

# IMPLIKASI HERMENEUTIKA DALAM REINTERPRETASI TEKS-TEKS HUKUM ISLAM

**Ahmad Hasan Ridwan**

Dosen Fakultas Syariah dan Hukum Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung  
Jalan Jalan A.H. Nasution No. 105, Cipadung, Cibiru, Kota Bandung, Jawa Barat 40614  
E-mail: ahmadhasanridwan@yahoo.co.id

**Abstract:** *The Contribution of Hermeneutics in re-Interpreting Islamic Legal Texts.* This article examines the contribution of Hermeneutics in reinterpreting the Islamic legal texts. Hermeneutics enters the treasures of Islamic law through active dialogs between Muslim and Western scholars, and later it becomes an integral part of the religious discourse in understanding religious texts critically. Among a number of Muslim exponents actively offering new models of interpretation are Sayhrur and Abu Zaid. Shahrur, with his boundary limit theory, and Abu Zaid, with his significance of intellectual meaning theory, have inspired Muslims to initiate the reform movement of thought as a critical response to the discourse of Islamic law. In the model of this new legal interpretation, hermeneutics becomes an alternative method when the traditional interpretation of Islamic legal thought fails to understand contemporary reality through the interpretation of legal texts.

**Keywords:** hermeneutika, boundary theory, the theory of meaning and significance

**Abstrak:** *Implikasi Hermeneutika dalam Reinterpretasi Teks-teks Hukum Islam.* Artikel ini menelaah tentang kontribusi Hermeneutics dalam telaah ulang terhadap teks-teks hukum Islam. Hermeneutika masuk dalam khazanah hukum Islam melalui dialog sarjana Muslim dan sarjana Barat dan kemudian menjadi bagian integral dari wacana pemikiran keagamaan untuk memahami teks-teks keagamaan secara kritis. Di antara sejumlah eksponen Muslim yang aktif menawarkan model interpretasi yang baru ini adalah Sayhrûr dan Abû Zaid. Syahrûr dengan teori batas dan Abû Zaid dengan teori signifikansi makna telah menginspirasi kaum intelektual Muslim untuk memulai gerakan pembaruan pemikiran sebagai respons kritis terhadap wacana hukum Islam. Di dalam model penafsiran hukum yang baru ini, hermeneutika menjadi suatu metode alternatif ketika sistem penafsiran Hukum Islam tradisional tidak mampu untuk memahami realitas kontemporer melalui penafsiran terhadap teks-teks hukum Islam.

**Kata Kunci:** hermeneutika, teori batas, teori makna dan signifikansi

## Pendahuluan

Diskursus hukum dalam konteks pemikiran Islam menempati posisi penting, sebagaimana Joseph Schacht dan J.N.D. Anderson berpandangan bahwa hukum Islam memiliki letak strategis dan signifikansi dalam setiap wacana pergumulan sosial, budaya maupun politik. A.S. Diamon dan D. Hughes Parry sebagaimana dikutip oleh J.N.D. Anderson menyatakan: "Hukum adalah inti peradaban suatu bangsa yang paling murni dan ia

mencerminkan jiwa bangsa tersebut secara lebih jelas dari pada lembaga apa pun juga".<sup>1</sup>

Pernyataan-pernyataan serupa juga dapat dijumpai dalam konteks Islam, di mana hukum Islam dipandang sebagai inti ajaran Islam. Joseph Schacht, misalnya, menuturkan bahwa hukum Islam adalah ikhtisar pemikiran Islam, manifestasi paling tipikal dari pandangan hidup

<sup>1</sup> J.N.D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, (New York: New York University Press, 1954), h. 17.

Islam serta merupakan inti dan saripati Islam itu sendiri.<sup>2</sup> Ini berarti, perbincangan mengenai ajaran Islam tidak bisa terlepas dari dan selalu melibatkan wacana hukum. Kesan tersebut sesungguhnya tidak berlebihan jika menakar karya-karya hukum Islam (*fiqh*), sedemikian rupa sehingga al-Jâbiri menjelaskan bahwa hukum Islam menempati posisi teratas di antara produk-produk intelektual Islam. Pemikiran hukum Islam (*Fiqh*) juga merupakan khazanah intelektual yang paling banyak tersebar di seantoro dunia Islam.<sup>3</sup> Begitu juga *Ushûl Fiqh* menjadi salah satu diskursus menarik dan penting sebagai salah satu produk aktivitas intelektual ulama fikih. Jika *fiqh* berarti pemahaman, maka *Ushûl al-Fiqh* bisa berarti epistemologi.

### Wacana Hukum Islam

Hukum Islam dalam literatur Barat diterjemahkan dengan menggunakan term "*Islamic Law*" dan "*Islamic Jurisprudence*", contohnya, J.N.D. Anderson, "*Islamic law in the Modern World*", N.J. Coulson menamai karyanya: "*A History of Islamic Law*" dan "*Conflicts and Tension in Islamic Jurisprudence*", Joseph Schacht, "*An Introduction to Islamic Law*", dan "*Origins of Muhammadan Jurisprudence*". Kemudian Zagday menyebut karyanya "*Modern Trends in Islamic Law*".

Para ahli hukum Barat tersebut di atas menilai hukum Islam sebagai hukum yang menolak *positivisme*, kecuali J.N.D. Anderson. Coulson sebagai penganut dan pendukung *positivisme*, tertarik pada kepentingan-kepentingan material masyarakat dan menilai hukum Tuhan dari sudut positivistik. Hukum Islam menurutnya agamis, karenanya bukan hukum dalam pengertian modern<sup>4</sup>. Berbeda

dengan Coulson, Anderson menyatakan bahwa hukum Islam tidak hanya sekedar hukum agamis yang secara esensial tidak dapat diubah. Namun, hukum Islam juga menjangkau setiap segi kehidupan dan setiap bidang hukum. Karena itu, dalam teori hukum Islam tidak dapat ditandingi oleh hukum manapun.<sup>5</sup>

Di kalangan pemikir Muslim, Imam al-Ghazâlî berpandangan bahwa hukum Islam adalah hukum yang memasrahkan diri kepada Tuhan. Berdasarkan ayat "akan kami tunjukkan ayat-ayat kami di dunia dan di dalam diri mereka, agar kebenaran tampak bagi mereka". Hukum memasrahkan diri kepada Tuhan dapat disebut sebagai hukum alami dan bukan hukum insani. Hukum alami (*phisika*) dapat ditemukan oleh ahli-ahli ilmu alam, dan hukum insani dapat ditemukan oleh para filsuf moral. Sementara Muḥammad 'Abduh menyatakan sesuai dengan Q.s. al-Fath [48]: 23.

Alquran adalah kitab pertama yang menjelaskan adanya hukum dengan istilah *sunnatullah*. *Sunnatullah* di alam semesta disebut hukum alam, di dalam diri manusia disebut hukum moral. Setiap makhluk memiliki hukum alamnya sendiri demikian menurut J. Maritain.<sup>6</sup> Ringkasnya, hukum alam adalah sesuatu yang ideal dan ontologis. Ideal karena didasarkan pada hakikat manusia dan pada strukturnya yang tidak berubah-ubah dan keperluan-keperluan yang tidak dapat dipahami yang ada hubungan dengannya. Ontologis, karena hakikat manusia adalah suatu kenyataan wujudnya,

---

hukum Tuhan semacam ini memiliki dua karakteristik khusus yang utama. Pertama, ia merupakan sistem kekal dan abadi, yang tidak mudah dimodifikasi dengan berbagai otoritas legislatif. Kedua, karena berbagai perbedaan orang yang membentuk dunia Islam, hukum Islam sebagai hukum Tuhan mewakili standar keseragaman menentang berbagai sistem hukum yang akan memperoleh akibat yang tidak dapat dihindari jika hukum merupakan produk akal manusia yang didasarkan pada situasi lokal dan kebutuhan-kebutuhan kelompok suatu masyarakat tertentu".

<sup>5</sup> J.N.D. Anderson, *Islamic Law in the Modern World*, h.16.

<sup>6</sup> J. Maritain, "Dua Unsur Hukum Alam", dalam S. Tashrif (ed.), *Bunga Rampai Filsafat Hukum*, (Jakarta: Abardin, 1987), h. 85.

<sup>2</sup> Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, (Oxford: Oxford University Press, 1964), h. 1.

<sup>3</sup> Muḥammad 'Abid al-Jâbiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*, (Bayrût: Markaz al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1989), h. 96.

<sup>4</sup> Coulson dalam *History of Islamic Law* mengatakan: "Eksposisi klasik menggambarkan puncak suatu proses di mana istilah-istilah spesifik hukum diekspresikan sebagai kehendak Tuhan yang tidak dapat dibatalkan. Sebagai kebalikan dari sistem-sistem hukum yang didasarkan pada akal manusia,

yang di samping *ada* tidak terdapat secara terpisah, tetapi *ada* dalam tiap makhluk manusia, sehingga oleh karena itu hukum alam bersemayam sebagai suatu susunan yang ideal dalam ke-*ada*-an dari setiap manusia yang ada.

Hukum alam yang menurut istilah para ahli fisika Muslim disebut hukum *kauniyyah*, tidak mungkin bertentangan dengan hukum *qur'aniyyah* sebab kedua hukum ini diciptakan oleh Tuhan dan sujud kepada-Nya, sebagaimana dalam Q.s. Fushilat [41]: 53. dan Q.s. al-Nahl [16]: 49.

Secara klasik, hukum Islam adalah seperangkat peraturan berdasarkan wahyu Tuhan dan Sunnah Rasul tentang tingkah laku manusia *mukallaf* yang diakui dan diyakini berlaku dan mengikat untuk semua umat yang beragama Islam. Pemahaman ini menunjuk kepada istilah fikih dalam arti produk hukum sistematis yang disusun manusia berdasarkan sumber utama ajaran Islam.<sup>7</sup>

Sistem hukum sebagai suatu kumpulan aturan yang ditentukan oleh koherensi pengertianannya yang terdalam. Setiap sistem hukum merupakan kebutuhan "*enterprise*" yang bertujuan. Secara teleologis, hukum merupakan hasil pemikiran manusia dan amat berhubungan dengan konsep tujuan, dan keadilan adalah sebagai tujuan tertinggi. Hukum tanpa keadilan dan moralitas bukanlah hukum dan tidak bisa bertahan lama. Sistem hukum yang tidak memiliki akar substansial pada keadilan dan moralitas akhirnya akan terpentak.<sup>8</sup> Keadilan mutlak tidak bisa diketahui secara rasional, hanya

Allah semata yang mengetahui apa yang benar-benar baik dan adil. Superioritas Hukum Islam terletak di sini adalah wahyu Tuhan dan dijaga dalam bentuk aslinya.

Tuhan adalah Maha Sempurna, demikian pula hukum-Nya, ia Maha Tahu, Maha Ada, sehingga hukum-Nya Maha Meliputi, "Ia adalah Yang Pertama dan Yang Akhir, Yang Zahir dan Yang Batin", ia mengetahui segala sesuatu. Jadi hukum-Nya adalah universal dan untuk segala zaman, terutama sekali karena jangkauannya bukan hanya dunia tetapi juga akhirat. Hukum Tuhan telah memadukan di dalam dirinya tidak hanya apa hukum itu, tetapi juga hukum itu seharusnya. Jadi, positif juga ideal, yang mungkin tepat digambarkan sebagai hukum positif dalam bentuk ideal.<sup>9</sup>

Hukum Islam memiliki sumber yang spesifik yang secara epistemologi disebut otoritas, rasio, intuisi dan empiris. Otoritas sendiri dibedakan menjadi dua jenis: otoritas manusia yang berasal dari manusia yang disebut kesaksian dan otoritas Tuhan dalam bentuk wahyu yang diwahyukan kepada nabi Muhammad dan merupakan sistem ketuhanan yang menempatkan Allah sebagai penguasa tertinggi. Otoritas Tuhan memiliki jangkauan rentang waktu abadi dan bersifat universal.

Sementara kedua sumber hukum Alquran dan al-Sunnah mewakili otoritas Tuhan, maka kreativitas akal dan aktivitas rasio mewakili otoritas manusia yang berperan sebagai sumber hukum ketiga. Tanpa adanya keterlibatan akal manusia, hukum Islam hanya diturunkan secara otoritatif dan menjadi hukum yang bersifat objektif-mutlak di luar jangkauan manusia. Dengan demikian, maka secara sederhana dapat disistematisasikan peran akal (*al-ra'yu*) sebagai berikut: *pertama*, kreativitas akal diperlukan untuk mengetahui hukum

<sup>7</sup> Hukum Islam (fikih Islam) adalah hasil daya upaya para fukaha dalam menerapkan syariat Islam sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Hukum Islam (fikih) adalah hukum yang terus hidup, sesuai dengan dinamika masyarakat. Mempunyai gerak yang tetap dan perkembangan terus-menerus. Karena itu hukum Islam senantiasa berkembang, dan perkembangan itu merupakan tabiat hukum Islam yang terus berkembang. Hukum Islam adalah hukum yang berkarakter, mempunyai ciri-ciri khas yaitu utuh (*takâmul*), harmonis (*wasathiyah*) dan dinamis (*harakah*).

<sup>8</sup> W. Friedman, "Teori dan Filsafat Hukum: Hukum dan Masalah-masalah Kontemporer", (Jakarta: Rajawali, 1990), h. 21.

<sup>9</sup> Muhammad Muslehuddin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis (Philosophy of Islamic Law and the Orientalis: A Comparative Study of Islamic Legal System)*, Yudian W. Asmin (pent.), (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991), h. 45-47.

yang tersirat di balik suatu redaksi Alquran. *Kedua*, kreativitas akal tidak terbatas pada unsur inderawi, tetapi harus dipahami sebagai substansi mental yang melekat dalam organ rohaniyah pemahaman yang disebut hati (*qalb*) sebagai sumber intuisi. Aktivitas akal ini terlihat dalam proses penetapan hukum Islam yang didasarkan pada *qiyâs*, *istihsân*, *mashlahah mursalah* dan *ijmâ'*, sehingga hukum Islam bersifat dinamis-rasional tidak terjebak pada sifat dogmatis-statis.

Wacana hukum Islam dalam kerangka ilmu berada dalam wilayah pemahaman akal terhadap wahyu Allah. Sebagai suatu ciptaan Allah, hukum Islam (*fiqh*) memuat prinsip-prinsip aturan yang sifatnya tetap dan abadi, tetapi pengakuan terhadap eksistensi aktivitas akal menjamin pelaksanaan hukum yang bersifat fleksibel. Pada wilayah inilah hukum Islam (*fiqh*) dipahami sebagai wujud upaya ilmiah manusia untuk mengkaji dan menyusun prinsip-prinsip Allah sebagai Tuhan semesta Alam ke dalam sistem hukum yang manusiawi. Oleh karena itu, para pemikir Muslim berusaha mengembangkan metodologi penafsiran terhadap hukum Islam yang dikenal dengan hermeneutika.

Secara paradigmatik, teori hermeneutika Abû Zaid dan Muḥammad Syahrûr menawarkan gagasan baru yang memunculkan pikiran-pikiran progresif dalam studi hukum Islam. Pemikiran Abû Zaid dan Syahrûr merupakan gejala baru dari trend pencerahan yang berhasil menggerakkan kesadaran kritis dalam melakukan pembacaan terhadap teks. Sebagai eksponen trend pencerahan, pemikiran Abû Zaid dan Syahrûr membawa implikasi bagi pengembangan studi hukum Islam dan konsekuensi praktisnya.

Implikasi pengembangan tersebut sebagaimana yang dimaksud dalam kerangka proses-pragmatis. Kerangka proses dijelaskan oleh Whitehead dalam filsafat organisme yaitu untuk mengungkapkan suatu kosmologi yang koheren didasarkan pada gagasan tentang sistem, proses, kemajuan kreatif kepada kebaruan, kesatuan pengalaman individual,

perasaan, waktu sebagai laju tiada henti, kestabilan sebagai penciptaan kembali dan terarah kebertujuan.<sup>10</sup> Prinsip proses sangat ditekankan dalam menggambarkan realitas dinamis yang memiliki karakter interrelasi dan interkoneksi. Seluruh realitas bersifat dinamis, selalu berubah dan mengandung unsur-unsur baru dan seluruh realitas berproses yang unsur-unsurnya saling terkait.

Pragmatisme sebagai filsafat bertindak selalu mempertanyakan bagaimana implikasi dan konsekuensi praktisnya yang dikaitkan dengan kegunaan bagi kehidupan manusia. Teori apapun yang dirumuskan meniscayakan manusia untuk bertindak secara praktis dalam menggapai kebenaran berdasarkan pada pengalaman yang mengarahkan manusia kepada fakta atau realitas yang dinyatakan dalam teori. Implikasi dan konsekuensi praktis dibangun oleh prinsip: (1) *Melioristik*, sebagai inti pragmatisme yang menjunjung tinggi kebebasan yang melihat masa depan sebagai suatu kemungkinan yang penuh dengan potensi; (2) *Pluralistik*, yaitu pandangan dunia yang senantiasa terbuka, selalu berkembang, dan berubah serta selalu melihat segala sesuatu dalam proses (*on going process*);<sup>11</sup> (3) *Fallibilistik*, bahwa pengetahuan atau teori yang diperoleh melalui penelitian ilmiah tidak dapat menjadi mutlak, begitu juga tindakan manusia bukan satu-satunya penentu masa depannya secara mutlak tetapi harus diterima secara *tentative*;<sup>12</sup> (4) *Optimistik*, yang memberikan peluang, motivasi, dan

<sup>10</sup> Husein Heriyanto mengutip Whitehead dalam buku "Process and Reality", dalam *Paradigma Holistik "Dialog Filsafat, Sains dan Kehidupan Menurut Shadra dan Whitehead*, (Jakarta: Teraju, 2003), h. 179. Pandangan filsafat proses (filsafat organisme) Whitehead didasarkan kepada lima konsep dasar, yaitu: (1) Satuan-satuan aktual (*actual entities/occasions*); (2) Kreativitas (*creativity*); (3) Tuhan (*God*); (4) Objek-objek abadi (*eternal objects*); dan (5) Prehensi (*prehension*). Lihat Sudarminta, *Filsafat Proses: Sebuah Pengantar Sistematis Filsafat Alfred North Whitehead*, (Yogyakarta: Kanisius, 1991), h. 36-42.

<sup>11</sup> Sonny Keraf A., *Pragmatisme Menurut William James*, (Yogyakarta: Kanisius, 1987), h. 115-6 & 121-3.

<sup>12</sup> Francis E Reilly, S.J., *Charles S. Pierce's Theory of Scientific Method*, (New York: Fordham University Press, 1970), h. 80. Lihat, Umberto Eco, *The Limits of Interpretation*, (Indianapolis: Indiana University Press, 1990), h. 37.



harapan bahwa dengan komitmen yang kuat dan tindakan manusia yang konkrit, maka masa depan manusia akan lebih baik.

Penjelasan di atas dapat mengarahkan seberapa besar implikasi dan konsekuensi teori hermeneutika Abû Zaid dan Syahrûr dalam mengembangkan studi hukum Islam.

### **Teori Batas dalam Pemikiran Hukum Muḥammad Syahrûr**

Kreativitas akal sebagai bagian dari otoritas hukum yang bersumber dari manusia memiliki peran dalam mendinamisasi hukum Islam. Aktivitas rasio ini dapat dilihat dari salah formulasi pemikir hukum Islam yaitu Muḥammad Syahrûr. *Platform* metodologi Syahrûr berbasis pada filsafat materialisme, yang menyatakan bahwa sumber pengetahuan yang hakiki adalah alam materi di luar diri manusia, bukan sekedar bentuk-bentuk pemikiran abstrak, sehingga ia menolak pengetahuan spekulatif yang bersumber dari intuisi.<sup>13</sup> Pandangan demikian dilatarbelakangi oleh spesialisasi Syahrûr dalam bidang teknik (*sains*). Sedangkan hermeneutika dan filologi adalah pendekatan lain yang digunakan Syahrûr.

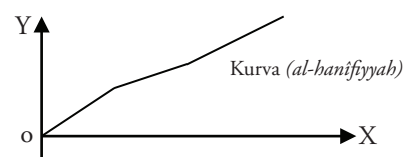
Al-Kitâb (Alquran) isinya secara garis besar dapat dibedakan atas *nubuwwah* dan *risâlah*. *Nubuwwah* bersifat objektif (*mauæû'i*) adalah pengetahuan kealaman dan kesejarahan, sedangkan *risâlah* bersifat subjektif (*al-iatî*) adalah kumpulan ajaran yang wajib dipatuhi oleh manusia berupa ibadah, muamalat, akhlak dan hukum. Alquran adalah dimensi *nubuwwah* dan *umm al-kitâb*, berdimensi *risâlah*.<sup>14</sup> *Risâlah* adalah aspek dinamis dari ajaran Islam karena berhubungan dengan aturan perikehidupan

manusia yang juga bersifat dinamis.

*Risâlah* Muḥammad berbeda secara diametral dengan *risâlah* Mûsa dan Isâ, sebagai penutup para nabi dan rasul, memiliki sifat khusus yang berbeda dari kedua *risâlah* sebelumnya, yakni *rahmah lil 'âlamîn* dan cocok setiap zaman dan tempat (Q.s. al-Anbiyâ [21]: 107 dan Q.s. al-A'râf [7]: 158)

Atas dasar rahmat ini *risâlah* Muḥammad menjadi mudah dijalankan dan menarik juga bagi kalangan non-Muslim. Namun, keistimewaan tersebut selama ini terabaikan yang menjadikan hukum Islam terpenjara (*stagnant*).

Kerangka teorinya dibangun berdasarkan: (1) Alquran sebagai rujukan utama Q.s. al-Nisa [4]: 13-14 . (2) Teori Analisis Matematis (*at-Tablîli al-Ariyâi*) menggambarkan hubungan *al-hanîfiyyah* dan *al-istiqâmah*, seperti menggambarkan kurva dan garis lurus yang bergerak pada sebuah matriks. Sumbu x adalah zaman, sejarah (*konteks*), dan sumbu y adalah undang-undang yang ditetapkan oleh Allah Swt., serta kurva (*al-hanîfiyyah*) menggambarkan dinamika ijtihad manusia, bergerak sejalan dengan sumbu x, tetapi gerakan itu dibatasi oleh hukum Allah Swt., dan hubungannya bersifat dialektik. Dialektika pada karakter hukum Islam yang permanen (*tsâbit*) dan universal (*al-istiqâmah*) dan karakter dinamis yang cenderung pada perubahan (*al-hanîfiyyah*).



*Al-Kitâb* memiliki dua sifat pokok yang mutlak harus dimengerti untuk memahami ajaran Islam, yakni *al-hanîfiyyah* dan *al-istiqâmah*. Kedua sifat ini selalu bertentangan tetapi saling melengkapi. Berdasarkan sejumlah ayat di mana kedua kata tersebut terdapat dalam Alquran, maka Syahrûr menyimpulkan bahwa makna *al-hanîfiyyah* adalah penyimpangan dari sebuah garis lurus, sedangkan *al-istiqâmah* artinya kualitas

<sup>13</sup> M. Amin Abdullah, "Paradigma Alternatif Pengembangan *Ushûl Fiqh* dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer", dalam *Mazhab Jogja*, (Yogyakarta: Al-Ruzz Press, 2002), h. 129. Pemikiran Syahrûr tertumpu pada jargon *return to texts* sehingga Kurzman menyebutnya Revivalis Islam dan Wael B Hallaq menyebutnya liberalis religius. Posisi ini sebagai bentuk kritik terhadap aliran skriptualis-literalis dan sekularisme.

<sup>14</sup> Muḥammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'ashirah*, (Damaskus: Dâr al-Ahali, 1990), h. 54, 90 dan 103.

(sifat) dari garis lurus itu sendiri atau yang mengikutinya. Kedua sifat ini merupakan bagian integral dari risalah yang mempunyai hubungan simbiotik. *Al-hanîfiyyah* adalah sifat alam yang juga terdapat dalam sifat alamiah manusia. Hukum fisika menunjukkan tidak ada benda yang gerakannya dalam garis lurus terus. Seluruh benda sejak elektron yang paling kecil hingga galaksi yang terbesar bergerak secara *al-hanîfiyyah* (tidak lurus). Oleh karena itu manakala manusia dapat mengusung sifat seperti ini maka ia akan dapat hidup harmonis dengan alam semesta.<sup>15</sup>

Demikianlah halnya dengan *al-hanîfiyyah* dalam hukum Islam. Ia merupakan bentuk gerak yang tidak lurus di mana kebiasaan dan tradisi masyarakat cenderung menyesuaikan dengan tuntutan kebutuhan sebagian anggota masyarakat dan tuntutan ini cenderung merubah masyarakat dari satu bentuk ke bentuk lain. Untuk mengontrol perubahan-perubahan ini maka adanya sebuah garis lurus (*al-istiqâmah*) menjadi keharusan untuk mempertahankan aturan-aturan hukum. Akan tetapi garis lurus bukanlah sifat alam, ia lebih merupakan karunia Tuhan agar ada bersama-sama dengan *al-hanîfiyyah* untuk mengatur masyarakat. Jadi, *al-hanîfiyyah* (*deviasi*) selalu butuh kepada garis lurus sebagaimana disebutkan dalam Q.s. al-Fatihah [1]: 5: "Tunjukkanlah kami ke jalan yang lurus" (*sirâth al-mustaqîm*). Tidak ada ayat yang berbunyi "tunjukkan kami kepada *al-hanîfiyyah* (*deviasi*)", karena ia sifat dasar benda (alam). Antara *al-istiqâmah* (*sirâth al-mustaqîm*) dan *al-hanîfiyyah* terjadi hubungan yang dialektis di mana antara konstanta, ketetapan (*al-tsawâbit*) dan perubahan (*al-tagayyurât*) berjalani. Dialektika ini sangat penting, karena dapat menunjukkan bahwa hukum (Islam) bisa disesuaikan dengan segala zaman dan tempat (*shâlih li kulli zamân wa makân*).<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Muḥammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'ashirah*, h. 447-9.

<sup>16</sup> Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Usul Fiqh*, (Cambridge: Cambridge

Jika *al-hanîfiyyah* terdapat pada sifat alam, lalu apa *sirâth al-mustaqîm* (*al-dhawâbit* atau garis lurus) itu? Di sinilah kemudian Syahrûr mengajukan teori batas yang terdapat dalam surat an-Nisâ [4]: 13 (تلك حدود الله). Secara umum, teori batas (*nazâriyyah al-hudûd*) barangkali dapat digambarkan sebagai berikut: terdapat ketentuan Tuhan yang diungkapkan dalam al-Kitab dan Sunnah yang menetapkan batas bawah dan batas atas bagi seluruh perbuatan manusia. Batas bawah merupakan batas minimal yang dituntut oleh hukum dalam kasus tertentu, sedangkan batas atas merupakan batas maksimalnya. Perbuatan hukum yang kurang dari batas minimal tidak sah (tidak boleh), demikian pula yang melebihi batas maksimal. Ketika batas-batas ini dilampaui maka hukuman harus dijatuhkan menurut proporsi pelanggaran yang terjadi. Jadi, manusia dapat melakukan gerak dinamis di dalam batas-batas yang telah ditentukan. Di sinilah menurut Syahrûr, letak kekuatan Islam. Dengan memahami teori ini, niscaya akan dapat dilahirkan jutaan ketentuan hukum dari padanya. Karena itu pula maka *risâlah* Muḥammad Saw., dinamakan dengan *umm al-Kitâb* (induk berbagai kitab, ketentuan hukum), karena sifatnya yang *hanîf* berdasarkan teori batas ini.<sup>17</sup>

### **Teori Batas Sebagai Dasar Produktivitas Hukum Islam**

Berdasarkan kajiannya terhadap ayat-ayat hukum, Syahrûr menyimpulkan adanya enam bentuk dalam teori batas (*Limit Theory*). Teori batas ini dihasilkan dari analisis matematis yang dibentuk oleh daerah hasil (*range*) dari perpaduan antara kurva terbuka dan tertutup pada sumbu x dan sumbu y di atas itulah, kemudian Muḥammad Syahrûr menetapkan enam prinsip batasan (*hudûdullah*) dalam hukum Islam.

University Press, 1997), h. 247-248.

<sup>17</sup> Muḥammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'ashirah*, h.449 dan 472.

*Pertama, Hâlah al-Had al-Adnâ* (posisi batas minimal). Daerah hasilnya berbentuk kurva terbuka yang memiliki satu titik balik minimum. Titik ini terletak berhimpit dengan garis lurus yang sejajar dengan sumbu x. Ketentuan hukum yang hanya memiliki batas bawah (*al-had al-adnâ*). Ini terjadi dalam hal: macam-macam perempuan yang tidak boleh dinikahi Q.s. al-Nisâ [4]: 22-23; Berbagai jenis makanan yang diharamkan Q.s. al-Mâidah [5]: 3; Q.s. al-'An'âm [6]: 145-146; hutang piutang Q.s. al-Baqarah [2]: 283-284; dan tentang pakaian wanita Q.s. al-Ahzâb [33]: 59.

Dalam hal perempuan yang dilarang untuk dinikahi, misalnya, berbagai macam perempuan yang disebutkan dalam ayat merupakan batas minimal perempuan yang tidak boleh dinikahi, tidak boleh kurang dari itu. Ijtihad hanya bisa dilakukan untuk menambah macam perempuan yang tidak boleh dinikahi. Jika menurut ilmu kedokteran, misalnya, perempuan yang memiliki hubungan kerabat cukup dekat, seperti anak perempuan paman atau bibi, tidak boleh dinikahi maka boleh dibuat aturan yang melarang pernikahan tersebut.<sup>18</sup>

*Kedua, Hâlah al-Had al-'Alâ* (posisi batas maksimal). Prinsip ini dihasilkan dari daerah hasil (*range*) dari persamaan fungsi  $y = f(x)$  yang berbentuk kurva tertutup yang hanya memiliki satu titik balik maksimum. Titik ini terhimpit dengan garis lurus yang sejajar dengan sumbu x. Ketetapan hukum yang hanya memiliki batas atas (*al-had al-'alâ*) terjadi pada tindak pidana pencurian Q.s. al-Mâidah [5]: 381; dan pembunuhan Q.S. al-Isrâ' [17]: 33; Q.s. al-Baqarah [2]: 178; Q.s. al-Nisâ [4]: 92.

Hukuman potong tangan bagi pencuri, misalnya merupakan hukuman yang paling berat sehingga tidak boleh memberikan hukuman lebih rendah. Kewajiban para mujtahid hanya mendefinisikan, menurut

kenyataan objektif di masyarakat, pencurian seperti apa yang pantas diberikan hukuman berat tersebut, dan pencurian apa yang dijatuhkan pada setiap tindak pencurian pada umumnya.<sup>19</sup>

*Ketiga, Hâlah al-Haddyn al-'Alâ wa al-Adnâ Ma'an* (posisi batas maksimal bersamaan dengan batas minimal). Batas ini daerah hasilnya berupa kurva gelombang yang merupakan gabungan antara kurva tertutup dan terbuka yang masing-masing memiliki titik balik maksimum dan minimum. Kedua titik balik tersebut terletak berhimpit dengan garis lurus yang sejajar dengan sumbu x. Di antara kedua kurva tersebut terdapat garis singgung (*Nuqtah al-In'itâf*) yang tepat berada di antara keduanya. Posisi ini juga disebut dengan *Hâlah al-Mustaqîm* atau *Hâlah al-Tasyrî' al-Ayni* (posisi penetapan hukum secara mutlak). Ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan bawah yang mana berlaku pada hukum waris Q.s. al-Nisâ [4]:11-14, 176; Q.s. al-Nisâ [4]:176; dan poligami Q.s. al-Nisâ [4]: 3.

Dalam masalah bagian harta waris, menurut Syahrûr, batas atas adalah untuk ahli waris laki-laki dan batas bawah untuk perempuan. Maksudnya, bila didasarkan pada ayat bagian laki-laki dan perempuan menganut prinsip 2:1, maka bagian 66,6 % bagi laki-laki merupakan batas atas sedangkan 33,3 % bagi perempuan merupakan batas bawah. Oleh karena itu jika pada suatu ketika laki-laki hanya diberi bagian 60 % bagi perempuan diberi 40 % maka hal itu dibolehkan. Wilayah ijtihad terletak pada daerah antara batas atas bagi laki-laki dan batas bawah bagi perempuan yang disesuaikan dengan kondisi objektif masyarakat untuk mendekatkan di antara kedua batas tersebut. Usaha untuk mendekatkan ini dibolehkan hingga sampai pada titik persamaan antara bagian laki-laki dan perempuan, tentu saja dengan mempertimbangkan situasi dan

<sup>18</sup> Muḥammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'ashirah*, h. 453-455.

<sup>19</sup> Muḥammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'ashirah*, h. 455-7.

kondisi setiap kasus atau mempertimbangkan kecenderungan dalam masyarakat.<sup>20</sup>

*Keempat, Hâlah al-Mustaqîm* (posisi lurus tanpa alternatif). Daerah hasilnya berupa garis lurus sejajar dengan sumbu x. Karena berbentuk garis lurus, posisi ini meletakkan titik balik maksimum berimpit dengan titik balik minimum. Ketentuan hukum yang mana batas bawah dan batas atas berada pada satu titik (garis lurus, *mustaqîm*) berarti tidak ada alternatif hukum lain, tidak boleh kurang dan tidak boleh lebih dari yang telah ditentukan. Menurut Syahrûr bentuk keempat ini hanya berlaku pada hukuman zina, yaitu seratus kali jilid Q.s. al-Nûr [24]: 2. kemudian berdasarkan Q.s. al-Nûr [24]: 3-10, hukuman tersebut hanya dapat dijatuhkan dengan syarat adanya 4 orang saksi atau melalui *li'ân*.<sup>21</sup>

*Kelima, Hâlah al-Hadd al-A'lâ li Hadd al-Muqârrib Dûna al-Mamas* (posisi batas maksimal cenderung mendekat tanpa bersentuhan). Daerah hasilnya berupa kurva terbuka yang berbentuk dari titik pangkal yang hampir berimpit dengan sumbu x dan titik final yang hampir berimpit dengan sumbu y. Secara matematis, titik final hanya benar-benar berimpit dengan sumbu y pada daerah tak terhingga (*Ala al-Nihâyah*). Ketentuan yang memiliki batas atas dan bawah tetapi kedua batas tersebut tidak boleh disentuh, karena dengan menyentuh berarti telah terjatuh pada larangan Tuhan. Hal ini berlaku pada hubungan pergaulan antara laki-laki dan perempuan yang dimulai dari tidak saling menyentuh sama sekali antara keduanya hingga hubungan yang hampir (mendekati) zina. Jadi, jika antara laki-laki dan perempuan melakukan perbuatan yang mendekati zina tetapi belum berzina maka keduanya berarti belum terjatuh pada batas-batas (*hudûd*) Allah. Karena zinalah yang merupakan batas-batas yang ditetapkan Allah

yang tidak boleh dilanggar oleh manusia.

*Keenam, Hâlah al-Hadd al-A'lâ Mujâban wa al-Hâdd al-Adnâ Saliban* (posisi batas maksimal positif dan batas minimal negatif). Daerah hasilnya berupa kurva gelombang dengan titik balik maksimum yang berada di daerah positif (kedua fariabel x dan y, bernilai positif) dan titik balik minimum berada di daerah negatif (fariabel y bernilai negatif). Kedua titik ini terletak berhimpit dengan garis lurus yang sejajar dengan sumbu x. Ketentuan hukum yang memiliki batas atas dan batas bawah, di mana batas atasnya bernilai positif (+) dan tidak boleh dilampaui sedangkan batas bawahnya bernilai negatif (-) boleh dilampaui. Hal ini berlaku pada hubungan kebendaan sesama manusia. Batas atas yang bernilai positif (+) berupa riba sementara zakat sebagai batas bawahnya yang bernilai negatif (-). Batas bawah ini boleh dilampaui yaitu dengan berbagai bentuk sedekah, di samping zakat. Adapun posisi di tengah-tengah antara batas atas yang positif dan batas bawah yang negatif adalah nilai nol (zero) yakni dalam bentuk pinjaman kebajikan (*al-qardh al-hasan*), memberi pinjaman tanpa memungut bunga (*ribâ*).<sup>22</sup>

Melalui bentuk keenam dari teori batas ini, Syahrûr menjelaskan pandangannya tentang riba, yang berbeda dengan pendapat umumnya ulama tentunya. Secara etimologis, tidak ada perbedaan makna riba ini dengan yang umum dikenal, yakni berarti tambah dan tumbuh. Setelah mengemukakan sejumlah ayat di mana kata riba terdapat, ia menyimpulkan adanya empat hal yang perlu diperhatikan dalam membicarakan riba, yakni riba dikaitkan dengan sedekah Q.s al-Baqarah [2]: 276, riba dikaitkan dengan zakat Q.s. al-Rûm [30]: 39, batas atas bagi bunga/riba Q.s. Ali 'Imrân [3]: 130, dan bunga nol persen Q.s al-Baqarah [2]: 279. Dalam hal ini, menurutnya, zakat sama dengan sedekah karena zakat

<sup>20</sup> Muḥammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'ashirah*, h. 457-462.

<sup>21</sup> Muḥammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'ashirah*, h. 463.

<sup>22</sup> Muḥammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'ashirah*, h. 464.



merupakan batas bawah dari sedekah yang wajib dilakukan (*zakât*), jadi zakat adalah bagian dari sedekah Q.s. al-Tawbah [9]: 60.<sup>23</sup>

Berdasarkan Q.s. al-Taubah [9]: 60, fakir dan miskin adalah termasuk orang-orang yang menerima zakat. Fakir, menurutnya adalah orang yang menurut kondisi ekonomi dan sosial yang ada tidak dapat menutup hutangnya. Oleh karena itu, harta yang disalurkan kepada mereka bukan dalam bentuk hutang, tetapi dalam bentuk *shadaqah* (*hibah*) atau pahalanya terserah kepada Allah. Dalam konteks ini berlakulah ayat: “Allah akan hapuskan riba dan tumbuh kembangkan *shadaqah*” Q.s. al-Baqarah [2]: 276, di samping juga ayat-ayat lain yang mengutuk keras praktik riba Q.s. al-Baqarah [2]: 275, 278 dan 279. Demikian keadaan pertama dari riba. Keadaan riba yang kedua terjadi pada orang yang hanya mampu menutup hutang pokok tetapi tidak mampu membayar bunga. Terhadap orang lain harta disalurkan melalui pinjaman yang bebas bunga, yakni dalam bentuk *al-qardh al-hasan*, dan berlaku ayat: “kalian hanya berhak terhadap harta pokok yang kalian pinjamkan” Q.s. al-Baqarah [2]: 279. Akan tetapi jika pihak kreditur mau membebaskan piutangnya, hal itu akan lebih baik Q.s. al-Baqarah [2]: 280.<sup>24</sup>

Adapun riba dalam keadaan ketiga terjadi pada pelaku bisnis (pengusaha) yang mana mereka ini tidak berhak menerima zakat. Pinjaman yang diberikan kepada mereka boleh dipungut bunganya asal tidak melampaui batas atas, yakni jumlah beban bunga sama dengan pinjaman pokok. Dalam hal ini berlaku ayat yang menyatakan: “Hai orang-orang mukmin jangan makan riba yang berlipat ganda Q.s. Ali Imrân [3]: 130. Atas dasar pandangannya terhadap riba dengan berbagai kondisi obyektif yang melingkupinya ini, Syahrûr mengajukan tiga

prinsip dasar bank Islam yaitu:<sup>25</sup>

1. Mereka yang berhak menerima zakat tidak diberikan kredit (pinjaman) tetapi diberi hibah (*shadaqah*).
2. Dalam kondisi tertentu dibuka kemungkinan untuk memberikan pinjaman yang bebas bunga, yakni bagi mereka yang pantas diberi sedekah.
3. Dalam bank Islam tidak boleh ada kredit (pinjaman) yang tempo pembayarannya tidak dibatasi hingga bunganya melebihi batas atas yang dibolehkan. Jika hal ini terjadi maka pihak debitur berhak menolak membayar bunga yang melebihi batas atas tersebut.

#### Teori *Nazariah al-Hudûd*

1	Memiliki batas bawah	Perempuan tidak boleh dinikahi Makanan yang diharamkan Hutang-piutang Pakaian wanita	al-Nisâ [4]:22-23 al-Mâidah [3]: 3, al-An'âm [6]: 145-156 al-Baqarah [2]: 282-3 al-Ahzhâb [33]: 59
2	Memiliki batas atas	Pencurian Pembunuhan	al-Mâidah [3]:38 al-Isrâ' [17]: 33, al-Baqarah [2]: 178 al-Nisâ [4]: 92
3	Memiliki batas atas dan bawah	Waris Poligami	al-Nisâ [4]: 11-14, 176 al-Nisâ [4]: 3
4	Memiliki batas atas dan bawah ada di garis lurus	Zina	al-Nûr [24]: 2, 3-10
5	Memiliki batas atas dan bawah tidak boleh disentuh	Pergaulan mudamudi	al-Isrâ [17]: 32 al-An'âm [6]: 151
6	Memiliki batas atas bernilai positif dan batas bawah bernilai negatif	Riba Zakat	al-Baqarah [2]: 276-279, al-Rûm [30]: 39, Ali Imrân [3]: 130 al-Tawbah [9]: 60

<sup>23</sup> Muḥammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'ashirah*, h. 467-8.

<sup>24</sup> Muḥammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'ashirah*, h. 469.

<sup>25</sup> Muḥammad Syahrûr, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qirâ'ah Mu'ashirah*, h. 469-471.

## Teori Makna dan Signifikansi Nashr Hâmid Abû Zaid

Hermeneutika berhubungan dengan problem penafsiran dan problem ini terfokus pada relasi antara teks dan penafsir. Abû Zaid menawarkan hermeneutika modern sebagai respons terhadap tradisi penafsiran teks klasik yang mengabaikan eksistensi penafsir. Teori penafsiran Abû Zaid bersifat objektif-historis dari teks, yaitu bahwa proses penafsiran dan kegiatan pengetahuan secara umum selalu ditujukan untuk mengungkapkan berbagai kenyataan yang memiliki keberadaan objektif di luar horison subjek pembacaan. Apabila horison pembaca membatasi sudut pandangannya, maka data-data teks tidak berposisi sebagai penerima pasif terhadap orientasi-orientasi subjek yang mengetahui. Hal ini, berarti, bahwa pembacaan dan aktivitas intelektual yang benar pada umumnya, didasarkan pada dialektika (جدلية) kreatif antara subjek dan objek.

وهذا معنى ان القراءة الحقة، والنشاط المعرفي الحق  
عموما، تقوم على الجدلية خصبة خلاقة بين الذات  
والموضوع. وهذه العلاقة تنتج التأويل على مستوى  
درس النصوص والظواهر على السواء.

“Hal ini berarti bahwa pembacaan dan aktivitas intelektual yang benar pada umumnya didasarkan pada dialektika yang produktif dan kreatif antara subjek dan objek. Hubungan ini menghasilkan interpretasi baik pada level pengkajian teks maupun terhadap fenomena.”<sup>26</sup>

Hermeneutika objektif-historis sebagai bentuk kritik terhadap pembacaan tendensius (*talwîn*). Ideologisasi dihasilkan dari kecenderungan subjektif-opportunistik (*al-naz'ah al-zâtiyah al-naf'iyah*) telah menggugurkan sudut objektif teks dan historisitas teks, dan bentuk kritik terhadap kecenderungan positivistik-formalistik (*al-naz'ah al-wad'iyah al-syakliyah*) yang menyembunyikan orientasi-orientasi ideologis di bawah jargon “objektif

ilmiah” (الموضوعية العلمية).

Hermeneutika objektif-historis Abû Zaid adalah gagasan kritis berdasarkan argumentasi sebagai berikut. *Pertama*, Abû Zaid banyak memanfaatkan pendekatan linguistik melalui kritik sastra karena karakter bahasa kitab suci dan historisitasnya dikaji melalui pendekatan linguistik yang dikonsepsikan oleh Ferdinand de Saussure dan pendekatan makna yang dibahas oleh Hirsch. Konsep *parole* dan *langue* dalam kategori semiotika diterapkan untuk membahas Alquran sebagai *parole* dan teks sebagai *langue*.<sup>27</sup> Teori interpretasi Abû Zaid dipengaruhi oleh hermeneutika E.D. Hirsch.<sup>28</sup> Hirsch menjelaskan keberadaan pengarang di hadapan berbagai pendapat yang mengabaikannya. Hirsch berpendapat bahwa pengabaian terhadap pengarang timbul dari konsep (*imagination*) yang menyatakan bahwa makna karya sastra akan berbeda dari satu kritikus ke kritikus yang lain, dari satu masa ke masa yang lain, bahkan menurut pengarangnya sendiri makna itu akan berbeda dari satu periode ke periode yang lain.<sup>29</sup>

Untuk mengatasi problem dilematis ini, Hirsch membuat pembedaan atau pemisahan antara apa yang disebut makna (*meaning*) dan apa yang disebut *magzâ* (*signifikansi*). Hirsch berpendapat bahwa signifikansi sebuah teks sastra terkadang berbeda-beda atau beragam, tetapi maknanya tetap satu. Dalam hal ini, dia berpendapat adanya dua tujuan yang terpisah yang masing-masing terkait dengan dua bidang yang berbeda. Bidang dan tujuan kritik sastra adalah mencari signifikansi teks

<sup>27</sup> Ferdinand de Saussure membedakan *parole* dan *langue*. *Parole* adalah penggunaan bahasa secara individual dan *langue* adalah bahasa yang dipilih dari kamus umum. Panuti Sudjiman dan A. Van Zoest, *Serba-Serbi Semiotika*, (Jakarta: Gramedia, 1992), h. 57. Lihat Nashr Hâmid Abû Zaid, *Naqd al-Khitâb al-Dîni*, h. 193.

<sup>28</sup> E.D. Hirsch digolongkan sebagai penganut pemikiran Radical Historicism. Dwight Poggemiller, “Hermeneutics and Epistemology: Hirsch’s Author Centered Meaning, Radical Historicism and Gadamer’s Truth and Method”, *Premise Journal*, vol II, no. 8/September 27, 1995, h. 10.

<sup>29</sup> Nashr Hâmid Abû Zaid, *Isykâliyah al-Qira'ah wa Âliyah at-Ta'wil*, (Bayrût: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabi, 1992), h. 48.

<sup>26</sup> Nashr Hâmid Abû Zaid, *Naqd al-Khitâb al-Dîni*, (Qâhira: Sina li al-Nasr, 1992), h.115.

sastra yang sesuai dengan satu masa tertentu, sedangkan teori penafsiran bertujuan untuk mencari makna teks sastra itu, “yang tetap adalah makna, yang dapat dicapai melalui analisa teks, sedangkan yang berubah-ubah adalah *magzâ* (*signifikansi*)”.

*Magzâ* berdasarkan keberagaman jenis relasi yang ada antara teks dengan pembaca, sedangkan makna ada dalam karya itu sendiri. Ketika makna teks dapat berubah sesuai dengan pengarangnya, maka sebenarnya yang dimaksud yang berubah adalah *magzâ*. Hal ini didasarkan pada keyakinan bahwa pengarang mentransformasikan dirinya kepada pembaca sehingga merubah hubungan pengarang dengan teks.<sup>30</sup>

Di sisi lain, Hirsch membedakan antara makna yang dikehendaki pengarang (*al-qasdu, intensi*) dengan makna yang tersimpan dalam teks. Menurutnya, yang harus diperhatikan dalam teks sastra bukanlah apa yang dikehendaki pengarang, atau apa yang dimaksudkannya, atau apa yang ingin diekspresikannya, tetapi yang terpenting untuk diperhatikan adalah makna yang diungkapkan oleh teks. Makna ini mungkin dapat dicapai melalui ujian berbagai kemungkinan yang dapat dimaksud oleh teks. Inilah tugas yang harus dipikul oleh tafsir atau hermeneutika. Hermeneutika tidak membahas bidang signifikansi teks, tetapi bidang ini diserahkan kepada pembaca atau satu masa untuk melakukan kritik sastra atasnya.<sup>31</sup>

Dalam hal ini, Hirsch sependapat dengan Betti mengenai pentingnya fokus hermeneutika pada bidang kajiannya tentang makna teks agar sampai kepada tafsir objektif. Penafsir

tidak memaksakan pendapatnya masuk ke dalam teks. Betti hendak mengembalikan hermeneutika pada keadaan alaminya, sebagaimana Scheleirmacher memfokuskannya pada usaha memahami teks. Baik Betti maupun Hirsch berpendapat bahwa filologi adalah metode yang paling ideal untuk menafsirkan teks.

*Kedua*, dari pemetaan ketiga kecenderungan hermeneutika, yaitu teks sebagai pusat *text centered*, keterpusatan kepada penafsir *reader centered*, dan keterpusatan kepada pengarang *author centered* menunjukkan bahwa dalam studi tentang Alquran sebagai sebuah teks, Abû Zaid menggunakan teori-teori linguistik, semiotika dan hermeneutika. Hermeneutika Abû Zaid diarahkan pada pemahaman objektif-historis dari teks agar terhindar dari kepentingan-kepentingan ideologis.

Dari kerangka kecenderungan hermeneutika sebagaimana disebut di atas, maka posisi hermeneutika Abû Zaid merupakan sintesa dari model penafsiran keterpusatan kepada teks *text centered* dan keterpusatan kepada penafsir *reader centered*. Teks sebagai pusat memungkinkan pembacaan berpijak pada makna objektif teks. Vitalitas teks sebagai satu-satunya saluran dialog dua horison pembacaan menjadi mungkin. Sebagaimana dinyatakan Abû Zaid, bahwa proses penafsiran dan kegiatan pengetahuan secara umum selalu ditujukan untuk mengungkapkan berbagai kenyataan yang memiliki keberadaan objektif di luar subjek pembacaan.<sup>32</sup>

Sedangkan penafsir sebagai pusat *reader centered* dimaksudkan bahwa penafsir (*reader*) memiliki peran penting dan diberi kebebasan seluas-luasnya untuk menguak struktur teks karena peran penafsir kurang lebih sama dengan pengarang itu sendiri dan pembacaan teks sebagaimana pembentukan dan penciptaan teks.<sup>33</sup> Abû Zaid menegaskan, bahwa horison yang paling penting adalah

<sup>30</sup> Abû Zaid menjelaskan lebih lanjut dari teori Hirsch dengan tiga level makna suatu pesan yaitu: (1) Makna yang hanya menunjuk kepada bukti atau fakta historis yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis; (2) Makna yang menunjuk kepada bukti atau fakta sejarah yang dapat diinterpretasikan secara metaforis; (3) makna yang dapat diperluas berdasarkan signifikansi yang diungkap dari konteks sosio-kultural tempat teks muncul. Nashr Hâmid Abû Zaid, *Naqd al-Khitâb al-Dîni*, h. 210.

<sup>31</sup> Nashr Hâmid Abû Zaid, *Isykâliyâh al-Qirâ'ah wa Âliyâh al-Ta'wil*, h. 48.

<sup>32</sup> Nashr Hâmid Abû Zaid, *Naqd al-Khitâb al-Dîni*, h. 115.

<sup>33</sup> Nashr Hâmid Abû Zaid, *Naqd al-Khitâb al-Dîni*, h. 113.

adanya perhatian terhadap peranan penafsir atau peneliti (*mutalaqi*) dalam menafsirkan teks. Hal ini berarti memisahkan teks dengan pengarangnya, masanya, dan realitas yang memproduksinya sampai pada suatu tahapan yang akan memasuki masa kematian pengarang (*maut al-muallif*).<sup>34</sup>

Pandangan kritik Abû Zaid bersifat dekonstruktif sejalan dengan yang dilakukan oleh Derrida,<sup>35</sup> bahwa dekonstruksi tidak hanya mempertanyakan posisi, kapasitas, atau motif pengarang (*the author*), melainkan menyatakan tidak ada sesuatu pun di luar teks, ini berarti membangun teori *the death of author*, sebagaimana dikemukakan Derrida dalam konsep *Gramatology*, "*il n'ya pas de hors-texte*" (*there is no outside text*) dan "*il n'ya rien hors du texte*" (*there is nothing outside of the text*).<sup>36</sup>

Hermeneutika dialektis Gadamer dijadikan sebagai titik tolak kedua untuk melihat relasi antara penafsir dan teks yang tidak hanya terdapat dalam teks-teks sastra, tetapi terdapat di seputar *tafsîr Alquran* sejak era klasik hingga sekarang.<sup>37</sup> Dengan demikian, pembaca dapat menemukan pluralitas pendapat dan pandangan terhadap teks Alquran dalam setiap masa, dan posisi paradigma kontemporer dalam menafsirkan Alquran serta signifikansi keragaman penafsiran.

Gagasan humanisasi teks merupakan paradigma baru dalam kajian teks, yang menempatkan teks suci dalam kerangka fenomena historis dan memahaminya dalam kerangka yang sama pula. Humanisasi teks

suci dilakukan untuk mengoreksi kesalahan umat Islam yang kurang menyadari karakteristik dan fleksibilitas pengertian teks suci.

Karena teks keagamaan memiliki sifat manusiawi yang menggunakan bahasa yang tidak lepas dari budaya yang ada saat diturunkan, maka sejak diturunkan, teks Alquran telah mempunyai muatan historis, yaitu pemahamannya tidak akan lepas dari sistem bahasa dan sistem kebudayaan yang ada di sekelilingnya *le Coran réfère à la religion transhistorique, ou si l'on veut, à la transcendance*. Dari sini bahasa menjadi dasar sebagai sumber penafsiran dan penta'wilan.<sup>38</sup> Abû Zaid menawarkan pendekatan modern dalam memahami teks.<sup>39</sup> Dalam pendekatan modern, tugas hermeneutika tidak hanya menentukan prinsip-prinsip penafsiran umum, tetapi juga mengungkapkan cita-cita yang sesuai bagi penafsiran.<sup>40</sup> Ia mengajak pembaca untuk mempertimbangkan kembali asumsi-asumsi pembaca tentang apa itu "membaca", "menafsirkan", atau "memahami teks". Fenomena ini kemudian melahirkan istilah baru dalam tradisi penafsiran, yakni "pembacaan" (*qirâ'at*).<sup>41</sup> Untuk menandai proses penemuan "makna", sebuah ungkapan tulisan atau teks terdiri atas pengarang, teks dan pembaca.

The author → the text ← the reader

Sebagaimana teori Hirsch, Abû Zaid menjelaskan bahwa pemahaman yang mengandung muatan historis akan berbeda dengan pemahaman yang dapat berlaku terus secara umum. Bagi Abû Zaid pembedaan ini adalah penting dilakukan, karena teks sangat erat hubungannya dengan akidah masyarakat, politik, ekonomi dan moral bagi kelompok agama. Pemahaman yang mengandung muatan historis disebut *dalâlah*,

<sup>34</sup> Nashr Hâmid Abû Zaid, *Naqd al-Khitâb al-Dîni*, h.113.

بل ان الحاحها على انفصال النص عن مؤلفه و عن عصره والواقع الذى أنتجه، لدرجة أنها بشرتنا بعصر «موت المؤلف» جعلها تبني للنصوص عالما مستقلا له لت قوانينه الخاصة. انها نظرية النقد الجديد، خلعت مسرحها القديمة واستبدت الفارء بالمبدع، وأليات القراءة والتأويل بأليات الابداع والتشكيل.

<sup>35</sup> K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, (Jakarta: Gramedia, 1985), h. 496 & 498.

<sup>36</sup> Simon Critchley dan Timothy Mooney, "Deconstruction and Derrida", dalam Richard Kearney (ed.), *Twentieth-Century Continental Philosophy* (London: Routledge, 1994), vol. VIII, h. 445.

<sup>37</sup> Nashr Hâmid Abû Zaid, *Isykâliyâh al-Qirâ'ah wa Âliyâh al-Tâwil*, h. 49.

<sup>38</sup> Nashr Hâmid Abû Zaid, *Naqd al-Khitâb al-Dîni*, h. 198.

<sup>39</sup> Nashr Hâmid Abû Zaid, *al-Takfir fi Zamâni al-Takfir*, vol. I, (Qâhira: Sina li al-Nasr, 1995), h. 138.

<sup>40</sup> Grant R. Osborne, *Hermeneutical Spiral*, (Downer: Grove University Press, 1991), h. 366-374.

<sup>41</sup> Lihat Anthony C. Thiselton, *New Horizon...*, h. 2-3.



sedangkan dimensi yang terus berlangsung dapat diperbarui adalah kajian terhadap *dalâlah*. *Dalâlah* dapat runtuh, karena perkembangan realitas sosial historis yang kemudian menjadi *dalâlah* historis.

Konsep makna (*dalâlah*) dibahas oleh Abû Zaid dengan membedakan antara makna (*dalâlah*) dan signifikansi (*magzâ*). Abû Zaid mengambil teori hermeneutika Barat E.D. Hirsch Jr. yang menjelaskan bahwa:

“Meaning is that which is represented by a text; it is what the author meant by his use of a particular sign sequence; it is what the signs represent. Significance, on the other hand, names a relationship between that meaning and a person, or a conception, or a situation or indeed anything imaginable”.<sup>42</sup>

“Makna adalah makna yang direpresentasikan oleh sebuah teks; ia adalah apa yang dimaksud oleh penulis dengan penggunaannya atas sebuah sekuensi tanda partikular; ia adalah apa yang dipresentasikan oleh tanda-tanda. Signifikansi, pada sisi lain menamai sebuah hubungan antara makna itu dengan seseorang, atau sebuah persepsi, situasi atau sesuatu yang dapat dibayangkan”.

Pembedaan antara makna dan signifikansi terdiri dari dua konsep. *Pertama*, makna memiliki watak historis, yaitu bahwa ia tidak mungkin diungkapkan tanpa pemahaman yang memadai terhadap konteks internal linguistik teks dan konteks sosial-budayanya, sementara signifikansi memiliki watak kekinian, yaitu bahwa ia merupakan hasil pembacaan yang berbeda dengan masa terbentuknya teks. *Kedua*, makna secara relatif memiliki watak yang stabil dan mapan, sementara signifikansi bersifat dinamis seiring dengan horison pembacaan yang terus berubah.<sup>43</sup>

Realitas masa lalu menjadi sumber dan memunculkan teks. Dari konteks budaya dan kebahasaan saat itu, dibentuklah *dalâlah*.

*Dalâlah* dipengaruhi oleh perkembangan manusia selanjutnya, maka *dalâlah* akan berubah. Jika realitas diabaikan, maka teks akan menjadi kaku, sehingga pemahamannya tidak akan berubah, begitu juga teks dan realitas akan menjadi mitos pula. Teks berubah menjadi mitos ketika dimensi kemanusiaannya diabaikan, sementara dimensi mistisnya dijadikan sentralnya. Realitas berubah menjadi mitos sebagai akibat dari makna dan signifikansi ditetapkan dan difinalkan atas dasar sumber mistisnya.<sup>44</sup>

Selanjutnya Abû Zaid membedakan tiga tingkatan *dalâlah*. *Pertama*, *dalâlah* yang merupakan saksi sejarah yang tak dapat dicarikan *ta'wîl* dan *magzâ*-nya. *Kedua*, *dalâlah* yang dapat dita'wilkan dengan *majâz*. *Ketiga*, *dalâlah* yang dapat diperluas dengan pencarian *magzâ*. Dari *magzâ* ini, teks dapat terus berkembangan, sebagaimana Abû Zaid menjelaskan:

ثلاثة مستويات للدلالة في النصوص الدينية: المستوى الاول مستوى الدلالات التي ليست الا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل لمجازى أو غيره، والمستوى الثانى مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازى، المستوى الثالث مستوى الدلالات القابلة للاتساع على أساس «المغزى» الذى يمكن اكتسافه من السياق الثقافى الاجتماعى الذى تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد انتاج دلالتها.

“Tiga level makna dalam teks-teks agama. Level pertama adalah level makna yang hanya merupakan bukti-bukti historis yang tidak dapat diinterpretasi secara metaforis atau lainnya; level kedua adalah level makna yang dapat diinterpretasi secara metaforis; dan level ketiga adalah level makna yang dapat diperluas atas dasar “signifikansi” yang dapat disingkapkan dari konteks kultur-sosial di mana teks-teks tersebut bergerak, dan melalui produktivitas makna dari teks-teks tersebut.”<sup>45</sup>

<sup>42</sup> E.D. Hirsch, Jr, *Validity in Interpretation*, (New Haven and London: Yale University Press, 1967/1978), h. 8.

<sup>43</sup> Nashr Hâmid Abû Zaid, *Naqd al-Khitâb al-Dîni*, h. 218.

<sup>44</sup> Nashr Hâmid Abû Zaid, *Naqd al-Khitâb al-Dîni*, h. 99.

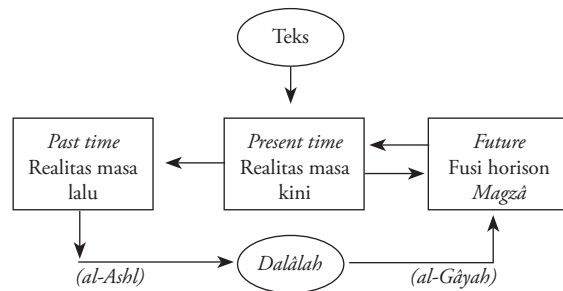
<sup>45</sup> *Ibid.*, Nashr Hâmid Abû Zaid, *Naqd al-Khitâb al-Dîni*, h. 203.

Abû Zaid memberikan contoh level makna pertama adalah: masalah hukum yang berkaitan dengan ayat-ayat perbudakan, hubungan Muslim dan non-Muslim (*ahl al-kitâb*), sihir, hasad, jin dan setan; level kedua seperti ayat-ayat kehambaan (*'ibâdiyyah*) bukan penghambaan (*'ubûdiyyah*); dan level ketiga berkaitan dengan ayat-ayat kewarisan untuk wanita.<sup>46</sup>

Pembedaan antara makna dan sigifikansi di dalam menginterpretasi teks bagaikan dua sisi mata uang. Hal itu berlangsung karena signifikansi tidak terlepas dari sentuhan makna, sebagaimana signifikansi mengarah pada dimensi makna. Signifikansi mencerminkan tujuan dan sasaran dari tindakan pembacaan, maka tujuan tersebut dapat dicapai hanya melalui penyingkapan makna. Hermeneutika Abû Zaid bermula dari proses pemahaman terhadap suatu teks secara bolak-balik antara *dalâlah* dan *magzâ*, suatu pemahaman yang dimulai dari kenyataan sekarang (dalam rangka mencari *magzâ* untuk menemukan arti asal (*dalâlah ashliyah*)) dengan cara penelusuran intelektual ke masa lalu (*past time*) untuk memasuki ruang-ruang historis. Teks muncul di masa lalu (*past time*), dan kembali ke masa kini (*present time*) untuk mendapatkan makna baru yang hidup (*produktif*). Nilai baru yang dimaksud adalah fusi horison untuk *future* yang hasilnya digunakan untuk membangun kembali *magzâ* secara terus menerus.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> Nashr Hâmîd Abû Zaid, *Naqd al-Khitâb al-Dîni*, h. 203-24.

<sup>47</sup> Di antara kunci penting dalam hermeneutika Gadamer adalah fusi cakrawala (*horizontverchmlzuby*) sebagai bagian integral dari situasi hermeneutik. Cakrawala adalah tebaran pandangan yang merangkum dan mencakup segala hal yang dapat dilihat dari suatu titik pandang. Yang dimaksud titik pandang bukanlah pandangan fisikal, tetapi pandangan mental atau kejiwaan. Gadamer membedakan cakrawala historikal dan cakrawala masa kini. Cakrawala historikal adalah prasangka-prasangka yang membentuk ekspektasi-ekspektasi tentang masa lalu. Sedangkan, cakrawala masa kini adalah prasangka-prasangka yang kita bawa. Prasangka tersebut selalu hidup bersama tradisi yang membentuk horison interpreter secara partikular dan berkelanjutan. Tradisi (teks) yang menempati *past time* dan sesuatu yang baru (*interpreter*) yang menempati *present time* selalu terus menerus bersama dan membuat suatu nilai yang hidup (*produktif* bukan *reproduktif*). Nilai hidup tersebut yang dimaksud adalah fusi horison untuk



Teori *tâwil* yang ditawarkan Abû Zaid merupakan proses gerak dialektis (gerak bandul) antara makna (*dalâlah*) dan signifikansi (*magzâ*), antara masa lalu dan masa kini, dan antara teks dan pembacanya. Gerak dialektis ini menghasilkan pemahaman terhadap suatu teks secara bolak-balik antara *dalâlah* dan *magzâ*, sebagai suatu pemahaman yang dimulai dari kenyataan sekarang (dalam rangka mencari *magzâ*) untuk menemukan arti asal (*dalâlah ashliyah*) ketika teks itu muncul di masa lalu, dan hasil temuan ini digunakan untuk membangun kembali *magzâ* dan begitu proses selanjutnya. Proses ini tidak boleh berhenti pada makna dalam pengertian historis partikularnya, tetapi proses ini harus menyingkapkan signifikansi *magzâ* yang memungkinkan untuk membangun pondasi kesadaran ilmiah atas dasar signifikansi tersebut.

### Makna dan Magza dalam Masalah Perbudakan

Abû Zaid menjelaskan teori interpretasinya terhadap ayat-ayat Alquran secara tematis di antaranya adalah kata *'ubûdiyyah* (perbudakan). Tema perbudakan (*'ubûdiyyah*) ini merupakan tingkatan *dalâlah* kedua yaitu *dalâlah* yang dapat dita'wilkan dengan *majâz*.

Masalah perbudakan yang termaktub dalam ayat-ayat Alquran merupakan bukti sejarah (*al-syawâhid al-tarikhîyyah*). Masyarakat Arab pra Islam adalah masyarakat tribal,

*future*. Ketika *reader* yang berada pada situasi kekinian (*present time*) yang melebur dengan teks dalam *effective-history* suatu momen produktif, maka bersama dengan horison obyek akan menjadi fusi horison ke arah masa depan. Gadamer, *Truth and Method*, (New York: Seabury Press, 1975), h. 273. Lihat pula Patricia Altenbernd Johnson, *On Gadamer*, (USA: Wadsworth Thomson Learning, 2000), h. 14-5.

perbudakan dan perdagangan. Perdagangan budak merupakan bagian esensial dari struktur ekonominya sebagaimana terefleksi dalam bahasa, makna, hukum-hukum dan *tasyri'* teks. Hukum pernikahan menjelaskan konsep *milk al-yamîn* (budak) dapat dipergauli di luar empat istri. Ayat-ayat Alquran menjelaskan hukum pezina bagi budak adalah setengah hukuman cambuk bagi wanita merdeka dan menjelaskan tindakan memerdekakan budak adalah tebusan bagi tindakan dosa.

Proses penghapusan perbudakan dilakukan secara tidak langsung, tetapi Islam telah mempersempit jalan ke arah perbudakan dan membuka jalan seluas-luasnya untuk menghapusnya. Di dalam Alquran terdapat perintah untuk memberikan perlakuan baik terhadap budak dan menjalin persaudaraan antara orang merdeka dan budak. Bahkan, Alquran menilai bahwa menikahi budak Muslim lebih baik dari pada menikahi orang kafir dan musyrik. Sejalan dengan perkembangan sejarah, maka kepastian hukum-hukum perbudakan dengan sendirinya terhapus, dan perbudakan tersebut pada akhirnya menjadi bukti sejarah.

Konsep perbudakan masih memiliki eksistensi dalam peradaban. Abû Zaid menerangkan kata perbudakan (*'ubûdiyyah*) dalam pemakaian kontemporer bukan merupakan metafor mati, tetapi metafor hidup:

وليست لفظة «العبودي» في الاستخدام المعاصر  
من قبيل المجازات الميتة، فأشكال امتلاك الانسان  
للانسان وسيطرته عليه واستغلاله له لا تزال قائمة  
بأشكال متعددة في المجتمعات المعاصرة.

“Kata perbudakan (*'ubûdiyyah*) dalam pemakaian kontemporer bukan merupakan metafor mati sebab bentuk-bentuk perbudakan manusia oleh manusia, penguasaan manusia atas manusia, eksploitasi manusia atas manusia tetap ada dengan segala macam bentuknya dalam masyarakat kontemporer.”<sup>48</sup>

Perbudakan tersebut dipraktikkan oleh orang kulit putih terhadap orang kulit hitam di Afrika dan Amerika, juga oleh Zionis Israel terhadap bangsa Arab, sebagai bentuk baru dari bentuk penindasan. Dengan demikian, keberagaman perbudakan bukan merupakan kepemilikan secara penuh terhadap ruh dan jasad, tetapi penguasaan dan eksploitasi manusia atas manusia.

Abû Zaid menjelaskan tentang transformasi makna *'ubûdiyyah* berdasarkan analisis pada penggunaan kata *'abd* dalam Alquran dalam kerangka kritik instrinsik:

*Pertama*, kata *'abd* tidak dipergunakan dalam pengertian budak yang dikuasai tanpa kemerdekaan sama sekali sebagaimana makna historis, kecuali hanya tiga kali: (1) Sekali dipergunakan secara langsung yaitu: “Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu *qishâsh* berkenaan dengan orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, perempuan dengan perempuan”. (Q.s. al-Baqarah [2]: 178); (2) Secara implisit: “Seorang hamba mukmin lebih baik dari pada orang musyrik meskipun ia menakjubkanmu.” (Q.s. al-Baqarah [2]: 221); (3) Kata tersebut muncul yang secara semantis dibatasi dengan sifat: “Allah membuat sebuah perumpamaan seorang hamba yang dikuasai, yang sama sekali tidak memiliki kuasa apa pun”. (Q.s. an-Nahl [16]: 75).

*Kedua*, bentuk *jama' 'abid* yaitu bentuk yang biasanya dipergunakan dengan makna harfiah dan Alquran menggunakannya lima kali dalam konteks menafikan kedzaliman Allah terhadap para hamba yaitu dalam (Q.s. Ali Imrân [3]: 182; al-Anfâl [8]: 51; al-Hajj [22]: 10; Fussilat [41]: 46; dan Qâf [50]: 29).

*Ketiga*, bentuk *jama' 'ibâd* adalah bentuk yang paling sering muncul dalam teks Alquran. Bentuk kata ini menunjukkan makna *'ubûdiyyah* dalam pengertian literal hanya dalam satu ayat saja (Q.s. al-Nûr [24]: 32).

*Keempat*, makna dari kata *'abd* yang

<sup>48</sup> Nashr Hâmid Abû Zaid, *Naqd al-Khitâb al-Dîmî*, h. 211.

sering muncul dalam Alquran adalah manusia (Q.s. Saba' [34]: 9) dan (Q.s. Qâf: 8). Kata tersebut dikaitkan dengan kata ganti nama Allah dalam bentuk *mufrad* maupun *jama'*. 'Ibad selalu dalam pengertian manusia dan kata tersebut dikaitkan dalam konteks para nabi sebagai hamba-Nya, hamba Kami, dan salah seorang hamba Kami.<sup>49</sup>

Sesungguhnya Alquran merumuskan hubungan antara Allah dengan manusia atas dasar kehambaan (*'ibâdiyyah*) bukan atas dasar penghambaan (*'ubûdiyyah*), Abû Zaid menjelaskan:

ان النص القرآني لا يصوغ العلاقة بين الله  
والانسان على الاساس (العبودية) بل يصوغها على  
الاساس (العبادية).

"Alquran tidak merumuskan hubungan antara Allah dengan manusia atas dasar penghambaan (*'ubûdiyyah*), melainkan merumuskannya atas dasar kehambaan (*'ibâdiyyah*)."<sup>50</sup>

Perbedaan semantis antara *'abid* dan *'ibad* bukan merupakan perbedaan yang sederhana. Kata *'abid* banyak dipakai oleh kebudayaan untuk menunjuk pada non mukmin dan kata *'abid* khusus menunjuk pada mukmin. Perbedaan konotasi pemakaian dua bentuk kata ini mempunyai pengertian bahwa Alquran melakukan transformasi makna penghambaan di mana penghambaan artinya tidak adanya jaminan keselamatan kecuali dengan keimanan terhadap akidah yang baru. Transformasi makna *'ubûdiyyah* dari makna pemilikan manusia atas manusia menjadi penguasaan dan eksploitasi manusia atas manusia, seperti yang terjadi pada masyarakat kulit hitam di Afrika Selatan atau Zionisme. Oleh karena itu, bentuk *mufrad* (tunggal) *'abd* menunjuk kepada manusia baik merdeka maupun budak.

Transformasi semantik yang dimunculkan oleh Alquran menunjukkan keinginan kuat teks untuk mempersamakan di antara

manusia dan menjadikan asas perbedaan di antara mereka hanya pada asas iman dan amal saleh. Abû Zaid menjelaskan:

لا شك أن التحويل الدلالي الذي أحدثه القرآن،  
بالإضافة إلى الحاح النصوص على المساواة بين  
البشر وجعل أساس التفرقة الإيمان والعمل  
الصالح، يجعلنا نؤكد أن الإسلام في اتجاه مناقض  
لاتجاه تثبيت أركان النظام العبودية.

"Tidak diragukan bahwa transformasi semantik yang ditampilkan Alquran menunjukkan keinginan kuat teks untuk mempersamakan di antara manusia dan menjadikan asas perbedaan di antara mereka hanya pada asas iman dan amal saleh. Juga menjadikan kita untuk memperkuat bahwa orientasi Islam bertentangan dengan orientasi yang mengarah pada usaha menetapkan sistem perbudakan."<sup>51</sup>

Hal ini menunjukkan bahwa orientasi Islam berbeda dengan orientasi yang mengarah pada upaya memapankan sistem perbudakan. Sikap Islam terhadap perbudakan adalah upaya penghapusan secara total terhadap sistem perbudakan tersebut.

Pada tataran kerangka kritik ekstrinsik, Abû Zaid mengkritik wacana agama yang membatasi hubungan manusia dengan Allah hanya dalam dimensi penghambaan dalam pengertian literal historis. Data literal teks dan pemakaian makna-makna yang telah ditinggalkan peradaban menunjukkan dimensi ideologis dari wacana agama yang bersikeras menjadikan hubungan antara Allah dan manusia terbatas pada dimensi *'ubûdiyyah*. Sikap ini bertentangan dengan Islam itu sendiri dan bertentangan dengan teks. Wacana agama tidak hanya mentransformasikan metafora menjadi hakikat dalam gerakan untuk mengembalikan ke belakang makna teks, bahkan menyembunyikan pada satu sisi makna.

Di sinilah pola *al-hâkimiyah* berusaha untuk mendasarkan pada konsep

<sup>49</sup> Nashr Hâmid Abû Zaid, *Naqd al-Khitâb al-Dîni*, h. 213.

<sup>50</sup> Nashr Hâmid Abû Zaid, *Naqd al-Khitâb al-Dîni*, h. 212.

<sup>51</sup> Nashr Hâmid Abû Zaid, *Naqd al-Khitâb al-Dîni*, h. 214.



penghambaan. Mekanisme interpretasi *al-hâkimiyah* adalah mengembalikan makna metaforis menjadi makna hakiki yang menyempit padahal metafora merupakan perluasan makna. Mekanisme wacana agama melakukan interpretasi teks untuk menyusun dasar *al-hakimiyah*, sehingga pandangan *al-hâkimiyah* adalah kebalikan dari yang disebut di atas yaitu perluasan makna.

Gambar 1<sup>52</sup>

Makna / <i>Dilâlab</i>		Signifikansi/ <i>Magzâ</i>	Yang Tak terkatakan
Perbudakan pra Islam: perbudakan adalah sistem sosial-ekonomi yang telah lama mapan	Perbudakan diatur secara berbeda: membebaskan perbudakan sangat dianjurkan	Perbudakan bukan lagi menjadi bagian sistem sosial-ekonomi	Wacana Alquran tentang perbudakan dikaji sebagai bukti sejarah

### Makna dan *Magzâ* dalam Masalah Poligini

Poligini dalam wacana Alquran mempunyai level makna ketiga, di mana pemahaman haruslah melampaui makna historisnya dengan menguak signifikansi masa kininya dan mampu menguak dimensi yang tak terkatakan dari suatu pesan. Dalam masalah poligini, Abû Zaid berargumentasi sebagai berikut:

1. Kesadaran akan historisitas teks keagamaan adalah teks linguistik dan bahasa sebagai produk sosial dan kultural.
2. Meletakkan teks dalam konteks Alquran secara keseluruhan terhadap konsep adil. Dengan melakukan ini, Abû Zaid berharap bahwa “yang tak terkatakan” atau yang implisit dapat diungkapkan.

Poligini dibolehkan dalam Alquran pada hakikatnya adalah sebuah pembatasan dari poligini yang tak terbatas yang telah

dipraktikkan sebelum datangnya Islam.<sup>53</sup>

Gambar 2:

Makna / <i>Dilâlab</i>	Signifikansi/ <i>Magzâ</i>	Yang Tak Terkatakan
Poligini Praktik poligini pra-Islam: poligini tidak terbatas	Islam membatasi poligini empat istri secara adil	Sikap adil dalam poligini tidak mungkin: monogami ditekankan

### Makna dan *Magzâ* dalam Masalah Salat *Gâib*

#### (1) Kata *Gâib* dan Penjelasan Hadis

Kata *gâib* adalah *ism fâ'il* berasal dari kata *gâib* terdiri dari *gin*, *al-ya'*, *al-ba'* yang menurut Ibn Faris, berarti menunjukkan atas tertutupnya sesuatu untuk menggali hakikat, karena itu, kemudian tidak bisa diqiyaskan dan digambarkan dari hal tersebut.<sup>54</sup> *Gâba ya'gibu* berarti tidak hadir *عدم الحضور*, *absence*, *nonattendance*, *nonpresence*, *nonappearance*, *the invisible*,<sup>55</sup>. Kata *gâib* baru memiliki arti yang jelas jika disertai qarinah lain yang menyertainya, sehingga ketika diawali dengan kata *shalât* menjadi *shalât gâib*, memberikan makna sebuah praktik dan pelaksanaan ibadah dalam bentuk gerakan, ucapan tertentu ditujukan bagi mayat yang tidak ada di hadapan (*the invisible*).

*Shalât gâib* merupakan ketentuan perintah dari Allah (*tasyrî'*) yang pernah dilakukan oleh nabi Muhammad, di mana eksistensinya menjadi bukti sejarah (*historical evidence*). Karena *shalât gâib* menjadi bukti sejarah yang ditransformasikan menjadi fakta keras (*hard fact*), maka keberadaannya tak bisa diabaikan karena Nabi sendiri untuk pertama kalinya melaksanakan pada saat nabi berada di Madinah. *Shalât gâib* pertama

<sup>52</sup> Lihat Moch. Nur Ichwan, “A New Horizon in Qur’anic Hermeneutics: Nashr Hâmid Abû Zaid’s Contribution to Critical Qur’anic Scholarship,” *Thesis* (diterbitkan) (The Netherlands: Leiden University, 1999). Thesis ini diterbitkan dengan judul: *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur’an*, (Jakarta: Teraju, 2003). h. 91.

<sup>53</sup> Moch. Nur Ichwan, “A New Horizon in Qur’anic Hermeneutics: Nashr Hâmid Abû Zaid’s Contribution to Critical Qur’anic Scholarship,” h. 86.

<sup>54</sup> Ahmad ibn Fâris bin Zakariya al-Râzi, *Mu’jam Maqâyis al-Lughah*, (Bayrût: Dâr Kutub al-’Ilmiyah, 1999), h.307.

<sup>55</sup> Rûhî al-Ba’labaki, *al-Maurid: Qâmûs ‘Arabî-Inklizî*, (Bayrût: Dâr ‘Ilm lil Malâyin, 1999), h. 807.

kali dilakukan untuk al-Ashhamah (أصحمة)<sup>56</sup> seorang raja Habasyah yang dikenal populer sebagai raja Najasyi. Penjelasan tentang *shalât gâib* terhadap raja Najasyi dapat ditemukan di dalam hadis-hadis nabi sebagai berikut:

*Pertama,*

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ قَالَ حَدَّثَنِي مَالِكٌ عَنْ ابْنِ شِهَابٍ  
عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ  
عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَعَى  
النَّجَاشِيَّ فِي الْيَوْمِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ خَرَجَ إِلَى الْمُصَلَّى  
فَصَفَّ بِهِمْ وَكَبَّرَ أَرْبَعًا

“Telah menceritakan kepada kami Isma’il berkata: telah menceritakan kepadaku Malik dari Syihâb dari Sa’id ibn al-Musayyab dari Abû Hurairah R.a., bahwa Rasulullah Saw. telah memberikan khabar pada hari kematian seorang Najasyi tentang kematiannya. Ia keluar menuju mesjid dan membuat barisan bersama para shahabat dan bertakbir empat kali.” (H.r. Bukhâri)<sup>57</sup>

Hadis tersebut bersambung dengan jalur periwayatan sebagai berikut:

No	Nama	Kunyab	Tempat Tinggal	Tahun Wafat	Derajat
1	'Abdurrahman bin Sahri	Abû Hurairah	Madinah	57 H	'Adil-Tsiqab
2	Sa'id bin Musayyab bin Hujn Abi Wahab bin 'Amr	Abû Muḥammad	Madinah	93 H	Sulaiman bin Mûsa: Paling Fakhir Ahmad bin Hanbal: Tsiqab

<sup>56</sup> Muhammad Syamsy al-Haq al-'Adim Abâdi Abû 'Alib, *'Aun al-Mabûd*, (Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415) vol IX, h. 5. Muḥammad 'Abd ar-Rahman 'Abd ar-Rahim al-Mubarakfauri Abû al-'Ala, *Tuhfah al-Ahwâdi*, (Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, t.t.), vol IV, h. 88.

قال في الفتح النجاشي بفتح النون وتخفيف الجيم وبعد الألف شين معجمة ثم ياء ثقيلة كياء النسب وقيل بالتخفيف ورجحه الصغاني وهو لقب من ملك الحبشة وحكى المطرزي تشديد الجيم عن بعضهم وخطأ انتهى واسم النجاشي أصحمة قال النووي هو بفتح الهمزة وإسكان الصاد وفتح الحاء المهملتين وهذا الذي وقع في رواية مسلم هو الصواب المعروف فيه وهكذا هو في كتب الحديث والمغازي وغيرها ووقع في مسند ابن شيبه في هذا الحديث تسميته صحه بفتح الصاد وإسكان الحاء وقال هكذا قال لنا يزيد وإنما هو صحه يعني بتقديم الميم

<sup>57</sup> Muḥammad bin Isma'il Abu 'Abdillah al-Bukhâri al-Ja'fi, *Shahih al-Bukhâri*, (Bayrût: Dâr Ibn Kasîr-al-Yamâmah, 1987/1407), vol: I, h. 420.

3	Muḥammad bin Muslim bin 'Ubaidillah bin 'Abdillah bin Syihâb	Abû Bakar	Madinah	123 H	Lais bin Sa'ad: Paling 'Alim 'Umar bin Dinar: Paling Ahli dalam Hadis
4	Mâlik bin Anas bin Mâlik bin Abi 'Amr	Abû 'Abdillah	Madinah	179 H	Yahya bin Aksam: Tsiqab Yahya bin Ma'in: Tsiqab
5	Isma'il bin 'Abdillah bin 'Abdillah bin Uwes	Abû 'Abdillah	Madinah	226 H	Yahya bin Ma'in: Dha'if Ahmad bin Hanbal: Lâ ba'sa bih

*Kedua,*

حَدَّثَنَا الْقُعْنَبِيُّ قَالَ قَرَأْتُ عَلَى مَالِكِ بْنِ أَنَسٍ عَنْ  
ابْنِ شِهَابٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ  
أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَعَى لِلنَّاسِ  
النَّجَاشِيَّ فِي الْيَوْمِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ وَخَرَجَ بِهِمْ إِلَى  
الْمُصَلَّى فَصَفَّ بِهِمْ وَكَبَّرَ أَرْبَعَ تَكْبِيرَاتٍ

Telah menceritakan kepada kami al-Qa'nabi berkata: aku telah membaca di hadapan Mâlik ibn Anas dari Ibnu Syihâb dari Sa'id ibn al-Musayyab dari Abû Hurairah r.a., bahwa Rasulullah saw. telah memberikan khabar kepada orang-orang atas kematian seorang najasyi pada hari kematiannya. Ia keluar menuju mesjid dan membuat barisan bersama para shahabat dan bertakbir empat kali. (H.r. Abû Dawud)<sup>58</sup>

Hadis tersebut bersambung dengan jalur periwayatan sebagai berikut:

No	Nama	Kunyab	Tempat Tinggal	Tahun Wafat	Derajat
1	'Abdurrahman bin Sahri	Abû Hurairah	Madinah	57 H	'Adil-Tsiqab
2	Sa'id ibn Musayyab bin Hujn Abi Wahab bin 'Amr	Abû Muḥammad	Madinah	93 H	Sulaiman bin Mûsa: Paling Fakhir Ahmad bin Hanbal: Tsiqab

<sup>58</sup> Sulaiman bin al-Asy'as Abû Daud al-Sijistani al-Azdi, *Sunan Abû Daud*, (Bayrût: Dâr al-Fikr, t.t.).

3	Mu'ammad bin Muslim bin 'Ubaidillah bin 'Abdillah bin Syihab	Abu Bakar	Madinah	123 H	Lais bin Sa'ad: Paling 'Alim 'Umar bin Dinar: Paling Ahli dalam Hadis
4	Malik bin Anas bin Abi 'Amr	Abu 'Abdillah	Madinah	179 H	Yahya bin Aksam: <i>Tsiqah</i> Yahya bin Ma'in: <i>Tsiqah</i>
5	'Abdullah bin Maslamah bin Qa'nabi	Abu Abdurrahman	Madinah Basrah	221 H	Yahya bin Ma'in: <i>Tsiqah, Mamun</i> Abu Hatim: <i>Siqah-Hujjah</i>

4	Hafs bin Gias bin Talq	Abu 'Umar	Kufah	194 H	Muhammad Sa'ad: <i>Tsiqah Mamun</i> Yahya bin Ma'in: <i>Tsiqah</i>
5	Muhammad bin 'Ubaid bin Muhammad	Abu Ja'far	Kufah	245 H	Ibnu Hibban: <i>Tsiqah</i> Maslamah bin Qasim: La b'asa bih

Ketiga,

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُبَيْدٍ عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ عَنْ  
ابْنِ جُرَيْجٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ جَابِرٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ  
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ إِنَّ أَحَاكُمُ النَّجَاشِيَّ  
قَدْ مَاتَ فَقومُوا فَصلُّوا عَلَيْهِ فَقَامَ فَصَفَّ بِنَا كَمَا  
يُصَفُّ عَلَى الْجَنَازَةِ وَصَلَّى عَلَيْهِ

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin 'Ubaid dari Hafs bin Gias dari ibn Juraij dari 'Ata' dari Jâbir: Sesungguhnya Rasulullah SAW. telah berkata: Sesungguhnya saudaramu Najasyi sungguh telah meninggal maka berdirilah dan shalatlah kamu sekalian atasnya, maka berdirilah dan membuat barisan dengan kami sebagaimana berbaris atas jenazah dan shalatlah atasnya. (H.r. Nasâ'i).<sup>59</sup>

Hadis tersebut bersambung dengan jalur periwayatan sebagai berikut:

No	Nama	Kunyah	Tempat Tinggal	Tahun Wafat	Derajat
1	Jabir bin 'Abdullah bin 'Amr bin Haram	Abu 'Abdillah	Madinah	78 H	'Adil- <i>Tsiqah</i>
2	'Ata bin Rabah Aslam	Abu Muhammad	Marwa al-Raud	114H	Yahya bin Ma'in: <i>Tsiqah</i> Muhammad Sa'ad: <i>Tsiqah</i>
3	'Abd al-Mulk bin 'Abd al-'Aziz bin Juraij	Abu Walid	Marwa al-Raud	150 H	Yahya bin Ma'in: <i>Tsiqah</i> Ibnu Hibban: <i>Tsiqah</i>

<sup>59</sup> Ahmad bin Syu'aib Abu 'Abdurrahman al-Nasâ'i, *Sunan al-Nasâ'i*, (Halb: Maktabah al-Marbu'at, 1986M/1406H).

Ketiga hadis di atas dari segi kualitas riwayat menunjukkan derajat tinggi (*Tsiqah*). Dari segi kuantitas hadis tentang *shalât gâib* terdapat banyak jalan yang tersebar di berbagai kitab hadis secara lengkap sebagai berikut:

1. Muslim, *Shahih Muslim, Kitâb al-Janâ'iz*, Bab *Fi al-Takbîr al-Janâ'iz*, no. hadis: 951, vol II: 656-657.
1. al-Bukhâri, *Shahih al-Bukhâri, Kitâb al-Janâ'iz*, Bab *al-Rajûl Yan'a ila Ahl al-Mayit Binafsihi*, no. hadis: 1188, vol I: 420.
2. Ahmad ibn Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal, Musnad Baqi Musnad al-Mukasirin*, no.hadis: 9371, vol IV: 446.
3. Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud, Kitâb al-Janâ'iz*, no. hadis: 3204, Bab *Fi al-Shalât 'alâ al-Muslim Yamut fi Bilad al-Syirk*, vol III: 212.
4. Nasâ'i, *Sunan Nasâ'i, al-Sufûf 'ala al-Janâ'iz*, no. hadis: 1970, vol. IV: 69.
5. Malik, *Muwata', al-Takbîr 'alâ al-Janâ'iz*, no. hadis: 532, Vol I: 226.

## (2) Pendapat Para Ulama

*Shalât gâib* adalah ibadah yang mengungkapkan relasi (*al-shilah*) antara manusia dan Tuhan dan manusia dengan manusia yang bersifat *tauqifiyah*. Makna relasi *shalât gâib* ditunjukkan oleh praktik dan pelaksanaan atas dasar peristiwa kematian yang secara geografis dipisahkan oleh bentangan jarak dan tempat yang jauh. Karena jarak dan tempat yang memisahkan inilah kemudian pada tataran praktisnya terdapat perbedaan di kalangan ulama berkaitan boleh atau tidaknya melaksanakan *shalât gâib*. Perbedaan

tersebut terjadi dikarenakan pembacaan hadis secara berbeda di antaranya:

- a. Imam Syâfi'i membolehkan melaksanakan *shalât gâib* berdasarkan hadis yang dianggap sahih. Hadis-hadis tersebut tidak mensyaratkan dan sebab-sebab melaksanakan salat *gâib*. Alasannya, inti dari shalat *gâib* adalah do'a untuk mayat.
- b. Mazhab Mâliki dan Hanâfi menyatakan bahwa tidak sekali-kali disyaratkan untuk melaksanakan *shalât gâib* terhadap mayat yang ada di negara lain, yaitu tidak sekali-kali diperintah oleh agama supaya melaksanakan *shalât gâib*.
- c. Ibn Hajar al-Asqalâni berpendapat boleh melaksanakan *shalât gâib* pada hari matinya atau setelah dua sampai tiga hari, dan tidak boleh dilaksanakan jika lebih dari itu. Ibn Hibban mensyaratkan waktu yang tidak terlalu lama.

Al-Khattâbi menyatakan bahwa tidak boleh *shalât gâib* melainkan atas orang yang meninggal di negeri yang tidak ada siapa-siapa. Jika meninggal di negeri sendiri, maka tidak boleh disalatkan lagi, karena sudah ada orang Islam yang melaksanakan salat gaib.

### Dimensi Signifikansi Hukum

Dari perspektif kajian teks, hadis *shalât gâib* ditempatkan sebagai teks keagamaan dalam kerangka fenomena historis, sehingga diperlukan kerangka yang sama pula untuk memahaminya. Hal ini dilakukan untuk menggali karakteristik dan fleksibilitas maknanya. Karena itu makna teks *shalât gâib* memiliki struktur bahasa yang tidak lepas dari budaya yang ada saat diturunkan, maka sejak disyariatkannya telah mempunyai muatan historis.

Sebagaimana teori Hirsch menjelaskan bahwa pemahaman yang mengandung muatan historis akan berbeda dengan pemahaman yang dapat berlaku terus secara umum. Pemahaman yang mengandung muatan historis disebut *dalâlah*, sedangkan dimensi

yang terus berlangsung dapat diperbarui adalah kajian terhadap *dalâlah*. *Dalâlah* dapat runtuh, karena perkembangan realitas sosial historis yang kemudian menjadi *dalâlah* historis.

Konsep makna (*dalâlah*) dibahas oleh Abû Zaid dengan membedakan antara makna (*dalâlah*) dan signifikansi (*magzâ*). Abû Zaid mengambil teori hermeneutika E.D. Hirsch Jr. yang menjelaskan bahwa:

“Meaning is that which is represented by a text; it is what the author meant by his use of a particular sign sequence; it is what the signs represent. Significance, on the other hand, names a relationship between that meaning and a person, or a conception, or a situation or indeed anything imaginable”.<sup>60</sup>

“Makna adalah makna yang direpresentasikan oleh sebuah teks; ia adalah apa yang dimaksud oleh penulis dengan penggunaannya atas sebuah sekuensi tanda partikular; ia adalah apa yang dipresentasikan oleh tanda-tanda. Signifikansi, pada sisi lain menamai sebuah hubungan antara makna itu dengan seseorang, atau sebuah persepsi, situasi atau sesuatu yang dapat dibayangkan”.

Pembedaan antara makna dan signifikansi terdiri dari dua konsep. *Pertama*, makna memiliki watak historis, yaitu bahwa ia tidak mungkin diungkapkan tanpa pemahaman yang memadai terhadap konteks internal linguistik teks dan konteks sosial-budayanya, sementara signifikansi memiliki watak kekinian, yaitu bahwa ia merupakan hasil pembacaan yang berbeda dengan masa terbentuknya teks. *Kedua*, makna secara relatif memiliki watak yang stabil dan mapan, sementara signifikansi bersifat dinamis seiring dengan horison pembacaan yang terus berubah.<sup>61</sup>

Selanjutnya Abû Zaid membedakan tiga tingkatan *dalâlah*. *Pertama*, *dalâlah* yang

<sup>60</sup> E.D. Hirsch, Jr, *Validity in Interpretation*, h. 8.

<sup>61</sup> Nashr Hâmid Abû Zaid, *Naqd al-Khitâb al-Dînî*, h. 218.



merupakan saksi sejarah yang tak dapat dicarikan *ta'wil* dan *magzâ*-nya. Kedua, *dalâlah* yang dapat dita'wilkan dengan *majâz*. Ketiga, *dalâlah* yang dapat diperluas dengan pencarian *magzâ*. Dari *magzâ* ini, teks dapat terus berkembang, sebagaimana Abû Zaid menjelaskan:

ثلاثة مستويات للدلالة في النصوص الدينية: المستوى الاول مستوى الدلالات التي ليست الا شواهد تاريخية لا تقبل التأويل لمجازي أو غيره، والمستوى الثاني مستوى الدلالات القابلة للتأويل المجازي، المستوى الثالث مستوى الدلالات القابلة للالتساع على أساس «المغزى» الذي يمكن اكتسافه من السياق الثقافي الاجتماعي الذي تتحرك فيه النصوص، ومن خلاله تعيد انتاج دلالتها. "Tiga level makna dalam teks-teks agama. Level pertama adalah level makna yang hanya merupakan bukti-bukti historis yang tidak dapat diinterpretasi secara metaforis atau lainnya; level kedua adalah level makna yang dapat diinterpretasi secara metaforis; dan level ketiga adalah level makna yang dapat diperluas atas dasar "signifikansi" yang dapat disimpulkan dari konteks kultur-sosial di mana teks-teks tersebut bergerak, dan melalui produktivitas makna dari teks-teks tersebut."<sup>62</sup>

Dari pemetaan tiga tingkatan *dalâlah* di atas, maka *shalât gâib* dalam wacana al-Hadis mempunyai level makna ketiga, di mana pemahaman haruslah melampaui makna historisnya dengan menguak signifikansi masa kininya dan mampu menguak dimensi yang tak terkatakan dari suatu pesan. Dalam masalah *Shalât gâib*, dapat diajukan argumentasi sebagai berikut:

1. *Shalât gâib* dibolehkan dalam al-Hadis

pada hakikatnya adalah sebuah ketentuan *tasyri'* terbatas pada raja Najasi yang telah dipraktikkan masa nabi.

- Meletakkan teks dalam konteks al-Hadis secara keseluruhan terhadap konsep *Mashlahah*. Dengan melakukan ini, diharapkan "yang tak terkatakan" (*al-maskûat anbulbukm al-mudmar*) atau yang implisit dapat diungkapkan.
- Shalât gâib* merupakan bagian esensial dari struktur ibadah yang memiliki relasi manusia dengan Tuhan dan manusia dengan manusia. Hubungan manusia dengan manusia ditentukan atas prinsip *mashlahah*.
- Shalât gâib* yang termaktub dalam teks al-Hadis merupakan bukti sejarah (*historical evidencelal-syawâhid at-târikhiyah*).
- Tujuan akhir *Shalât gâib* adalah men-do'akan.

Gambar 3:

	Makna / Dilâlah	Signifikansi/ Magzâ	Yang Tak Terkatakan
<i>Shalât gâib</i>	Praktik Salat Gaib adalah ketentuan <i>tasyri'</i> Raja Najasyi	Islam mensyariatkan salat gaib terhadap Raja Najasyi <i>Mashlahah</i> menjadi prinsip dalam praktik salat gaib	shalat gaib menjadi bukti sejarah ( <i>historical evidencelal-syawâhid at-târikhiyah</i> ) Tujuan akhir salat gaib mendo'akan mayit

*Shalât gâib* diartikulasikan sebagai ibadah yang disyariatkan berdasarkan hadis-hadis *marfû'* dan *shahîh*, sedangkan pada pelaksanaannya ditemukan perbedaan karena perbedaan pembacaan. Analisis di akhir tulisan setidaknya dapat memberikan alternatif pembacaan (*lecture de la tradition musulmane*) dan pemikiran.

## Penutup

Sejarah hermeneutika tidak berhenti di dunia Barat, tetapi pada tahap perkembangannya, hermeneutika memasuki ruang epistemologi keilmuan Islam, dan hermeneutika menjadi bagian integral dari wacana pemikiran keagamaan untuk memahami teks-teks keagamaan secara kritis. Interaksi dialogis antara pemikiran Islam dengan pemikiran

<sup>62</sup> Nashr Hâmid Abû Zaid, *Naqd al-Khitâb al-Dîni*, h. 203. Abû Zaid memberikan contoh level makna pertama adalah: masalah yang berkaitan dengan ayat-ayat perbudakan, hubungan muslim dan non muslim (*abl al-kitâb*), sihir, hasud, jin dan setan; level kedua seperti ayat-ayat kehambaan (*ibâdiyyah*) bukan penghambaan (*ubûdiyyah*); dan level ketiga berkaitan dengan ayat-ayat kewarisan untuk wanita. Nashr Hâmid Abû Zaid, *Naqd al-Khitâb al-Dîni*, h. 203-24.

Barat menyebabkan pergeseran paradigma interpretasi teks-teks hukum Islam walaupun masih mempertahankan kesinambungan dengan tradisi pemikiran hukum Islam yang telah ada.

Hermeneutika menjadi landasan dalam studi hukum Islam menjadi arah baru gerakan pembaruan pemikiran hukum Islam sebagai respons kritis terhadap wacana hukum Islam. Dalam pandangan hermeneutika, otoritas manusia dan peran rasio dapat mendinamisasi hukum Islam, sebagaimana ditampilkan oleh teori batas Syahrur dan teori makna-signifikansi Abû Zaid. Masing-masing teori telah menghasilkan produk hukum alternatif yang relatif berbeda dari produk hukum lainnya.

Dengan demikian, hermeneutika Syahrûr dan Abû Zaid merupakan artikulasi dari proses kesinambungan (*continuity*) dan perubahan (*change*), dan diidentifikasi bercorak hermeneutika produktif dari perpaduan model penafsiran *reader centered* dan *teks centered*. Karena itu, hermeneutika dikukuhkan sebagai metode alternatif ketika sistem penafsiran dalam tradisi pemikiran hukum Islam tidak memadai untuk memahami teks-teks hukum Islam dalam realitas kontemporer.

### Pustaka Acuan

- Abdullah, M. Amin, "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer", dalam *Mazhab Jogja*, Yogyakarta: Al-Ruzz Press, 2002.
- Abâdi Abû Ûalib, Muhammad Syamsy al-Haq al-'Adîm, *'Aun al-Ma'bûd*, Bayrût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1415, vol IX.
- Abû Zaid, Nashr Hâmid, *al-Nashr, al-Sulûah, al-Aqîqah: al-Fikr al-Dînî baina Irâdah al-Ma'rifah wa Irâdah al-Haimanah*, Bayrût: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî, 1996.
- \_\_\_\_\_, *al-Imâm al-Syâfi'î wa Ta'sîsh al-Aidâilaujiyyah al-Wasathiyyah*, Qâhirah: Maktabah Madbûli, 1996.
- \_\_\_\_\_, *al-Ittijâhâh al-'Aqli fî al-Tafsîr: Dirâsâh fî Qadiyah al-Majâz fî al-Qur'ân 'inda al-Mu'tazilah*, Bayrût: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî, 1996.
- \_\_\_\_\_, *al-Khitâb wa al-Ta'wîl*, Bayrût: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî, 2000.
- \_\_\_\_\_, *al-Tafkîr fî Zamâni al-Takfîr*, vol. I, Qâhirah: Sina li al-Nasr, 1995.
- \_\_\_\_\_, *al-Qaul al-Mufîd*, Qâhirah: Maktabah Madbûli, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Dawâir al-Khauf: Qira'ah fî Khitâb al-Mar'ah*, Bayrût: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Falsafah at-Ta'wîl: Dirâsâh fî al-Ta'wîl al-Qur'ân 'ind Mahyuddîn Ibn 'Arabî*, Bayrût: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî, 1998.
- \_\_\_\_\_, "Hiwâr", dalam *al-Khitâb wa al-Ta'wîl*, Bayrût: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Isykâliyah al-Qira'ah wa Âliyâh at-Ta'wîl*, Bayrût: al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Mafhûm al-Nashr, Dirâsâh fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Qâhirah: al-Hai'ah al-Masriyyah al-Âmmah li al-Kitâb, 1990.
- \_\_\_\_\_, "Menalar Firman Tuhan", Hamka Hasan (pent.), *al-Ittijâhât al-'Aqli fî al-Tafsîr: Dirâsâh fî Qadiyah al-Majâz fî al-Qur'ân 'inda al-Mu'tazilah*, Bandung: Mizan, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Naqd al-Khitâb ad-Dînî*, Qâhirah: Sinâ li al-Nasîr, 1984.
- \_\_\_\_\_, "Textuality of the Koran", dalam *Islam and Europe in Past and Present*, Leiden: NIAS, 1997.
- \_\_\_\_\_, "The Case of Abû Zaid", *Index on Censorship* 4, 1996.
- \_\_\_\_\_, "The Modernization of Islam or The Islamization of Modernity" dalam *The Legal Research and Resource Centre for Human Right*, LRRRC, Mesir: Kairo, 1998-2001.
- Abû al-'Ala, Muhammad 'Abd ar-Rahman 'Abd ar-Rahim al-Mubarakfauri, *Tuhfah*

- al-Ahwâdi*, Bayrût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.t, vol IV.
- Ali, A. Mukti, “Metodologi Ilmu Agama Islam” dalam Taufik Abdullah dan Rusli Karim (ed.). *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.
- Arkoun, Mohammed, *Al-Fikr al-Islâmî: Naqd wa al-Ijtihâd*,. Hasyim Shalih (pent.), London: Dâr al-Saqi, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Nalar Islam dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Rahayu S. Hidayat (pent.), Jakarta: INIS, 1994.
- \_\_\_\_\_, *Berbagai Pembacaan Qur’ân*, Machasin (pent.), Jakarta: INIS, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Pemikiran Arab*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Pour Une Critique de la Raison Islamique*, Paris: Editions Maisonneuve et Larose, 1984.
- \_\_\_\_\_, “Topicality of the Problem of the Person in Islamic Thought”, dalam *International Social Science Journal*, August 1988.
- \_\_\_\_\_, *Tarîkhiyyah al-Fikr al-‘Arabî al-Islâmî*, Qâhirah: al-Markaz al-Tsaqâfi al-‘Arabî, 1998.
- Bukhâri, al-, al-Ja’fi, Muḥammad bin Isma’il Abû ‘Abdillah, *Shahîh al-Bukhâri*, Bayrût: Dâr Ibn Kasir-al-Yamâmah, 1987/1407.
- Ba’labakî, al-, Rûhî, *al-Maurid: Qâmûs ‘Arabî-Inklizî*, Bayrût: Dâr ‘Ilm lil Malâyiîn, 1999.
- Bertens, K., *Filsafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman*, Jakarta: Gramedia, 1990.
- Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Breaten, Carl, “History of Hermeneutics: Problem and Prospects”, dalam *The Muslim World*, vol. 83, no. 2, 1993.
- Burckhardt, Titus, *An Introduction to Sufi Doctrine*, Ttp.: Tnp., 1976.
- Cragg, Kennet, *The Even of The Qur’ân: Islam and its Scripture*, London: George Allen and Unwin, 1971.
- Critchley, Simon dan Timothy Mooney, “Deconstruction and Derrida”, dalam Richard Kearney (ed.), *Twentieth-Century Continental Philosophy*, London: Routledge, 1994.
- Eco, Umberto, *The Limits of Interpretation*, Indianapolis: Indiana University Press, 1990.
- Gadamer, Hans George, *Truth and Method*, New York: Seabury Press, 1975.
- Hanafî, Hassan, “Apa Arti Kiri Islam” dalam Shimogaki, *Kiri Islam antara Modernisme dan Postmodernisme: telaah Kritis atas Pemikiran Hassan Hanafi*, M. Imam Aziz & M. Jadul Maula (pent.), Yogyakarta: LKiS, 1993.
- \_\_\_\_\_, *al-Dîn wa al-Tsaurah*, Vol. I, Qâhirah: Madbuly, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Agama, Kekerasan dan Islam Kontemporer*, Ahmad Najib (pent.), Yogyakarta: Jendela, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Dialog Agama dan Revolusi*, Tim Pustaka Firdaus (pent.), Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- \_\_\_\_\_, “Mâzâ Ya’nî al-Yasâr al-Islâmî ?”, dalam *al-Yasâr al-Islâmî*, Qâhirah: Kitâbah fi an-Nahdhah al-Islâmiyah, 1981.
- \_\_\_\_\_, “Method of Thematic Interpretation of the Qur’an”, dalam Stefan Wild, *The Qur’an as a Text*, Leiden: E.J. Brill, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Religious Dialogue and Revolution*, Kairo: Anglo Egyptian Bookshop, 1991.
- \_\_\_\_\_, “The Relevance of the Islamic Alternative in Egypt”, *Arab Study Quarterly*, 4: 1&2, 1982.
- Hirsch, E.D. Jr, *Validity in Interpretation*, New Haven and London: Yale University Press, 1967/1978.
- Ichwan, Nur, “A New Horizon in Qur’anic Hermeneutics: Nashr Hâmid Abû Zaid’s Contribution to Critical Qur’anic

- Scholarship," *Thesis* (diterbitkan), The Netherlands: Leiden University, 1999.
- Johnson, Patricia Altenbernd, *On Gadamer*, USA: Wadsworth Thomson Learning, 2000.
- Kuntowijoyo, *Iman dan Realitas*, Yogyakarta: Shalahuddin Press, 1985.
- Keraf A., Sonny, *Pragmatisme Menurut William James*, Yogyakarta: Kanisius, 1987.
- Maritain, J., "Dua Unsur Hukum Alam", dalam S. Tashrif (ed.), *Bunga Rampai Filsafat Hukum*, Jakarta: Abardin, 1987.
- Muslehuddin, Muhammad, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis (Philosophy of Islamic Law and the Orientalis: A Comparative Study of Islamic Legal System)*, Yudian W. Asmin (pent.), Yogyakarta: Tiara Wacana, 1991.
- Nasâ'i, al-, Aḥmad bin Syu'aib Abû 'Abdurrahman, *Sunan al-Nasâ'i*, Halb: Maktabah al-Matbû'at, 1986M/1406H.
- Osborne, Grant T., *Hermeneutical Spiral*, Downer: Grove University Press, 1991.
- Shils dalam M.B. Pranowo, "Menyingkap Tradisi Besar dan Tradisi Kecil" dalam *Pesantren* (1987) no. 3, vol. IV.
- Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996.
- Syahrûr, Muḥammad, *Islam dan Iman: Aturan-aturan Pokok*, Sabrur R. Soenardi (pent.), Yogyakarta: Jendela, 2002.
- \_\_\_\_\_, *al-Kitâb wa al-Qur'ân: Qira'ah Mu'âshirah*, Damaskus: al-Ahlî, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Alquran Kontemporer*, Sahiron Syamsuddin (pent.), Yogyakarta: eLSAQ, 2004.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Ahsin Muhammad (pent.), Bandung: Pustaka, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, Chicago: The University of Chicago, 1982.
- \_\_\_\_\_, *Islam dan Modernitas: tentang Transformasi Intelektual*, Ahsin Muhammad (pent.), Bandung: Mizan, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Kebangkitan dan Pembaharuan dalam Islam*, Munir (pent.), Bandung: Pustaka, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.
- Râzi, al-, Aḥmad ibn Faris bin Zakariya, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, Bayrût: Dâr Kutub al-'Ilmiyah, 1999.
- Ricoeur, Paul, *Du Texte à l'Action: Essais d'Herméneutique*, II. Paris: Rue Jacob, Editions du Seuil, 1986.
- Reilly, Francis E., S.J., *Charles S. Pierce's Theory of Scientific Method*, New York: Fordham University Press, 1970.
- Sijistani, al-, al-Azdi, Sulaiman bin al-Asy'as Abû Daud, *Sunan Abû Daud*, Bayrût: Dâr al-Fikr, t.t.
- Sudjiman, Panuti dan A. Van Zoest, *Serba-Serbi Semiotika*, Jakarta: Gramedia, 1992.
- Sudarminta, *Filsafat Proses: Sebuah Pengantar Sistematis Filsafat Alfred North Whitehead*, Yogyakarta: Kanisius, 1991.
- Thieb, al-, Tizani, "al-Turâsiyah" dalam Ma'an Ziyadah (ed.), *al-Mausu'ah al-Falsafiyah al-'Arabiyah*, Ttp.: Ma'had al-Inma' al-Arabi, 1988.
- Tholfson, Trygve R., *Historical Thinking*, New York: Harven and Row Publisher, 1967.
- Toynbee, Arnold J, *A Study of History*, vol. XII, London: Oxford University Press, 1961.
- Waardenburg, Jacques, *Classical Approach to the Study of Religion*, London: The Hague, 1973.
- Yunus, Mahmud, *Kamus Arab Indonesia*, 304. Rûhî al-Ba'labakî, *al-Maurid: Qâmûs 'Arabî-Inklizî*, Bayrût: Dâr 'Ilm lil Malâ'yîn, 1999.