh karena itu dalam fiqh jelas ada paham keagamaan, dan ia jelas mengandung unsur budaya. Fiqh mu’amalat (hukum Islam yang mengatur hubungan antar sesama manusia) seperti jual beli, hutang piutang, perbankan, keluarga berencana, dan sebagainya, sarat dengan paham keagamaan, namun di-

Eliade and Joseph M. Kitagawa, (ed.), (Chicago: The University of Chicago Press, 1959), hlm. 56-57.

3 Ketika Agama Menyejarah, *Republika*, 5 Januari 2002.

mana letak batas *a-historis* dengan historisnya bagi kebanyakan kaum Muslimin tidak begitu jelas. Itulah persoalannya. Jangankan ketentuan dalam al-Qur'an, ketentuan yang terdapat dalam kitab fiqh klasikpun masih semuanya dianggap sakral. Kenyataannya, produk fiqh dan teologi masa lampau oleh sebagian umat

Muslim sangat 'membelenggu' kreativitas hari ini, ia belum 'dijinakkan' supaya hikmah terdalam ajaran masa lalu tersebut berfungsi maksimal bagi penentuan kehidupan keberadaan (eksistensi) hari ini. Penulis tidak mengemukakan langkah-langkah kongkrit di sini seperti wacana pemikiran yang tengah berkembang dengan berbagai teorinya, tetapi menolong menjelaskan bagaimana paham keagamaan merasuk dalam kehidupan di dunia modern. Penulis menganalisisnya dari teori kebudayaan<sup>4</sup> oleh (alm) C. A. Van Peursen (Guru Besar filsafat di Universitas Utrecht, Negeri Belanda, 1953 dan pernah memimpin penataran dosen-dosen filsafat se Indonesia di Universitas Gadjah Mada, Jogjakarta, semasa hidupnya).

Van Peursen jelas tidak berbicara spesifik tentang hukum Islam, tetapi penulis sendiri yang membawa diskusinya tentang teori kebudayaan (mistik, ontologis, fungsional disingkat MOF) kepada tulisan ini. Munir Mul Khan<sup>5</sup> (tokoh Muhammadiyah) pernah menyinggung konsep MOF di atas sebagai tiga tahap perkembangan filsafat, dan telah menjelaskannya secara umum dalam kaitan gejala-gejala pemikiran yang timbul di zaman modern. Menurut Mul Khan, pada tahap fungsional, manusia lebih menitik beratkan

nilai-nilai pada aspek pragmatiknya (tingkat kegunaan).

Pemikiran fungsional adalah titik klimaks, ia sekarang mulai diragukan banyak orang karena menjadikan manusia sebagai objek dan budak-budak teknologi. Pasca pemikiran fungsional, kata Mul Khan, lahir kecenderungan neo-tradisionisme, yang ditandai banyaknya kampus-kampus dan kehidupan kota besar yang serba rasional kembali menyuarakan spiritualisme baru<sup>6</sup>, seperti diskusi religi, pengajian, remaja mesjid, dan lain-lain.

Dari alur pemikiran semacam itu, tulisan ini akan memperjelas peta budaya hukum Islam, yang akan berguna bagi pembaca dan mahasiswa umumnya (termasuk mahasiswa pasca sarjana) guna mengaca diri, dan merobah paradigma berfikir yang barangkali selama ini 'terbelenggu' oleh norma-norma produk fiqh dan teologi masa lampau yang sudah 'lapuk' (*canonical*), tetapi tetap diwarisi dan diajarkan kepada mahasiswa dan jama'ah di luar kampus, yang saat ini tidak berfungsi maksimal lagi. Bahan diskusi (materi) tulisan ini sama dengan bahan kajian kaum Muslimin umumnya di berbagai belahan dunia, tetapi cara memahaminya yang berbeda. Cara tersebut ialah menekankan fungsionalisasi yang digali dari hermeneutika filosofis. Untuk itu, diskusi dibatasi hanya pada beberapa topik pemahaman keagamaan yang selama ini bertumpu pada teks, dengan menggunakan pendekatan fungsional, dimulai dengan uraian tentang arti budaya.

### **Budaya: Mistik, Ontologis, dan Fungsional**

Budaya (*tsaqafah/culture*) adalah 'hal-hal yang bersangkutan dengan akal', menurut

4 Bukunya berjudul *Strategi Kebudayaan*, Alih Bahasa Dick Hartoko, Yogyakarta: Kanisius, dan Jakarta: Gunung Mulya, Tahun 1976.

5 Munir Mul Khan, *Masalah-Masalah Teologi dan Fiqh Dalam Tarjih Muhammadiyah* (Yogyakarta: SIPRESS, 1994), hlm. 6.

6 *Ibid.*, hlm. 6-7.

Koentjaraningrat. Sedangkan Edward Burnet Tylor menyebutkan bahwa budaya adalah keseluruhan pengetahuan, keyakinan, kesenian, moral, hukum, adat istiadat, dan segala kemampuan dan kebiasaan yang diraih manusia dalam hidupnya. Bahkan Kluckhohn dan Kroeber menganalisis tipe definisi kebudayaan yang mencakup, antara lain, ‘tingkah laku yang dipelajari’<sup>7</sup>. Immanuel Kant mengatakan bahwa ciri khas kebudayaan terdapat dalam kepiawaian anak manusia dalam mengajari dirinya sendiri. Jadi konsep kebudayaan sudah berubah arti dari kognitif kepada ‘sekolah tempat mengasah diri’. Dalam kebudayaan, pertanyaan yang tepat untuk diajukan bukan hanya apa sifat-sifat sesuatu, tetapi ‘bagaimana sesuatu harus bersifat’. Artinya, harus selalu ada ‘ketegangan’ (*tension*) dalam kebudayaan, jangan hanya ‘melempem’<sup>8</sup>.

Van Peursen menyebutkan ada 3 tingkatan pemahaman dalam kebudayaan yang sama-sama mengandung nilai positif dan negatif dan berlaku untuk semua zaman. Ketiganya sama-sama ada benarnya dan salahnya. Pertama, mistik. Di sini, menurutnya, alam fikiran manusia (sebagai subjek) dan dunia (objek) saling meresapi. Diyakini adanya pengaruh timbal balik, dan objek dipercayai memiliki kekuatan tersembunyi. Benda-benda tertentu diyakini memiliki daya mitos, sehingga subjek (manusia) diyakini mendapat pengaruh dari benda yang diyakininya tersebut.

Sedangkan pada corak pemikiran ontologis, alam fikiran manusia mengambil jarak (distansi). Dengan adanya jarak, orang (subjek) mengajukan pertanyaan kepada segala

sesuatu (objek) tertentu dengan pertanyaan ‘Apa itu?’. Kenyataannya, banyak manusia berbudaya ontologis yang diikat dengan aturan-aturan dan norma yang dia sendiri tak mengerti. Dia mengikut saja dalam keterjorakan antara eksistensi hidupnya dengan segala norma dan aturan yang melilit kehidupannya. Terjadi jarak antara subjek dengan objek. Objek dijadikan ‘barang hiasan etalase’.

Namun pada pemikiran fungsional, menurut van Peursen, adalah bentuk pemikiran yang senantiasa mencari hubungan dengan segala sesuatu yang lain. Ia tidak berdiri sendiri. pemikiran fungsional selalu terkait dengan lainnya dalam kerangka kebertautan. Ia tidak mengisolir dan mengurung diri. Corak bertanya pemikiran fungsional bukan lagi ‘Apa itu?’, tetapi ‘Apa artinya itu? Bagaimana sesuatu itu bisa berfungsi dan berguna bagi manusia.’ Singkat kata, ibarat melihat bulan, orang mistik meyakini bahwa di sana ada kekuatan gaib yang berpengaruh kepada kita, sementara orang ontologi mengajukan pertanyaan dari jauh ‘Apa itu bulan?’, dan orang fungsional malah bertanya ‘Bagaimana caranya agar planet bulan tersebut dijelajahi dan diselidiki.’ (ada pertautan fungsi). Bahkan contoh yang sangat sederhana bisa dibuat, misalnya sikap seorang anak terhadap sebuah boneka. Anak yang mistik percaya bahwa boneka miliknya dapat berubah menjadi cinderella. Sedangkan anak ontologis menjauhkan boneka di atas rak-rak/almari, tidak hirau dan tetap memajangnya, dan anak fungsional malah memanjat rak/almari dan menjangkau boneka tersebut agar dapat main dengannya untuk meraih kegembiraan. Itulah 3 corak pemikiran budaya.

### **Fiqh dan Budaya**

Sebelum membicarakan fiqh dan budaya, ada

7 Kluckhohn dan Kroeber, *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, (Jakarta: Cipta Adi Pustaka, 1989), hlm. 33.

8 C. A. Van Peursen, *Strategi Kebudayaan*, Alih Bahasa Dick Hartoko, (Yogyakarta: Kanisius, 1976), hlm. 14.

baiknya dikemukakan terlebih dahulu 4 (empat) konsep pembahagian pemikiran menurut seorang pakar Islam kontemporer. Amin Abdullah membagi pemikiran ke Islam di Indonesia menjadi 4: *canonical*, *scriptural*, *critical*, dan *global*. *Canonical* artinya pemikiran yang sangat bertumpu kepada undang-undang atau aturan tertulis.

Penganutnya tidak mau beranjak sedikitpun dari aturan yang termaktub di dalam kitab sumbernya. Corak pemikirannya senantiasa mencari ketentuan segala sesuatu dengan kaca mata halal-haram. Berdiskusi dengan orang *canonical* tidak akan melahirkan kesimpulan *open-ended*, tetapi *dead-lock*. Sedangkan *scriptural* adalah jenis pemikiran yang sangat bertumpu pada ketentuan zahir Kitab Suci.

Kadang-kadang tidak disadari adanya perbedaan antara interpretasi yang dibuatnya dengan ayat-ayat yang dijadikan *hujjah*. Berdiskusi dengan orang *scriptural* tidak juga akan berujung pada *take and give*, tetapi hanya pada *truth-claim* (pembenaran sepihak). Mereka sering berpandangan ekstrim, orang lain yang berbeda pendapat dengannya dianggap keliru. Bukankah untuk memahami suatu ketentuan dalam al-Qur'an diperlukan wawasan, dan wawasan setiap orang tidak sama kualitasnya?

Sedangkan *critical* ialah jenis pemikiran yang kritis, yang mempertanyakan apa-apa yang sudah dianggap mapan di tengah kehidupan umat beragama. Kritis adalah sikap berfikir secara tajam, mampu membelah dan memilah apa-apa yang selama ini telah dianggap benar di dalam tradisi kebiasaan. Ujung-ujungnya, orang yang kritis akan merasa sampai kepada inti dari persoalan yang dibicarakan dan difikirkan.

Terakhir *global* yaitu jenis pemikiran yang telah mendunia, tidak eksklusif, berwawasan internasional, lintas budaya. Bila

dilihat pemikiran di bidang fiqh sekarang ini, menurut guru besar tersebut, masih banyak kita terpaut pada *canonical* dan *scriptural*, ia belum menyentuh ke tingkat *critical* apalagi *global*. Dalam keempat pembagian tersebut, penulis membatasi diskusi hanya pada bidang fiqh saja sejauh terkait dengan *canonical* dan *critical*.

Pertanyaan selanjutnya ialah bagaimana ketiga corak pemikiran di atas dalam sikap sebahagian umat Islam bila dikaitkan terhadap fiqh? Kalau pemikiran mistik berkeyakinan bahwa dalam fiqh tersebut mengandung nilai sakral, dan kita akan 'kualat' bila berani mengadakan reinterpretasi atasnya. Produk fiqh diyakini mengandung nilai sakral karena di dalam fiqh banyak ayat-ayat Kalam Ilahi. Bahkan diyakini lebih baik mempelajari fiqh yang berbahasa Arab dari pada mempelajari bahasa Inggeris karena ia bahasa orang kafir. Dari dalam fiqh diyakini adanya kekuatan hukum Islam yang luar biasa, jangan dikesampingkan. Berani melanggar, menyalahi, dan tidak menghiraukan fiqh klasik diartikan sebagai akan 'membawa bencana' dalam hidup.

Di beberapa desa terdapat dukun kampung yang beragama Islam, berwudhuk terlebih dahulu jika hendak mengobati pasien yang meminta pertolongannya. Ada juga yang mempercayai benda tasbih tertentu sebagai barang keramat, kendati penganut Hindu di India juga menggunakan benda serupa. Ada pula beberapa santri yang berebut nasi sisa makanan kiyai. Bahkan beberapa jemaah haji pada tahun 1982 pernah menceritakan rasa kagumnya kepada penulis sebagai Muthawwifnya tentang thawaf berjalan di atas lantai Masjidil Haram di tengah hari siang bolong tanpa kepanasan telapak kakinya sedikitpun. Penulis hanya tersenyum, sebab marmar yang diinjaknya sebenarnya diimpor dari Italy dan tebalnya 10 cm, jelas tidak setipis keramik di

Indonesia. Yang menggelikan, masih ada insan akademis modern yang membubuhi tanda jempol berdarah di atas kain/kertas demi ‘ke-setiaan?’ kepada janji politik kampus. Itulah sekedar contoh paham keagamaan yang mistik yang hidup di tengah masyarakat.

Sedangkan dalam pemikiran ontologis, fiqh Islam diyakini sebagai produk unggul para Imam Mujtahid masa lalu, yang diletakkan pada dataran absolut, ia harus dijauhkan dari jangkauan ‘otak-atik’ manusia modern. Pemikiran Imam-imam mujtahid diyakini jauh lebih hebat dari pemikiran manusia modern, oleh karena itu buah fikiran mujtahid sebagaimana terukir dalam berbagai kitab kuning tersebut harus dipandang berada pada tempat yang ‘sepi’ dari jangkauan orang lain (tempatnyanya terpisah). Maka konsep keadilan menurutnya masih dipersepsi sebagai sesuatu yang abstrak dan umum, dan umat Islam harus memandang produk hukum Islam sebagai ‘warisan’ tak ternilai, khazanah intelektual Islam klasik yang harus ditempatkan pada etalase sakralitasnya. Siapa berani mengutak-atik dan mereformulasi produk hukum tersebut diyakini bakal berurusan dengan azab Allah di akhirat.

Barang kali sebahagian mahasiswa jebo-lan Timur Tengah ada yang berfikiran ontologis dan kiranya perlu dikritik dalam hal ini. Mereka berbudaya ontologis dalam memandang khazanah pemikiran hukum klasik. Bila ditanya orang kepadanya misalnya tentang pendapat Imam Baydhwai tentang dalil Ushul Fiqh, jawabannya selalu: “Ya begitu!”

Artinya, pemikiran hukum klasik diletakkan di etalase, gunanya untuk dihafal bukan untuk dianalisis dan ditafsir ulang. Teks-teks klasik dianggap sebagai telah mencapai pemenuhan kebenaran. Dan kebenaran, bagi mereka, nampaknya bukan sesuatu yang historikal yang harus diungkap terus menerus,

tetapi sesuatu yang telah mencapai titik kulminasi. Mengkaji kitab klasik artinya berusaha menggapai titik kulminasi kebenaran oleh *author*, bukan sama-sama berusaha (*reader* dan *author*), melalui peleburan cakrawala ala Gadamer, ke arah pengungkapan celah-celah kebenaran baru dari sudut yang menguntungkan (*from a vintage point*). Pemikiran ontologis seperti ini bisa digolongkan kepada bahagian pemikiran *canonical*.

Sementara budaya ontologis di kalangan awam kadangkala bisa membuat lelucon. Masih ada orang Islam yang perilaku kesehariannya, menurut pemahamannya, hendak meniru *in toto* kehidupan gaya Nabi Muhammad SAW dan Muhajirin abad ke 7 Masehi. Mereka tidur di Mesjid kendati mempunyai keluarga di rumah. Mereka mendakwahkan kaum Muslim lainnya agar tidak usah memiliki televisi dan sofa di rumah sendiri sebagaimana layaknya kehidupan Rasul dahulu. Anehnya, mereka setiap hari menggunakan *hand phone* dan naik sepeda motor serta pesawat bila ke Tanah Suci, seakan lupa dengan onta. Ini contoh paham keagamaan ontologis di abad modern yang tak lekang di landa kemajuan teknologi.

Sedangkan pada pemikiran fungsional, konsep keadilan di dalam fiqh tidak lagi abstrak, tetapi harus riil dalam berbagai keputusan yang menuntut ‘aksi nyata’. Peran kaum wanita diberikan dan memang terlihat dalam berbagai aktifitas sosial. Status anak yang terlahir dari perkawinan *sirri* harus diakui dan diberikan hak-haknya dari bapak biologisnya, kendati si bapak telah meninggal. Orang Islam yang berfikiran fungsional menjadikan produk fiqh sebagai wujud *Daseinnya* (keberadaan) di dunia. Dunia tempat dia hidup hari ini harus diatur, diolah, dimanage, dimanfaatkan semaksimal mungkin demi kesejahteraan manusia.

Dia betul-betul menfungsikan perannya sebagai *khalifatullah fi al-Ardh*. Oleh sebab itu, norma-norma fiqh klasik yang nampak tidak mampu merespon kehidupan modern akan ditinggalkan, direinterpretasi ulang, dan dibawa ke arah pragmatik (berdaya guna dan berhasil guna).

Ajaran agama Islam untuk melaksanakan zakat di Indonesia nampaknya masih jauh dari fungsional. Farid M. Mas'udi sangat mendalam analisisnya tentang zakat dalam disertasinya. Ternyata Pemerintah masih mewajibkan pajak di samping kewajiban zakat bagi orang Islam, yang mana menurut Fazlur Rahman hal tersebut menyuburkan sekularisasi seperti di Pakistan. Ulama dan MUI harus menyadari resiko negatif penerapan ganda tersebut. Bera- pa banyak dana yang lari keluar negeri (kasus *Mossac and Fonseca/Panama Papers*) karena untuk menghindari pajak (*tax*), tetapi orang Islam tidak akan berniat lari keluar negeri untuk menghindari pembayaran zakat. Bila DPR sibuk menyusun undang-undang *tax-amnesty*, apakah mereka juga akan sibuk untuk menyusun undang-undang *zakat amnesty*? Itulah sekedar contoh belum fungsionalnya fiqh di negeri berpenduduk Muslim terbesar di dunia.

Ketiganya, di mata van Peursen khusus soal budaya (bukan fiqh) dilihat sebagai mengandung unsur baik dan buruk. Tidak ada yang di'anak tirikan'. Ketiga sikap yang dijelaskan di atas dianggap, secara kultural, mengandung warna kehidupan yang tidak perlu saling mempersalahkan. Sejarah diyakini berulang (siklus) dan dalam putaran siklus 'pernik-pernik' budaya mengandung 'kebenaran' yang terkubur dalam tradisi masing-masing umat.

Lapisan-lapisan mistik, ontologis, dan fungsional adalah segment kehidupan budaya, di situ nampak wajah corak kehidupan anak manusia dimuka bumi. Biarkanlah warna-

warni kehidupan budaya tetap dalam kosmopolitannya. Bila tipologi kultural van Peursen ditarik ke ranah fiqh, di situ timbul masalah bagi kita.

Diskusi Van Peursen akan lebih signifikan bagi kajian kita bila ditarik ke ranah fiqh dalam beberapa contoh aktual kontemporer. Fiqh yang tergolong mistikkal misalnya paham keagamaan yang menggunakan ayat-ayat al-Qur'an sebagai sarana (mantera) untuk berobat. Cara semacam ini biasanya masyarakat menyebutnya dengan 'ilmu putih'. Contoh lain, apa yang dikenal di kalangan tertentu dengan *Qur'an Istanbul* (ukuran 1.5 x 1.5 cm lengkap 30 juz). Beberapa jema'ah haji Indonesia di Mekah tahun 1983 pernah berbisik kepada penulis supaya membantunya menjelajahi sudut kota Mekah untuk mencari dan membelinya. Sedangkan dalam kehidupan orang awam, banyak sekali dijumpai potongan ayat-ayat al-Qur'an (ayat Qursi dan Surah Yasin) ditempel di atas pintu rumahnya (bukan dibaca). Inilah sekelumit contoh-contoh kultur paham keagamaan, di mana Kitab Suci dipercayai mengandung unsur-unsur mistikal.

Contoh kedua (ontologis) misalnya praktek 'aqiqah. Nabi Muhammad SAW mengatakan bahwa *Kullu ghulamini murtahinun bi 'aqiqah* (Setiap anak tergadai (ditebus) dengan 'aqiqah. Fiqh Syafi'iyah menetapkan 2 ekor kambing bagi tiap anak-laki-laki dan 1 ekor kambing untuk anak perempuan. Masyarakat Muslim menerima dan mengamalkannya tetapi tetap saja anjuran untuk melaksanakan 'aqiqah bersifat ontologis. Hanya sedikit mereka yang ber'aqiqah. Perintah Nabi untuk melaksanakan 'aqiqah masih jauh dari jangkauan umumnya kaum Muslimin.

Katakanlah penduduk Muslim Indonesia sekarang 200 juta lebih (dalam dan luar negeri), tetapi jumlah hewan kambing jelas tidak mencukupi bila mereka ber'aqiqah. Dan

tidak pernah Pemerintah sibuk mengimpor kambing, seperti kasus daging. Ini menunjukkan bahwa perintah 'aqiqah masih terletak di 'etalase' hukum Islam.

Pertanyaannya sekarang ialah bagaimana caranya agar perintah 'aqiqah ditingkatkan ke level fungsional? Penulis mengusulkan suatu cara pandang yang mungkin barangkali aneh dan baru dengan memberi contoh secara deduktif, tetapi penulis bertujuan agar hukum Islam tentang 'aqiqah tetap hidup di tengah-tengah umat dan semakin fungsional.

Pertama, dari aspek sosiologis, porsi makan daging kambing antara orang Arab dan Melayu tidaklah sama. Kepala, isi perut dan kaki kambing biasanya tidak dikonsumsi oleh bangsa Arab, berlainan dengan orang Islam di Asia Tenggara (Melayu) yang biasanya mengkonsumsi seluruh tubuh kambing kecuali bagian yang tak mampu tertelan. Artinya, 1 ekor kambing bisa dimakan oleh 5-10 orang Arab, tetapi boleh jadi untuk 100 orang Melayu dalam jamuan 'aqiqah. Arab memakannya bersama roti. Sedangkan Melayu memakannya bersama nasi. Artinya, si empunya hajat 'aqiqah harus membeli beberapa karung beras sebagai persediaan untuk memakan 2 ekor kambing. Tidak cukup beras saja, harus juga dibeli minyak goreng, bawang merah/putih, cabai dan rempah-rempah. Selain itu juga diikuti dengan 'cuci mulut' (*dessert*), dan bahkan di beberapa kelompok masyarakat harus disediakan beberapa bungkus rokok dan kopi-gula untuk mereka yang memasak di dapur dan hadirin semuanya.

Ini tidak termasuk biaya pembelian 1 tabung gas 15 kg. Hal ini menunjukkan bahwa secara sosiologis, terdapat disparitas yang cukup signifikan (Arab dan Melayu) dan pada gilirannya berdampak pada kemampuan ekonomi si empunya hajat. Seandainya 1 ekor kambing jantan besar hari ini berharga Rp 5.000.000,-

(Lima juta rupiah), maka biaya untuk 2 kambing saja dibutuhkan Rp 10.000.000,- (Sepuluh juta) rupiah. Bila ditambah dengan pembelian beras, dan rempah-rempah lainnya, diperkirakan akan menghabiskan Rp 11.000.000 s/d Rp 12.000.000,- (Sebelas sampai dua belas juta rupiah) untuk meng'aqiqahkan 1 orang anak laki-laki. Bagaimana jadinya bila si empunya hajat 'aqiqah memiliki anak laki-laki sampai 5 orang anak laki-laki dan 2 anak perempuan? Bagaimana kalau mata pencahariannya hanya sebagai kuli bangunan, atau tukang ojek, atau sopir angkot, buruh pabrik, sementara ia dituntut untuk meng'aqiqahkan semua anak-anaknya sebagai Muslim yang taat, karena mereka tergadai kata Hadis. Ini sungguh berat lagi memberatkan.

Bagaimana alternatif memfungsionalkan 'aqiqah? Di sini penulis mengemukakan argumentasi, bukan ilmiah, tetapi *rukhsah* (kemudahan). Bila dalam menunaikan kewajiban solat, seseorang tidak mampu berdiri karena alasan tertentu, dia diperbolehkan solat sambil duduk, atau kalau juga tidak mampu duduk malah diperbolehkan solat sambil tidur berbaring, atau kalau tak mampu juga, diperbolehkan ia menggerak-gerakan matanya.

Bila demikian kemudahannya dalam hal ibadah *mahdhah*, kenapa tidak ada *rukhsah* pada ibadah 'aqiqah? Boleh saja seseorang yang karena alasan ketidakmampuan ekonominya melaksanakan 'aqiqah bagi 1 orang putranya, bukan dengan menyembelih 2 ekor kambing, tetapi *dirukhsah* dengan dua ekor ayam jantan. Katakanlah harga 1 ekor ayam jantan besar dewasa ini sekitar Rp 200.000,- (Dua ratus ribu) rupiah. Bila ditotalkan kebutuhan biaya untuk meng'aqiqahkan 1 orang anak laki-laki dewasa ini, ditambah dengan biaya beli beras, minyak goreng, cabe, dan lain-lain sebagaimana disebutkan di atas, barangkali biayanya mencapai Rp 1.000.000,-

(Satu juta) rupiah.

Dengan adanya *rukhsah* semacam itu, mayoritas Muslim Indonesia akan melaksanakan ibadah 'aqiqah kendati kemampuan finansialnya di bawah standar kecukupan. Yang dipentingkan ialah bagaimana agar supaya ibadah 'aqiqah tidak lagi ontologis, tetapi fungsional. *Yassiruu walaa tu'assiru* (Bermudah-mudahlah, jangan bersusah-susah).

Adapun yang bertanggung jawab menjadikannya ontologis semacam itu adalah ulama. Oleh karena itu kita tunggu jawabannya dalam bentuk fatwa MUI untuk melahirkan sistem yang berbeda. Sebab Van Peursen mengatakan bahwa bilamana seseorang yang memiliki fantasi kreatif dan juga memiliki jalan pikiran imajinatif, dapat memasukkan unsur yang sama ke dalam suatu sistem yang berbeda, boleh jadi unsur yang dimasukkan tersebut akan memperoleh dimensi yang lebih luas, dan ini akan membantu terlihatnya *problem solving* yang baru<sup>9</sup>.

Apa contoh lain dari fungsional? Di antaranya hukum perkawinan. Departemen Agama menyatakan tidak sah nikah seseorang bila tidak didaftarkan ke Kantor Urusan Agama (KUA). Artinya, apa yang diyakini sebagai 'nikah secara agama' di tengah masyarakat digolongkan sebagai tindakan hukum yang belum sah. Pemerintah lebih memfungsikan ikatan pernikahan administratif. Sejalan dengannya, poligami yang dipahami umum sebagai kebolehan beristeri hingga empat, sekarang dibatasi hingga satu saja (monogami) terutama bagi Pegawai Negeri Sipil (PNS), dengan beberapa pengecualian yang sangat ketat.

Dengan pembatasan semacam itu diharapkan bisa menekan tingkat pertumbuhan jumlah penduduk Indonesia. Artinya, sakrali-

tas perkawinan telah lebih diangkat ke level fungsionalisasi karena beberapa pertimbangan politik, kependudukan, dan birokrasi kenegaraan.

Bahkan ayat al-Qur'an tentang laki-laki (*al-Rijal*) saja yang menjadi pemimpin juga ditarik ke ranah *equality*. Laki-laki dan wanita dikatakan sebagai mempunyai hak yang sama untuk berkarir (khusus politik), kendati di belakangnya sebenarnya ada tekanan politik imperialisme Barat, terutama Amerika Serikat dan kebijakan Bank Dunia serta IMF untuk mewujudkan demokrasi politik dan persamaan hak warga negara di negara berkembang.

Menjamurnya partai politik di tanah air pasca regime Soeharto menyebabkan organisasi parpol kekurangan kader politik wanita hingga ke cabang dan ranting di pelosok-pelosok. Sikap budaya politis demokratis dan egaliter seperti ini ternyata lebih memfungsikan kandungan ayat, ketimbang bunyi ayat (*nash*). Dalam hal ini sikap budaya kontemporer yang fungsional mengarah kepada pembenaran atas pendapat Gadamer bahwa '*meaning*' sebenarnya tertetak di luar teks, sebagaimana akan dibahas nanti. Teks, sebagai bukti tertulis, adalah refleksi atas kebenaran eksistensial yang hidup di dalam tradisi. Tetapi sikap politis nampaknya, bukan bertumpu pada tinjauan filsafat hermeneutis, tetapi lebih menekankan kondisi kekinian yang pragmatik-demokratik. Jadi, dilihat dari teori kebudayaan, kebenaran (*Truth*) sifatnya ontologis, bukan fungsional. Ontologis, artinya ialah bahwa kebenaran terdapat pada suatu tempat yang mempunyai jarak (*space*) dengan si pembaca.

Sedangkan fungsional, artinya bahwa kebenaran tersebut dipahami dalam arti relational (berhubungan) dengan si pembicara: bagaimana ia lebih berfungsi di tengah-tengah kehidupan. Pembicara mengambil peran dalam sejarah. Beramal, bukan lagi sekedar

9 C. A. Van Peursen, *Op. Cit.*, hlm. 153.

mengharap pahala di akhirat (ontologis), tetapi lebih diartikan sebagai cara untuk mengisi kehidupan eksistensial hari ini. Amal bukan lagi dipahami sebagai kata benda (*isim*), tetapi lebih kepada arti kata kerja (*fi'il*). Maka inti pemahaman sesungguhnya adalah gerak historikal. Dengan kata lain ia adalah prosesual. Dalam proses, objek yang difikirkan boleh jadi sama, tetapi cara memikirkannya yang berbeda. Bandingkan dengan filsafat klasik Ibnu Rusyd yang mengatakan bahwa ada kesamaan ide pemikiran manusia antara intelek aktif dengan intelek pasif, hanya saja yang membedakannya saat berfikir ialah perbedaan objek yang difikirkan. Intelek aktif dalam proses penyempurnaan dirinya akan mengarah pada ide abstrak menuju kepada sesuatu universal dan semakin menjauh dari particularitas, kurang bersifat individual<sup>10</sup>.

Kalau begitu, anda masuk kelompok yang mana? Bila anda, misalnya, menghadiri acara tahlilan kematian di suatu tempat, anda yang termasuk manusia berfikiran mistik akan yakin bahwa ada kekuatan gaib dalam acara tahlilan tersebut, kendati anda tak paham apa isi doa yang dibacakan. Anda tak berani mengeritik isi bacaan doa dan tahlil, sebab anda yakin ada kekuatan lain di luar diri anda. Anda tidak berani absen dari acara tersebut, sebab diyakini nanti akan tertimpa musibah. Dan anda percaya bahwa acara tahlilan kematian itu bagian dari ajaran agama Islam sejak zaman Nabi Muhammad SAW, ia diyakini sebagai anjuran Tuhan meski tidak ada di dalam al-Qur'an dan hadis. memang Nabi senyatanya tidak pernah mengajarkan dan menghadiri acara tahlilan mayit, dan anda akan merasa berdosa kalau tidak ikut acara tahlilan tersebut. Sekali lagi, yang dibicarakan penulis di sini

10 Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, (Terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi), (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 198.

adalah 'sikap budaya' yang kita miliki (sikap perilaku), bukan 'aqidah.

Sedangkan anda yang berfikiran ontologis akan menyikapinya dengan menunggu saja kapan acara hendak dimulai, kapan mau selesai, siapa yang akan membaca tahlil dan berdoa. Doa yang panjang-panjang di'amini' saja. Perut keroncong ditekan saja. Acara tahlilan adalah 'barang' yang tak boleh disentuh dan dipersoalkan. Pokoknya, semua dijauhkan dari campur tangan kita. Singkatnya, Anda bersikap pasif.

Sedangkan anda yang berfikiran fungsional akan bersikap aktif dan bertanya 'Kapan acara ini akan dimulai? Siapa lagi yang hendak ditunggu? Jam berapa mau selesai? Mau apa saya di sini? Tugas lain terbayang menumpuk yang harus dikerjakan di rumah (LKD misalnya).

Hari sudah larut malam. Bacaan doa dipesankan pada Ustadz agar pendek-pendek saja yang akan berguna bagi kita hari ini. Anda lantas mengambil peran, sambil mempersilahkan sang Ustadz atau tuan rumah untuk segera memulai acara. Ini ciri manusia berfikiran fungsional. Sekali lagi, ketiga corak pemikiran tersebut mengandung nilai baik dan nilai buruk, dan penulis di sini tidak berpihak dengan cara memberikan justifikasi parsial.

### **Fiqh: Tinjauan Hermeneutika Filosofis Gadamer**

Bila fiqh diartikan sebagai hasil pemahaman manusia atas hukum-hukum Allah yang rinci yang diambil dari dalil-dalil yang *tafshili*, maka Hermeneutika filosofis Gadamer lebih menerangkan cara-cara pemahaman kita, bagaimana pemahaman tersebut dapat terjadi, hal-hal apa yang terjadi saat pemahaman tersebut berlangsung. Hermeneutika ini membawa pemahaman tersebut kepada paham eksisten-

sialis (paham atas keberadaan/wujud). Anda akan keliru bila memahami hermeneutika hanya sebagai warisan dunia Kristen saja.

Manusia sepanjang sejarah telah menghasilkan pemahaman, nilai, dan pandangan-pandangan yang dipegang bersama. (*History created point of views, preferences, values, and preoccupations or in short, "prejudices"*) Sejarah melahirkan pendapat dan pandangan, nilai-nilai, dan preokupasi singkat kata, 'prasangka-prasangka').

Kita sekarang mewarisi hal-hal semacam itu yang disebut dengan *prejudices* (prasangka-prasangka). Kitab-kitab kuning yang menjadi rujukan dalam berfiqh sebenarnya sarat/penuh dengan *prejudices*. Yang disebut dengan hasil ijtihad, fatwa, pendapat Imam tak lebih dari pada *prejudices*. Ia bukan hakikat kebenaran (final), tetapi hasil renungan, refleksi pemikiran atas kebenaran (*Truth*) yang ada dalam tradisi Islami.

Maka berpegang teguh atas pendapat masa orang lampau sama artinya dengan berpegang teguh, bukan kepada kebenaran final, tetapi kepada pendapat terbaik yang ada pada masanya, belum tentu *the best* untuk zaman kita.

Apa hubungannya dengan hari ini? Masing-masing kita menyimpan seperangkat 'bias' atau prasangka yang mempengaruhi persepsi kita atas dunia dan juga mempengaruhi cara kita menjawab dunia. Prasangka semacam itu bukan hanya tumbuh dari dalam diri kita, tetapi sebagai akibat warisan sejarah yang jauh dari nenek moyang, tetangga dan bangsa yang pernah ada. Jadi, pandangan dunia kita sesungguhnya adalah produk masa lampau dari aneka ragam peristiwa sejarah dan ideologi. Ini tersimpan dalam kitab-kitab kuno<sup>11</sup>.

Bagi bangsa Indonesia, khususnya umat Islam, ada satu pertanyaan filosofis yang mungkin akan sangat bagus diutarakan terkait dengan pembahasan buku Gadamer. Pertanyaannya ialah: "Apa syarat-syarat pengetahuan hermeneutis kita, yang mana dengan syarat-syarat tersebut pemahaman atas Fiqh dan Ushul Fiqh menjadi mungkin?" Pertanyaan ini menantang secara keilmiahan, sebab pengalaman hermeneutis, menurut Gadamer, universal.

Karena ia universal, pokok-pokok bahasan hermeneutika filosofis di dalam bukunya *Truth and Method* sangat terkait dengan celah-celah rasionalitas dan realibilitas dibalik historisitas, tentunya juga, termasuk tekstual Fiqh dan Ushul Fiqh. Historisitas teks-teks semacam itu banyak menyimpan pesan-pesan dari masa silam yang ingin dibisikkannya kepada pembaca modern. Proses pergumulan teks-teks Ushul dengan filsafat Yunani, bayang-bayang kekuasaan politis Dinasty Umayyah dan Abbasiyah, perdebatan klasik tentang persoalan al-Qur'an sebagai Makhluq atau Bukan Makhluq, pengaruh ajaran teologi Asy'ariyah dan Maturidiyah, Arabisasi keuniversalan nilai-nilai Islami umpamanya, semua mempunyai bias atas Ushul dan Fiqh.

Oleh sebab itu sekarang harus diajukan pertanyaan tentang syarat-syarat pengetahuan hermeneutis kita. Syarat-syarat pengetahuan yang 'memungkinkan' tersebut jelas merupakan suatu proyek besar dan merupakan terobosan baru dibidang filsafat sekarang ini, sebab, pada dataran dunia ilmu pengetahuan global, telah terjadi dikotomi metodik dalam penggalian kebenaran (*Truth*) antara bidang ilmu-ilmu kemanusiaan dengan ilmu alam.

Pada bidang ilmu-ilmu kemanusiaan, Iluralitas makna dalam kata, menurut Gadamer, menunjukkan bahwa bahasa, jauh keberadaannya sebelum proses berfikir, ba-

11 <http://www.nndb.com/people/964/000093685/>.

rangkali menunjuk kepada sesuatu yang inti. Pluralitas makna tersebut kemudian muncul bersamaan dengan gagasan dasar Gadamer tentang pemahaman. Gagasan dasar itu kendati memiliki banyak arti namun seluruhnya menunjuk kepada suatu fenomena sentral: pemahaman tak lain adalah bentuk kesadaran atas keberadaan kita (wujud insani).

Dalam tradisi Islami mungkin bisa diistilahkan dengan arti bahwa pemahaman diri sebagai *khalifatullah fi al-ardl* kalau hanya ditafsirkan sebagai wakil Allah di bumi belum tercapai, tetapi harus berujung kepada makna dari keberadaan itu sendiri, yaitu pemahaman. Pemahaman adalah bentuk asli dari *wujud insani fi al-ardl*. Jadi bedanya terletak pada penekanan Gadamer atas aspek kognitif yang bersandar kepada intelektualitas, sedangkan teologi Islami lebih memahami keberadaan manusia sebagai ‘pemikul beban’ yang berimplikasi tanggung jawab agar tercipta harmonisasi antara *micro* dengan *macro cosmos*.

Pemahaman (*understanding*) bagi Gadamer adalah apa yang sedang *ada* di dalam diri kita (*it is what is existing beings we are*), bukan sesuatu hasil yang diraih sebagai akibat perjumpaan dengan sesuatu (isi kitab misalnya), mengutip penjelasan Komaruddin Hidayat dari Robert Hollinger. Ia berbeda dari pemahaman orang lain pada umumnya. Jadi, makna ‘memahami’ adalah keadaan tersambung seketika (*nyantol/jawa*) dengan tradisi<sup>12</sup>.

12 Tradisi berasal dari kata Latin ‘*traditio*’, artinya meneruskan kepada orang lain suatu berita, segala sesuatu yang sampai kepada kita melalui peran sejarah, misalnya adat, bahasa, tata masyarakat, keyakinan, dsb. Dalam pengertian ini termasuk juga proses bagaimana ia diturunkan kepada generasi berikut. Dalam tradisi, masa silam hadir kembali sembari memberi dimensi baru kepada masa kini. Adalah suatu kemustahilan bila hidup tanpa tradisi. *Kamus Populer Filsafat*, Dick Hartoko, (Jakarta: Rajawali Press, 1986), hlm. 187.

Tradisi bukan kumpulan akidah yang bersifat teoritis-statis, dan fakta-fakta mati yang tidak menerima perubahan, tetapi berwujud sejumlah realisasi dari banyak teori yang muncul dalam situasi tertentu, dalam kondisi sejarah tertentu, dan di dalam kelompok masyarakat tertentu yang memberikan pandangan mereka mengenai alam<sup>13</sup>.

Mengerti (*understand*) bukan masuk ke dalam pemikiran seseorang lawan bicara kita. Tetapi seseorang dikatakan mulai mengerti ialah tatkala ‘*being open to the perspective from which the person or a text has formed the views to be disclosed*’<sup>14</sup>. Pemahaman terjadi antara deskripsi dan interpretasi. Pemahaman, yang terjadi antara deskripsi dan interpretasi, bukanlah penyatuan pemikiran secara misterius, tetapi ia adalah ‘peristiwa/kejadian’ (*Ereignis*)<sup>15</sup>.

Pemahaman adalah partisipasi dalam makna. Bila dilihat dari aspek hermeneutika

---

Seyyed Hossein Nasr, mengutip perumpamaan dari seorang ahli tasawwuf, mengibaratkan tradisi dengan ‘air laut’ dan ikan di dalamnya yang tak pernah mempertanyakan kandungan air laut tempat hidupnya, namun si ikan sering mendengar dari ikan-ikan lain tentang perihalnya air laut yang mengitari dirinya. Itulah kiasan untuk manusia dan tradisi. Tradisi Islam, Yahudi, Kristen, Mesir Kuno, Babylonia, Dynasti Ming, dan Romawi serta Persia telah banyak menghasilkan *Truth*, sebagai hasil dari pergulatannya dengan dunia nyata. Bahkan sebahagian penduduk di Indonesia, malah menganggap ada *Truth* di zaman Soeharto dibandingkan dengan zaman sesudahnya dan dengan bangga menempelkan gambar sang mantan Presiden pada truk dan angkot pribadinya.

13 Hasan Hanafi dalam Abu Zaid, *Tekstualitas*, hlm. 10.

14 *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, vol. 7, September 2007, hlm. 6.

15 Andrzej Wiercinski, “Hans-Georg Gadamer and the Truth of Hermeneutic Experience”, *Journals. library. mun. ca*, PDF, hlm. 8, akses 23 November 2014.

filosofis, maka ‘pemahaman’ (*understanding*) menurut Heidegger, sebagaimana diikuti oleh Gadamer, adalah ‘*the way to be*’ (cara berada manusia). Gadamer mengatakan ‘peleburan cakrawala’ bukan harus dengan (*author*), tetapi dengan tradisi melalui proses dialog. Oleh karena itu sifat pencarian kebenaran bukan metodologis, tetapi ontologis. Maka pembacaan teks/*nash* yang kalimatnya/ayatnya bersifat petunjuk/*irsyad*, pada umumnya berisikan indikatif (arahan) dan kurang bersifat regulatif (aturan), mengutip kata-kata bijak Fazlur Rahman.

Pernyataan ini menegaskan pendapat yang biasanya mengatakan bahwa pemahaman diraih dengan membaca teks/*nash*/matan Hadis. Teks hanyalah sarana (jembatan) guna sampai kepada tradisi. Dengan mengadakan dialog panjang via teks/matn Hadis/ayat-ayat, maka seseorang akan sampai kepada kebenaran (*Truth*) yang ada dalam tradisi.

Untuk meraih pemahaman baru, diperlukan proses dialog antara pembaca dengan teks. Ibarat dua orang yang berteman sedang berbincang-bincang dalam satu topik pembicaraan, namun komunikasi yang sebenarnya bukan berlangsung dalam bentuk orang, tetapi ‘dalam bentuk pemahaman bersama tentang arti’ (*common sphere of meaning*). Artinya, mengandalkan kesimpulan bacaan suatu teks bukanlah pemahaman. Pembaca (*reader*) dan pengarang buku (*author*) harus berbeda pada pemahaman yang diraih masing-masing. Kenapa? Karena mereka berdua berbeda zaman, berbeda tingkat wawasan keilmuan, berbeda dalam kemampuan (proses) berfikir, dan lain sebagainya. Teks yang tertulis, apakah berbentuk naskah atau buku, hanyalah pantulan atau refleksi dari perjumpaan *author* dengan tradisi yang mengitarinya. *Reader* bisa saja menjadi *author* kedua dan menulis sebuah buku atau naskah tentang topik yang sama, tetapi akan

sampai pada pemahaman yang berbeda karena, antara lain, faktor-faktor yang disebutkan di atas.

Dapat dikatakan, membaca potongan-potongan atau suatu Surah tertentu dalam al-Qur’an bukanlah menghasilkan pemahaman. Kata-kata Gadamer ‘*common sphere of meaning*’ artinya bukan apa yang ditemukan diantara rangkaian-rangkaian teks, tetapi dari balik apa yang tak tertulis (mengungkapkan). *Reader* (pembaca), berdasarkan wawasan pengetahuannya, terus berdialog dengan teks/ayat, terus bertanya sekitar topik pembicaraan untuk mengungkapkan kebenaran baru. Dialog yang lama dan mendalam yang terjadi antara makna-makna sementara yang diraih si *reader* dengan makna-makna tersembunyi oleh teks, disitulah terjadi ‘perjumpaan’ yang menghasilkan *understanding*.

Ambillah contoh lain tentang membaca KUHPidana. Membaca fasal demi fasal tidaklah dianggap sebagai mendatangkan pemahaman oleh Gadamer. Pembaca KUHP tersebut dengan segala kemampuan seyogyanya akan sampai pada makna, bukan terpaku kepada teks semata. Makna yang diraihnya tersebut bertanya pula, bukan kepada teks dalam fasal-fasal, tetapi kepada makna yang tersembunyi di antara fasal-fasal. KUHP akan bercerita tentang masa penyusunannya, siapa-siapa yang menyusun fasal-fasal demi fasal. Bagaimana kondisi sosial politik pada masa itu. KUHP itu juga akan membisikkan adanya unsur hukum Kolonial Belanda yang telah menjiwai hukum pidana Indonesia. Juga akan tersingkap alasan kenapa hukum rajam, hukum cambuk Islam tidak masuk ke dalamnya. Itu semua akan menghasilkan makna (*meaning*). Perjumpaan makna-makna semacam itu, melalui dialog, akan membawa kepada pemahaman yang bersifat temporer pula. Demikianlah pemahaman *reader* akan terus berubah tergantung dari bo-

bot pertanyaan yang diajukannya. Itulah cara meraih pemahaman KUHP menurut pemahaman penulis atas ide Gadamer. Oleh sebab itu wajar seorang hakim sebelum menjatuhkan vonis harus menggali sebanyak-banyaknya baik kebenaran tertulis atau bukti-bukti materil dan yang *tak* tertulis. Nabi juga menepuk bahu Mu'az bin Jabal tatkala hendak berangkat ke Yaman: ini bukti bahwa kebenaran tertulis tidaklah cukup.

Seluruh isi BAP (Berita Acara Pemeriksaan) oleh Polisi dari pengakuan alm. Freddy Budiman (gembong narkoba/terpidana mati) tidaklah cukup untuk mengungkap kebenaran, terutama untuk mengungkap kebenaran adanya keterlibatan oknum Polri, TNI AD, dan BNN yang membantu adanya dugaan penyelundupan 1 (satu) kontainer Narkoba ke Jakarta.

Singkat kata, anda yang sangat berpegang teguh (di dalam kelas kuliah, atau di mimbar dakwah) pada teks yang tertulis saja, sebaiknya berfikir ulang. Kembali kepada pembicaraan kita (mistik, ontologi, dan fungsional), nampaknya pemahaman (*understanding*) belum banyak terjadi terhadap hukum-hukum Islam dalam membaca kitab-kitab fiqh klasik.

Di pesantren-pesantren pada umumnya yang diajarkan dari kitab fiqh tersebut adalah apa hukum atas sesuatu (halal, haram), apa pendapat Imam (pengarangnya), apa dalil-dalil yang digunakannya, kemudian ditarik kesimpulan, dan itulah yang dinamakan dengan pemahaman bagi mereka.

Dengan kata lain, belum terjadi dialog antara makna yang diraih santri (*reader*) dengan makna yang terselip-selip di dalam kitab yang dibacanya. Alhasil, pembacaan seperti itu akan berujung pada *canonical*. Bisa dikatakan bahwa pemahaman yang didapat belum *fungsional*, tetapi masih *ontologis*. Jiwa dan spirit hukum yang dikandung oleh kitab kun-

ing yang dibacanya masih terletak 'jauh di etalase', akibatnya fiqh klasik tidak akomodatif dengan dunia modern Indonesia.

Kalaupun diberlakukan bahagian-bahagian tertentu dari kandungan kitab (*talfiq*), tetapi harus diingat bukan teks hukum yang diseleksi semacam itu yang mengandung nilai-nilai keadilan, sebab pada lapisan bawah teks hukum selalu ada lapisan moral yang dikandungnya. Jadi setiap teks hukum mengandung 2 (dua) lapis: *legal plane* (ketentuan tertulis) dan *moral-plane* (jiwa hukum), kata Fazlur Rahman. *Talfiq* adalah seleksi pada dataran *legal plane*, dan yang terabaikan adalah *moral-plane*. Oleh karenanya, suatu aturan yang disusun atas jurisprudensi pada hakekatnya adalah membangun *particular* di atas *particular*.

Bukankah jurisprudensi itu historikal? Pernyataan ini tentu berimplikasi kritik konstruktif, antara lain, bagi kitab Kompilasi Hukum Islam (KHI) dengan tidak mengecilkan jasa besar Munawir Syadzali dan lainnya, dan penulis tidak akan membahasnya di sini.

Di segi lain, konsep perbankan Syari'ah yang menjamur dewasa ini, menurut penulis, bukanlah Syar'iyah secara material, tetapi masih bersifat normatif-konsepsional. Bila konsep syari'ah itu sendiri dipahami sebagai ajaran setiap Nabi dan Rasul (beda Rasul beda syari'ah), maka konsep dan praktek riba juga telah dikutuk Tuhan pada masa Nabi Musa As: bukan hanya di zaman nabi Muhammad SAW. Jadi, di mana letak beda syar'iyah Muhammadiyah dengan syari'at Nabi Musa As?

Artinya, bila menganggap pengharaman riba sebagai syari'at Muhammad *an sich*, maka pemahaman seperti itu jelas keliru dan tidak adil kepada sejarah. Pengharaman riba telah berlaku lama dalam sejarah anak manusia. Praktek riba harus dipahami sebagai 'kanker' ekonomi yang berskala universal.

Kalau perbankan syari'ah modern memahami konsep syari'ah terbatas hanya pada Nabi Muhammad SAW saja (sesuai ajaran Islam katanya), itulah yang ditolak penulis.

Melihat konsep syari'ah di atas, maka konsep perbankan syari'ah modern pada hakekatnya adalah perbankan fiqhiyyah. Konsep pengharaman riba masih diletakkan pada dataran ontologis, namun untuk operasionalisasinya perbankan mengeluarkan berbagai produk, seperti *mudharabah*, *ijarah*, *musyarakah*, dan lain sebagainya.

Produk-produk perbankan semacam ini tak lebih sebagai fiqh modern. Ia adalah produk nalar anak manusia yang berusaha menunjukkan arti *Daseinnya* di bawah pelarangan riba yang ontologis. Buktinya, perbankan syari'ah masih menetapkan suku bunga untuk pinjaman uang dalam jangka waktu tertentu. Apalagi di kalangan ulama hakikat riba itu sendiri masih *debatable* sehingga mengarah ontologik. Bahkan di lapangan, masih banyak kaum Muslimin yang lebih tertarik bermu'amalat dengan (katakanlah) BRI konvensional daripada BRI Syari'ah. Maka dalam kajian ini yang perlu dilihat adalah, bukan kepiawaian perbankan memperdagangkan berbagai produknya, tetapi bagaimana konsep syari'ah tentang pengharaman riba di letakkan pada dataran ontologik.

Menurut hemat penulis, seyogyanya konsep pengharaman riba itu sendiri yang mesti dipasarkan pada dataran perbankan internasional, agar produk-produk perbankan seperti *murabahah*, *musyarakah*, *mudharabah* dan *ijarah* dapat berfungsi. Barometer syari'ah di dunia perbankan dilihat pada daya jual produk-produk fiqh tersebut. Namun harus diingat pula bahwa maju atau mundurnya syari'at Muhammad SAW adalah akibat gerak fiqh dalam putaran sejarah. Maka kebenaran (*Truth*) dicari bukan dalam syari'at tetapi dari balik teks-teks fiqh. Fiqh Islam itulah tradisi

yang kaya dengan pernik-pernik kebenaran (*Truth*). Barangkali Syafi'i Antonio agak keberatan dengan analisa penulis ini.

Bila demikian halnya, apakah penulis lebih cenderung kepada justifikasi cara kerja Bahtsul Masa'il Nahdhatul Ulama? Tidak. Bahtsul Masail, menurut penilaian penulis, lebih melihat *Truth* di 'dalam' teks-teks fiqh ulama klasik, sementara penulis mengikuti Gadamer bahwa kebenaran bersemayam di 'luar' teks. Lebih jelasnya begini. Bahtsul Masail, umpamanya, mencari kebenaran (justifikasi) atas pengharaman riba dari semua teks, *nash* al-Qur'an dan pendapat-pendapat ulama fiqh klasik, dan kemudian dipegangi.

Pendapat ulama-ulama itulah yang dijadikan hujjah, dan tidak boleh berbeda pandangan dengan mereka. Artinya, Bahtsul Masa'il NU meyakini kebenaran (*Truth*) dalam sejarah sebagai perennial, pada hal dalam interpretasi para ulama Salaf dan Khalaf juga terkandung pendapat-pendapat yang historikal. Lain pula halnya Muhammadiyah. Ia masih ambivalen (sikap mendua) dalam menetapkan status hukum perbankan konvensional, karena yang dinyatakan masih terkait dengan praktek riba hanyalah bank perkreditan, bukan bank milik negara dan bunga yang diberikan oleh bank negara dianggap '*musytabihat*'<sup>16</sup>.

Sementara bagi penulis, '*illat* pengharaman riba', mengikuti teori Gadamer, ditanyakan terus menerus kepada pengarang kitab yang menjadi rujukan. Bagaimana dia (pengarang) memahami ayat-ayat tentang riba, Hadis-Hadis terkait, *Asbab al-Nuzul* ayat, *Asbab al-Wurud* Hadis, dan bagaimana pemahamannya tentang praktek riba di zamannya, dan bagaimana pula pemahamannya tentang riba yang terjadi di zaman Rasul dan yang ter-

16 Dewan Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Tarjih (HPT)*, (Bandung: Sumber Djaya, 1971), hlm. 309-310.

jadi di zamannya. Rasul menghadapi riba pada zamannya menghasilkan *meaning*, dan pengarang kitab (*author*) menghadapi riba pada zamannya sendiri juga menghasilkan *meaning*. Bagaimana parahnya keadaan *adh'afun mudha'afah* pada tiap zaman di mana praktek riba terjadi, perlu dicari khusus dan dimengerti pada zaman itu pula.

Maka terjadilah diskusi terus menerus sehingga terjadi peleburan cakrawala (*Horizon Vermeltzung*): diskusi antara *meaning* dengan *meaning*. Hakikat keharaman riba jelas perennial (sesuatu yang mutlak diyakini sepanjang masa), tetapi apa saja produk-produk perbankan yang disangkakan menjauh dari praktek riba, masih dipertanyakan.

Lebih jauh, cobalah lihat prakteknya di lapangan, khususnya peminjaman uang oleh Koperasi IAIN Jambi yang bermodalkan pinjaman dari bank Mandiri Syari'ah! Mereka takut riba, tetapi mereka memperdagangkan (kredit) uang tukar uang dan mendapatkan nilai lebih: kepiawaian mereka untuk mendapatkan nilai *margin* itulah yang penulis namakan fiqh. Pengharaman riba yang syar'iyah menjadi ontologis (terletak nun jauh di etalase). Kita menjadi *scriptural*. Maka *meaning* (pengharaman riba yang ontologis) memerlukan diskusi terus menerus, jangan hanya membatasi justifikasi pada produk-produk perbankan yang ditawarkan sesaat. Terus menerus artinya dilakukan dialog tanpa batas ala Socrates, bukan 'debat kusir' yang menundukkan lawan bicara, tetapi mencari 'pemuhan' cakrawala si penanya (*reader*) dengan cakrawala orang yang ditanya (*author*). Sebabnya ialah karena adanya keyakinan bahwa *author* menuliskan kitab fiqhnya bermodalkan paham keagamaan subjektif yang ada di masanya, maka pemahamannya historikal, terbatas, dan refleksi pemikirannya itulah yang kemudian terekam menjadi teks-teks fiqh klasik, seperti kitab

*Mughni al-Muhtaj, al-Majmu'* oleh Imam Nawawi, *I'ana al-Thalibin* dan sebagainya.

Refleksi pemikirannya itulah yang ditanyai terus menerus dari balik untaian teks, sehingga menyingkapkan kebenaran-kebenaran bagi ke dua belah pihak, bagi mengisi bejana yang mempunyai 2 sisi sehingga terisi seimbang. Ujung-ujungnya, sebagai kewajaran, *reader* (katakanlah Koperasi IAIN Jambi) akan berbeda kesimpulan dalam kasus yang sama (makna riba) dengan *author* (pengarang kitab-kitab kuning), sebab mereka berdua berbeda zaman dan konteks. *Author* diyakini telah berbuat maksimal di masanya, tetapi itupun belum cukup. Maka kebenaran dicari, bukan di dalam teks seperti sikap *canonical* (yang hanya bisa bicara halal-haram), tetapi dari balik teks kata Gadamer (*critical* dan *global*). Begitulah cara kita melahirkan dan mewariskan tradisi untuk generasi mendatang, terutama tradisi budaya akademik untuk menuju ke UIN. Itulah yang disebut *the way to be* (cara berada).

Jadi, tradisi merupakan kumpulan interpretasi yang diberikan oleh masing-masing generasi sesuai dengan tuntutan-tuntutan yang tengah dihadapi dalam hidupnya, dan itulah kemudian yang diwariskan. Menggali *Truth* adalah mendiskusikan, bukan berpegang teguh (sampai-sampai fanatik) pada kumpulan interpretasi tertentu.

## Penutup

Dari pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa, secara budaya, hanya hukum Islam '*ubudiyah* yang banyak hidup di tengah umat Islam Indonesia. Sementara hukum Islam (politis, ekonomi) jelas belum banyak dipraktekkan. Kenapa? Dari diskusi di atas ada petunjuk implikatif bahwa eksklusifitas legal teks tidak membawa keharmonisan hidup bila

dipaksakan, sebab ia adalah *particular*. Kebenaran (*Truth*) seyogyanya dicari dari balik teks, agar kehidupan umat bisa harmoni dalam multi kultur. Hakikat *Truth* memang satu (universal), tetapi pemahaman anak manusia atas *truth* adalah multi. Maka *truth* semacam itu melahirkan kebenaran relatif/ nisbi.

Fungsionalisasi hukum-hukum ekonomi Islam sekarang lebih banyak pada dataran *nomenclature*, seyogyanya substansial. Istilah bank-bank syari'ah, ekonomi syari'ah, dan asuransi syari'ah belum menunjukkan hakikat syari'ah Islam itu sendiri dimana moral sebagai *raison d'être*nya, kecuali hanya pada dataran *fihiyyah*. Sejalan dengannya, masih kabur oleh umat perbedaan antara Syafi'iyah (eksklusif) dan Islam totalitas (inklusif), akibatnya mereka menganggap ajaran fiqh Syafi'iyah itulah yang Islami, sebahagian penyebabnya bisa dilacak kepada sikap kita yang *canonical*.

Atas pemikiran tersebut, disarankan ke depan agar kuliah perbandingan mazhab, perbandingan hukum, perbandingan agama tidak lagi memenangkan/berfihak kepada salah satu mazhab, atau hukum, atau agama yang dipegangi oleh dosen pengampu sehingga berujung pada *truth-claim*, tetapi menggali *truth* yang ada pada masing-masing tradisi (mazhab, hukum, dan agama). Signifikansinya, filsafat teks perlu diajarkan bukan diindoktrinasi, sebab kita memerlukan bukti kebenaran. Karena bukti yang baik ialah bukti yang mempunyai pintu belakang yang terbuka dalam menerima bukti-bukti baru akibat perkembangan pengetahuan<sup>17</sup>

17 David Trueblood, *Filsafat Agama*, Alih Bahasa H. M. Rasjidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1965), hlm. 30-31.

## Bibliography

### Literature

- C. A. Van Peursen, *Strategi Kebudayaan*, Alih Bahasa Dick Hartoko, Yogyakarta: Kani-sius, 1976.
- David Trueblood, *Filsafat Agama*, Alih Bahasa M. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1965.
- Dewan Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Tarjih (HPT)*, Bandung: Sumber Djaya, 1971.
- Dick Hartoko, *Kamus Populer Filsafat*, Jakarta: Rajawali Press, 1986.
- Edward Said, *Orientalism*, London: Routledge and Kegan Paul, 1978.
- Kluckhohn dan Kroeber, *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, Jakarta: Cipta Adi Pustaka, 1989.
- Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, (ed.), *The History of Religions. Essays in Methodology*, Chicago: The University of Chicago Press, 1959.
- Munir Mul Khan, *Masalah-Masalah Teologi dan Fiqh Dalam Tarjih Muhammadiyah* Yogyakarta: SIPRESS, 1994.
- Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, (Terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi), Bandung: Mizan, 2002.
- Seyyed Hossein Nasr, *Tentang Tradisi, dalam Perennialisme, Melacak Jejak Filsafat Abadi*, Ahmad Norma Permata, (ed.), Yogyakarta: Tiara Wacana.

### Lain-lain

- Andrzej Wiercinski, "Hans-Georg Gadamer and the Truth of Hermeneutic Experience", *Journals. library. mun. ca*, PDF.  
h t t p : / / w w w . n n d b . c o m / people/964/000093685/.

*Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, Vol. *Republika*, 5 Januari 2002.  
7, September 2007.