

DEKONSTRUKSI IJTIHAD: REVITALISASI KEBEKUAN NALAR MELAMPAUI DOGMATISME

Oleh: Akmal Bashori

Dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum UNSIQ

Email: Akmal_Asher@yahoo.co.id

Abstract

One of the principal reasons for the failure of Muslims to reconcile Islam law is that the process of ijihad was closed several centuries ago. However, the sacred texts of Islam need to be interpreted in the light of contemporary realities and modern knowledge. For ijihad to be performed successfully in a society, democracy and freedom of expression must prevail. While scholars of Islamic law clearly have very important roles to play in the revived practice of ijihad, they should not have exclusive responsibility over this practice. Faithfulness to the text needs to be combined with creative imagination to produce the most enlightened reinterpretations (deconstruction), suitable for the twenty-first century. Muslim scholars have particular opportunities as well as a responsibility to lead a revival of ijihad. Muslim scholars in the university have the freedom to think creatively while still being faithful to the texts, and their new interpretations could stimulate new thinking among the more traditional religious establishments.

Keywords: Deconstruction, Ijtihad, Reasoning

A. Pendahuluan

Teori ortodoks menyatakan Al-Qur'an bukan hanya *ipsissima verba* melainkan juga *ghairu makhluq* yang bersifat *eternal*. Ia merupakan sumber pijakan umat Islam, di dalamnya -ibarat soalayan- tersedia beragam materi. Menurut Fazlur Rahman (2000: 36) Al-Qur'an mempunyai semangat dasar bermoral, ide-ide sosial, ekonomi, hukum. Ia juga menetapkan materi tentang psikologis dan kosmologis (Abdul Wahhab Khallaf, 2010: 27). Namun, tema-tema tersebut -khususnya dalam bidang hukum- tanpa penjelasan lebih lanjut mengenai maksud, rincian pelaksanaan dan sebagainya, untuk itu

perlu di jelaskan oleh cendikiawan (Nasution, 1996: 108).

Dalam memahami serta mengembangkan nilai ajaran Islam di atas, diperlukan suatu metodologi yang mampu memberikan interpretasi yang *aplicable* terhadap sumber ajaran pokok Islam dalam realitas kaum muslimin. Metode yang dimaksud yakni bersumber pada usaha *ijtihâd* (*independent legal reasoning*), oleh Muhammad Iqbal (1989: 117) disebut *The principle of the movement*. Tanpa ijtihad konstruksi hukum Islam tidak akan pernah berdiri kokoh, dan tidak mampu menjawab tantangan zaman.

Namun, celakanya ijtihad yang harusnya dapat membawa arus progresif terhenti lantaran beredar doktrin tertutupnya pintu ijtihad (Abu Zahrah, tth: 86-87). Diperparah lagi dengan adanya pandangan bahwa hasil ijtihad (fikih); 1) lebih identik dengan wahyu, ketimbang sebagai produk nalar manusia; 2) fikih telah dipandang sebagai ekspresi kesatuan yang universal ketimbang sebagai ekspresi keragaman yang partikular; 3) fikih telah mewakili hukum dalam bentuk cita-cita ketimbang sebagai respons atau refleksi kenyataan secara realis; 4) fikih juga memilih stabilitas ketimbang perubahan (Noel. J. Coulson, 1969).

Atho' Mudzar (1998: 101) menduga anggapan di atas merupakan *biang keladi* terjadinya kemandekan pemikiran fikih (ijtihad) di dunia Islam selama ini. Sehingga Fazlur Rahman (1965: 149) akhirnya berkesimpulan tradisi ijtihad menjadi barang langka. Hal ini berdampak pada stagnasi hukum Islam dan matinya kreatifitas pemikiran ummat selama berabad-abad. Dampak lain adalah tumpulnya apresiasi ummat atas sumber-sumber hukum dan akar-akar spiritual.

Dari latar belakang di atas nampaknya para cendekiawan perlu membangkitkan kembali tradisi pemikiran dan mendekonstruksi ijtihad

untuk mengurai kemandekan pemikiran tersebut. Oleh karena itu dalam tulisan ini akan mengemukakan permasalahan, *pertama*, sejauhmana ketundukan nalar menghadapi nash yang bersifat absolut? *Kedua*, bagaimana peran nalar di tengah ketidak-berdayaan cendekiawan membendung kebekuan ijtihad? Kedua permasalahan itu akan di dekati menggunakan nalar *ușûli*, dengan perpijak pada kerangka berpikir pada epistemologis.

B. Hasil Temuan dan Pembahasan

1. Menggugat Kualifikasi Skill Mujtahid

Konsep ijtihad sebenarnya sangat kental melekat pada kitab-kitab fikih (Qodri A. Azizy, 2004: 67). Sangat mengada-ada ketika berbicara tentang fikih tanpa menyertakan proses memproduksi, karena fikih adalah produk jadi, proses itulah yang dinamakan ijtihad. Ditelisik dari sisi etimologi, ijtihad merupakan bentuk dari kata benda dari konjungsi (*taşrîf*) kata *ijtihada-yajtahidu-ijtihâdan* yang mengandung pengertian usaha keras dan pengerahan segala kemampuan untuk mencapai maksud tertentu (Haq, 2009: 8).

Ahmed An-Na'im (1990: 45) mengatakan penggunaan ijtihad dalam pengertian umum relevan dengan interpretasi al-Quran dan sunnah.

Ketika suatu prinsip atau aturan syari'ah didasarkan pada makna umum atau implikasi yang luas dari suatu teks Al-Qur'an dan sunnah berbeda dengan aturan langsung dari teks yang jelas dan terinci, maka teks dan prinsip syari'ah itu harus dihubungkan melalui penalaran hukum. Dari sisi ini jelaslah bahwa bahwa ijtihad adalah konsep fundamental dan sangat aktif dalam pembentukan hukum Islam. Oleh karena itu, memerlukan kerja keras dan cerdas guna memperoleh hukum yang amali dengan metodologi *istinbâṭ* (*Badlu al-wus'i fî nail hukmin syar'iyyin 'amaliyyin bi tarîq al-istinbâṭ*) (Asy-Syaukani, tt: 250; Khallaf, 2010: 216).

Di lihat dari segi bentuknya, ia terdapat dua macam, *pertama*, mengambil hukum dari bentuk lahir nash, apabila hukum bisa didapat dari nash-nash itu. *Kedua*, mengambil hukum dari rasionalitasnya, apabila dalam nash itu ada *'illat* jelas atau diistinbathkan darinya. Peristiwa dimaksud terdapat dalam *'illat* ini dan nash tidak mencakup hukumnya. Ini dikenal dengan nama *qiyâs* (Khudhari Bek, 66). Jadi, ijtihad mengandung dua faktor; *Pertama*, ijtihad yang khusus untuk menetapkan suatu hukum dan penjelasannya. *Kedua*, ijtihad khusus untuk menerapkan dan mengamalkan hukum (*ijtihad taṭbiqî*).

Harun Nasution (1996: 108-109) menilai ijtihad di atas merupakan ijtihad dalam arti sempit. Sedangkan dalam arti luas menurutnya, ijtihad juga berlaku pada bidang selain hukum Islam, juga mujtahid-mujtahid dalam masalah hukum, politik, aqidah tasawuf, falsafah, dan tata negara. Dengan tugas penerapan tersebut, maka akan menjadi jelaslah ketentuan hukum-hukum tentang masalah yang tidak dikenal oleh ulama' terdahulu yang dikategorikan sebagai mujtahid tingkat pertama. Oleh sebab itu ada beberapa persyaratan yang harus dimiliki oleh mujtahid untuk dapat melaksanakan ijtihad.

Mujtahid harus memiliki kualifikasi kemampuan sebagai acuan untuk melahirkan hukum-hukum syariat dari pendekatannya. Dalam Islam seorang mujtahid memiliki kedudukan yang tinggi. Ia berdiri menggantikan posisi Nabi Muhammad SAW, karena ia memiliki ilmu kenabian, menyampaikannya kepada umat manusia, dan menjadi seorang yang memberikan pengajaran dan petunjuk kepada mereka (asy-Syarafi, 1998: 28-29).

Oleh karena itu untuk menghindari kesalahan dan jebakan dalam berijtihad dibutuhkan kejujuran intelektual, ikhlas dan memiliki pengetahuan yang cukup tentang seluk beluk masalah ijtihad. Paling tidak calon mujtahid harus

dengan jelas mampu membedakan di mana ia seharusnya berijtihad (Rahmat, 1996: 180). Dalam hal ini, sebagian ulama sangat ketat dalam memberikan kualifikasi ijtihad, meski sebagian yang lain cukup longgar. Namun demikian, syarat-syarat yang mereka ajukan secara umum mengajak kembali pengetahuan yang lebih orisinil tentang sumber-sumber dan tujuan syariat (al-Syarafi, 1998: 30). Masalah ijtihad sebenarnya bukan masalah mau atau tidak mau, persoalan mampu dan tidak mampu. Memaksa orang yang tidak mampu berijtihad mengundang bahaya, sebab untuk melakukan ijtihad seseorang harus memenuhi syarat-syarat tertentu yang bisa membawa ke derajat mujtahid.

Muhammad Musa Towana dalam Amir Mu'alim (2004: 58), (bandingkan dengan Muhamad al-Baqir, 1996: 166-167), mengelompokkan Syarat-syarat ijtihad ke dalam beberapa bagian. *Pertama*, persyaratan umum (*asy-syurûṭ al-ʿāmmah*), yang meliputi; (1) Baligh (2) Berakal sehat (3) Kuat daya nalarnya (4) beriman atau mukmin. *Kedua*, persyaratan pokok (*asy-syurûṭ al-asāsiyyah*) yaitu syarat-syarat mendasar yang menuntut mujtahid supaya memiliki kecakapan (1) mengetahui Al-Qur'an (2) memahami sunnah (3) memahami maksud-maksud hukum syariah, dan (4) mengetahui kaidah-

kaidah umum (*al-qawâ'id al-kulliyah*) hukum Islam.

Ketiga, persyaratan penting (*asy-syurûṭ al-hâmmah*) yakni beberapa persyaratan yang penting dipunyai mujtahid. Syarat-syarat ini mencakup; (1) menguasai bahasa Arab; (2) menguasai ilmu *uṣûl fiqh*; (3) mengetahui ilmu mantik atau logika; dan (4) mengetahui hukum asal suatu perkara (*al-barâ'ah al-asliyah*). *Keempat*, persyaratan pelengkap (*asy-syurûṭ at-takmîliyah*) yang mencakup (1) tidak ada dalil *qaṭ'iy* bagi masalah yang ijtihadi (2) mengetahui *khilâfiyah* atau tempat tempat perbedaan dan (3) memelihara kesalehan dan ketaqwaan diri.

Jika ada seorang memiliki kualifikasi tersebut, menurut sarjana *uṣûl al-fiqh* ia berhak menyandang predikat "Mujtahid". Kriteria ideal ini merupakan rumusan yang diangkat sesuai dengan beban ijtihad yang cukup berat itu. Oleh karenanya, kriteria-kriteria di atas adalah kriteria untuk seorang mujtahid mutlaq dan bukan mujtahid pada umumnya. Namun setidaknya, mujtahid-mujtahid yang bukan mujtahid mutlaq, juga harus mempunyai kualifikasi kemampuan yang mengacu pada kriteria-kriteria di atas.

Bagi as-Syatibi (w. 790H), untuk mencapai ke derajat mujtahid, seorang fakih yang penting harus memiliki dua skill, yaitu 1) mampu memahami

maksud-maksud syariat (*maqâsid asy-syarî'ah*) dan 2) sanggup meng-*istinbat*-kan hukum berdasarkan pemahamannya sendiri terhadap *maqâsid asy-syarî'ah* tersebut (asy-Syatibi, t.t [IV]: 89). Pembagian dan penjelasan tentang ijtihad yang dikemukakan al-Syatibi tersebut, Nampak jelas bahwa syarat mujtahid harus memenuhi kualifikasi yakni *al-maşâlih al-mursalah*, didefinisikan sebagai metode ijtihad yang diberlakukan ketika sesuatu masalah tidak ada sumber nasnya dalam syariat, dalam hal ini juga tidak ada sumbernya dari ijma dan selainnya semisal *qiyâs*.

Persyaratan tersebut memang tidak ada dalam nash Al-Qur'an maupun sunnah. Hal ini semata-mata digariskan oleh para ulama sebagai hal yang mutlak perlu menurut akal sehat, dan juga mengambil teladan dari para imam besar, para mujtahid dimasa lalu. Agar dengan demikian dapat mencegah banyak orang yang ingin memasukkan dirinya dalam barisan mujtahid, padahal kemampuan maupun kepribadiannya masih jauh untuk meraih kedudukan mulia itu.

Entah siapa yang merumuskan kualifikasi yang super ketat di atas, kalau kita lihat sejarahnya, sebelum abad ke III H syarat-syarat ijtihad yang begitu ketat belum muncul. Jadi terjadi paradoks.

Akan tetapi, patut kita *maklumi* mengingat pada masa klasik belum ada tradisi kodifikasi (*tadwîn*) hadits-hadits secara intensif, untuk itu salah satu solusi untuk dapat berijtihad maka seorang harus hafal paling tidak 1000 hadis. Namun, di era sekarang di mana tradisi pembukuan sudah merebak dan bahkan teknologi sudah melampaui batasnya sehingga seorang cukup dengan membuka *E-book* atau kitab hadis, sesuai dengan tema yang akan di ijtihadkan, maka secara otomatis persyaratan harus menghafal setumpuk hadis sudah tidak mempunyai relevansinya.

Hal ini menurut Qodri A. Azizy (2004: 108-110) perlu kajian mendalam dan sekaligus keberanian untuk meredefinisikan ijtihad untuk kemudian memunculkan konsep ijtihad baru atau modern. Beliau menyarankan Ijtihad hendaknya menjadi sebuah formulasi metodologi yang dapat dibentuk sebagai hasil kajian kritis terhadap konsep berijtihad secara konvensional yang dipadukan dengan tuntutan zaman dan pertanggung jawaban tradisi akademik. Oleh karena itu, formulasi ijtihad baru juga sudah menjadi tuntutan untuk dibangun, tentu saja tidak dapat langsung lepas sama sekali dari proses *continuity* dari berijtihad masa lalu. Formulasi ini juga diperlukan bagi

mereka yang akan menghasilkan gelar akademik tertinggi setara Doktor (S3), sehingga akan mampu mendemonstrasikan karya originalnya.

Mengakhiri diskusi terhadap syarat-syarat ijtihad sekaligus merespon apa yang disampaikan Qodri A. Azizy, rasanya perlu mencermati apa yang disampaikan Abu Hanifah dalam Iskandar Usman (1994: 151) mengatakan "*hum rijâl wa nahnu rijâl* (kita tidak perlu terikat dengan konsep masa lampau, kita sama-sama sarjana). Oleh karena itu, menarik kiranya untuk dicatat pernyataan Kemal Faruki (1994: 86), tentang hal-hal yang harus dimiliki seseorang agar dapat memiliki kemampuan untuk melakukan pemahaman secara benar, dia menyatakan;

".....*The Qur'an stresses three factor making for ability to understanding truth. First, and foremost, is amanator trustworthiness and character, which is not susceptible of being determined by any external formula, let alone by an academic degree. The second, is knowledge of Islamic subjects. The third, is comparative knowledge of comparative system, people and institution.*"

(al-Quran menekankan tiga factor -yang harus dimiliki seseorang- agar mampu melakukan pemahaman secara benar. *Pertama* dan yang terpenting adalah amanat, atau dapat dipercaya. Sifat ini tidak cukup hanya dibuktikan dengan eksternal

formula—kemampuan hitam diatas putih—apabila dengan gelar akademik. *Kedua*, pengetahuan tentang masalah-masalah keislaman. *Ketiga* memiliki perbandingan pengetahuan dengan system, orang, dan institusi lainnya).

Dari pernyataan Faruki tersebut dapat dianggap sebagai "syarat ijtihad" yang sederhana dan global, serta tidak bersifat "*formal-teknis*". Persyaratan tersebut tidaklah harus dimiliki secara individual saja melainkan beberapa orang sesuai dengan disiplin kemampuan masing-masing, yang kemudian akan melahirkan juga seperti apa di-langsir oleh Qodri A. Azizy yakni ijtihad secara tematik (*mawdhu'iy*) melalui *research* dalam akademik tertinggi setara dengan Doktor (S3).

2. Nash *Qaṭ'iy* Sabagai *Official Closed Corpus*?

Ajaran Islam dapat dibedakan menjadi dua kelompok. *Pertama*, ajaran Islam yang bersifat absolut (*immutability*), universal dan permanen, tidak berubah dan tidak dapat diubah. *Kedua*, ajaran Islam yang bersifat relatif, tidak universal, tidak permanen, melainkan dapat diubah dan berubah (*adaptability*). Termasuk kelompok yang kedua ini adalah ajaran Islam yang dihasilkan melalui proses ijtihad. Kerangka berfikir ini sering muncul dikalangan ahli ushul fiqh dan pakar

pembaharuan dalam Islam. Di kalangan ahli *Uṣūl al-fiqh* dikenal dikotomi antara dalil *qaṭ'iy* dan *ẓanny* baik eksistensinya (*wurūd*) maupun penunjukannya (*dalālah*) (Fathurahman Jamil, 1999: 43).

Para ahli hukum Islam sepakat mengenai penggunaan Al-Qur'an sebagai sumber hukum yang pertama yang utama dalam menentukan dan mengambil kesimpulan hukum. Mereka tidak meragukan eksistensi Al-Qur'an dari ayat yang pertama sampai ayat yang terakhir diturunkan. Akan tetapi ayat Al-Qur'an langsung menunjuk pada materi hukum yang terbatas jumlahnya. Menurut Khallaf (34-35), bahwa ayat hukum dalam bidang muamalah berkisar antara 230-250 ayat. Selebihnya terbagi kedalam beberapa aspek. Dari jumlah ayat hukum yang sedikit tersebut, ulama *uṣūl* juga ternyata masih terjadi diskursus. apakah ayat yang *qaṭ'iy al-wurūd* boleh dilakukan *ijtihād* atau tidak?

Sarjana *uṣūl* seperti; Asy-Saukani, Khudhary Beik, Abu Zahrah, Abd Wahab Khallaf dan lain sebagainya sepakat bahwa nash yang *qaṭ'iy* tidak ada celah untuk melakukan *ijtihād*. Sepanjang dalil itu *dalālah*-nya *qaṭ'iy* maka *dalālah*-nya terhadap maknanya dan pengambilan hukum dari nash tersebut, bukanlah suatu tempat suatu pembahasan dan *ijtihād*. Berdasarkan hal ini maka ayat-ayat hukum yang

interpretative yang menunjukkan terhadap maksudnya dengan pengertian yang jelas dan tidak mengandung kemungkinan pentakwilan maka ia harus diterapkan. Dan tidak ada peluang untuk berijtihad dalam kasus-kasus yang menerapkannya (Wahab Khallaf, 1972: 338).

Doktrin semacam itu, selanjutnya dapat dilihat dalam kaidah "*Lâ masâgho li al-ijtihâd fîmâ fîhi naṣṣun ṣârihun qaṭ'iiyun*" (tidak ada kebolehan berijtihad mengenai sesuatu yang padanya ada nash yang jelas dan *qaṭ'iy*) (Abdul Wahab Khallaf, 1972: 338). Doktrin tersebut telah membuat jurang pemisah yang dalam antara nash dan *ijtihād*. Artinya mereka meyakini bila ada nash *qaṭ'iy* maka *ijtihād* sama sekali dilarang. Sebaliknya peran dan potensi *ijtihād* baru diakui jika tidak ada nash *qaṭ'iy* membuat hubungan yang *antagonistis* antara nash dan *ijtihād* seperti ini, tidaklah sejalan dengan maksud Tuhan menurunkan wahyu-Nya. Sehingga perlu ada *judicial review*.

Persepsi semacam ini sudah menjalar sangat luas, terlebih lagi, persepsi itu sendiri tidak jarang cenderung kepada teori yang telah ditentukan (*theory-determined*) dan teori yang telah diarahkan (*theory-directed*) oleh epistemologi klasik (Hans Albert, 2014: 88). Sehingga Mohammed Arkoun

(2002: 57) menganggap doktrin keserbampurnaan di atas menjadikan ayat-ayat Al-Qur'an yang bersifat *qaṭ'iy* menjelma sebagai *Official Closed Corpus* (korpus tertutup resmi). Arkoun (1994: 33) kemudian mengidentifikasi dua konsekuensi dari penggiringan Al-Qur'an sebagai korpus tertutup di atas; *pertama*, semua pendekatan dan metode analisis dibatasi sehingga tidak bisa melampaui pagar dogmatik (*dogmatic enclosure*); dan *kedua*, interpretasi yang dianggap memiliki otoritas dalam keislaman adalah corpus ortodoks.

Semestinya sudut pandang demikian harus dikembangkan dan dielaborasi jika orang ingin menilai relevansi hubungan keduanya (nash *qaṭ'iy* dengan ijtihad) harus diubah menjadi *interaktif-komplementatif* atau dalam istilah lain “*ta'alluq at-talâzum wa al-musâhabah*” (saling melengkapi dan membutuhkan). Maksudnya agar suatu nash bermakna *aplikatif* dan ijtihad juga memerlukan nash sebagai obyek sasarannya.

Kebutuhan terhadap ijtihad ini juga bukan hanya berlaku bagi nash-nash yang *ẓanny* melainkan juga nash yang *qaṭ'iy ad-dalâlah*-nya. Oleh karena itu, menurut Supena dan Fauzi (2002: 279) kaidah di atas perlu diubah menjadi “*kull an-naṣṣ majâl al-ijtihâd walau kâna sârihan qaṭ'iyya ad-dalâlah 'inda uṣûliyyin*” (setiap nash adalah menjadi

garapan ijtihad, meskipun nash tersebut menurut ushuliyun dikategorikan *qaṭ'iy dalâlah*-nya).

Toh, ijtihad ini -benar atau salah- terdapat dua kemungkinan yang akan timbul kemudian. *Pertama*, jika ijtihad tersebut sesuai dengan apa yang dikehendaki Allah SWT, maka pelaku ijtihad akan memperoleh dua pahala, yakni pahala ijtihad dan pahala menggapai kebenaran. *Kedua*, jika ternyata hasil ijtihad itu tidak sesuai dengan yang dikehendaki Allah SWT, maka hanya memperoleh satu pahala, yakni pahala ijtihad saja (al-Jarhazi, 1997: 292). Hal tersebut didasarkan kepada Sabda Rasulullah saw; “*îza ḥakama al-ḥâkim fajtahada fa aṣâba falahu ajrâni, wa îza ḥakama fajtahada fa 'akhṭa'a falahu ajr*” (seorang hakim apabila berijtihad kemudian ternyata ijtihadnya benar, maka ia mendapat dua pahala apabila ia berijtihad dan ternyata keliru (tidak mencapai kebenaran) maka ia mendapat satu pahala) (HR. Bukhari).

3. Melampaui Dogmatisme: Membongkar Hegemoni Teks

Buntut dari persepsi di atas, mengakibatkan interpretasi Al-Qur'an diperketat dengan sejumlah kualifikasi dan akhirnya menjadi sangat terbatas. Sehingga banyak kaum muslimin terperjara oleh ketertutupan dogmatik

ini. Namun, belakangan muncul suara-suara non-konvensional yang mencoba menggugat pemahaman ortodoks di atas dengan mengedepankan cara pandang berbeda. Gugatan-gugatan terhadap otoritas masa lalu ini mulai mendapatkan sambutan hangat seiring dengan munculnya kesadaran para sarjana muslim yang berpikir progresif untuk bangkit dari pemasungan tekstual yang menyebabkan kemandekan dan kebuntuan intelektual dan moral.

Sebagian besar dari mereka mengagumi dan memberi penghargaan tinggi Mu'tazilah terhadap akal meskipun mempunyai pandangan (agak) sinis seperti Abu Zaid, Fazlur Rahman (2000: 60-62) juga memuji teori etika rasional Mu'tazilah, namun ia juga menyebut mereka terdampar diujung suatu ekstrem. Arkoun (2002: 13) memberikan penilaian tinggi kepada Mu'tazillah karena kontribusinya membuat sejumlah persoalan "*thinkable*" seperti isu keterciptaan kalam Tuhan. Namun, ia juga menyebutkan Mu'tazilah terlalu terfokuskan pada akal manusia sebagai dogmatik dalam logosentrisme-nya. Syahrur hanya menyebut Mu'tazilah sebagai salah satu dari sekian banyak kelompok yang berkompetisi untuk merebut pengaruh penguasa untuk menentukan ideologi tunggal tentang Islam.

Menurut cendekiawan muslim Iran, Abdolkarim Soroush dalam sebuah artikelnya (www.islam-democracy.org/SoroushAddress.shtml; diakses, 16/9/2016) tak dapat di nafikan bahwa ide-ide Mu'tazilah masih menjadi inspirasi muslim kontemporer. Kendati hanya segelintir yang menghubungkan gagasan pembaharuannya dengan ide-ide Mu'tazilah.

Muhammad Syahrur misalnya -seorang insinyur dari Syria- dalam bukunya *al-Kitâb wa al-Qur`ân: Qirâ`ah Mu`âsirah* (1990) dan *Dirâsah al-Islâmiyah Mu`âsirah fî ad-Dawlah wa al-Mujtama'* (1994), ia "mendekonstruksi" Al-Qur`an dan bersikap kritis terhadap tradisi fikih yang dianggapnya telah mendistorsi risalah Islam. Pendekatan Syahrur mengandung gugatan eksistensial terhadap otoritas masa lalu, menyingkirkan tradisi tafsir (baca: ijtihad) klasik dan mendekati Al-Qur`an dalam konteks di mana dan kapan ia hidup.

Al-Qur`an, menurutnya, harus dibaca seolah-olah Nabi baru wafat kemaren dan memberitahukan kita tentang kitab ini (*ka`anna an-nabî tuwuffiya hâdisan wa bâllaghana hâza al-kitâb*) (Syahrur, 1990: 44). Dengan pernyataan bernada provokasi ini, Syahrur merancang suatu program komprehensif untuk "menantang"

perspektif tradisional tentang Al-Qur'an yang dianggap telah dirusak oleh warisan aksioma yang musykil (*al-musallamât al-maurûsah al-musykilah*) dalam diskursus keislaman.

Konsep kunci Syahrur (1990: 43) adalah “*Ardhiyah ‘ilmiyah*” atau “*ardhiyah ma’rifiyah*” yang dapat diterjemahkan sebagai premis-premis saintifik. Cukup beralasan kiranya karena kemampuan manusia untuk menyelami situasi kompleksitas kehendak Ilahi terus berkembang dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. (ingat, Syahrur sendiri adalah profesor teknik!), maka sangat memungkinkan pembacaan terbarunya lebih menyentuh kepentingan terkini. Dalam konteks ini, ia mengusulkan model “pembacaan kontemporer (*qirâ’ah mu’âsirah*)” yang diyakini lebih baik dan maju dibanding keserjanaan Islam terdahulu, karena dilengkapi dengan peralatan yang canggih.

Misalnya, ia memperkenalkan teori “*hudûd*” (bentuk jamak dari kata *ḥad* yang secara etimologi berarti batas) dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Menurutny Al-Qur'an yang mempunyai ayat *qat'iy* masih berlaku lapangan ijtihad di dalamnya. Ia menyebutkan 6 macam teori *ḥudûd* yaitu; (1) *al-ḥad al-ʿadnâ* (disebutkan batas minimalnya); (2) *al-ḥad al-ʿa'lâ* (Batas maksimalnya);

(3) *al-ḥad al-ʿadnâ wa al-ḥad al-ʿa'lâ ma'an* (batas minimal dan maksimal, keduanya disebutkan); (4) *al-ḥad al-ʿadnâ wa al-ḥad al-ʿa'lâ nuqṭah wâhidah* (disebut batas minimal dan maksimalnya bertemu dalam satu titik); *al-ḥad al-ʿa'lâ bi khatt muqârib li mustaqîm* (tidak sampai batas maksimal dan tidak menyentuh batas minimalnya); dan (6) *al-ḥad al-ʿa'lâ mujîb mughlaq lâ yajûz tajâwuzuh, wa al-ḥad al-ʿadnâ sâlib yajûz tajâwuzuh* (batas maksimal positif dan batas minimal negatif, serta keduanya bertemu di titik tengah) (Mohammad Syahrur, 1990: 453-466).

Aplikasi dari teorinya tersebut, Syahrur mencontohkan dalam artikelnya “*Reading The Religious Text a New Approach*” misalnya, dalam hal waris dan *qiṣâs* atau hukuman bagi pencuri. Ketentuan potong tangan sebagaimana terekam dalam QS al-Maidah [5]: 38, merupakan *al-ḥad al-ʿa'lâ* (batas maksimal). Karena itu tidak boleh memberikan hukuman melebihi dari potong tangan (*hudûd Allâh*), tetapi dalam (hukum positif) memungkinkan memberikan hukuman yang lebih ringan dari itu. Dalam hal ini mujtahid boleh berijtihad menentukan hukuman bagi pencuri sesuai dengan situasi dan kondisi yang dihadapinya. Disini, bentuk *modus operandi*, motivasi dan nilai barang yang dicuri harus menjadi bahan

pertimbangan dalam memberikan hukuman.

Sebagaimana Umar bin Khatab dalam menghukum pencuri yang pada masa itu terjadi kelaparan dalam masyarakat di semenanjung Arabia. Dalam keadaan masyarakat ditimpa oleh bahaya kelaparan tersebut, ancaman hukuman terhadap pencuri yang disebut dalam Al-Qur'an tidak dilaksanakan oleh khalifah Umar berdasarkan pertimbangan (darurat) dan kemaslahatan jiwa masyarakat.

Teori *hudûd* versi Syahrur tersebut menunjukkan, bahwa nash Al-Qur'an yang menurut *usûliyyun* yang diyakini sebagai ayat *qaṭ'iy* ternyata masih dapat dilenturkan maknanya. Dengan teori *hudûd* ini, mengakui keberadaan nash *qathiy* al-dalalah berikut konsekuensinya menjadi tidak relevan lagi. Hal ini berarti juga merontokkan anggapan bahwa ijtihad tidak boleh menyentuh nash *qaṭ'iy*. Tidak dapat diterima.

Apabila dilakukan pelacakan studi (*traccer study*) dari sejarah pemikiran hukum Islam, pemikiran yang lebih menekankan pada nilai *universal* yang dikandung nash sebagai mana uraian di atas, disadari atau tidak disadari terinspirasi oleh oleh pemikiran (baca: ijtihad) Umar bin Khattab, yang secara terang terang berani menyimpang dari

bunyi verbal nash yang selama ini dianggap *qaṭ'iy dalâlah*-nya.

Diantara contoh ijtihad Umar tersebut adalah: *Pertama*, menghilangkan hukuman potong tangan bagi pencuri pada musim paceklik. Hal demikian tidak sejalan dengan bunyi nash (QS. [5]: 38). *Kedua*, menghilangkan bagian zakat bagi *mu'allaf qulûbuhum* (orang yang masih lemah imannya). Berkaitan dengan hal ini Khalifah Umar bin Khattab mengijthadkan dan berseberangan dengan nash dalam kasus orang *mu'allaf* pada waktu itu tidak diberi zakat. Padahal dalam Al-Qur'an surat at-Taubah: 60 disebutkan bahwa pembagian zakat sudah ditetapkan golongan-golongan yang berhak menerima zakat, termasuk *mu'allaf* di dalamnya, yaitu (diantaranya) orang-orang yang baru memeluk agama Islam yang seyogyanya dilindungi karena masih lemah imannya dan karena ia memeluk agama Islam hubungannya dengan keluarganya (mungkin) terputus. Pada zaman Rasulullah golongan ini memperoleh bagian zakat. Akan tetapi masa khalifah Umar bin Khattab, beliau menghentikan pemberian zakat kepada *mu'allaf* berdasarkan pertimbangan bahwa Islam telah kuat, umat Islam telah banyak sehingga tidak perlu lagi diberikan keistimewaan kepada golongan khusus dalam tubuh umat Islam.

Dari fenomena tersebut, menunjukkan hasil dari suatu ijtihad sangat dipengaruhi oleh kondisi dan situasi di mana hukum tersebut dirumuskan. Hal tersebut mengakibatkan proses ijtihad yang dilaksanakan sering menghasilkan rumusan yang bervariasi ketika konteks persoalan yang timbul berbeda. Sebagai sebuah produk ijtihadi, hukum yang ditetapkan bukanlah sesuatu yang sakral dan menutup pintu perbedaan maupun perubahan.

Dengan demikian, menurut Musahadi (2012: 36) ijtihad memberikan kemungkinan epistemologis bagi pembaharuan hukum Islam karena ia memuat dua konsep. *Pertama* mengeluarkan hukum dari sumbernya, dan *kedua*, *taṭbîq* yakni mengaplikasikan hukum dari kasus-kasus yang aktual untuk suatu kebutuhan historis tertentu.

Oleh karena itu, berangkat dari titik tersebut Abu Zaid (1992: 93) mengatakan ketika Al-Qur'an yang metafisik dan sakral diwahyukan kepada Nabi Muhammad -Berbeda dengan asalnya yang bersifat *Ilahiyah*- ia mulai memasuki ruang sejarah dan tunduk pada aturan main sejarah dan sosiologis. teks tersebut menjadi manusiawi (*muta'annas*) merangkul ke dalam dirinya semua elemen masyarakat Arab abad ke VII M, seperti elemen kultural, politik dan idiologi. dan masih terus

dipengaruhi, oleh penalaran manusia, sehingga sekarang ia mengambil jarak terpisah dari keilahiaanya dan menjadi teks manusiawi.

Berdasarkan uraian tersebut, maka dapat dinyatakan bahwa dekonstruksi terhadap sesuatu mensyaratkan adanya tiga makna yang saling terkait. *Pertama*, bahwa sesuatu yang telah menjadi objek dekonstruksi itu telah eksis sebelumnya, *kedua*, sesuatu itu telah “ditelan” zaman sehingga kehilangan nilai aktualisasi dan relevansinya dengan konteks historis tertentu, *ketiga*, adanya upaya untuk menjadikan sesuatu itu baru sehingga aktual dan relevan dengan zamannya.

C. Simpulan

Dari pemaparan di atas dapat kita ambil kesimpulan bahwa sungguhpun Al-Qur'an, merupakan kitab panduan yang di dalamnya terdapat serba-serbi permasalahan namun, Al-Qur'an tidak membahasnya hingga tuntas. Oleh karena itu diperlukan usaha konseptual yang bersifat metodologis untuk dapat mengeluarkan hukum dari sumbernya (ijtihad) sehingga dapat dipahami oleh setiap orang. Akan tetapi seribu sayang usaha ijtihad harus ditempuh dengan kualifikasi yang hampir tak dapat dijangkau oleh manusia sekarang.

Untungnya banyak pemerhati dunia keislaman yang berusaha menggugat ke-

tak terjangkau syarat tersebut, sehingga tradisi berpikir kembali berpijar seiring dengan banyaknya kebutuhan masyarakat akan jawaban dalam kasus hukum (baru) yang dalam Al-Qur`an belum ada penjelasan secara komprehensif. Melalui gelar kesarjaannya seorang akademisi—mulai dari tingkat S1-Doktor, paling tidak—diperkenankan melakukan *ijtihad* secara independent berdasarkan tema (permasalahan) yang ia teliti mekipun bersifat tematik (*maudû'iy*).

Di lain pihak, nash yang bersifat *imuttabelity* oleh sebagian cendekiawan dianggap tidak ada celah untuk

melakukan *ijtihad*, dengan doktrin ini akan berimplikasi pada kemandekan pemikiran. Mengatasi permasalahan tersebut cendekiawan berusaha bangkit dan melakukan dekonstruksi *ijtihad* membongkar hegemoni teks (Al-Qur`an). Nash yang dianggap absolut, oleh sebagian cendekiawan didekonstruksi sehingga menjadi corpus terbuka, karena pada dasarnya Al-Qur`an bersifat *adaptability*, seperti yang dilakukan oleh Fazlur Rahman, Syahrur, Nasr Hamid Abu Zaid dan kawan-kawannya.

Datar Pustaka

- Azizy, A. Qodri. 2004. *Reformasi Bermadzhab; Sebuah Iktisar Menuju Ijtihad Saintific Modern*, Jakarta: Teraju.
- Albert, Hans. 2014. *Rekonstruksi Nalar kritis*, Yogyakarta: IRCiSoD. Edisi Baru.
- Arkoun, Mohammed. 2002. *The Unthought In Contemorary Islamic Thought*, London: Islamic Books.
- _____. 1994. *Rethinking Islam*, Boulder: Westview.
- Al-Baqir, Muh, *Otoritas dan ruang lingkup ijtihad*, dalam *Ijtihad dalam Sorotan*, Haidar Baqir dan Syafiq Basri. 1996. Bandung: Mizan. Cet. IV.
- Biek, Muhammad Khudhori. 2007. *Ushul al-fiqh*, terj. Faiz el Muttaqien, Jakarta: Pustaka Amani.
- _____. Tth. *Tarikh Tasyri' al-Islami*, Kairo: Maktabah Al-Azhar.
- Coulson, Noel. J. 1969. *Conflict and Tension In Islamic Jurisprudence*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Faruki, Kemal. 1994. *Islamic Jurisprudence*, Delhi: Adam Publishers, Cet. I.
- Haq, Abdul, et al. 2009. *Formulasi Nalar Fiqh*, Surabaya: Kalista. Jilid 2.
- Iqbal, Muhammad. 1989. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Lahore: Institut of Islamic Culture.
- Jamil, Faturahman. 1999. *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, cet II.

- al-Jarhazi, Abdullah bin Sulaiman. 1997. *al-mawahib al-saniyyah*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Khallaf, Abdul Wahab, 2010, *Ilmu Ushul Fiqh*, Jakarta: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- _____. 1968. *Khulasoh Taarikh Tasyri' al-Islami*, ttp.
- _____. 1972. *Mashadir al-Tasyri' al-Islami Fi Ma La Nashsha Fih*, Kuwait: Dar al-Islam. Cet III.
- Al-Khatib, 'Abdul Karim. 1984. *Saddu bab al- Ijtihad wa ma Tarattaba*, Beirut: Muassah Risalah.
- Musahadi. 2012. *Mazhab Konservatif Versus Mazhab Kritis; Kajian Hukum Islam di Pesantren*, Yogyakarta: Lintang Rasi Aksara Books.
- Mudzar, M Atho'. 1998. *Membaca Gelombang Ijtihad; Antara Tradisi dan Liberasi*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press.
- Muallim, Amir & YUSDANI. 2004. *Ijtihad dan Legislasi Hukum Islam Kontemporer*, Yogyakarta: UII Press.
- Nasution, Harun, *Ijtihad Sumber Ajaran Islam*, dalam *Ijtihad dalam Sorotan*, Editor, Haidar Baqir dan Syafiq, 1996, Bandung: Mizan. Cet, IV.
- An-Naim, Abdullah Ahmed. 1990. *Dekonstruksi Syariah; Wacana*
- Asy-Syaukhani, M, tt, *Irsyad al-Fuhul*. Beirut: Darul Ihyat-turas Arabi.
- Al-Syatibi. tth. *al-Muwafaqat*. Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Usman, Iskandar. 1994. *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*, Jakarta: Grapindo Persada.
- Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan International dalam Islam*, Yogyakarta: LKis Group. Julid I.
- Rahman, Fazlur. 1965. *Islamic Methodologi in History*. Karachi: Central Institute Of Islamic Research.
- _____. 2000. *Revival and Reform in Islam*. Oxford: Oneworld.
- _____. 2000. *Islam*, Bandung: Pustaka.
- Sjadzali, Munawir. 1997. *Ijtihad Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina.
- Supena ilyas dan M. Fauzi. 2002. *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam*, Yogyakarta: Gama Media kejasama Walisongo Prees.
- Syahrur, Muhammad. 1990. *al-kitab wal Qur'an, kira'ah Mu'asirah*, Damaskus: al-Ahali.
- _____. *Reading The Religious Text a New Approach*, dalam www.islam21.net/peges/keyissues/key1-7.htm diakses, 12/9/2016
- al-Suyuthi, Jalal al-Din 'Abd al-Rahman. Tth. *al-'Asybah wa al-Nazha'ir fi al-furu'*. Surabaya: Al-haromain.
- Asy-Syarafi, Abdul Majid. 1998. *al-ijtiyahad al-jama'i fi al-Tasyri' al-Islami*, Qatar: Wizaratul awqaf wa asy-Syu'un al-Islamiyah.
- Zahrah, Muhammad Abu. Tth. *Fi Tarikh al-Mazahib al-Fiqhiyah*. Matba'ah al-Madaniy.
- Zaid, Nazr Hamid Abu. 1992. *Naqd al-Khitab al-Dini*. Kairo: Sina' li al-Nashr.