

REKONSTRUKSI MAZDHAB MANHAJI NAHDLATUL ULAMA MENUJU IJTIHAD SAINTIFIK MODERN

Oleh:
Abdul Halim Mustofa^{*}

Abstrak: Dalam kontek menggelorakan *ijtihad*, ilmu ushul fiqh merupakan perangkat metodologi baku yang telah dibuktikan perannya oleh para pemikir Islam, Imam mazdhab dalam menggali hukum Islam, dan dalam bidang yang lain, dari sumber aslinya (*al-Qur'an* dan *as-Sunnah*). Oleh karenanya, kiranya cukup alasan jika muncul banyak tawaran metodologi baru dari para pakar Islam kontemporer dalam usaha menggali hukum Islam dari sumber aslinya untuk disesuaikan dengan dinamika kemajuan zaman.

Fenomena keangkuhan modernitas dan industrialisasi global telah menghegemoni seluruh lini kehidupan anak manusia sehingga memicu dinamika pemikiran Islam kontemporer dengan segala perangkatnya termasuk ushul fiqh (*qawaaid ushuliyah*) dan pemahaman fiqh (*qawaaid al-Fiqhiyyah*). Dasawarsa terakhir telah muncul perkembangan pemikiran hukum Islam yang disesuaikan dengan kondisi riil kehidupan di Indonesia.

Kata Kunci, Mazdhab, *Manhaji*, dan Ijtihad

Pendahuluan

Di kalangan NU, Musyawarah Nasional (MUNAS) alim-ulama pada tanggal 21-25 Juli 1992 di Bandar Lampung adalah awal munculnya kesadaran formal akan pentingnya pengembangan pemikiran metodologis khususnya dalam rangka melakukan *ijtihad* untuk mengambil keputusan hukum. Menurut Ahmad Zahro melalui telaah dokumenter sepanjang kurun waktu 1926 sampai dengan 1999 disimpulkan bahwa Lajnah Bahtsul Masa'il¹ dalam

* Dosen tetap Fakultas Syariah IAIT Kediri

¹ Lajnah Bahtsul Masa'il adalah semacam lembaga fatwa keagamaan milik Nahdlatul Ulama (NU). Secara operasional lembaga ini melakukan kajian

mengaplikasikan pendekatan bermazdhab menggunakan tiga macam metode penggalian hukum yang diterapkan secara berjenjang,² yaitu sebagai berikut: *Pertama*, metode *qauly* (tekstual); yaitu dengan merujuk langsung pada teks pendapat imam mazdhab empat atau pendapat ulama pengikutnya.³ *Kedua*, metode *ilhaqi*; yaitu menyamakan hukum suatu kasus yang belum ada ketentuan hukumnya dengan kasus yang telah ada hukumnya dalam kitab-kitab fiqh.⁴ *Ketiga*, metode *manhaji* (bermazdhab secara *manhaji/metodologis*); yaitu menyelesaikan masalah hukum dengan mengikuti jalan pikiran dan kaidah penetapan hukum yang telah disusun oleh imam mazdhab. Prosedur operasional metode *manhaji* adalah dengan mempraktekkan *qawaid ushuliyyah* (kaidah-kaidah ushul fiqh) dan *qawaid fiqhiyyah* (kaidah-kaidah fiqh).⁵

Ditilik dari sisi pengembangan teoritis dalam metode berijtihad, munculnya penegasan secara teoritis dalam hal metode dan prosedur penggalian hukum, metode *manhaji* merupakan suatu perkembangan yang ideal karena konsekuensi penggunaan metode ini adalah harus mengacu pada metode penggalian hukum mazdhab empat secara komprehensif dengan memperhatikan ragam dan hirarkinya.⁶ Akan tetapi itu saja tidak cukup, karena baik kaidah *fiqh* maupun *ushul fiqh* dalam batas tertentu akan tidak mampu memecahkan problem hukum kontemporer. Oleh karenanya agar metode itu *compatible* dengan dunia modern, maka perlu ada pengembangan metodologi.

hukum Islam untuk menemukan ketentuan hukum dari masalah-masalah yang terjadi di masyarakat (*masa'il waqi'iyyah*).

² Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 118-124.

³ Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan NU*, (Surabaya: PP. RMI dan Dinamika Press, 1997), h. 365-367.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Metode dan hirarki penggunaan sumber hukum Islam menurut mazdhab Hanafi adalah: *al-Qur'an*, *al-Hadis ash-Shahihah*, *Aqwal ash-Shahabah*, *Qiyas*, *al-Istihsan*, *Ijma'* Mazhab Maliki: *al-Qur'an*, *al-Hadis ash-Shahih*, *Ijma'* *ash-Shahabah*, *'Amal Ahl Madinah*, *Fatwa ash-Shahabah*, *Qiyas*, *Istihsan*, *al-Mashalih al-Mursalah*, *dam az-Zara'i*. Mazhab Syafi'i: *al-Qur'an*, *al-Hadis ash-Shahih*, *Ijma'*, *Aqwal ash-Shahabah*, *dan Qiyas*. Mazhab Hanbali: *Nash*, *Ijma'*, *Qiyas*, *al-Mashalih al-Mursalah*, *al-Istihsan*, *az-Zara'i*, *Fatwa ash-Shahabah*, *dan al-Istishhab*. Lihat Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual*., h. 130-131.

Sementara berijtihad secara *manhaji* dengan pengertian di atas, karena masih berkutat pada pengambilan dan mengikuti apa yang sudah dihasilkan oleh ulama mazdhab, belum sampai pada pengembangan metodologi yang mesti menjadi kebutuhan dalam kontek memecahkan problem hukum kontemporer.⁷ Pengembangan metodologi dilatarbelakangi oleh kenyataan ketidakcukupan metode klasik memecahkan problem-problem kontemporer. Sementara metode-metode sain modern karena meninggalkan peran wahyu juga dirasa tidak cukup memberikan jawaban kebutuhan muslim kontemporer. Pada titik inilah saya mencoba menawarkan sebuah gagasan untuk mengisi ruang kosong dalam hal pengembangan metodologi.

Pengembangan yang dimaksud adalah melakukan upaya rekonstruksi bangunan teori bermazdhab secara *manhaji* yang telah didefinisikan di atas, yang dikawinkan dengan metode-metode sain modern dengan mengambil elemen-elemen baik dari metode-metode Islam klasik maupun metode-metode Barat modern. Sintesa dari keduanya diharapkan menghasilkan sebuah metode yang cukup *applicable*. Usaha itu dilakukan dalam rangka pengembangan pemikiran metodologis menuju meminjam istilah Qodri Azizi “ijtihad saintifik modern” dengan metode “*manhaji eklektis*”⁸ atau “*manhaji plus saintifik*”, sebagai implementasi *al-Muhafadzoh ‘ala al-Qadim al-Shaleh wa al-Akhadzu bi al-Jadid al-Ashlah* (melestariakan khazanah lama yang baik dan mengambil khazanah baru yang lebih baik).

Ketidakcukupan Metode-metode Klasik

Perkembangan pemikiran keislaman dalam sepanjang sejarahnya⁹ telah menunjukkan adanya varian-varian yang khas sesuai dengan semangat zamannya. Varian-varian itu berupa semacam metode, visi, dan kerangka berpikir yang berbeda-beda antara satu pemikiran dengan pemikiran lainnya.

⁷ A. Qodri Azizi, *Reformasi Bermazdhab, Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Saintifik Modern*, (Jakarta: Penerbit Teraju, 2003), h. 54.

⁸ Istilah “eklektis” dipinjam dari konsep tipologi pemikiran Islam al-Jabiri yaitu sebuah tipe pemikiran dalam Islam yang berupaya mengadopsi unsur-unsur yang terbaik dari Barat modern maupun Islam, dan kemudian diramu sedemikian rupa sehingga dapat memenuhi model modernis dan tradisionalis.

⁹ Menurut Nourouzzaman, sejarah adalah peristiwa masa lalu sebagai cermin masa yang akan datang. Lihat Nourouzzaman ash-Shiddieqiy, *Jeram-jeram Peradaban Muslim*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 12.

Ajaran dan semangat Islam akan bersifat universal (melintasi batas-batas zaman, ras, dan agama), rasional (akal dan hati nurani manusia sebagai partner dialog), dan *necessary* (suatu keniscayaan dan keharusan yang fitri), tetapi respon historis manusia dimana tantangan zaman yang mereka hadapi sangat berbeda dan bervariasi, maka secara otomatis akan menimbulkan corak dan pemahaman yang berbeda pula.¹⁰ Dalam konteks ini, *ijtihad*¹¹ merupakan sesuatu yang tak pernah ditutup tetapi harus selalu digelorakan.

Dalam kontek mengelorakan *ijtihad*, Ilmu ushul Fiqh merupakan perangkat metodologi baku yang telah dibuktikan perannya oleh para pemikir Islam semisal Imam mazdhab dalam menggali hukum Islam, dan dalam bidang yang lain, dari sumber aslinya (al-Qur'an dan as-Sunnah). Namun dewasa ini fiqh Islam dianggap mandul karena peran kerangka teoritik ilmu ushul fiqh dirasa kurang relevan lagi untuk menjawab problem kontemporer.¹² Hal ini memunculkan kesulitan-kesulitan dalam menjawab problem kontemporer.

Kesulitan-kesulitan yang dihadapi pemikiran Islam kontemporer menjadi lebih akut oleh kenyataan bahwa penggunaan metode muslim klasik tidak dapat dengan mudah menggantikan tugas menanggulangi ketidakcukupan ilmu-ilmu Barat. Ini karena ilmu-ilmu klasik dengan sendirinya tidak memadai untuk mengarahkan aktivitas-aktivitas ilmiah modern. Ketidak cukupan ini telah menjadi sorotan sejumlah pakar muslim. Al-Faruqi misalnya menyatakan bahwa ketidakcukupan metode-metode tersebut terungkap dalam dua kecenderungan yang saling

¹⁰ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), h. 227.

¹¹ *Ijtihad* menurut ulama ushul fiqh ialah usaha seseorang ahli fikih yang menggunakan seluruh kemampuannya untuk menggali hukum yang bersifat *amaliah* (praktis) dari dalil-dalil yang terperinci.. Lihat Ahmad Abu Zahrah, *Ushul al- Fiqh*, (Dar al-Tsaqafah, t.t.), h. 216. Abu Zahrah, *Ushul Fiqih*, Edisi terjemahan Saifullah Ma'shum dkk., Cet. VIII, (Jakarta: Penerbit Pustaka Firdaus, 2003), h. 567. Juga Abdul Wahab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, Cet. XII, (Kairo: Dal al-Qalam, 1978), h. 216.

¹² Menurut Abdillah Ahmad An-Na'im, hal ini disebabkan oleh adanya kesulitan-kesulitan dalam memadukan pola pemikiran fikih klasik dan fikih kontemporer dalam beberapa hal, antara lain yang berkaitan dengan hukum publik, konstitusionalisme modern, hukum pidana, hukum internasional modern serta Hak Asasi manusia. Baca Abdullahi Ahmed An-na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, (New York: Syracusse University Press, 1990).

berlawanan secara diametral. Kecenderungan *pertama* adalah pembatasan lapangan ijтиhad ke dalam penalaran legalistik yakni memasukkan problem-problem modern di bawah kategori-kategori legal, sehingga dengan cara demikian mereduksi mujtahid kepada *faqih (jurist)* dan mereduksi ilmu ke dalam fiqh. Kecenderungan *kedua* adalah menghilangkan seluruh kriteria dan standar rasional dengan menggunakan "metodologi yang murni intuitif dan esoteris."¹³

Keprihatinan serupa juga disampaikan oleh Abdul Hamid Sulayman yang mengaitkan krisi intelektualisme muslim modern dengan ketidakcukupan metodologis yang menimpa pemikiran muslim kontemporer, yang memanifestasikan dengan sendirinya dalam penggunaan pola pikir yang semata-mata linguistik dan legalistik. Konsekuensinya meskipun seorang *faqih (jurist)* dididik untuk menangani problem-problem legal spesifik, kenyataannya dia terus dipahami sebagai orang yang serba bisa, intelektual universal yang mampu memecahkan seluruh problem masyarakat modern.¹⁴ Akibatnya untuk menjawab problem-problem kontemporer masih selalu mengandalkan informasi dari kitab-kitab klasik secara tektual tanpa diimbangi kemauan menangkap makna substansinya apalagi metode berpikirnya.

Aspek lain dari ketidakcukupan metode-metode klasik diungkapkan oleh Muna Abu Fadl. Alasan metode klasik tidak memadai, menurutnya, adalah bahwa bila studi fenomena sosial mengharuskan suatu pendekatan holistic yang dengan cara itu relasi-relasi sosial disistematisasikan menurut aturan-aturan universal, metode klasik bersifat atomistik yang pada dasarnya disandarkan pada penalaran analogis.¹⁵ Oleh karenanya, kiranya cukup alasan jika muncul banyak tawaran metodologi baru dari para pakar Islam kontemporer dalam usaha menggali hukum Islam dari sumber aslinya untuk disesuaikan dengan dinamika kemajuan zaman.¹⁶

¹³ Ismail R. al-Faruqi, *Islamization of knowledge: General principles and Work Plan*, (Herndon, VA: IIIT, 1987), h. 19.

¹⁴ Louay Safi Ancangan Metodologi Alternatif: Sebuah Refleksi Perbandingan Metode Penelitian Islam dan Barat, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), h. 20.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ Kalau metodologi ulama klasik menitik beratkan pada usaha interpretasi literal al-Qur'an dan as-Sunnah, maka metodologi baru yang ditawarkan –terutama oleh kelompok *liberal-religius*- menekankan pada aspek hubungan dialektis antara teks wahyu dengan realitas dunia modern. Hubungan

Kenyataan ini tidak bisa ditolak karena fenomena keangkuhan modernitas dan industrialisasi global telah menghegemoni seluruh lini kehidupan anak manusia sehingga memicu dinamika pemikiran Islam kontemporer dengan segala perangkat-perangkatnya termasuk metodologi *ushul al-fiqh* dan *qawa'id al-Fiqhiyyah*. Dinamika yang dimaksud adalah bahwa perlu dilakukan upaya inkorporasi wahyu ke dalam penelitian ilmiah guna membebaskan sarjana-sarjana muslim dari paksaan epistemologi Barat. Hal ini merupakan pekerjaan besar yang harus dilakukan dalam rangka membangun cita diri Islam (*self image of Islam*) di tengah kehidupan modern yang senantiasa berubah dan berkembang.¹⁷ Di Indonesia pada dasawarsa terakhir telah muncul perkembangan pemikiran hukum Islam yang disesuaikan dengan kondisi riil kehidupan di Indonesia. Hal ini dilatarbelakangi oleh kesadaran bahwa fiqh klasik sudah tidak mampu menjawab persoalan-persoalan kontemporer.

Korporasi Wahyu dan Metode Ilmiah

Walaupun kebenaran wahyu itu mutlak, tetapi sebagai bukti kebijakan Allah, Nabi dan Rasul tidak diperbolehkan memaksakan ajarannya (kebenaran) kepada orang lain.¹⁸ Demikian pula yang menjadi kebiasaan para mujtahid, mereka tidak pernah memaksakan hasil ijtihadnya kepada orang lain untuk mengikutinya, bahkan mempersilahkan meninggalkannya ketika didapatkan hasil ijtihad yang lebih valid.

Pada zaman modern, Islam berada dalam ujian yang sangat berat, khususnya ujian epistemologis. Ilmu ushul fiqh yang mestinya dapat berperan sebagai metodologi baku bagi seluruh pemikiran intelektual Islam, dipersempit wilayah kerjanya hanya terbatas dalam bidang hukum Islam. Oleh karenanya sangat beralasan jika dikatakan bahwa kemunduran fiqh Islam dikarenakan kurang relevannya perangkat teoritik ilmu ushul fiqh

antara teks wahyu dan realitas dunia modern tidak disusun melalui interpretasi literalis melainkan melalui interpretasi terhadap jiwa dan pesan universal yang dikandung dalam teks. Menurut Hallaq, ada dua kelompok yang menawarkan metodologi baru yaitu, *Utilitarianisme Religious* dan *Liberalisme Religious*. Lihat Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), h. 207, 212, 214.,

¹⁷ W. Montgomery Watt, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, (London and New York Routledge, 1988), h. 140.

¹⁸ Nurcholish Madjid, *Masyarakat Religius*, (Jakarta: Paramadina, 2004), h. 74.

untuk memecahkan masalah-masalah kontemporer. Hal inilah yang kemudian menjadikan pekerjaan besar bagi para pemikir Islam untuk merumuskan dan memberikan solusi intelektual terhadap permasalahan tersebut.

Al-Jabiri misalnya melihat ada tiga tipologi dalam wacana pemikiran Islam, yaitu modernis (*'asraniyyun, hadathiyyun*), tradisionalis (*salafiyyun*), dan eklektis (*taufiqiyyun*).¹⁹ Menurut al-Jabiri, bahwa tipologi itu terjadi karena terdapat relasi signifikan pada titik tertentu antara satu konstruksi pemikiran dengan realitas sosial sebagai respon dan dialektika pemikiran terhadap fenomena yang sedang terjadi dan berkembang di masyarakat.²⁰

Doktrin ideal yang bersumber dari wahyu Tuhan, ternyata tidak mampu berhadapan dengan ujian yang satu ini, sehingga wahyu menjadi tidak dapat “difungsikan” dan “dirasakan” sebagai mana mestinya”.²¹ Demikian, agar wahyu ini dapat “difungsikan” dan “dirasakan” sebagai mana mestinya, manusia harus mengerti dan memahami substansi nilai yang terkandung di dalamnya. Manusia harus melakukan apresiasi intelektual atas “doktrin ideal” tersebut yang ditopang dengan kerangka metodologi yang tepat. Prasarat yang harus ditepati adalah harus ada “kesepakatan” untuk melakukan pemahaman intelektual bahwa agama adalah sistem simbolik yang tidak cukup difahami sebagai formula-formula abstrak tentang kepercayaan dan nilai saja.²²

Apresiasi atas agama harus dilakukan pengungkapan makna dibalik teks kemudian dilakukan penafsiran. Dari sana akan tergambaran bahwa Islam adalah ajaran yang dinamis. Dinamisme itu berada di antara Islam Ideal dan Islam Sejarah. Kedinamisan itu terletak dalam ajarannya yang menganjurkan agar akal dapat

¹⁹ Kaum **modernis** (*'asraniyyun, hadathiyyun*) menawarkan adopsi modernitas dari Barat sebagai model paradigma peradaban modern untuk masa kini dan masa depan. Sebaliknya, kaum **tradisionalis** (*salafiyyun*) berupaya mengembalikan kejayaan Islam masa lalu, sehingga selalu mempertahankan refrensi masa lalu sebagai hal yang masih relevan untuk menjawab masa kini. Sedangkan kaum **eklektis** (*taufiqiyyun*) berupaya mengadopsi unsur-unsur terbaik yang terdapat dalam model Barat modern maupun Islam (masa lalu) serta mempersatukan diantara keduanya dalam bentuk yang dianggap memenuhi kedua model tersebut. Lihat M. 'Abid al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Basso, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 186.

²⁰ Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Isykaliyat al-Fikr al-'Arabi al-Mu'asir*, (Beirut: Markaz Dirasah a-Wihdah al-Arabiyyah, 1089), h. 13.

²¹ Mastuhu & Deden Ridwan, “*Tradisi Penelitian Agama Islam*”, (Bandung : Penerbit NUANSU PUSJARLIT, 1998), h. iii.

²² *Ibid*, h. iv.

memahami ayat atau tanda yang terdapat dalam ayat. Di situlah Islam mengenal konsep *ijtihad* yang digunakan sebagai metode untuk merekonstruksi pemikiran Islam.²³ Melalui cara seperti ini seorang mujtahid dapat memastikan posisi akal pikirannya dalam mencampuri hukum Allah. Ini berarti, antara akal dan wahyu harus ditempatkan pada posisi yang proporsional dalam artian bahwa wahyu tidak akan mengebiri akal tetapi akal dalam perannya tidak boleh melampaui wahyu, karena kebenaran wahyu bersifat mutlak dan kebenaran akal manusia bersifat relatif (*nisbi*). Keduanya tidak boleh saling menegasikan tetapi harus berkelindan untuk memberikan solusi terhadap problematika kehidupan. Karena wahyu sebagai teks suci dan problematika sebagai realita pada hekekatnya berasal dari sumber yang sama. Oleh karenanya dalam memahami teks harus tidak boleh terlepas dari konteks.

Hal itu penting, karena kalau kita mencoba mengontekkan antara *nash* (teks suci) dan *al-Waqi'* (kenyataan) maka prasarat yang harus dipahami adalah bahwa keduanya merupakan dua wilayah yang jika dapat dikawinkan maka akan memunculkan pemahaman yang komprehensip. Corak dalam membaca teks menurut asy-Syatibi ada tiga yaitu *qira'ah salafiyah*, *qira'ah ta'wiliyyah*, dan *qira'ah maqashidiyyah*. Sementara dalam wilayah *al-Waqi'* ada beberapa disiplin ilmu yang digunakan dalam memahami fenomena-fenomena sosial, politik dan sebagainya misalnya sosiologi, antropologi, dan seterusnya. Pada wilayah inilah metode ilmiah cukup baik untuk menjadi komandan kajian. Dengan demikian idealnya adalah ketika melakukan pembacaan teks kemudian dikontekkan pada fenomena sosial seharusnya tidak boleh meninggalkan disiplin ilmu dengan segala perangkat metode ilmiah yang ada pada wilayah *al-Waqi'*. Jika tidak maka pemahaman atas teks tersebut akan *out of date*, sehingga tidak *applicable*.

Peta Pemikiran Hukum Islam di Indonesia

Di Indonesia, setidaknya ada dua kelompok besar yang terlibat dalam pembahasan tentang pemberlakuan hukum Islam di Indonesia. Dua kelompok itu adalah kelompok yang menekankan pendekatan normatif (formalisme) dan kelompok yang menekankan pendekatan kultural (budaya). Kelompok *pertama* berpendapat bahwa Islam adalah lengkap, sehingga hukum Islam harus diterapkan kepada seluruh umat Islam untuk dilaksanakan dalam

²³ *Ibid.*

seluruh kehidupan sehari-hari. Sedangkan yang kelompok *kedua* berpandangan pentingnya penyerapan nilai-nilai hukum Islam ke dalam masyarakat. Tokoh semisal KH. M.A. Sahal Mahfudh, KH. Ali Yafi dengan pemikiran “Fiqh Sosial” masing-masing adalah termasuk kelompok yang kedua.

Bagi KH. Sahal bermazdhab secara metodologis (*manhaji*) merupakan sebuah keharusan, karena teks-teks fiqh dalam kitab kuning dipandang sudah tidak *aplicable* seiring dengan berubahnya ruang dan waktu, sehingga pemahaman fiqh secara tekstual merupakan aktifitas ahistoris dan paradoks dengan problem kontemporer.

Menurut KH. Sahal Mahfudh, keniscayaan itu disebabkan bukan hanya karena memahami secara tekstual terhadap teks-teks dalam kitab kuning merupakan aktifitas yang *ahistoris*, tetapi juga paradoks dengan makna dan karakter fiqh itu sendiri, sebagai sebuah hasil pemahaman yang tentunya bersifat relatif menerima perubahan.²⁴ Sedangkan prosedur *berijtihad/beristinbath* secara *manhaji* (metodologis) menurutnya adalah dengan cara melakukan verifikasi persoalan-persoalan yang tergolong *ushul* (pokok/dasar) dan permasalahan yang termasuk *furu'* (cabang) dengan terlebih dahulu melakukan klasifikasi apakah termasuk *dilaruriyyat* (kebutuhan mendesak), *hajiyat* (kebutuhan sekunder), atau *tahsiniyyat* (kebutuhan tambahan).²⁵

Pada tataran aplikasi KH. Sahal Mahfudh tampaknya sepakat dengan pendapat Maliki dan Hanbali dengan konsep *al-Maslahah al-Mursalah* dan asy-Syatibi dengan teori *maqashid al-Syariah*. yang selalu memandang aspek *mashlahah* sebagai acuan syari'ah dalam *beristinbath* dengan tetap memperhatikan pendapat para shahabat, dan *fuqoha* awal. Cara ini ditempuh agar dalam proses penggalian hukum (*istinbath*) tidak terjerat ke dalam arus modernitas liberal semata, tetapi tetap dalam kerangka etik profetik dan *frame* kewahyuan. Atas dasar pemikiran ini, beliau memberikan tawaran pemikiran “Fiqh Sosial” merupakan jawaban alternatif guna menjembatani antara otentisitas “doktrin dengan : tradisi dan realitas sosial”.²⁶ Dilihat dari substansi konsep dan semangatnya, tawaran Sahal Mahfudh tersebut nampaknya tidak jauh dengan apa yang disebut bermazdhab secara *manhaji* yang

²⁴ Sumanto al-Qurtubi, *KH. M.A. Sahal Mahfudh, Era Baru Fiqih Indonesia*, (Yogyakarta: Penerbit CERMIN, 1999). h. 116.

²⁵ *Ibid*, h. 117.

²⁶ *Ibid*, h. 119-120.

diproklamirkan pemakaianya pada Munas di Bandar Lampung tahun 1992.

Rekonstruksi Metode Bermazdhab Secara *Manhaji*: Sebuah Tawaran

Ketika berbicara tentang upaya melakukan studi rekonstruksi terhadap suatu konsep, tentu yang paling pertama diketahui adalah pengertian rekonstruksi itu sendiri. Rekonstruksi atau *reconstructie* (Perancis), *reconstruction* (Inggris) berarti sebuah usaha atau proses pembangunan kembali, penyusunan atau perangkaian kembali.²⁷ Dalam sebuah aliran dalam filsafat pendidikan dikenal sebuah teori rekronstruktionisme yang mengatakan bahwa bagi aliran ini, persoalan-persoalan pendidikan dan kebudayaan dilihat jauh ke depan dan bila perlu diusahakan terbentuknya tata peradaban yang baru.²⁸ Menurut Hasan Hanafi, rekonstruksi adalah pembangunan kembali warisan-warisan Islam berdasarkan spirit modernitas dan kebutuhan Muslim kontemporer.²⁹

Dalam konteks teori-teori tersebut di atas, konsep bermazdhab secara *manhaji* yang telah diputuskan oleh Musyawarah Nasional (MUNAS) NU sebagai salah satu metode untuk memecahkan masalah-masalah hukum adalah salah satu bentuk produk kebudayaan.³⁰ Sementara kaidah-kaidah *fiqh* dan kaidah-kaidah *ushul fiqh* adalah warisan-warisan Islam yang seharusnya senantiasa dituntut menyesuaikan spirit modernitas dan kebutuhan Muslim kontemporer. Oleh karenanya kiranya perlu dilakukan rekonstruksi agar senantiasa kapabel untuk menjawab

²⁷ Lihat Bryan A. Garner (ed.), *Black's Law Dictionary* (USA: West Group, 1999), h. 1278. Juga Osman Raliby, *Kamus Internasional* (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), h. 439. Juga John M. Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris – Indonesia* (Jakarta: gramedia Pustaka Utama, 1976), Cet. XXIII, h. 471.

²⁸ Ali Mudhofir, *Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat dan Teologi* (Yogyakarta: Gadjah mada University Press, 1996), h. 213.

²⁹ Ia menawarkan ide teologi baru, yakni bahwa teologi tidak sekedar teologi doktriner tetapi lebih merupakan ideology revolusi ideologis yang dapat memotivasi kaum muslim modern untuk bereaksi melawan despotisme dan penguasa otoriter. Lebih lanjut lihat tulisan Hasan hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tsaurah*, (Kairo: Maktabah Matbuli, 1991).

³⁰ Secara ontologis, kebudayaan dapat dipahami sebagai produk dari eksistensi diri manusia, yang meliputi semua aspek kegiatan manusia baik dibidang sosial, politik, ekonomi, kesenian, ilmu, dan teknologi maupun agama. Lihat Musa Asy'arie, *Filsafat Islam tentang Kebudayaan* (Yogyakarta: LESFI, 1999), h. 63.

problem ke depan. Ini penting dilakukan karena teks terbatas sementara permasalahan selalu muncul.³¹ Sehingga teks-teks tersebut menjadi tidak cukup memadai untuk menjawab problem-problem kontemporer.

Ketidakcukupan tersebut dapat ditelusuri ketika kaidah ushul fiqh dan kaidah *fiqhiyyah* dihadapkan kepada permasalahan yang belum ada ketentuan hukum baik dalam al-Qur'an, Assunnah maupun dalam kitab-kitab klasik tentu akan tidak cukup untuk dapat menjawabnya. Sebagai contoh masalah asuransi,³² maka akan lebih tepat jika status hukumnya dipertimbangkan dari segi ada atau tidaknya *maslahah* dan untuk melihat *mashlahah* itu akan lebih tepat jika dengan melibatkan teori ekonomi yang terkait, tidak melalui kaidah ushul fiqh dan kaidah *fiqhiyyah*, walaupun tanpa harus meninggalkan sikap bermazdhab yang telah menjadi komitmen Nahdlatul Ulama.

Secara operasional upaya rekonstruksi metode bermazdhab secara manhaji harus selalu memperhatikan aspek *maqashid al-Syari'ah* (tujuan-tujuan syari'at),³³ sehingga hukum yang didapatkan tidak akan terlepas dari karakteristik dasar hukum Islam yaitu *takammul* (sempurna, bulat, tuntas), *wasathiyyah* (imbang), dan *harakah* (dinamis). Untuk menjawab tantangan dan memecahkan problema masa kini, kiranya sudah saatnya dilakukan rekonstruksi bangunan metode ushul fiqh tersebut untuk dikawinkan dengan metode saintifik modern agar dihasilkan sebuah keputusan hukum yang *aplicable*.³⁴ Perkawinan itu dilakukan dengan mengambil elemen-elemen baik dari metode-metode Islam klasik maupun dari Barat modern. Karena penolakan secara besar-besaran dan *a priori* terhadap kedua tradisi adalah tidakilmiah.

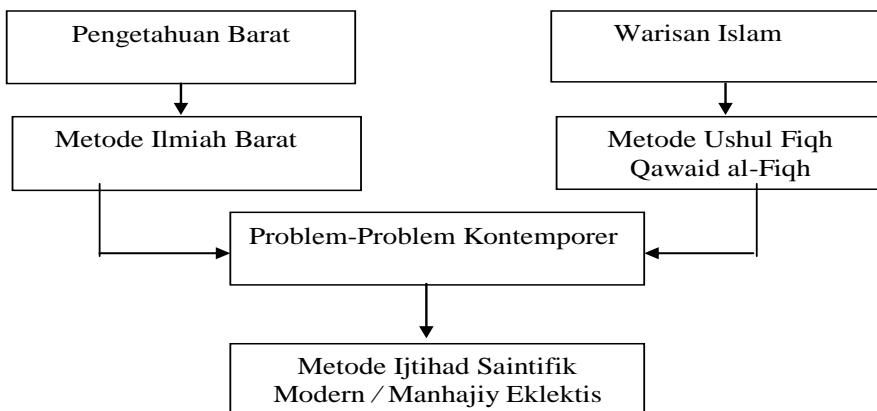
³¹ Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Assya'ukani* (Jakarta: PT. Logos wacana Ilmu, 1999), h. 41.

³² Sistem asuransi sudah dikenal di dunia Barat sejak abad XIV Masehi sementara di dunia Timur, asuransi baru dikenal pada abad XIX masehi dan para ulama mujtahid pencetus kaidah ushul fiqh maupun kaidah *fiqhiyyah* hidup pada sekitar abad II s. d IX Masehi. Lihat Hendi Suhendi, *Fiqh Muamalah* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002), h. 312.

³³ Abu Ishaq assyatibi, *al-Muwaafaqat* (Beirut: Dar al-Makrifah, tt.). Juz IV, h. 529.

³⁴ A. Qodri Azizi, *Reformasi Bermazhab, Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Saintifik Modern*, (Jakarta: Penerbit Teraju, 2003), h. 34

Secara skematis perkawinan antara metode klasik (*qawa'idul fiqhiiyah* dan *qawa'id ushuliyah*) dengan metode saintifik modern dapat digambarkan sebagai berikut:



Tugas ke Depan

Dengan segala keangkuhan ilmiahnya, metode Barat sesungguhnya memiliki sejumlah kekurangan, sebagaimana dijelaskan oleh Louay Safi, yaitu *pertama*, semenjak awal formulasinya dalam karya-karya Francis Bacon dan Rene Descrates, metode modern Barat mengalami bias empirisis yang pada masa kontemporer mencapai puncaknya pada pendekatan positivistic logis yang dijelaskan dalam behavioralisme Barat. Dengan menggunakan pendekatan positivistic, metodologi Barat bergerak pada tingkat universalitas perbuatan yang disarikan dari masyarakat barat kontemporer, dengan cara demikian meningkatkan norma-norma yang terdapat dalam masyarakat modern kepada status hukum-hukum universal. Demikian pula metode yang direngkuh sarjana-sarjana Barat menghasilkan hukum dan teori yang bias.

Kedua, pada tiga abad terakhir, sarjana Barat secara sempurna menyingkirkan wahyu sebagai suatu sumber pengetahuan, dan dengan demikian telah mereduksi wahyu pada tingkat semata-mata sebagai khayalan dan dongeng. Walaupun penyingkiran itu berakar dari konflik sarjana Barat dengan wahyu dalam injil, kenyataannya penyingkiran itu mempengaruhi ilmuwan-ilmuwan muslim terpaksa mengadopsi secara berlebihan metode-metode barat, dan karenanya tidak menjadikan wahyu sebagai sumber pengetahuan, atau menerima wahyu secara

sempurna mengorbankan metode-metode modern dan membatasi diri pada metode-metode klasik semata.³⁵

Sementara Louay Safi juga melihat bahwa ada tiga faktor keterbatasan *mainstream* metode tradisional yaitu bersifat legalistik, linguistik, dan terlalu atomistik. Dalam sejarahnya, sesungguhnya telah muncul pemikiran klasik yang berusaha menyeimbangkan *mainstream* tersebut semisal teori *maqasid asy-syari'ah* (tujuan-tujuan syari'ah) yang dikemukakan asy-Syatibi. Teori ini dimaksudkan untuk mensistematisasikan ilmu fiqh dan mengimbangi kecenderungan atomistik dalam pemikiran hukum klasik.³⁶

Oleh karena itu tugas para ilmuwan muslim kontemporer adalah menguji metode-metode yang berkembang dalam tradisi Barat maupun muslim untuk menentukan sumber-sumber keterbatasan dan kelebihannya, dan selanjutnya dicari kemungkinan pengembangan dan perkawinan antara kedua metode tersebut agar dihasilkan anak metode baru yang komprehensif dan memadahi untuk menjawab problem kontemporer.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- al-Faruqi, Ismail R. *Islamization of knowledge: General principles and Work Plan*, Herdon, VA: IIIT, 1987.
- al-Jabiri, Muhammad 'Abid, *Isykaliyat al-Fikr al-'Arabi al-Mu'asir*, Beirut: Markaz Dirasah a-Wihdah al-Arabiyyah, 1089.
- al-Jabiri, M. 'Abid, *Post-Tradicionalisme Islam*, terj. Ahmad Basso, Yogyakarta: LKiS, 2000.
- al-Qurtubi, Sumanto, *KH. M.A. Sahal Mahfudh, Era Baru Fiqih Indonesia*, Yogyakarta: Penerbit CERMIN, 1999.
- ash-Shiddieqiy, Nourouzzaman, *Jeram-jeram Peradaban Muslim*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

³⁵ Louay Safi, *Ancangan Metodologi Alternatif: Sebuah Refleksi Perbandingan Metode Penelitian Islam dan Barat*, terj. Imam Khoiri, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001), h. 24

³⁶ *Ibid*, h. 36.

Rekonstruksi Mazdhab, Oleh: Abdul Halim Mustofa

Assyatibi, Abu Ishaq, *al-Muwafaqat*. Beirut: Dar al-Makrifah, tt.

Asy'arie, Musa, *Filsafat Islam tentang Kebudayaan*, Yogyakarta: LESFI, 1999.

Azizi, A. Qodri, *Reformasi Bermazdhab, Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Saintifik Modern*, Jakarta: Penerbit Teraju, 2003.

Garner Bryan A. (ed.), *Black's Law Dictionary* (USA: West Group, 1999

Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Theories*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997

Madjid, Nurcholish, *Masyarakat Religius*, Jakarta: Paramadina, 2004.

Mastuhu & Deden Ridwan, "Tradisi Penelitian Agama Islam", Bandung: Penerbit NUANSA PUSJARLIT, 1998.

Masyhuri, Aziz, *Masalah Keagamaan NU*, Surabaya: PP. RMI dan Dinamika Press, 1997.

Mudhofir, Ali, *Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat dan Teologi* Yogyakarta: Gadjah mada University Press, 1996

Rusli, Nasrun, *Konsep Ijtihad Assyaukani*, Jakarta: PT. Logos wacana Ilmu, 1999.

Safi, Louay, *Ancangan Metodologi Alternatif: Sebuah Refleksi Perbandingan Metode Penelitian Islam dan Barat*, terj. Imam Khoiri, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.

Suhendi, Hendi, *Fiqh Muamalah*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2002.

Watt, W. Montgomery, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, London and New York Routledge, 1988.

Zahro, Ahmad, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, Yogyakarta: LKiS, 2004.

TAFSIR KONTEKSTUAL AYAT-AYAT HUKUM DALAM AL-QUR’AN

Oleh:
Rokhmat*

Abstrak: Syari’ah Islam sepanjang zaman terus dipahami dan diaktualisasikan oleh umat Islam. Upaya pemahaman itu tentu tidak melepaskan diri dari unsur-unsur penafsiran al-Qur’an. Penafsiran al-Qur’an, khususnya yang terkait dengan hukum memerlukan kejelian dan perhatian tersendiri karena historisitas umat Islam telah menyebabkan ayat-ayat al-Qur’an dipahami secara serampangan dan sering dilepaskan dari pesan-pesan moralnya.

Tulisan ini berupaya melakukan usaha penafsiran kontekstual al-Qur’an, khususnya ayat-ayat hukum. Tapi didorong tanggung jawab untuk membumikan al-Qur’an upaya ini diharapkan merangsang pikiran pembaca, pendalaman dan elaborasi keseluruhan unsur-unsur yang perlu dalam penafsiran dengan sedikit contoh kongkrit yang dapat dicoba dan direnungkan bersama. Selanjutnya tema-tema yang belum tersentuh tentu memerlukan pengkajian lanjutan dari segenap umat Islam.

Kata Kunci: Ayat Hukum, Tafsir Kontekstual.

Pendahuluan

Pada umumnya umat Islam mengakui dan meyakini bahwa al-Qur’an merupakan *Kalam Allah* yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw. dalam jangka waktu kurang lebih 23 tahun. Tujuannya adalah untuk menegakkan tatanan sosial yang adil dan egaliter. Wahyu itu sendiri turun dan sering dibarengi oleh tuntutan sosial baik pertanyaan atau keadaan yang membutuhkan jawaban dan penanganan yang tepat dan cepat sehingga manusia tidak mengalami kesulitan dan kebingungan dalam bertindak dan bersikap.

* Dosen Tetap Fakultas Syari’ah IAIT Kediri

Sebenarnya tujuan ini telah dikumandangkan Nabi Muhammad saw. sejak awal dan misinya hampir menyerupai pentingnya misi monoteisme dalam ajaran Islam. Apabila umat Islam mempelajari aspek reformasi sosial al-Qur'an maka ia akan melihat karakteristik yang nyata. Sebelum memperkenalkan suatu ketetapan (syari'ah) atau perubahan sosial, terlebih dahulu dipersiapkan landasan yang kokoh baginya berupa pengenalan dasar-dasar syari'at itu, kemudian ayat al-Qur'an secara gradual turun menjelaskan maksud affirmasinya. Contohnya, sekalipun pernyataan al-Qur'an tentang riba telah turun di Mekah tetapi secara formal baru ditetapkan keharamannya di Madinah.¹

Nampaknya al-Qur'an sangat memperhatikan psikis umat Islam ketika akan menetapkan suatu peraturan. Suatu pewahyuan total pada satu waktu adalah sesuatu hal yang sangat memberatkan melihat kenyataan sesungguhnya keadaan umat Islam sehingga ia dapat selaras dengan tuntutan keadaan yang muncul. "*Dan Al Quran itu Telah kami turunkan dengan berangsur-angsur agar kamu membacakannya perlahan-lahan kepada manusia dan kami menurunkannya bagian demi bagian.*"²

Al-Qur'an sering memiliki latar belakang historis yang oleh para ulama sering disebut sebagai *asbab an-nuzul* (sebab-sebab turunnya al-Qur'an). Dengan demikian untuk memahami pesan utuh al-Qur'an pengetahuan akan *asbab an nuzul* menjadi penting.³ Hal ini juga mengingat bahwa pemahaman terhadap konteks kesejarahan sangat bermanfaat untuk menyarikan prinsip atau yang mendasari ketentuan-ketentuan al-Qur'an, atau menentukan secara akurat alasan-alasan yang ada dibalik pernyataan, komentar, respon al-Qur'an.

Pesan Moral Al Qur'an

Al-Qur'an secara eksplisit menyatakan mengapa suatu perintah diberikan atau suatu pernyataan dibuat, walaupun al-Qur'an jarang sekali merujuk sebab-sebab dalam kasus yang spesifik. Contoh yang nyata adalah dalam hal waris. Pernyataan al-Qur'an tentang waris yang mula-mula adalah bahwa ada bagian untuk ahli waris laki-laki maupun perempuan. Secara jelas al-

¹ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas:Tentang Transformasi Intelektual*, Terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Pustaka, 1985), h. 16

² al-Qur'an, 17:106.

³ Quraisy Shihab, *Membumikan Al-Qur'an, Fungsi dan Peranan Wahyu dalam Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992), h. 89-90.

Qur'an memperluas hak waris kepada wanita yang dalam hukum Arab pra Islam tidak memiliki, bahkan wanita sendiri dapat diwarisi oleh laki-laki walaupun ia anaknya sendiri, Allah berfirman dalam al-Qur'an, 4:7.⁴

Kemudian ayat selanjutnya menekankan akan pentingnya keadaan "yang cukup" bagi keturunan manusia, baik laki-laki maupun perempuan. Al-Qur'an memperingatkan dengan ancaman bagi orang-orang yang tidak memberikan hak-hak anak yatim bila orang tuanya meninggal dunia, misalnya dengan mengambil harta dan memakan secara lalim dan berlebih-lebihan, al-Qur'an, 4:9-10⁵

Pada konteks ini jelas sekali bahwa al-Qur'an adalah sebuah kitab prinsip dan seruan moral keagamaan bukan sebuah buku undang-undang yang berbicara dengan pemahaman harfiah, tetapi lebih menekankan prinsip dan tujuan moral yang harus ditegakkan dibalik arti harfiahnya. Menurut Fazlur Rahman, sikap keras mempertahankan implementasi ketentuan harfiah al-Qur'an dengan menutup mata terhadap perubahan sosial yang telah dan sedang terjadi di depan mata, itu sama dengan menghancurkan secara langsung maksud dan tujuan moral-sosial al-Qur'an.⁶

Petunjuk lain dalam al-Qur'an sebagai contoh ayat-ayat tentang perbudakan. Apabila diamati, maka perkembangan ayat-ayat itu, sesuai dengan konteksnya saat itu, adalah bahwa tatkala menjadi hal yang biasa dijadikan "bisnis" oleh bangsa Arab maka al-Qur'an secara pelan-pelan menghancurkan sistem itu dengan cara mempersempit jalan masuk dan memperlebar jalan keluar. Sebagaimana dalam al-Qur'an, 46:4.⁷

⁴ "Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang Telah ditetapkan."

⁵ "Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan dibelakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar. Sesungguhnya orang-orang yang memakan harta anak yatim secara zalim, Sebenarnya mereka itu menelan api sepenuh perutnya dan mereka akan masuk ke dalam api yang menyala-nyala (neraka)."

⁶ Rahman, *Islam dan Modernitas*, h. 19.

⁷ "Apabila kamu bertemu dengan orang-orang kafir (di medan perang) Maka pancunglah batang leher mereka. sehingga apabila kamu Telah mengalahkan mereka Maka tawanlah mereka dan sesudah itu kamu boleh membebaskan mereka atau menerima tebusan sampai perang berakhir. Demikianlah apabila Allah menghendaki niscaya Allah akan membinasakan mereka tetapi Allah hendak menguji sebahagian kamu dengan sebahagian yang

Islam memandang perbudakan adalah cacat sosial yang harus dihapuskan. Islam memberi jalan keluar berupa:

(1) Memerdekaan budak oleh Islam dijadikan bentuk amal kebaikan dengan janji pahala yang besar; “...*Tahukah kamu apakah jalan yang mendaki lagi sukar itu? (yaitu) melepaskan budak dari perbudakan, ...*”⁸ “...*dan (memerdekaan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji,...*”⁹

(2) Islam menjadikan pembebasan budak sebagai *kaffarah* dari kesalahan menyalahi sumpah atau bagi berbagai jenis kesalahan dan pelanggaran terhadap agama; “...*Maka kaffarat (melanggar) sumpah itu, ialah memberi makan sepuluh orang miskin, ... atau memerdekaan seorang budak...*”¹⁰ “... *dan barangsiapa membunuh seorang mukmin Karena tersalah (hendaklah) ia memerdekaan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diat...*”¹¹ “*Orang-orang yang menzihir isteri mereka, Kemudian mereka hendak menarik kembali apa yang mereka ucapkan, Maka (wajib atasnya) memerdekaan seorang budak sebelum kedua suami isteri itu bercampur...*”¹²

(3) Diadakan perjanjian antara pemilik budak dengan budaknya yang menyatakan bahwa pemilik budak akan memerdekaan budaknya pada saat si budak sanggup mengurus dan menebus dirinya, “...*dan budak-budak yang kamu miliki yang memginginkan perjanjian, hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka,*¹³ *jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka, dan berikanlah kepada mereka sebagian dari harta Allah yang dikaruniakan-Nya kepadamu.*¹⁴ *dan janganlah kamu paksa budak-*

lain. dan orang-orang yang syahid pada jalan Allah, Allah tidak akan menyia-nyiakan amal mereka”

⁸ Al-Qur'an, 90:8-13.

⁹ Ibid., 2:117.

¹⁰ Ibid., 5:10

¹¹ Ibid., 4:92

¹² Ibid., 58:3.

¹³ Salah satu cara dalam agama Islam untuk menghilangkan perbudakan, yaitu seorang hamba boleh meminta pada tuannya untuk dimerdekaan, dengan perjanjian bahwa budak itu akan membayar jumlah uang yang ditentukan. Pemilik budak itu hendaklah menerima perjanjian itu kalau budak itu menurut penglihatannya sanggup melunasi perjanjian itu dengan harta yang halal

¹⁴ Untuk mempercepat lunasnya perjanjian itu hendaklah budak- budak itu ditolong dengan harta yang diambilkan dari zakat atau harta lainnya.

*budak wanitamu untuk melakukan pelacuran, sedang mereka sendiri menginginkan kesucian,....*¹⁵

Apabila teks *harfiah* dipahami apa adanya tanpa menekankan pesan universal al-Qur'an tentang hak asasi manusia untuk hidup dalam strata yang layak. Tujuan al-Qur'an dalam hal ini adalah penghapusan perbudakan secara total. Demikian pula logika simetrisnya, orang akan melegalisasikan kemiskinan yang melanda umat, agar memperoleh derajat tinggi disisi Allah dengan membayar zakat dan menggunakan zakat hanya untuk kebutuhan konsumtif tanpa memikirkan pentingnya penyaluran zakat kehal-hal yang produktif agar mereka dapat mandiri memenuhi kebutuhannya.¹⁶

Dalam khazanah ‘Ulumul Qur’an tercatat bahwa pada masa Nabi, para sahabat senantiasa meminta penjelasan dari Rasulullah tentang kemusykilan tentang hukum-hukum fiqh di dalam al-Qur'an yang mereka hadapi. Setelah Beliau wafat mereka mulai bersandar kepada al-Qur'an dan al-sunnah untuk mengetahui hukum-hukum Fiqh.¹⁷ Mereka juga memahami pendapatnya yang sesuai dengan kaidah-kaidah umum yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-sunnah. Tetapi mereka kadangkala sepakat atas kesimpulan hukum yang dipahami dan terkadang berselisih tentang pemahaman ayat, meski perbedaan itu tidak dibuat meruncing. Perbedaan itu lama kelamaan meluas setelah munculnya madzhab fiqh dan munculnya fanatisme kemadzhaban terhadap pendapat imam mereka. Pada gilirannya muncul tafsir-tafsir hukum dalam al-Qur'an sesuai atau seringkali digunakan untuk menopang pendapat kelompok mereka.¹⁸

Pada masa awal sejarahnya hukum Islam merupakan suatu kekuatan yang dinamis dan kreatif. Ini ditandai oleh bermunculnya sejumlah madzhab hukum yang memiliki corak sendiri-sendiri sesuai dengan latar belakang sosio-kultural dan politik di mana

¹⁵ Al-Qur'an, 24:33.

¹⁶ Ada hadits Nabi yang cukup populer, walaupun belum diuji sanad dan matannya yang menyatakan bahwa: “Hampir-hampir kemiskinan itu menjadikan kekufturan”.

¹⁷ Penggunaan istilah hukum Islam, Fiqh, Syari'ah, secara identik dapat dilihat pada T.M. Hasbi As-Sidieqy, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), h. 3; sementara tentang perkembangan terminologi fiqh dan syari'ah dalam perjalanan historisnya, lihat Hasbi As-Sidieqy, *Pengantar Hukum Islam*, Vol 1, (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), h. 22-23.

¹⁸ Muhammad Husein Adz-Dzahabi, *Tafsir Wal Mufassirun*, (Beirut: Darul Fikr, t.t.), juz 2, h. 432-437

madzhab itu tumbuh dan berkembang. Perkembangan kreatif dan dinamis itu setidak-tidaknya didukung oleh empat faktor utama:

Pertama, dorongan keagamaan. Karena Islam merupakan sumber norma yang mengatur seluruh aspek kehidupan muslim, maka kebutuhan untuk membumikan norma itu menjadi signifikan. Demikian pula hukum Islam yang terserap dalam kehidupan pun perlu memberikan solusi terhadap problem-problem baru yang dihadapi masyarakat.¹⁹ *Kedua*, dengan meluasnya domain politik Islam ke daerah-daerah baru maka pada gilirannya terjadi pergesekan sosial bahkan akulturasi budaya yang menimbulkan sejumlah problem baru dalam Islam. *Ketiga*, Independensi para spesialis hukum Islam dari kekuasaan politik, sehingga mereka mampu mengembangkan pemikiran hukum tanpa rintangan yang berarti secara politis. *Keempat*, dan ini yang sangat urgen, adalah fleksibilitas hukum Islam itu sendiri dalam mengatasi problem ruang dan waktu. Memang dalam sejarahnya konsep dan prinsip ijma', qiyas, maslahah mursalah, memelihara 'urf atau adat kebiasaan yang berlaku umum dalam masyarakat dan perubahan hukum dengan perubahan waktu menjadi dasar yang membawa dinamika hukum Islam.²⁰

Perkembangan selanjutnya ditandai oleh mengkristalnya madzhab-madzhab dalam keseluruhan hidup umat Islam. Daya kreasi dan dinamis umat Islam tidak lagi tercurahkan untuk mengatasi masalah-masalah baru karena dipandang sudah tersedia jawaban dalam seluruh kitab-kitab madzhab itu. Akhirnya hak-hak untuk berijtihad dikekang dan pintu ijtihad dinyatakan tertutup. Di sisi lain taklid menjadi sandaran umat Islam. Ketiadaan bekal berupa kemampuan akademik yang cukup ditambah ketakutan moral dan intelektual untuk membuka kembali pintu ijtihad menjadi penyakit kronis yang diderita umat Islam.

Maka dari itu, kemandekan dan kreatifitas yang mati harus segera diakhiri dengan memperbaiki kualitas pribadi-kolektif umat Islam. Upaya-upaya di sana tampaknya sudah banyak dilakukan, misalnya oleh Ibnu Taimiyyah, Muhammad bin Abdul wahhab, Syah Waliyullah, Muhammad Abdurrahman, Rasyid Ridla dan lain-lain. Tetapi upaya itu belum sepenuhnya dibarengi oleh etos kerja umat Islam dan terutama sekali dengan pendalamannya tentang metodologi pemahaman dan penafsiran al-Quran secara kontekstual.

¹⁹ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (New Delhi: Kitab Bavan, 1981), h. 148

²⁰ As-Sidieqy, *Syari'at Islam*, h. 31

Perbedaan Persepsi Di Masa Awal Islam

Pada masa sahabat, akar perbedaan dalam menangkap perintah Nabi yang notabene merupakan syari'ah telah terjadi. Ini terkait dengan hal-hal yang lahiriahnya urusan ibadah ritual atau masalah sosial. Mereka menerima yang pertama secara *ta'abbudiy* dan yang terakhir secara *ta'aqquliy*. Yang pertama mereka merasa terikat dengan sunnah Nabi dan yang kedua mereka tidak merasa terikat dengan sunnah. Bukankah Nabi bersabda: "Kamu lebih tahu tentang urusan duniamu".

Suatu hari, dalam keadaan sakit Nabi menyuruh sahabatnya mengambil dawat dan pena untuk menuliskan wasiatnya, "Dengan ini kalian tidak akan sesat selamanya". Umar bin Khattab yang hadir melarang untuk mengambilkan pena itu karena sudah ada kitab Allah di tangan umat Islam. Disatu sisi ada perintah Nabi untuk mengambilkan, disisi lain Umar mencegah dengan alasan bahwa kondisi sakit Nabi melahirkan ijtihad yang tak perlu diikuti. Dalam kesempatan lain, pernah para tawanan perang Badar menjadi permasalahan umat Islam. Nabi ingin para tawanan dibebaskan dengan tebusan, sementara Umar berpendapat agar mereka dibunuh. Ini suatu kasus. Dalam peristiwa setelah meninggalnya Abdullah bin Ubay, Nabi hendak melakukan sholat untuknya tetapi Umar melarang Nabi melakukannya. Dalam kasus ini wahyu turun dan membenarkan pendapat Umar.²¹

Masih mengutip pengantar Jalaluddin Rahmat, diceritakan bahwa ketika Umar dan Usman melarang haji *Tamattu'*, Ali menentangnya. Para sahabat merasa takut bila berhadapan dengan Umar kecuali Ali bin Abi Thalib yang belakangan ini berkata: "Barang siapa melakukan *tamattu'*, ia sudah menjalankan kitab Allah dan sunnah Rasul. Ketika Ali menegur Usman yang melarang *tamattu'* Usman berkata: "Aku tidak melarangnya. Ini adalah pendapat yang aku pegang, kalau orang mau, silahkan ambil pendapatku. Kalau tidak tinggalkan saja".²²

Ilustrasi Penafsiran Hukum Secara Kontekstual

Sebelumnya pembahasan ini perlu diuraikan tentang karakteristik bahasa al-Qur'an yang terkadang ringkas tapi padat, terkadang diulang berulang kali, kadangkala menyebut sesuatu

²¹ Lihat Jalaluddin Rahmat dalam kata pengantar untuk Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas, Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 18

²² *Ibid.*, 18-19.

tetapi tidak langsung merujuk sesuatu itu, penggunaan *dhomir* yang kadang berganti dan lain-lain. Hal ini menyebabkan pembaca al-Qur'an mengalami kesulitan dalam memahami keanekaragaman karakteristik tersebut terutama untuk menetapkan suatu arti atau makna pada tempat yang sebenarnya. Tetapi hal itu pula yang mampu memberikan nuansa dalam memahami al-Qur'an. Abdullah Darraz menyatakan: "Apabila anda membaca al-Qur'an, maknanya akan jelas dihadapan anda. Tetapi bila anda membacanya sekali lagi, anda akan menemukan pula makna-makna lain yang berbeda dengan sebelumnya. Demikian seterusnya, sampai-sampai anda dapat menemukan kata atau kalimat yang mempunyai arti bermacam-macam yang semuanya benar atau mungkin benar. Ayat-ayat al-Qur'an bagaikan intan: setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lainnya. Dan tidak mustahil, bila anda mempersilahkan orang lain untuk memandangnya, ia akan melihat lebih banyak daripada apa yang anda lihat."²³

Sudah lama al-Qur'an didekati dengan berbagai perspektif. Hal itu sah-sah saja asalkan tidak memaksakan prakONSEPsi di dalam konsep orisinal al-Qur'an. Karena kecenderungan umum model penafsiran Al-Qur'an adalah dengan model ayat per ayat, kata per kata secara berurutan (*tahliliy*). Hal ini menyebabkan pesan al-Qur'an tidak dapat ditangkap secara utuh. Terkadang hal ini dilakukan melalui pemisahan aspek kesejarahan al-Qur'an dengan inti ayat itu sendiri yang lazimnya dimanfaatkan untuk membela sudut pandang tertentu. Sebelum menafsirkan al-Qur'an seseorang sudah bersenjata dengan "senjata" yang sebenarnya harus ditanggalkan apabila ia ingin "membaca" al-Qur'an. Akibatnya adalah dipaksakannya paham tertentu dan dicampur kedalam pemahaman terhadap suatu ayat untuk suatu kepentingan.

Kecenderungan menafsirkan al-Qur'an dari sudut tertentu juga tampak pada masa-masa modern, dimana sains telah mendominasi kontrol terhadap alam dan kehidupan. Banyak hal-hal yang sifatnya masih hipotesis dipergunakan untuk menafsirkan al-Qur'an. Seharusnya al-Qur'an dibiarkan bicara sendiri dan sains dibiarkan bekerja dengan dirinya. Al-Qur'an hanya memberikan bungkus pesan moral yang akan membawa sains tidak bebas nilai, tetapi membawa kemaslahatan. Apabila ia bebas nilai maka arah geraknya akan membawa manusia kedalam kebebasan bertindak

²³ Lihat Pendapat di atas dalam cover belakang buku "Membumikan Al-Qur'an" karya M. Quraish Shihab

dan berekspresi tanpa mempertimbangkan dampak negatifnya. Pertimbangan ini mutlak diperlukan agar arah sains yang pada dasarnya bebas bergerak, dalam skala praktis dan dalam realitas kehidupan manusia tidak membawa kerusakan di muka bumi (*fasad fil ard*). Perubahan sosial yang bisanya diikuti oleh perubahan perilaku masyarakat tentu membawa konsekuensi logis pentingnya antisipasi hukum dalam menilai perubahan itu.

Al-Qur'an yang dalam sejarahnya banyak "dipegang" oleh orang-orang dengan "suasana hukum" juga seringkali dipandang berisi ketentuan perundang-undangan. Ini berdampak pada pemilahan yang diskriminatif antara ayat-ayat yang berisi hukum dengan yang tidak berisi hukum. Bahkan dikalangan ahli hukum, terkadang ada pemakaian ayat untuk disimpulkan dari sisi atau aspek hukum padahal ayat itu tidak terkait dengan hukum.²⁴ Ayat-ayat hukum ini sering didekati secara harfiah dan bahkan terkadang diikuti oleh pemaparan hadits dan ijma' sebagai penopang. Sebagai contoh dapat dikemukakan ayat al-Qur'an surat al-Baqarah: 282.²⁵

²⁴ Pemakaian hukum terhadap ayat yang non hukum, misalnya dilakukan As-Suyuti terhadap ayat: *Sirath alladzina an 'amta 'alaikhim*, dengan hukum wajib mengikuti jalan salaf –saleh. Lihat Jalaluddin Rahmat, *Islam dan Tantangan Modernitas*, h. 27

²⁵ Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu'amalah, tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah mengajarkannya, mereka hendaklah ia menulis, dan hendaklah orang yang berhutang itu mengimlakkan (apa yang akan ditulis itu), dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhaninya, dan janganlah ia mengurangi sedikitpun daripada hutangnya. jika yang berhutang itu orang yang lemah akalnya atau lemah (keadaannya) atau dia sendiri tidak mampu mengimlakkan, Maka hendaklah walinya mengimlakkan dengan jujur. dan persaksikanlah dengan dua orang saksi dari orang-orang lelaki (di antaramu). jika tak ada dua orang lelaki, Maka (boleh) seorang lelaki dan dua orang perempuan dari saksi-saksi yang kamu ridhai, supaya jika seorang lupa Maka yang seorang mengingatkannya. janganlah saksi-saksi itu enggan (memberi keterangan) apabila mereka dipanggil; dan janganlah kamu jemu menulis hutang itu, baik kecil maupun besar sampai batas waktu membayarnya. yang demikian itu, lebih adil di sisi Allah dan lebih menguatkan persaksian dan lebih dekat kepada tidak (menimbulkan) keraguanmu. (Tulislah mu'amalahmu itu), kecuali jika mu'amalah itu perdagangan tunai yang kamu jalankan di antara kamu, Maka tidak ada dosa bagi kamu, (jika) kamu tidak menulisnya. dan persaksikanlah apabila kamu berjual beli; dan janganlah penulis dan saksi saling sulit menyulitkan. jika kamu lakukan (yang demikian), Maka Sesungguhnya hal itu adalah suatu kefasikan pada dirimu. dan bertakwalah kepada Allah; Allah mengajarmu; dan Allah Maha mengetahui segala sesuatu.

Ayat di atas memaparkan transaksi utang-piutang, dimana harus ditulis dengan disaksikan oleh dua orang saksi lelaki. Jika tidak ada maka oleh dua orang wanita dan seorang laki-laki. Ayat ini oleh kalangan ahli hukum (yang kebanyakan laki-laki) dijadikan dasar hukum adanya penulisan hutang-piutang dan persaksian dan dipahami secara tekstual. Tetapi ada suatu riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi pernah memutuskan perkara dengan seorang saksi yang disumpah. Karena ketatnya berpegang pada bunyi tekstual ayat di atas, ulama menafsirkan bahwatinakalan Nabi tersebut telah memenuhi ketentuan al-Qur'an mengenai dua orang saksi, karena sumpah saksi dipandang mewakili seorang saksi. Demikian pula penggantian seorang saksi laki-laki dengan dua orang wanita dipegangi oleh ulama sebagai ketentuan hukum tanpa melihat '*illat* hukum dari penetapan tadi yaitu ayat: "...*Jika salah satu diantara kedua wanita itu lupa maka yang lain akan mengingatkannya* ..."²⁶

Dalam hal ini tampak bias gender memenuhi pemikiran para ulama bahwa seorang laki-laki adalah sama dengan dua orang wanita. Padahal apabila diamati, '*illat* dari adanya penetapan itu adalah agar saling mengingatkan satu sama lain. Pertanyaannya adalah apakah apabila lelaki lupa tidak perlu ada yang mengingatkan? atau apakah laki-laki tidak bisa lupa? Yang jelas, pemahaman dengan lahiriah ayat seperti di atas sangat tidak lengkap karena tanpa melihat gagasan pokok al-Qur'an tentang keadilan dan persamaan manusia serta maslakhah yang berlaku di tengah masyarakat. Dalam hal ini *asbab an nuzulí* yang mestinya dikaitkan dengan pemahaman ayat tidak dilakukan. Dan pemahaman akan struktur sosial masyarakat Arab saat itu yang sangat mensubordinasikan perempuan sebagai warga di bawah "kelas" kaum lelaki kurang dihiraukan.

Apabila tinjauan gender di dalam al-Qur'an diterapkan dengan cara yang mewakili tradisi lama maka pesan moral utama dan universal al-Qur'an akan tereduksi dan pada gilirannya tidak dapat menghadapi dan menjawab tuntutan jaman dan ruang hidup manusia. Tapi apabila diupayakan secara benar pemahaman itu akan dapat mengantar kepada pemahaman kontekstual dan dinamis.

Yang juga disayangkan adalah pemahaman yang harfiah itu ada kalanya dicarikan sokongan atau mencari sokongan dari kaidah-kaidah ushul fiqh yang pada faktanya juga dirumuskan pada masa yang belum "tercerahkan" dan dari *nash-nash* yang terisolasi

²⁶ al Qur'an, 2:282.

dan tertutup. Tidak mengherankan apabila penetapan hukum yang mempergunakan kaidah itu juga sepotong-potong dan tidak dapat melahirkan konsep utuh dari al-Qur'an. Sebagai misal adalah kaidah: *al-umur bi maqasidiha*, dirumuskan dari firman Allah: “*Mereka tidak disuruh kecuali untuk beribadah atau menyembah kepada Allah dengan mengikhlasan agama kepada-Nya*”. Dan ayat: “*Maka sembahlah Allah dengan mengikhlasan agama pada-Nya*”.

Kedua ayat di atas biasa dijadikan dasar bagi *kaidah ushuliyah* di atas dengan tanpa memperhatikan konteks ayat tersebut dalam rangkaian agama monoteis yang diajarkan al-Qur'an untuk seluruh umat manusia. Istilah *ibadah* yang dikaitkan dengan kata *ikhlas* dan *din* di atas merujuk kepada agama tauhid. Berpijak dari makna yang diperoleh dari konteks sastra ayat ini, maka sulit untuk memahami adanya perumusan kaidah *ushuliyah* di atas dengan ayat al-Qur'an tersebut.

Perumusan kaidah lain yang juga melepaskan konteks sastra al-Qur'an adalah kaidah: *al 'adah muhkamah*. Ulama ushul mengistimbatkan kaidah ini dari ayat al-Qur'an surat al-A'raf: “*Jadilah pemaaf dan suruhlah orang untuk mengerjakan yang ma'ruf ('urf), serta berpalinglah dari orang-orang yang bodoh*”. Tetapi apabila ditelusuri, keseluruhan kata '*urf*' dalam al-Qur'an tidak ada yang dapat diberi arti “*adat*”,²⁷ sehingga kaidah itu bisa disandarkan pada ayat-ayat itu.

²⁷ Lihat (al Qur'an, 2:89) Dan setelah datang kepada mereka Al Quran dari Allah yang membenarkan apa yang ada pada mereka, padahal sebelumnya mereka biasa memohon (kedatangan Nabi) untuk mendapat kemenangan atas orang-orang kafir, Maka setelah datang kepada mereka apa yang Telah mereka ketahui, mereka lalu ingkar kepadanya. Maka la'nat Allah-lah atas orang-orang yang ingkar itu. (al Qur'an, 2:241) Kepada wanita-wanita yang diceraikan (hendaklah diberikan oleh suaminya) mut'ah menurut yang ma'ruf, sebagai suatu kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa. (al Qur'an; 3:104) Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebaikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung. (al Qur'an, 3:114) Mereka beriman kepada Allah dan hari penghabisan, mereka menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar dan bersegera kepada (mengerjakan) pelbagai kebaikan; mereka itu termasuk orang-orang yang saleh. (al Qur'an, 5:114) Tidak ada kebaikan pada kebanyakan bisikan-bisikan mereka, kecuali bisikan-bisikan dari orang yang menyuruh (manusia) memberi sedekah, atau berbuat ma'ruf, atau mengadakan perdamaian di antara manusia. dan barangsiapa yang berbuat demikian Karena mencari keredhaan Allah, Maka kelak kami memberi kepadanya pahala yang besar.

Diantara praktik yang tidak lurus dalam mempergunakan ayat untuk penetapan sesuatu secara serampangan adalah firman Allah dalam surat An-Nur: 33 khusunya pada bagian ayat: "...*Maka hendaklah kamu buat perjanjian dengan mereka (mukatabah) jika kamu mengetahui ada kebaikan pada mereka*"²⁸. Ayat ini umumnya dipahami agar umat Islam menerima pembebasan budak mereka dengan harga yang disepakati secara berangsur apabila budak itu dipandang dapat membayar tebusan untuk dirinya sendiri. Madzhab Dhahiri menganggap bahwa *Fi'il Amr* dalam kata *Fakatibuuhum* dalam ayat di atas adalah kewajiban menerima perjanjian budak tersebut. Mereka memakai kaidah: *Al-Ashl fil Amr li al-wujub* (asal suatu perintah menunjukkan wajib). Sedangkan jumhur ulama menganggap bahwa *fi'il amr* dalam kata *fakatibuuhum* itu merupakan anjuran bagi seorang tuan untuk menerima permintaan pembebasan budak bila ia mampu melakukan sarat itu. Mereka beralasan dengan kaidah *ushuliyah*: *Al-Ashl fil Amr li al-nadb* (asal suatu perintah menunjukkan anjuran). Mereka melihat bahwa sarat *mukatabah* adalah apabila si tuan melihat ada kebaikan dalam diri si budak. Dengan demikian si tuan tidak wajib menerima *mukatabah*. Mereka juga beralasan, karena budak itu merupakan harta si tuan maka *mukatabah* tidak sah kecuali atas ijin tuannya.

Dengan melihat proses kerja penggalian hukum seperti di atas maka tampak bahwa mereka gagal menerapkan suatu cara menangkap suatu pesan universal tentang dibebaskannya dan ditiadakannya budak dalam segala keadaan, karena perbudakan bertentangan dengan nilai dasar hak manusia untuk hidup. Kegagalan di atas yang juga berarti kegagalan kaidah ushul fiqh dalam menyimpulkan pesan utuh al-Qur'an tampaknya kurang disadari oleh umat Islam, khususnya para ulama penggali hukum. Bahkan ada kecenderungan untuk menangani persoalan kemasyarakatan yang tidak secara eksplisit dikemukakan al-Qur'an dengan kaidah-kaidah tersebut. Tindakan seperti ini jelas menempatkan al-Qur'an bahkan sunnah Nabi sebagai faktor sekunder dibelakang pra konsepsi-pra konsepsi yang dimasukkan kedalam pemahaman al-Qur'an. Oleh karena itu perlu dilakukan rekonstruksi perumusan prinsip-prinsip penafsiran yang menurut Rahman setidaknya terdiri dari tiga langkah utama, yaitu: *pertama*, pendekatan historis untuk menemukan makna teks al-Qur'an dalam rentangan historisitas Nabi. *Kedua*, pembedaan antara ketetapan

²⁸ al Qur'an, 24:33

legal dengan tujuan prinsip al-Qur'an. *Ketiga*, penetapan tujuan al-Qur'an dengan memperhatikan latar belakang sosiologisnya.²⁹

Tampak dari proses aplikasi langkah penafsiran al-Qur'an itu ingin akan adanya kandungan syari'ah yang mendapat sinaran al-Qur'an. Langkah ini seharusnya mendapat sinergi dari upaya yang serius untuk memproyeksikan pemahaman al-Qur'an dalam konteksnya untuk memenuhi kebutuhan kontemporer. Apabila al-Qur'an diakui sebagai petunjuk bagi manusia khususnya umat muslim, yang selalu relevan dengan zaman dan tempat, maka upaya pemahaman situasi kekinian penting dilakukan. Selanjutnya diarahkan pada pembumian nilai-nilai sehingga memberi arah pada nilai-nilai perubahan sosial dan tujuan al-Qur'an dapat diwujudkan. Berikut ini contoh pesan-pesan moral al-Qur'an dari berbagai ayat yang sempat dilakukan, disamping contoh-contoh yang sempat terekam dahulu: *pertama*, hukum potong tangan. “*Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya (sebagai) pembalasan bagi apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah. dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.*”³⁰

Sehubungan dengan ketentuan potong tangan di atas, ulama terlalu dibuat sibuk oleh bahasan tentang kriteria pencuri, nilai barang yang dicuri, bagian tangan mana yang dipotong dan seterusnya. Akan tetapi bahasan ini lupa memperhatikan tujuan al-Qur'an dibalik hukum potong tangan. Hukum potong tangan, menurut ulama harus dilakukan agar mereka jera. Ini benar. Tetapi yang harus menjadi *follow up* dari itu adalah upaya peningkatan kualitas moral masyarakat, mengurangi kesenjangan ekonomi, menciptakan pemerataan ekonomi agar pencurian tidak terjadi di tengah masyarakat yang telah terjamin ekonominya.

Kedua, tentang syari'at shalat. Apabila sholat diberikan ta'rif menurut fiqh maka pengertiannya adalah ucapan, gerakan yang diawali dengan takbir dan diakhiri dengan salam. Pengertian ini kurang menyentuh nilai moral yang terkandung dalam sholat dengan inti utama penghambaan kepada Allah swt dengan khusus' sesuai dengan takbir sebagai pembuka dan aktivitas-aktivitas do'a untuk diri dan orang lain di tengah sholat dan salam pada akhir

²⁹ Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 23-24

³⁰ al Qur'an, 4:38

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقةُ فَاقْطُعُوْا أَيْدِيهِمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبُوا نَكَلًا مِنَ اللَّهِ وَأَنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

sholat. Artinya orang yang sholat tidak cukup melakukannya sebagai rutinitas belaka yang kosong dari pemaknaan batin dan relasi hamba dengan Allah. Setelah sholat orang akan menyebarkan kedamaian, ketenteraman untuk orang yang ada di sekitarnya, tanpa ada tindak yang merugikan orang lain. Apabila yang demikian itu telah bisa dilakukan, maka fungsi sholat sebagai amal yang dapat mencegah perbuatan keji dan mungkar akan tercapai.³¹ Orang yang shalat dengan baik dan benar akan selalu memancarkan cahaya kedamaian, keamanan untuk diri dan orang lain dan tidak akan “tega” merugikan orang lain.

Ketiga, qishash terhadap pembunuhan. Dalam al-Qur'an "Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishaash³² berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pema'afan dari saudaranya, hendaklah (yang mema'afkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi ma'af) membayar (diat) kepada yang memberi ma'af dengan cara yang baik (pula)..."³³

Al-Qur'an jelas mengemukakan pembunuhan dan wajib qishash. Tetapi Al-Qur'an juga memberi penawaran yang lebih tinggi yaitu sikap mema'afkan. Sedangkan dalam (QS.5:92), "Dan tidak layak bagi seorang mukmin membunuh seorang mukmin (yang lain), kecuali Karena tersalah (Tidak sengaja),³⁴ dan barangsiapa membunuh seorang mukmin Karena tersalah (hendaklah) ia memerdekan seorang hamba sahaya yang beriman serta membayar diat³⁵ yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh itu), kecuali jika mereka (keluarga

³¹ Lihat QS. Al-Ankabut: 45

³² Qishaash ialah mengambil pembalasan yang sama. qishaash itu tidak dilakukan, bila yang membunuh mendapat kema'afan dari ahli waris yang terbunuh yaitu dengan membayar diat (ganti rugi) yang wajar. pembayaran diat diminta dengan baik, umpamanya dengan tidak mendesak yang membunuh, dan yang membunuh hendaklah membayarnya dengan baik, umpamanya tidak menangguh-nangguhkannya. bila ahli waris si korban sesudah Tuhan menjelaskan hukum-hukum ini, membunuh yang bukan si pembunuh, atau membunuh si pembunuh setelah menerima diat, Maka terhadapnya di dunia diambil qishaash dan di akhirat dia mendapat siksa yang pedih.

³³ al Qur'an, 2:178.

³⁴ seperti: menembak burung terkena seorang mukmin.

³⁵ Diat ialah pembayaran sejumlah harta Karena sesuatu tindak pidana terhadap sesuatu jiwa atau anggota badan.

terbunuh) bersedekah.³⁶ jika ia (si terbunuh) dari kaum (kafir) yang ada perjanjian (damai) antara mereka dengan kamu, Maka (hendaklah si pembunuh) membayar diat yang diserahkan kepada keluarganya (si terbunuh) serta memerdekan hamba sahaya yang beriman. barangsiapa yang tidak memperolehnya,³⁷ Maka hendaklah ia (si pembunuh) berpuasa dua bulan berturut-turut untuk penerimaan Taubat dari pada Allah. dan adalah Allah Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana”.

Al-Qur'an memberi kebebasan untuk meminta sejumlah *diyat* atau meminta maaf dengan memerdekan budak (saat itu). Solusi al-Qur'an ini memandang pembunuhan sebagai kejahatan terhadap keluarga sehingga diberi "kelonggaran" berupa *diyat*. Al-Qur'an menyatakan bahwa pembunuhan adalah kejahatan terhadap kemanusiaan yang berarti sangat "diharap" untuk tidak terjadi dalam kehidupan manusia.

Kesimpulan

Kiranya beberapa contoh itu dapat memberikan arah yang jelas tentang penafsiran hukum dalam al-Qur'an antara yang ada sekarang dengan yang seharusnya ada sejauh usaha untuk memahaminya dari pesan-pesan utama al-Qur'an. Tetapi upaya sedikit di atas tentu masih jauh dari memadai karena peran sunnah Nabi belum banyak digagas sebagai faktor yang sangat signifikan dalam penetapan hukum Islam. Jelas dibalik itu ada alasan mengapa sunnah Nabi agak tak terdeteksi. Setidak-tidaknya sunnah masih sedikit banyak menyimpan persoalan melihat statusnya yang kebanyakan *dhann al-wurud*, berbeda dengan al-Qur'an yang *Qat'iy al-wurud*. Maka dengan usaha yang sistematis, upaya untuk "menghidupkan" al-Qur'an dalam nafas kehidupan muslim dengan selalu memahami pesan-pesan moral al-Qur'an terkait dengan problem dunia modern yang berubah secara cepat akan dapat dilakukan bila energi untuk itu dicurahkan dengan sepenuhnya.

³⁶ Bersedekah di sini Maksudnya: membebaskan si pembunuh dari pembayaran diat.

³⁷ Maksudnya: tidak mempunyai hamba; tidak memperoleh hamba sahaya yang beriman atau tidak mampu membelinya untuk dimerdekan. menurut sebagian ahli tafsir, puasa dua bulan berturut-turut itu adalah sebagai ganti dari pembayaran diat dan memerdekan hamba sahaya.

Daftar Kepustakaan

- Adz-Dzahabi, Muhammad Husein, *Tafsir Wal Mufassirun*, Beirut: Darul Fikr, t.t., juz 2.
- Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas*, Bandung: Mizan, 1993.
- As-Sidieqy, M. Hasbi, *Syari'at Islam Menjawab Tantangan Zaman*, Jakarta: Bulan Bintang, 1966.
- , M. Hasbi, *Pengantar Hukum Islam*, Vol 1, Jakarta: Bulan Bintang, 1980..
- Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, New Delhi: Kitab Bavan, 1981.
- Rahman, Fazlur, *Islam dan Modernitas:Tentang Transformasi Intelektual*, Terj. Ahsin Muhammad, Bandung: Pustaka, 1985.
- Shihab, Quraisy, *Membumikan Al-Qur'an, Fungsi dan Peranan Wahyu dalam Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992.

GERAKAN HILLENISME DALAM ISLAM

Oleh:
M. Anis Bachtiar*

Abstark, gelombang Hellenisme pertama yang menjadi cikal bakal masa keemasan umat Islam pada abad ke-12. Gelombang Hellenisme itu ditandai dengan penerjemahan karya-karya intelektual asing (filsafat Yunani) secara besar-besaran agar bisa dipelajari umat Islam tanpa batas.

Kegiatan penterjemahan ini, sebagian besar dari karangan Aristoteles, Plato serta karangan neoplatonisme, sebagian besar dari karangan Galen, kedokteran, dan juga karangan-karangan ilmu pengetahuan Yunani lainnya. Dapatlah dibaca oleh alim ulama Islam. Karangan-karangan tentang filsafat banyak menarik perhatian kaum mu'tazilah.

Kata Kunci, Hillenisme dan Islam

Pendahuluan

Gerakan hillenisme atau penerjemahan buku-buku Yunani ke dalam Islam itu terjadi dalam dua periode. W. Mongomery Watt membagi gerakan Hellenisme menjadi tiga tahap selama 6 Abad, yaitu mulai tahun 750-1258 M. Dalam pembahasan makalah ini penulis hanya akan mendekripsikan gerakan hillenisme atau penerjemahan buku Yunani ke dalam Islam secara merata baik perode pertama, kedua mapun ketiga.

Dalam pandangan Watt, Islam mengalami tiga gelombang hellenisme yang semuanya merupakan bentuk pertemuan antara peradaban Islam dengan peradaban Barat. Gelombang hellenisme pertama dan kedua terjadi manakala Islam berinteraksi dengan ide-ide filsafat Yunani. Kedua gelombang ini, kata Watt bisa dikategorikan sebagai gelombang hellenisme yang murni intelektual. Bedanya, jika pada gelombang hellenisme pertama masih didominasi dengan pola-pola “impor” pengetahuan dari Yunani ke Islam dalam bentuk penerjemahan, gelombang kedua

* Dosen IAIN Surabaya dan IAIT Kediri

sudah menyaksikan sintesa yang apik antara sistem filsafat Yunani yang atheis dengan sistem filsafat Islam yang monoteis.

Sementara gelombang hellenisme ketiga tidak lagi interaksi intelektual, tetapi telah merambah ke wilayah-wilayah yang lebih luas, seperti sosial, ekonomi dan politik. Khusus pada konteks politik dan ekonomi, hellenisme gelombang ketiga ini juga kemudian menghasilkan marginalisasi Islam oleh kekuatan Barat yang berakibat pada ketergantungan Islam yang luar biasa terhadap Barat, baik dalam konteks intelektual, politik maupun ekonomi.

Pembahasan

Pada sekitar abad ke 8 s/d 10, lahirlah gelombang Hellenisme pertama yang menjadi cikal bakal masa keemasan umat Islam pada abad ke-12. Gelombang Hellenisme itu ditandai dengan penerjemahan karya-karya intelektual asing (filsafat Yunani) secara besar-besaran agar bisa dipelajari umat Islam tanpa batas.

Paradigma yang dipakai adalah inklusif; mau menerima pemahaman yang datang dari luar, sekalipun berbeda. Tidak enggan mengkajinya. Bahkan, diterima sebagai bahan yang dapat memperkaya perspektif. Tidak heran, kemudian di dunia Arab (Islam) berkembang suatu peradaban keilmuan yang menggembirakan. Lahirlah metode berpikir sistematis dan rasional, yaitu manthiq (logika formal). Selain itu, ada biologi, ilmu bumi, matematika, kedokteran, kimia, dan sebagainya.¹

Pada masa itu umat Islam mengalami kejayaan. Bandingkan dengan keruntuhan umat Islam, di Turki misalnya. Jatuhnya Dinasti Utsmani di Turki sebenarnya disebabkan lebih kuatnya atmosfer politik yang ditandai oleh maraknya perebutan kekuasaan intern umat Islam. Perpecahan pun terjadi. Negara menjadi lemah dan hancur berkeping-keping.

Gerakan hellenisme periode pertama adalah dilakukan oleh kekhilafahan Daulah Abbasiyah, hal itu karena ada persentuhan antara budaya Arab yang di bawah Islam dengan budaya Yunani pada masa perkembangan Islam. Upaya penerjemahan buku-buku Yunani ke dalam Islam yang paling menonjol adalah dilakukan oleh khalifah Harun al-Rasyid di tahun 786 M, sebelumnya ia belajar di Persia di bawah asuhan Yahya Ibn Khalid Ibnu Barmak,

¹ <http://opinibebas.epajak.org/politik/ketika-politik-menguat-pembaruan-pemikiran-melemah-50/>

dengan demikian banyak dipengaruhi oleh kegemaran keluarga Barmak pada ilmu pengetahuan dan filsafat.²

Di bawah pemerintahan Harun al-Rasyid penerjemahan buku-buku ilmu pengetahuan Yunani ke dalam bahasa Arab pun dimulai. Orang-orang dikirim ke kerajaan Romawi di Eropa untuk membeli manuscripts. Pada mulanya yang dipentingkan adalah buku-buku mengenai kedokteran tetapi kemudian juga mengenai ilmu pengetahuan lain dan filsafat. Buku-buku itu diterjemahkan terlebih dahulu ke dalam bahasa Siriac, bahasa ilmu pengetahuan di Mesopotamia di waktu itu, kemudian baru ke dalam bahasa Arab. Akhirnya penterjemahan diadakan langsung ke dalam bahasa arab.³

Mula-mula pilihan terhadap karya-karya yang akan diterjemahkan tergantung pada perorangan sarjana atau atasannya, tetapi kemudian khalifah al-Ma'mun (813-833M) atau para penasehatnya menyadari pentingnya seluruh ilmu pengetahuan Yunani dan memerintahkan dilaksanakan penerjemahan secara besar-besaran. Didirikanlah suatu lembaga yang bernama "Balai Kearifan" (Bait al-Hikmah), tempat buku-buku diterjemahkan dan disalin. Pada lembaga itu juga dikelola sebuah perpustakaan sebagai bahan rujukan.⁴

Selama masa satu atau dua abad penerjemahan berlangsung terus dan terjemahan-terjemahan lama diperbarui. Nama paling terkenal adalah Hunain Ibn Ishaq (809-73), seorang Kristen dari Hira yang menjadi guru ilmu kedokteran di Baghdad dan dokter istana untuk khalifah al-Mutawakkil.

Penerjemah-penerjemah termasyur di zaman itu antara lain adalah:

1. Hunayn Ibnu Ishaq (w. 873M), seorang Kristen yang pandai bahasa Arab dan Yunani (pernah berkunjung ke Yunani). Ia menerjemahkan 20 buku Galen ke dalam bahasa Siria dan 14 buku lain ke dalam bahasa Arab. Menurut keterangan, Hunayn mempunyai 90 pembantu dan murid dalam kegiatan penerjemahan tersebut.
2. Anak Hunayn bernama Ishaq (w. 910M).
3. Tabit Ibnu Qurra (825 – 901M).
4. Qusta Ibnu Luqa, seorang Kristen.

² Harun Nasution, *Falsafat & Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta : Bulan Bintang, 1973), h. 11.

³ *Ibid.*

⁴ W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, (Edinburgh : At The University Press, 1992), h. 35.

5. Hubays, kemenakan Hunayn.
6. Abi Bishr Matta Ibnu Yunus (w. 939M), juga seorang Kristen.⁵

Dengan kegiatan penterjemahan ini, sebagian besar dari karangan-karangan Aristoteles, sebagian tertentu dari karangan-karangan Plato serta karangan-karangan mengenai neoplatonisme, sebagian besar dari karangan-karangan Galen, serta karangan-karangan dalam ilmu kedokteran lainnya, dan juga karangan-karangan ilmu pengetahuan Yunani lainnya dapatlah dibaca oleh alim ulama Islam. Karangan-karangan tentang filsafat banyak menarik perhatian kaum mu'tazilah, sehingga mereka banyak dipengaruhi oleh pemujaan daya akal yang terdapat dalam filsafat Yunani. Abu al-Huzail al-Allaf, Ibrahim al-Nazam, Bishr Ibn al-Mu'tamir dan lain-lain banyak membaca buku-buku filsafat dalam pembahasan mereka mengenai teologi Islam daya akal atau logika yang mereka jumpai dalam filsafat Yunani banyak mereka pakai. Tidak mengherankan kalau teologi kaum mu'tazilah mempunyai corak rasional dan liberal.

Tidak lama kemudian timbulah dikalangan umat Islam sendiri filosof-filosof dan ahli-ahli ilmu pengetahuan, terutama dalam ilmu kedokteran, seperti Abul Abbas al-Sarkasy (abad ke-9 M), Al-Razi (abad ke-10M) dan lain-lain. Filosof Islam yang pertama, muncul di abad ke-9 M dalam diri Al-Kindi, untuk diikuti oleh filosof-filosof lain seperti Al-Razi, Al Farabi, Ibnu Sina dan lain-lain. Filosof-filosof ini banyak dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran Yunani, terutama Aristoteles, Plato, dan Plotinus.⁶ Dalam lapangan ilmu pengetahuan dikenal ahli-ahli seperti Muhammad, Ahmad, dan Hasan, ketiganya bersaudara dan ahli matematika, Al-Asma, (740-828M) yang mengarang buku tentang pengetahuan alam, Jabir dalam bidang kimia, Al-Biruni dalam bidang astronomi, geografi, sejarah dan matematika, Ibnu al-Haitham dalam bidang optika dan lain-lain.⁸

Seluruh pekerjaan penerjemahan ini, khususnya dilakukan manakala ada kaitan dengan tradisi yang hidup dalam masyarakat. Ahli teologi terkenal al-Ghazali mengaku bahwa ia menguasai filsafat pada masa itu semata-mata dari buku. Dengan memperhatikan tahapan selanjutnya, tidak diragukan lagi bahwa al-Ghazali

⁵ Harun Naustion, *Falsafat & Mistisisme dalam Islam*, h.12.

⁶ *Ibid*,h. 13.

⁸ *Ibid*

benar, dan ini merupakan petunjuk adanya isolasi total pendidikan Islam dari apa yang disebut “ilmu pengetahuan asing”.⁹

Tetapi al-Ghazali benar-benar mengenal disiplin yang sedikit banyak serupa dengan disiplin teologi dan mungkin memperoleh pelajaran dasar dalam filsafat sehingga ia bukan sama sekali tidak mengenal tradisi yang hidup. Pada masa awal khalifah Abbasiyah rupanya sudah ada dua tradisi yang mempengaruhi dunia Islam. Yang pertama ialah tradisi dari Gunde Shapur. Dati tempat pusat di Gunde Shapur ini, sejak taun 765 sampai tahun 870M, keluarga Persi Nestoria Bokhtishu menyediakan dokter istana bagi para khalifah dan sekaligus bertanggung jawab atas pengajaran di rumah sakit Bagdad.¹⁰

Kedua adanya tradisi filsafat dari Alexandria. Kenyataan bahwa sebelum penaklukan oleh orang-orang Arab, Syiria telah meninggalkan kesan seperti orang-orang Yunani bahwa mereka tidak dalam kedudukan yang kuat, mungkin karena pemberontakan “nasionalisme” orang-orang Copt atau pandangan mereka yang tidak metafisik. Adapun alasannya dan mungkin ini berkaitan dengan kelemahan kehidupan intelektual Islam di Mesir, pada sekitar tahun 718 M perguruan tinggi di pindahkan ke Antioch. Di sini perguruan tinggi bertahan sampai lebih dari satu abad, tetapi pada sekitar tahun 850 M di pindahkan kearah timur yaitu ke Harran, arah ke Mosul, dan setengah abad kemudian di tarik ke ibu kota Bagdad.¹¹ Perpindahan ini pertama-tama merupakan perpindahan para guru dan juga perpidaan perpustakaan. Kelihatannya di Bagdad mereka berperan penuh dalam kehidupan intelektual ibukota atau paling tidak dengan kelompok yang tertarik pada bidang filsafat.

Di samping perguruan tinggi Alexandria di Harran yang berada di bawah pimpinan orang-orang Kristen, terdapat pusat keberhalaan milik suatu sekte yang dikenal dengan sebutan Sabi'an. Menyembah bintang termasuk dalam agama mereka, tetapi ini mempunyai dasar dalam filsafat Yunani, dan dengan demikian berarti mereka mempunyai sumbangan penting dalam “penggaraban” tradisi intelektual Helenisme. Pada Thabit Ibn Qurra (meninggal tahun 901M) yang telah belajar di Bagdad

⁹ W. Montgomery Watt *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, terj. (Jakarta : Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1987), h. 56.

¹⁰ *Ibid*

¹¹ *Ibid*

bertengkar dengan anggota-anggota lain dari sekte ini dan meninggalkan Harran pindah ke ibukota.¹² Di sini, dengan dukungan dari khalifah, ia membaktikan diri dalam penerjemahan dan penyusunan naskah-naskah asli, terutama di bidang kedokteran dan matematika. Ia juga mengumpulkan sejumlah orang-orang Sabi'an yang lebih muda untuk bergabung padanya. Namun demikian filsafat tidak hanya dipelajari di Baghdad. Biografi dari beberapa filosof terkemuka menjelaskan bahwa ada minat yang cukup besar terhadap filsafat di bagian timur kekhalifahan. Tetapi kita tidak dapat mengatakan sesuatu secara pasti mengenai hal itu.

Setelah dikemukakan tentang betapa hebatnya kegiatan penerjemahan dan minat pada filsafat, kini tiba saatnya untuk menanyakan apakah yang menyebabkan orang-orang Islam begitu tertarik pada masalah itu. Dapat dipastikan bahwa ada kepentingan praktis terhadapnya. Para khalifah sangat memperhatikan kesehatan mereka sendiri dan percaya bahwa para ahli ilmu kedokteran Yunani dapat membantu mereka. Harus diingat bahwa dikalangan yang kita bicarakan ini, astrologi yang tidak berbeda dengan astronomi mendapat tempat yang penting. Karya-karya astrologi-astronomi memperoleh prioritas dalam penerjemahan dan mereka yang menguasai disiplin ilmu ini diterima dengan baik di lingkungan istana.

Karena filsafat berkait erat dengan astrologi dan astronomi, maka wajar apabila filsafat memperoleh perhatian juga. Namun mungkin juga jauh sebelum periode kekhalifahan al Ma'mun dan pengorganisasiannya terjemahan, dalam gerakan keagamaan umum yang lebih pandai dan mulai menyadari akan pentingnya metode logika, dan filsafat secara keseluruhan, dalam berdebat dengan pengikut agama-agama lain. Dapat dipastikan bahwa banyak argument semacam ini.

Salah satu diantara karya Saint John dari Damaskus, (meninggal tahun 750 M) adalah “perdebatan antara seorang Kristen dengan seorang Saracen” yang mungkin dimaksudkan untuk menunjukkan kepada orang-orang Kristen alasan-alasan yang mungkin dapat mereka terima dan jawaban-jawaban serupa yang mungkin dapat dipergunakan untuk menjawab pertanyaan mereka. Juga tersimpan suatu catatan mengenai pidato yang diucapkan oleh seorang pendeta Nestoria bernama Timoty pada tahun 781 M.

¹² *Ibid*, h. 57.

Pidato itu diucapkan dalam suatu perdebatan umum yang dihadiri oleh kalifah.¹³

Ini semua menjelaskan bahwa sejak awal, orang-orang Islam telah menyadari bahwa mereka hidup ditengah orang-orang yang memiliki budaya intelektual lebih tinggi yang menolak dan mengkritik sebagian kepercayaan keagamaan mereka. Di samping Kristen dan lembaga-lembaga keagamaan lain yang terdapat di Irak, mungkin mereka juga mempunyai kontrak dengan orang-orang Hindu dan anggota-anggota sekte India. Jadi kebutuhan akan polemik dan apologi (kepentingan membela keyakinan) memberikan alasan yang kuat tentang pentingnya mempelajari filsafat. Selain itu juga ada ketegangan antara kelas sektetaris atau pegawai negeri dan kelas baru yaitu ulama.

Bagaimana persisnya terjadinya peralihan dari penerjemaha ke penyusunan naskah asli, tidak begitu jelas. Tetapi wajar sekali bahwa para sarjana yang melakukan penerjamahan berkeinginan menulis sesuatu yang asli, baik untuk menambahkan sesuatu pada karya-karya berbahasa Yunani atau untuk menuliskan penjelasan singkat bagi mereka yang belum terbiasa dengan ilmu pengetahuan Yunani. Juga ada kebutuhan untuk memberikan kesimpulan falsafi yang sesuai dengan dokrin-dokrin Islam.

Abu Yusuf Ya'kub ibn Ishaq al-Kindi (800-70) merupakan contoh dari transisi dan motif-motif ini. Ia biasa disebut dengan al-Kindi dan sebagai filosof Islam terkemuka pertama dan satu-satunya filosof yang berkebangsaan Arab, juga disebut "filosof Arab" (failasuf al-Arab).¹⁴ Alasan terpenting bagi penulis naskah filsafat barangkali adalah yang terakhir itu, dan hasilnya digambarkan sebagai filsafat Yunani untuk orang-orang Islam.

Keluarga al-Kindi telah memegang sejumlah jabatan resmi kekhilifahan di wilayah Arab. Yang terpenting diantaranya ke-Gubernuran di Kufah. Ia sendiri diperbantukan di istana khalifah dan semasa pemerintahan al-Mu'tasim (833-42) ia bertindak sebagai guru pribadi putra khalifah. Ini terjadi pada masa pengaruh Mu'tazilah dan al-Kindi rupanya telah menyumbangkan pandangannya dalam masalah-masalah yang dogmatik. Dalam hal ini ia lebih dekat pada lembaga-lembaga utama pemikiran teologi Islam ketimbang pada sebagian besar filosof-filosof yang lain. Pada masa awal pemerintahan al-Mutawakil (847-861) terjadi perubahan politik pemerintah dan kaum Mu'tazilah menjadi kurang disenangi.

¹³ *Ibid*, h. 58.

¹⁴ *Ibid*. h. 59

Mungkin keadaan ini yang menyebabkan al-Kindi memperoleh pengalaman yang kurang menyenangkan, akibat hasutan dari dua orang kalangan istana yang tidak menyukainya, perpustakaannya diambil alih dan untuk sementara dipindahkan ke Basrah, meski akhirnya dikembalikan lagi kepadanya.

Dari kejadian ini kita mengetahui bahwa pada waktu itu al-Kindi mempunyai perpustakaan yang sangat besar. Pasti ia mempergunakan sebagian terbesar waktunya untuk studi dan ia diakui sebagai ahli dalam hampir semua ilmu pengetahuan Yunani. Berbagai ragam artikel pendeknya menunjukkan bahwa ia merupakan agen yang efektif dalam menyebar luaskan pengenalan terhadap ilmu-ilmu pengetahuan Yunani. Seperti halnya sebagian terbesar filosof Islam, posisi filsafat yang dianut adalah Neoplatonism. Hal ini, merupakan akibat dari bentuk atau format yang diambil dari tradisi filsafat Yunani pada saat orang-orang Islam melakukan kontak dengan mereka. Meskipun Aristoteles dikaji dengan seksama, tetapi pengkajian itu berangkat dari pandangan Neoplatonism.

Untuk menunjukkan betapa membingungkannya, ada suatu karya yang beredar dikalangan orang-orang Islam yang dikenal sebagai *The Theology of Aristoteles*, dan karya itu kini diakui sebagai ringkasan dari filosof Neoplatonis Platinus. Dalam versi Arab, karya ini sangat tidak jelas. Doktrin Neoplatonisnya tentang Tuhan kelihatan lebih mendekati konsep monotheis model al Quran.¹⁵ Bagaimanapun al-Kindi menerima Neoplatonis dengan perubaan-perubahan yang menurutnya kurang berarti. Ia berani menyatakan bahwa kebanaran-kebenaran yang diwahyukan melalui Nabi merupakan pengetahuan metafisik dan bahwa tidak ada pertentangan antara filsafat dan wahyu. Barangkali yang dimaksud adalah bahwa filsafat dapat dikembangkan sedemikian rupa hingga sesuai dengan sifat filsafat itu sendiri dan juga cocok dengan wahyu. Ia tidak hanya mengambil alih pemikiran-pemikiran filosof lain begitu saja, tetapi terhadap doktrin emanasi Neoplatonis secara diam-diam ia tidak menyelipkan sesuatu, seolah-olah tidak ada kesulitan untuk menyatukan keduanya (filsafat dan wahyu).

Apabila kemudian karya-karya al-Kindi dipandang sebagai upaya untuk menyebarluaskan terjemahan filsafat Yunani di kalangan orang-orang Islam, hal itu disebabkan karena kerjasamanya dengan kaum Mu'tazilah dan karena situasi politik pada saat awal kematangannya. Dari sekitar tahun 833 sampai

¹⁵ *Ibid*, h. 60.

tahun 849, seperti akan kita lihat nanti, para teolog sekte Mu'tazilah erat sekali kerja samanya dengan pemerintah. Mereka berasal dari "gerakan keagamaan umum" yang mencoba mengadakan kerjasama dengan kelas sekretaris. Pada sekitar tahun 849 terjadi perubahan politik pemerintah dan dukungan diperoleh lebih banyak dari sayap 'gerakan keagamaan umum' yang kini berkembang cepat yaitu kelompok pengikut Tradisi (ahlus-sunnah). Para pengikut tradisi sangat membenci filsafat. Oleh karena itu tidak mengherankan apabila pada masa dua ratus tahun berikutnya filsafat hanya dimanfaatkan secara eksklusif oleh kelas sekretaris dan lawan-lawan pengikut Tradisi serta teolog lainnya.¹⁶

Dua tokoh besar aliran Neoplatonis yang dirintis al-Kindi ialah al-Farabi (meninggal 590) dan Avicenna (Ibnu Sina) yang meninggal tahun 1037 M. Sementara itu ada tokoh penting lainnya yang perlu dicatat semasa awal kekhilafahan Abasiyah, yaitu ar-Razi (artinya seseorang yang berasal dari Ray) atau yang di Eropa dikenal dengan Rhazez. Nama lengkapnya adalah Abu-Bakr Muhammad ibn-Zakariyah ar-Razi. Ia dilahirkan pada tahun 865 dan meninggal pada tahun 923 atau 932. Masa mudanya dihabiskan di kota kelahirannya yaitu Rayy (dekat Teheran modern), dan baru pada ulang tahunnya yang ketiga puluh ia mulai belajar kedokteran di Baghdad. Ia berpraktek sebagai dokter dan mengajar di Rayy dan Baghdad serta sebentar di beberapa tempat di bagian timur wilayah kekhilafahan.¹⁷ Ia terutama terkenal sebagai dokter dan untuk waktu yang cukup lama karya kedokterannya dibaca serta dihargai di Eropa.

Namun demikian, seperti halnya dengan para dokter umumnya pada saat itu, ia sedikit banyak adalah juga seorang filosof. Filsafat baginya benar-benar dapat dikatakan menyerupai agama, seperti halnya pada Plato yang ia kagumi dan cenderung diikutinya. Ia percaya bahwa kehidupan manusia dapat ditingkatkan melalui filsafat dan penggunaan akal. Pandangan ini dituangkan dalam sebuah buku kecil tentang etika dan seni hidup, yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan judul *The Spritual Physick*. Penerjemah menggambarkan sikapnya sebagai salah satu "hedonisme intelektual", yang secara sangat spesifik mencerminkan budaya pria Persia. Ia sedikit sekali menggunakan agama, baik Islam maupun agama-agama lain.

¹⁶ *Ibid.* h. 61

¹⁷ *Ibid.* h. 62.

Sudah barang tentu ia memberikan andil tertentu dalam pandangan kelas sekreteris Persia yang pasti ia kenali dengan baik. Meskipun ia disebut-sebut sebagai simpatisan Manichaean tetapi tidak diketemukan bukti yang jelas dalam tulisan-tulisannya. Ia juga disebut-sebut sebagai mempunyai kaitan dengan sekolah filsafat Sabi'an di Harran, tetapi filsafat Sabi'an ini lebih bersifat Platonis daripada Neopythagorean ataupun Neoplatonis. Sebenarnya sumber yang tempat masih merupakan misteri, dan ia berada terpisah dari filosof Islam yang lain. Cita-cita hidupnya ialah cita-cita yang dibaktikan pada pengejaran intelektual dan filsafat adalah bagian dari upaya pengejaran intelektua itu. Cita-cita tidak dapat bersifat universal, tetapi filsafat memberi keabsahan terhadap penggunaan bakatnya sendiri dalam membantu meningkatkan peringkat kebudayaan Islam, meskipun hasil yang ia capai tidak memuaskan.

Bukankah salah satu faktor yang memperkaya ilmu dan pengetahuan masyarakat adalah luasnya jangkauan dialog dan perbincangan ilmiah. Kalau kita mau jujur pada diri sendiri, maka sesungguhnya peradaban Barat jauh lebih maju daripada peradaban Islam. Ingat! Kemajuan Peradaban Barat tidak diperoleh dengan tiba-tiba, tetapi akumulasi panjang sejarah di mana Barat juga pernah belajar dan melakukan dialog secara kreatif dengan peradaban Islam yang mengalami puncak kejayaannya pada masa Dinasti Bani Abbasiyah. Kalau kita tengok lebih jauh, bukankah umat Islam juga pernah belajar dari filsafat Yunani? Gelombang hellenisme telah mengantarkan peradaban Islam mencapai puncak kejayaan.

Pada masanya, Islam begitu apresiatif dan terbuka terhadap berbagai budaya dan ilmu pengetahuan yang datang dari berbagai penjuru. Untuk menyebut filsuf muslim pada masa itu, Ibn Rushd adalah seorang ulama yang mengagumi falsafah Yunani. Ibn Rushd tidak pernah mengecilkan ilmu pengetahuan. Baginya, ilmu agama dan ilmu umum (falsafah) sama pentingnya.

Kajian Ibn Rushd terhadap falsafah Yunani tidak tanggung-tanggung. Dia mengambil Aristoteles, puncak falsafah Yunani, sebagai obyek kajiannya. Ibn Rushd dipandang sangat berjasa bagi dunia intelektual Eropa karena dialah orang yang secara sangat meyakinkan memberikan argumen pentingnya independensi dunia akademi dari kuasa Gereja.¹⁸

¹⁸ http://www.unisosdem.org/kliping_detail.php?aid=8332&coid=1&caid=34

Atas jasa-jasanya itu pula, tak heran jika Ibn Rushd yang dikenal Barat dengan nama Averros telah mengantarkannya pada puncak *renaissance* Barat. Kalau hari ini Barat merasa lebih superior, itu merupakan suatu hal yang bersifat wajar saja. Masihkah kita *apriori* terhadap Barat? Kalau Barat dalam sejarahnya mau belajar ke kita, lantas kenapa kita tidak mau belajar ke Barat. Belajar ke Barat bagi umat Islam hukumnya: Wajib.

Kesimpulan

Islam mengalami tiga gelombang hellenisme yang semuanya merupakan bentuk pertemuan antara peradaban Islam dengan peradaban Barat. Gelombang hellenisme pertama dan kedua terjadi manakala Islam berinteraksi dengan ide-ide filsafat Yunani.

Di tengah situasi seperti itulah, keinginan untuk meraih kemandirian Islam dalam bidang intelektual, sosial, politik, ekonomi kemudian melahirkan gelombang pembaruan dalam dunia Islam. Tetapi, kemandirian tidak mesti dimaknai sebagai sikap tertutup untuk tidak menerima keberadaan peradaban lain.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

Nasution, Harun, *Falsafat & Mistisisme dalam Islam*, Jakarta : Bulan Bintang, 1973.

http://www.unisosdem.org/kliping_detail.php?aid=8332&coid=1&caid=34

Watt, W. Montgomery, *Pemikiran Teologi dan Filsafat Islam*, terj. Jakarta : Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat, (M), 1987.

<http://opinibebas.epajak.org/politik/ketika-politik-menguat-pembaruan-pemikiran-melemah-50/>

Watt, W. Montgomery, *ISLAMIC PHILOSOPHY AND THEOLOGY*, Edinburgh : At The University Press, 1992.