

TERJEMAHAN BUKU

TAḤDĪŚ | AL-FIKR AL-ISLĀMIYY

KARYA ‘ABD AL-MAJĪD AL-SYARAFIY



Diusulkan oleh:

Dr. Khairon Nahdiyyin, M.A

LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

2026

TERJEMAHAN BUKU

TAḤDĪŠ | AL-FIKR AL-ISLĀMIYY

KARYA ‘ABD AL-MAJĪD AL-SYARAFIY

TERBITAN DĀR AL-MADĀR AL-ISLĀMIYY

BEIRUT-LIBANON

CETAKAN KEDUA, 2009

OLEH

KHAIRON NAHDIYYIN

FAKULTAS ADAB DAN ILMU BUDAYA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA

YOGYAKARTA

2026

PENGANTAR CETAKAN KEDUA

Buku yang ada di hadapan pembaca berasal dari tiga perkuliahan yang saya sampaikan tahun 1996 di Lembaga Kajian Keislaman dan Ilmu-Ilmu Humaniora Raja Abd al-Aziz di Casablanca. Kalaupun isinya dipersiapkan dengan cermat, namun formatnya masih tetap dalam corak oral spontanitas. Demikian pula dengan diskusi yang menyertai masing-masing perkuliahan tersebut. Dengan sengaja saya dalam judul menggunakan konsep “*taḥdīs*” bukan “*tajdīd*” karena kami berkeyakinan bahwa persoalannya bukan pada ajakan kepada yang baru dan lebih mengutamakan daripada yang lama serta mengejar cuplikan-cuplikan tak bermakna. Betapa sering yang lama menantang zaman melalui kepututannya, dan betapa banyak yang baru dan kontemporer tidak memiliki manfaat dan guna sama sekali! Hal itu karena masalah yang terlontarkan dalam pemikiran Islam menurut kami adalah sejauh mana pemikiran itu merespon tuntutan modernitas dengan seluruh perwujudan materiil dan sepirituilnya, ilmiah dan teknologinya sebagaimana juga perwujudan intelektual dan filosofinya mengingat bahwa respon itu amat sangat penting bukan kemewahan mentalistik.

Kami membatasi perhatian kami dalam kuliah-kuliah ini pada dua bidang saja dari berbagai pemikiran Islam yang ada, yaitu bidang Fiqh dan Ushul Fiqh. Ini bukan karena keduanya lebih memerlukan untuk diperhatikan daripada bidang lainnya untuk modernisasi ini, sebab tafsir al-Qur’an, Ilmu Kalam dan Ulum al-Hadis merupakan bidang-bidang yang sedang menanti upaya-upaya besar agar bidang-bidang ini juga dapat dilepaskan dari sikap-sikap, interpretasi-interpretasi yang sudah ketinggalan zaman dan yang mengaburkan bidang-bidang ini. Akan tetapi, Fiqh dan Ushul Fiqh telah menempati posisi utama dalam perhatian ulama terdahulu di satu sisi, dan senantiasa menjadi polemik yang luas serta diperdebatkan secara mendalam di tengah-tengah kalangan mukmin dan para pemerhati Islam di sisi lain. Untuk memutuskan segala sesuatu yang diterima sebagai kebenaran begitu saja yang mendasari kedua bidang di atas, dan memutuskan metode yang menjadi watak keduanya serta solusi yang bisa diterima oleh para pemerhati keduanya, hal ini sangat bergantung pada kesamaan kaum muslimin untuk menciptakan formula-formula yang mampu menjamin untuk mengatasi dualisme yang mewarnai perlakuan dan pemikiran mereka secara umum.

Dalam kenyataannya, pemerhati terhadap situasi negara-negara Islam, apapun orientasinya yang terlihat di permukaan, akan dapat melihat dengan nyata bahwa semua legislasinya bersifat positivistik sepanjang yang berkaitan dengan area perdagangan atau undang-

undang peradilan atau undang-undang lainnya seperti undang-undang yang mendasari perangkat administrasi, keuangan, dan sosial. Hanya dua bidang saja yang hingga sekarang yang masih sulit untuk disekularisasi, yaitu bidang hukum (agama) dan bidang-bidang hubungan keluarga. Ini tidak mengherankan. Sebab memang seperti itulah kondisi dua bidang ini di negara-negara yang telah menempuh berbagai langkah sekularisasi. Keduanya belum mampu terbebaskan—dengan tingkatan masing-masing—dari institusi hukum (agama), institusi keluarga dari kuasa agama dan tokoh-tokohnya kecuali setelah terjadi pertarungan yang sangat panjang. Agama selalu menjadi sumber legalitas sebab ia menjamin para penguasa mengeluarkan kebijakannya secara trasendental, tidak ada wilayah untuk menentangnya, sebagaimana hubungan seksual membutuhkan legalitas-legalitas transendental yang dapat melindunginya dari chaos dan mengabsahkan kuasa laki-laki atas perempuan sekaligus.

Atas dasar ini kami memahami mengapa kebanyakan ulama ahli sunnah sangat bersemangat untuk mempertahankan sistem kekhalifahan dan ketergantungan mereka dengan negara agama, dan mengapa kebanyakan orang Syiah bersikukuh memegang sistem imamah dan segala yang menyertainya seperti kesucian yang diberikan kepada imam atau yang menggantinya. Atas dasar ini pula kita dapat mengerti mengapa interpretasi terhadap petunjuk-petunjuk al-Qur'an mengenai masalah-masalah yang berkaitan dengan pernikahan, talak dan warisan sebagai hukum ketuhanan yang mengikat dan mutlak, tidak ada hubungannya dengan ruang dan waktu, dan diaplikasikan secara apa adanya sekalipun kondisi sejarah telah berubah dan berbeda dari kondisi di era pewahyuan. Pembentukan (takwin) yang diterima oleh para tokoh agama di dunia Islam seluruhnya tidak memperkenankan mereka lepas dari belenggu sistem tradisional sekalipun mereka hidup dalam payung sistem nasional di mana hukum-hukum di sini tidak lagi diterapkan kecuali dalam batas-batas geografi yang pasti, berbeda dengan hukum-hukum fiqh yang aplikasinya menembus batas-batas politik, etnis, bahasa dan negara. Pembentukan itu tidak mengikat berbagai negara dan pemerintahan kecuali jika mereka mengadopsinya sebagai aliran tertentu seperti aliran Ja'fari di Iran zaman Safawid atau aliran hanafi di era kekaisaran Usmani. Bahkan dalam kondisi seperti ini, hukum-hukum yang ditegaskan oleh mazhab-mazhab fiqh berlaku melampaui batas-batas dan cocok bagi para pengikut mazhab manapun.

Dengan demikian krisis Fiqh di masa kita dapat didiagnosa sebagai krisis struktural, bukan lokus dan dianggap berasal dari perubahan yang terjadi pada struktur institusi sosial, dan

yang telah mengubah data-data mendasari institusi itu secara mendasar yang tidak bisa dipungkiri. Inilah yang mengharuskan sebagian kelompok yang sadar di kalangan kaum Muslimin menghadapi realitas baru ini dengan segala keberanian, sebab konsekwensi yang ditimbulkan akibat sikap acuh tak acuh dan mengambil sikap aman terhadapnya hanya akan memperparah jarak antara agama dan kehidupan. Saya pikir mereka yang memiliki gairah terhadap masa depan Islam tidak rela kalau Islam terpinggirkan dan kehilangan legalitasnya, atau sebenarnya menginginkan untuk menundukkan realitas kepada teks-teks yang sama sekali tidak sejalan dengan realitas. Maka, perubahan harus berpijak pada analisis obyektif terhadap hukum-hukum sosial agar arah segala persoalan dapat dipengaruhi sehingga bisa memuaskan hati orang yang beriman.

Inilah yang kami inginkan dengan mengangkat masalah modernisasi pemikiran Islam. Kami berusaha menegaskan legalitas modernisasi ini. Kami membuat beberapa contoh terhadap masalah-masalah yang menghadang manusia Muslim yang sedang hdiup dalam jurang yang menganga antara yang diajarkannya dan apa yang dialaminya, antara hukum-hukum yang disemati sakralitas dan tuntutan-tuntutan epistemologis dan praksis yang sama sekali tidak ada kaitannya dengannya. Keyakinan kami adalah bahwa modernisasi ini merupakan tanggungjawab yang dibebankan ke pundak para pemikir muslim dengan semua kecenderungannya. Modernisasi ini tidak akan berhasil kecuali dengan kesadaran mereka bahwa modernisasi ini merupakan proses yang tidak dapat ditahan lagi dan menuntut jerih payah yang besar dan sumbangsih pendapat dalam lingkup kebebasan berekspresi, jauh dari lontaran tuduhan-tuduhan, serta jauh dari mental benar sendiri yang senantiasa menjadi ciri khas perilaku para pendahulu mereka dan mereka masih tetap saja terpenagruh dengannya.

Abd al-Majid al-Syaraifiyy

Tunisia, Mei 2007

TENTANG LEGALITAS MODERNISASI PEMIKIRAN ISLAM

Ketika ditawarkan berbicara mengenai problem-problem pemikiran Islam modern, saya sebenarnya merasa bimbang sebab sekalipun saya telah menulis mengenai topik itu dan telah memberikan kuliah tentang itu dalam waktu yang lama, namun siapa saja yang berbicara mengenai bidang ini pasti harus memilih. Hal itu karena bidang ini beragam dan luas. Setiap orang yang berbicara dan mendengar persoalan ini diasumsikan dia berbicara dengan bahasa yang sama karena pertentangan di antara pemikiran-pemikiran yang berkaitan dengan persoalan-persoalan tersebut merupakan sesuatu yang menonjol dalam realitas kekinian. Dalam rangka mencapai tujuan menciptakan bahasa bersama ini, saya berusaha bersama-sama para kolega saya di Fakultas Adab di Tunisia untuk mengaplikasikan terhadap pemikiran Islam metode-metode yang diterapkan oleh kolega-kolega kami di berbagai spesialisasi bidang kajian lain. Dengan cara demikian, sebenarnya kami memanfaatkan semua yang dapat dimanfaatkan sehingga bisa mendapatkan apa yang didapatkan para filosof, sejarawan, sosiolog, psikolog, antropolog, linguist dan lainnya. Oleh karena itu, kami berusaha untuk mewujudkan bahasa bersama yang kami rasa paling tidak hingga kini belum ada di kalangan dua kelompok sarjana peneliti. Satu kelompok yang mengenai ilmu-ilmu tersebut dan seringkali mengetahui dengan sangat baik persoalan-persoalan itu, akan tetapi mereka berkecenderungan konservatif dan tradisional, dan di satu sisi mereka tidak memiliki daya kritis. Kelompok dapat ditemukan dalam sekolah-sekolah tradisional baik yang ada di kalangan kami atau kalangan Anda sekalian atau di negara Islam lainnya di belahan bumi di mana Islam menyebar.¹

Di sisi lain kita melihat adanya kekosongan total atau semi total kajian terhadap persoalan-persoalan pemikiran Islam dalam fakultas-fakultas dan sekolah-sekolah tinggi. Oleh karena itu, ketidaktahuan terhadap masalah-masalah itu nyaris dialami oleh para alumnus di berbagai bidang yang melakukan kajian di wilayah fakultas-fakultas Adab dan ilmu-ilmu humaniora. Inilah yang telah dan sedang kami upaya secara individual untuk kami kejar/perbaiki agar orang yang memiliki budaya kekinian tidak terlalu jauh dari warisan yang melimpah yang

¹ Lihat dalam masalah ini kajian yang bagus yang dilakukan oleh Fazlur Rahman terkait dengan metode kajian ilmu-ilmu Islam di pusat-pusat dunia Islam terpenting di Asia, Mesir dan Turki: *Islam and Modernity*, Chicago 1982, terj. Islam wa darurah al-Tahdis, London/Beirut, Dar al-Saqi, 1993.

menggerakkan apa-apa yang mendekam dalam hati kita dan sangat menentukan dalam berbagai fenomena perilaku kita. Hal ini merupakan sesuatu yang bukan asing bagi kita sekalipun kita mengabaikannya pada tataran pengetahuan teoritis. Dalam kenyataannya kita mengetahuinya sekalipun pengetahuan kita terhadapnya bersifat parsial. Dalam kerangka inilah upaya-upaya kami termasuk di dalamnya, yaitu dengan melihat pemikiran Islam dari perspektif modern. Jika pembicaraan mengenai pemikiran Islam luas dan melebar, saya mengusulkan untuk mengawalinya dengan berusaha menjelaskan proyek modernisasi pemikiran ini. Bagi kebanyakan mereka yang menulis dalam masalah ini, kita sering/banyak melihat bahwa Islam dianggap sebagai sesuatu yang sudah siap/ada. Mungkin dalam bentuk menerima apa yang sudah dominan dalam pemikiran ini sehingga menganggapnya sesuatu yang harus diterima begitu saja. Mungkin juga dalam bentuk menolak sebagian kecil dari pemikiran ini hingga dikatakan bahwa Anda berbicara di luar Islam. Atas dasar itu, pembicaraan mengenai proyek modernisasi ini dalam pandangan kami merupakan sesuatu yang mendesak untuk kita sepakati: apakah kita bisa melakukan modernisasi pemikiran Islam? Apakah ada kebutuhan untuk modernisasi? Apa dasar legalitasnya?

Di sini saya ingin memberikan beberapa catatan mendasar terkait dengan persoalan ini:

Catatan pertama adalah bahwa harus ada perbedaan yang tajam antara pemikiran Islam di satu sisi dan Islam di sisi lain, atau dengan pengertian lain antara beragama dengan agama. Agama tidak mungkin kita tuntut untuk berkembang atau berubah. Akan tetapi pemahaman kita terhadapnya dan interaksi kita dengannya mengalami perubahan dan perkembangan. Oleh karena itu pembicaraannya adalah tentang pemikiran Islam dan mengenai wacana yang terkait dengan pemikiran ini—saya akan memakai adakalanya konsep pemikiran Islam, atau wacana Islam, dua istilah yang menurut saya hampir sinonim dalam pengertian wacana Islam adalah pemikiran Islam itu sendiri yang mewujud dalam berbagai ilmu keislaman termasuk tafsir, hadis, ilmu kalam, fiqh, Ushul fiqh sampai tasawwuf dan etika dan lain sebagainya. Selanjutnya pemikiran ini bukannya pemikiran yang abstrak, tetapi merupakan pemikiran yang mewujud dalam ilmu-ilmu tersebut dan dalam wacana yang mencakup semua bidang itu. Karenanya catatan pertama ini penting untuk membedakan antara pemikiran Islam dan Islam. Sebab, catatan mengenai hal ini bertentangan secara jelas dengan sikap yang diambil oleh ulama tradisional yang mengajukan apa yang mereka katakan sebagai Islam benar-benar identik

dengan agama. Hal inilah yang pasti harus ditinjau ulang. Hal yang mereka klaim sebagai identik antara pemikiran Islam dan Islam sudah barang tentu tidak serta merta merupakan keimanan yang valid dan perilaku yang lurus. Bisa jadi sebuah pemikiran jenis lain menyebabkan adaptasi keimanan ini menurut dasar-dasar yang lain, dan menyebabkan jaminan terhadap perilaku yang lurus, tetapi juga atas dasar landasan lain yang berbeda dari perilaku tradisional.

Catatan kedua adalah bahwa apa yang kita katakan mengenai pemikiran Islam dapat diaplikasikan pada pemikiran keagamaan manapun, khususnya pemikiran kristiani dan Yahudi, mengingat adanya relasi kesejarahan yang ada di antara tiga agama tauhid ini. Tidak berarti bahwa Islam tidak berbeda dengan Kristiani dan Yahudi, sebab Islam tetap memiliki karakteristiknya yang tanpa itu tentu Islam akan melebur dalam dua agama lain itu. Demikian pula halnya dengan masing-masing dari agama-agama ini. Pemikiran keagamaan tunduk pada hukum-hukum umum yang bisa saja dimiliki secara bersama-sama oleh berbagai agama, khususnya agama-agama tauhid. Kalau kita ambil contoh misalnya fenomena ritual. Kita melihat bahwa fenomena ini merupakan keniscayaan bagi ketiga agama ini dengan mengabaikan agama-agama dari Timur jauh, Budha dan lainnya. Ritual berbeda-beda. Akan tetapi sikap orang yang meyakini secara mendasar dan kualitatif tidak berbeda sebab itu hanya perbedaan dalam bentuknya saja. Karenanya, hukum-hukum yang mengatur pada pemikiran keagamaan ini secara umum adalah hukum-hukum yang dapat mencakup/melingkupi pemikiran keagamaan yang memunculkan dalam lingkup Yahudi dan juga lingkup Kristiani kesulitan-kesulitan yang sama sebagaimana yang dihadapi pemikiran Islam. Bahkan, barangkali kesulitan-kesulitan yang dihadapi pemikiran Kristiani khususnya jauh lebih berat daripada kesulitan-kesulitan yang dihadapi pemikiran Islam mengingat adanya banyak pertentangan yang dialaminya sejak era kebangkitan Eropa, yang mengharuskannya melakukan tinjauan ulang terhadap tradisinya dan berusaha mempertahankan otentitasnya sebab apabila pemikiran Kristiani tetap berbicara dengan bahasa yang tidak dapat dipahami oleh orang-orang yang beriman lainnya di berbagai wilayah kehidupan lainnya, maka ia akan kehilangan otentitasnya. Karena itu tantangan-tantangan pemikiran inilah yang mau tidak mau mendorongnya untuk beradaptasi dengan kondisi-kondisi baru.

Apabila kita sepakat dengan catatan mendasar di atas, maka pandangan kita terhadap wacana Islam tradisional mengharuskan kita untuk mencermati dua hal yang dipakai untuk berargumentasi atas keberhakannya untuk mengekspresikan apa yang harus diyakini dan apa yang harus dilakukan. Dua hal tersebut adalah teks di satu sisi, dan konsensus (ijma') di sisi lain. Karena itu, pandangan apapun mengenai proyek modernisasi pemikiran Islam ini harus melontarkan dua argumen ini: teks dan konsensus.

Berkaitan dengan teks kita pasti mengatakan bahwa itu merupakan konsep yang sangat longgar dan tidak rigid karena konsep ini dipakai secara berbeda. Kita cukup membuka buku apa saja di bidang Ushul Fiqh, akan kita temukan bahwa teks ini dipakai di berbagai aliran yang berseberangan bahkan kadang-kadang kontradiktif. Teks yang sama dapat diinterpretasikan untuk kepentingan sesuatu dan sekaligus juga untuk kebalikannya. Oleh karena itu berargumen dengan teks tidak berarti netral, bebas. Ulama terdahulu sudah menyadari hal ini. Di sini kami ketengahkan pernyataan Ali bin Abi Thalib: “al-Qur'an ini hanyalah goresan tulisan pada buku yang tidak berbicara. Manusialah yang menjadikannya berbicara”.² Hal ini karena al-Qur'an “memuat banyak aspek makna” sebagaimana dikatakan ulama terdahulu. Karena itu, berargumen dengan teks dalam banyak hal sebenarnya berargumen dengan sebagian dari ayat-ayat, bukan dengan ayat-ayat secara utuh. Dalam sebuah kajian lama yang sudah berlalu lebih dari 20 tahun saya mencoba menelusuri ayat-ayat yang berkaitan dengan kekerasan, melakukan pembalasan dan qisas, saya mencatat banyak keganjilan, bahwa semua ayat yang menegaskan pemakaian secara legal terhadap kekerasan merupakan ayat-ayat yang difungsikan oleh para ahli fiqh tanpa kecuali untuk menjelaskan hukum-hukum yang mereka tetapkan, akan tetapi mereka tidak menyebutkan bagian akhir dari ayat-ayat itu yang mengandung dorongan untuk memberikan maaf dan pengampunan, lebih mengutamakan kedua sikap itu daripada memakai hak yang legal terkait qisas, atau dalam melakukan pembalasan. Hal ini karena ahli fiqh berusaha mengatur/menata kehidupan sosial dan menetapkan hukum-hukum yang tidaklah mungkin sikap pemberian maaf dan ampunan bida tunduk kepada hukum tersebut, sebab sikap itu bersifat individual yang bisa diambil oleh siapa saja di antara orang Muslim, atau ditinggalkan. Dari situ, berargumen dengan ayat-ayat ini sebenarnya berargumen dengan

² Lihat misalnya Ibn al-Asir, *al-Kamil fi al-Tarikh*, Beirut: Dar al-Ihya' lituras al-Arabiyy, 1408/1989, Vol. II h. 394 (Peristiwa tahun 37 hijriyah).

beberapa bagian saja. Hal yang sama juga terjadi pada semua bidang atau tujuan-tujuan lain di mana teks dipakai sebagai dasarnya. Ayat-ayat ini, atau teks-teks yang dijadikan argumen seringkali dikutip dengan melepaskan dari konteks kesejarahannya dan konteks tekstualnya. Memotong ayat dari konteks kesejarahannya merupakan sesuatu yang berdampak besar karena satu ayat saja atau satu teks saja mungkin merespon kondisi tertentu secara temporal, akan tetapi ahli fiqh dan Ushul Fiqh menganggap bahwa yang dipertimbangkan adalah sifat umum teks bukan sifat khusus dari alasan kemunculan teks. Jadi, mereka tidak mempertimbangkan bahwa teks itu mungkin berkaitan dengan satu peristiwa, dan tidak berkaitan dengan semua peristiwa lainnya yang dimungkinkan atau yang serupa. Melepaskan konteks juga merupakan kaidah yang berlaku yang kadang-kadang dieksploitasi dengan cara lain. Misalnya “dan siapa saja yang tidak berhukum dengan apa yang diturunkan Allah, maka mereka adalah orang-orang kafir”, dan “mereka orang-orang zalim”, dan “mereka adalah orang-orang fasiq”. (Surat al-Maidah ayat 5; 44; 55 dan 47).

Ayat-ayat ini dikutip dengan melepaskan konteksnya, yaitu berkaitan dengan Bani israil. Hanya dengan melepaskan dari konteksnya teks itu untuk difungsikan secara berbeda, maka konsekwensi yang akan ditimbulkannya dari pemakaian ini adalah kesimpulan-kesimpulan yang mengandung perbedaan yang sangat besar.

Berargumen dengan teks memiliki batasan dan kaidah-kaidahnya yang harus disepakati agar teks memiliki makna. Kami tidak mengatakan berargumen dengan teks selalu membawa perbedaan pesan yang mungkin ditunjukkan oleh teks. Pernyataan ini bisa jadi tuduhan terhadap ulama terdahulu, akan tetapi kita sekarang menegaskan bahwa mereka telah berkali-kali jatuh ke dalam titik-titik kekeliruan di mana kita berhak, ketika kita berbicara tentang legalitas modernisasi, untuk mencermatinya lebih dekat agar kita bisa melihat apakah melahirkan pesan yang sama sebagaimana yang dicapai oleh ahli fiqh, ahli tafsir dan lainnya atau tidak?

Sikap-sikap yang diambil oleh ahli tafsir dan ahli fiqh dan untuk itu mereka menggunakan teks sebagai argumen, bisa jadi dalam banyak kasus merupakan sikap-sikap yang terkait dengan pengaruh peristiwa dan situasi-situasi historis. Sebagai contoh kita bisa melihat bahwa ahli fiqh ketika merasa bahwa hukum yang mereka tetapkan merupakan hukum yang memiliki sesuatu yang bersifat berat dan tidak nyaman, maka dalil mereka terkait dengan keabsahannya adalah

ayat 226 dari surat al-Baqarah “Barangkali kebencian kalian terhadap sesuatu justru itu yang terbaik bagi kalian, dan barangkali kecintaanmu terhadap sesuatu justru itu lebih negatif bagi kalian. Allah mengetahui dan kalian tidak mengetahui. Hukum tersebut berat, akan tetapi orang Muslim selayaknya tunduk pada hukum itu sebab Allah mengetahui sementara dia tidak. Barangkali dalam kesusahan ada kebaikan yang tidak ia ketahui. Akan tetapi, ada hukum-hukum lain di mana ahli fiqh cenderung melakukan kemudahan. Pada saat demikian, mereka berargumen misalnya dengan ayat 78 dari surat al-Hajj “Dia tidaklah menjadikan di dalam agama ketidaknyamanan bagi kalian”, atau ayat 185 dari surat al-Baqarah “Allah menghendaki pada kalian kemudahan, dan tidak menghendaki pada kalian kesusahan”. Saya tidak menyalahkan ahli fiqh, sebab upaya-upaya pembenaran ini memang ada dalam buku-buku fiqh, dan dimanfaatkan oleh ahli tafsir dan ahli fiqh untuk menjustifikasi pilihan-pilihan tertentu yang mereka nilai sebagai hukum-hukum Allah dalam masalah tersebut, dan bukan sebagai hukum mereka sendiri.

Kita lihat pula, di sisi lain, bahwa tafsir-tafsir al-Qur’an dan upaya-upaya (fungsional) ahli fiqh dan teolog telah membentuk dalam sejarah Islam teks-teks sekunder sebab teks suci hanya dapat dipahami melalui teks-teks sekunder ini. Ini berarti jelas bahwa dalam banyak hal yang dipakai untuk berargumen sebenarnya bukan teks al-Qur’an melainkan tradisi interpretasi dalam lingkup aliran fiqh dan dalam bingkai kelompok teologi. Catatan ini membawa kita melihat mengapa berbagai generasi Islam, khususnya setelah tradisi interpretasi ini mapan sekitar abad keempat hijriyah, secara praksis bukan teoritis beranggapan bahwa kalam ilahi tidak ditujukan secara langsung kepada mereka, melainkan diarahkan kepada mereka yang mengalami masalah kerasulan. Sehingga, apa yang dipahami oleh mereka yang mengalami masa kerasulan, atau apa yang dibayangkan sebagai pemahaman mereka—perbedaannya sangat besar sebab apa yang dipahami oleh mereka yang semasa dengan masa kenabian dalam banyak hal merupakan representasi yang dibuat oleh para sarjana yang hidup mulai awal abad kedua, sejak era kodifikasi, interpretasi mereka yang menjadi tradisi yang berlaku pada dasarnya merupakan representasi dari apa yang ditangkap oleh generasi yang semasa dengan Nabi saw., bukan apa yang sebenarnya tidak dipahami oleh generasi tersebut—mengikat bagi umat Islam yang muncul kemudian. Sementara itu apabila kita hindari—dan ini sekedar asumsi saja—teks-teks sekunder dan tradisi interpretasi ini, maka ketika itu kita berinteraksi secara langsung dengan teks al-Qur’an dengan cara yang berbeda dari interpretasi-interpretasi historis

ini. Di sini dapat kami singgung bahwa apa yang kami katakan terkait dengan teks suci dan interaksi kaum Muslimin dengannya secara kualitatif tidak berbeda dengan tradisi Kristiani. Dalam Kristen Katholik kita melihat bahwa tradisi ini memiliki prioritas terkait dengan teks di mana pemahaman terhadap teks bisa terjadi hanya melalui tradisi. Apa yang dikanonkan dengan jelas dalam tradisi Kristiani bukan merupakan obyek yang sama formatnya bagi kaum Muslimin, akan tetapi kesimpulannya pada dasarnya sama. Oleh karena itu, reformasi protestan berfungsi sebagai reaksi atas sarana itu. Protestan mengusung slogan “al-Kitab saja”.

Catatan ketiga adalah bahwa sejumlah kaidah Ushul dan kajian ilmu-ilmu al-Qur'an merupakan tiang sangga utama bagi interpretasi yang didasarkan pada teks suci meskipun itu muncul belakangan secara temporal dari masa turunnya wahyu, dan meskipun kaidah dan kajian tersebut buatan para sarjana manusia yang bisa salah dan benar serta dipengaruhi oleh bekal pengetahuan mereka sebagaimana juga cakrawala intelektual mereka dipengaruhi oleh tuntutan era dan masyarakat mereka dan juga dengan kecenderungan subyektif mereka, namun para sarjana inilah, yang membuat beberapa klasifikasi menurut istilah al-Suyuti dalam buku al-Itqan, seperti yang umum dan khusus, mutlak dan muqayyad, nasikh dan mansukh, hakekat dan majaz dan beberapa klasifikasi lainnya,³ merekalah yang menetapkan bahwa pemahaman terhadap teks sebaiknya dilakukan melalui klasifikasi itu dan mereka untuk itu telah menetapkan apa yang bisa kita sebut dengan dinding pembatas di mana perbedaan hanya diperkenankan dalam lingkup pembatas itu. Memang benar bahwa wilayah perbedaan sangat besar sekali, mungkin di lingkup mazhab, atau khususnya di antara aliran-aliran fiqh. Akan tetapi, perbedaan ini tidak semestinya membuat kita tertipu sebab perbedaan itu dalam masalah-masalah yang disepakati bisa berbeda pendapat, dan ini pada saat yang sama juga menjauhkan masalah-masalah lain yang tidak boleh diperselisihkan. Mereka yang menetapkan apa yang boleh dan tidak boleh diperselisihkan dan memagari perbedaan ini, sebenarnya mereka memagarinya berdasarkan ijtihad mereka, dan teks ini sebenarnya tidak harus dipagari seperti ini seperti yang terjadi pada lingkup pemikiran Islam tradisional.

Namun pada tataran lain kami melihat bahwa teks menurut ahli fiqh tidak hanya al-Qur'an yang tertulis dalam mushaf saja, tetapi juga hadis Nabi saw. hadis ini memiliki dua fungsi,

³ Al-Suyuti, al-Itqan fi Ulum al-Qur'an, ed. Muhammad Abu al-Fadl Ibrahim, Kairo, cet. III, 1985/1405, Vol. III, al-Anwa' 43-52 khususnya.

fungsi pertama dalam istilah al-Qurtubiy dalam pengantar tafsirnya “penjelasan terhadap hal global dalam al-Kitab”; yang kedua fungsi yang diberikan kepada hadis dalam istilah al-Qurtubiy juga “penjelasan lain, yaitu tambahan atas hukum al-Kitab”.⁴ Jadi, hadis tidak hanya memiliki fungsi memberikan penjelasan dan kejelasan saja, tetapi juga mengandung hukum-hukum yang tidak ada dalam teks al-Qur’an. Hal yang diakui oleh ahli fiqh dan ahli tafsir ini terkait dengan satu fungsi atau dua fungsi dari hadis, berarti menggeser kemungkinan teoritis, yaitu bahwa yang global dalam teks al-Qur’an sebenarnya global secara mandiri. Penggeseran kemungkinan dalam rangka memberi persyaratan ini berarti membatasi kebebasan orang beriman yang berinteraksi dengan teks al-Qur’an dan memberikan arahan tertentu dalam berinteraksi dengannya.

Sikap yang diambil oleh ahli fiqh ini saya tidak pikir kalau hadis Nabi dipegangi sedemikian kuat pada masa hidup Nabi saw. ada banya sebab yang sekarang dikenal dikalangan para peneliti. Sebab-sebab inilah yang mendorong ahli fiqh menggunakan hadis agar mereka dapat menetapkan hukum-hukum yang mereka tetapkan melalui hadis. Keberatan terhadap masalah ini bukanlah hal yang baru, bahkan sudah ada sejak dulu semenjak orang-orang dari berbagai aliran fiqh mulai mempergunakan hadis. Keberatan-keberatan itu sampai kepada kita tidak melalui ucapan langsung yang bersngkutan tetapi sampai kepadakita melalui reaksi terhadap mereka-mereka yang memiliki sikap menolak fungsi hadis itu. Bagi kita yang masih ada hanya gemanya saja terkait dengan sikap tersebut. Di antara yang terkenal adalah apa yang disebutkan oleh al-Syafi’iy dalam kitabnya al-Umm” ketika ia mengatakan bahwa ada orang yang mengatakan “ia tidak menerima khabar (hadis) ketika di dalam al-Qur’an ada penjelasan”. Dan dia mengatakan “sesuatu yang tidak ada konfirmasi dari Kitab Allah, maka tidak ada keharusan bagi siapapun untuk masalah itu”.⁵ Al-Syafi’iy dalam dua paragraf di atas merangkum pendapat yang menolak menggunakan hadis. Namun demikian dia memberikan sanggahan terhadap pendapat itu dengan banyak halaman dan dalam semua tulisannya terkait Ushul Fiqh ataupun fiqh, baik dalam al-Risalah maupun kitabnya al-Umm. Hal itu karena sistem fiqh tidak bisa tegak tanpa adanya fungsi yang diberikan hadis. Namun demikian persoalannya tidak demikian secara aksiomatis, dan tidak demikian pula keadaannya di awal Islam, baik di era

⁴ Al-Qurtubiy, al-Jami’ li Ahkam al-Qur’an, Beirut, 1985/1405, Vol. I, h. 38-39.

⁵ Al-Syafi’iy, al-Umm, cet. II, Beirut: Dar al-Ma’rifah, Vol. VII, h. 275-276.

Rasul atupun khususnya bagi generasi berikutnya secara langsung. Jadi tidak mengherankan apabila ahli fiqh tidak mempertimbangkan keberatan tersebut yang sudah barang tentu landasan teori mereka dalam fiqh dan tasyri' akan runtuh.

Di antara mereka yang terkenal dalam menolak sikap bertumpu pada hadis, untuk memberikan hukum tambahan yang tidak ada dalam teks al-Qur'an, adalah Abu Ishaq Ibrahim al-Nazzam. Akan tetapi dia bukan satu-satunya. Di antara sanggahan yang sampai kepada kita adalah teks penting yang terdapat dalam kitab "al-Mahsul" karangan Fak hal-Din al-Raziy. Dia merangkum dengan baik keberatan metodologis yang disampaikan oleh sejumlah ulama berkaitan dengan sikap bertumpu pada hadis. Andaikata sanggahan itu ditulis oleh beberapa orang sekarang, sudah barang tentu akan diujani berbagai sebutan.

Fakhr al-Din al-Raziy mengatakan: "Mereka mengatakan bahwa kami sudah tentu mengetahui bahwa Rasulullah saw ketika memberikan ujarannya, para sahabat pada saat itu tidak menulis ujaran beliau dari awal hingga akhir secara verbal. Mereka mendengarkan Beliau, kemudian mengujarkan kembali dengan bahasa dari mereka. Bisa jadi mereka mengulang ujaran itu 30 tahun setelah itu (mendengar). Dimaklumi bahwa para sarjana yang terbiasa menerima ujaran dan mempraktekannya serta membiasakannya ketika mendengar ujaran singkat sekali saja, lalu mereka ingin mengulang kembali pada waktu itu dengan kata-kata yang sama persis tanpa ada pembalikan kata, tentu mereka tidak mampu. Kalau demikian bagaimana dengan ujaran panjang setelah didengar dalam rentang waktu yang lama tanpa ada pengulangan dan tidak ada tulisan".

Lalu Fakhr al-Din al-Raziy menambahkan apa yang dikatakan mereka yang melakukan keberatan sebagai berikut: "Siapapun yang sadar/jernih maka ia dapat memastikan bahwa hadis-hadis yang mereka riwayatkan sama sekali kosa katanya merupakan kata-kata Rasulullah saw. Selanjutnya siapa saja yang mengulang ujaran setelah momen itu, dia tidak akan dapat mengulangi pesannya dengan lengkap, sebab manusia bisa lupa, bahkan dia hanya bisa mengulang sebagian saja. Kalau demikian, maka dapat dipastikan ujaran dengan redaksi itu tidak dapat dijadikan argumen. Lebih-lebih kita telah menguji mereka lantaran mengetahui bahwa mereka menyebutkan satu ujaran terkait dengan satu peristiwa dengan riwayat yang banyak dengan ada tambahan, pengurangan. Paling-paling yang bisa dikatakan dalam hal ini adalah

bahwa redaksi itu tidak dapat dihapal dan mengalami perubahan tata urutan bahasa lantaran waktu yang lama. Semua ini menyebabkan ada kritik terhadap hadis”.⁶

Kita melihat bahwa Fakhr al-Din al-Razi, yang meninggal di awal abad ke-7 tahun 606 H, sekalipun ia sangat kuat dalam berargumen dalam mempercayai hadis yang diriwayatkan dari Nabi saw, namun dalam menjawab keberatan di atas tidak lebih dari mengatakan: “Ketika jelas sifat adil dari perawi, ketika dia menyatakan bahwa redaksi itu adalah redaksi Rasulullah saw, maka wajib mempercayainya secara lahiriyah. Allah maha tahu”.⁷

Apabila kita bandingkan antara panjangnya keberatan dan pendeknya jawaban atau reaksi al-Razi, kita dapatkan bahwa itu menunjukkan dengan jelas ketidaknyamanan yang ia rasakan meskipun dia cerdas dan pandai. Bagi dia hadis-hadis itu harus dipercayai secara lahiriah. Maksudnya pada tataran ini ada upaya mendahulukan masalah-masalah lain di luar tuntutan masalah validitas dan nurani yang menerima atau menolak hadis-hadis ini, yang ada hanya keharusan mempercayai lahiriahnya.

Teks-teks sunnah diperlakukan secara sama dengan teks al-Qur’an.⁸ Sunnah dianggap mengikat orang Islam. Meskipun ada keberatan-keberatan tersebut, namun hadis-hadis ini, yang kebanyakan terdapat dalam buku-buku hadis Sahih, muncul di dalamnya berbagai macam kemiripan dengan pola-pola yang ada dalam teks al-Qur’an dalam masalah hakekat, majaz, mutlak, muqayyad, am dan khashsh, nasikh dan mansukh dan lain sebagainya.

Kami dapat menambahkan juga bahwa hadis-hadis ini, banyak sekali di antaranya, diriwayatkan dari orang-orang yang tidak memenuhi konsep pertemanan dalam pengertiannya yang tepat. Sebab mereka sebenarnya tidak termasuk di antara mereka yang bergaul dengan Nabi saw dan tidak hidup bersama beliau. Dalam banyak hal hadis diriwayatkan dari orang-orang yang hampir kita tidak mengenai sama sekali dan dipermasalahkan bahkan tentang nama-nama mereka. Di antara yang paling dikenal kami sebutka Abu Hurairah. Dari Abu Hurairah inilah kebanyakan hadis diriwayatkan dalam buku-buku hadis Sahih, dalam Sahih Bukhari ada lebih 4000 hadis. Tokoh ini tidak dikenali namanya, sebab nama Abu Hurairah

⁶ Al-Razi, al-Mahsul, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1408/1988, Vol. II, h. 168-169.

⁷ Al-Razi, Ibid, h. 169

⁸ Al-Gazaliy mengatakan: kemudian dia mencermati al-Qur’an dan sunnah yang mutawatir. Keduanya berada dalam satu tingkatan. Al-Mustasfa min Ilm al-Ushul, Beirut, Vol. h. 392

nama julukan (kunyah). Abu Hurairah, walaupun diakui, hidup bersama Nabi atau di Madinah sekitar sembilan bulan atau setahun.⁹ Ini merupakan masalah yang sangat terkenal. Namun ada beberapa contoh lain. Siapa saja yang menelusuri para sahabat yang menjadi rawi hadis, akan jelas baginya bahwa di antara mereka ada yang bukan merupakan sahabat dewasa, tidak memiliki persyaratan untuk dapat dikategorikan dalam konsep pertemanan. Akan tetapi konsep tentang perawi adalah mereka yang dapat diberi atribut ini, atribut pertemanan.¹⁰ Sebab di antara mereka ada yang masih berada dalam usia yang tidak bisa dikatakan baligh (cukup umur). Di antara mereka adalah Abdullah bin al-Abbas. Dia dilahirkan pada tahun kedua sebeljum hijriyah. Artinya ketika Nabi saw meninggal, dia belum sampai usia dua belas atau tiga belas tahun. Meski demikian dia dianggap sebagai seorang sahabat. Akan tetapi, sekarang kita mengetahui mengapa hadis-hadis yang banyak itu dikaitkan dengan Ibn Abbas, sebab ia hidup di era kodifikasi, dan kakek dari para khalifah saat itu yang berkuasa. Setiap orang yang menisbatkan sebuah hadis pada kakek khalifah yang berkuasa, sulit untuk dianggap berdusta. Dengan demikian ada alasan-alasan politis yang jelas terkait dengan Ibn al-Abbas.¹¹

Secara umum dapat dikatakan bahwa corak preskriptif dari sunnah terkait dengan apa yang dapat disebut dengan institusionalisasi agama Islam. Ketika agama menjadi institusi, dan semua agama menjadi institusi, maka tuntutan-tuntutan institusionalisasi yang justru memaksakan interaksi tertentu dengan teks al-Qur'an, dan sekaligus juga dengan tradisi kenabian. Pada saat institusionalisasi terjadi, tentunya secara bertahap, maka tuntutan-tuntutan dari sistem sosial dan upaya untuk menyatukan perilaku, akan mendominasi tuntutan-tuntutan dari nurani yang merdeka. Dalam hal ini faktor-faktor politis akan berinteraksi dengan faktor-faktor budaya dan sosial untuk menciptakan sistem-sistem yang tertutup dan sangat terintegrasi secara internal. Akan tetapi lantaran tertutup sistem itu terancam jauh dari perubahan dan perkembangan kehidupan. Dengan begitu tuntutan untuk menyatukan perilaku akan lebih dominan daripada memenuhi tuntunan nurani yang bebas. Sebab masyarakat kuno seluruhnya tanpa terkecuali menganggap keberagaman dan perbedaan sebagai sumber kejahatan dan

⁹ Lihat dalam masalah ini, Mahmud Aburayyah, Syaikh al-Mudirah Abu Hurairah, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969.

¹⁰ Dalam hal ini lihat hayah Amamu, Ashab Muhammad wa Dawruhum fi Nasy'ah al-Islam, Tunisia, Dar al-Janub, 1996, khususnya h. 19-80.

¹¹ Lihat dalam hal ini Cl. Gilliot, *Portrait Mythique* d Ibn Abbas, Arabica, 32 (1985) h. 127-184.

kerusuhan, bukan sebagai sumber kekayaan dan .. bagi masyarakat. Karena itu pemikiran Islam, dari sisi ini, dalam perjalanan sejarahnya tidak lepas dari kondisi tunduk kepada tuntutan-tuntutan sejarah yang dengannya masyarakat-masyarakat kuno tunduk kepadanya.

Ini merupakan sebagian yang dapat kami katakan mengenai interaksi ulama terdahulu dengan teks. Terkait dengan argumen kedua yang menjadi sandaran pemikiran Islam tradisional, yaitu sebagaimana yang telah kami katakan argumen *ijma'*. *Ijma'* umumnya lebih dipergunakan untuk menjauhkan orang-orang yang berseberangan daripada dipakai untuk mewujudkan keselarasan antara agama dan kehidupan. Walaupun argumen *ijma'* merupakan obyek kajian yang melimpah dalam buku-buku induk Ushul Fiqh, yang membuat heran adalah bahwa ahli ushul merasa bahwa berargumen dengan konsensus kaum muslimin atas al-Qur'an dan berargumen dengan al-Qur'an berdasar argumen *ijma'*, ini menyebabkan teleologis (*dawr wa tasalsul*). Oleh karena itu biasanya mereka tidak mempertimbangkan ayat-ayat yang mereka kemukakan sebagai memiliki argumen yang kuat. Misalnya "Kalian merupakan umat terbaik yang dikeluarkan untuk manusia (*selagi*) kalian memerintahkan yang baik dan menahan yang munkar" (Ali Imran (3): 110), atau ayat "Demikian kami jadikan kalian sebagai bangsa moderat agar kalian menjadi saksi atas manusia". (al-Baqarah (2): 143). Argumen hadis dianggap sebagai yang paling kuat untuk menancapkan landasan ketiga ini, terutama hadis "umatku tidak akan bersepakat pada kesesatan".¹² Atau, redaksi-redaksi lain yang berbeda-beda yang dipakai untuk meriwayatkan hadis ini. Hadis ini tidak dikenal oleh Imam al-Syafi'iy. Ini yang semestinya kita perhatikan. Al-Syafi'iy meninggal tahun 204 H. Kita merasa heran kalau al-Syafi'iy mengenal hadis ini tetapi tidak dipakai sebagai argumen, sementara hadis ini menjadi argumen yang paling kuat dalam buku-buku Ushul Fiqh setelah Imam al-Syafi'iy, terutama buku-buku yang ditulis di abad keempat dan kelima.

Apakah argumen *ijma'* didasarkan pada teks-teks al-Qur'an ataupun hadis pada akhirnya kita melihat fenomena yang sangat penting. Fenomena ini terdapat pada lompatan yang terjadi, dari menganggap *ijma'* kaum muslimin ke *ijma'* ulama di samping sahabat. Dengan demikian telah terjadi pengempisan konsep umat ke konsep sekelompok manusia yang mewarisi keahlian dalam memberikan interpretasi kepada teks. Pengempisan dari konsensus umat menjadi konsensus ulama mujtahid menggusur semua orang yang dianggap sebagai ahli bid'ah dan

¹² Lihat umpamnya, al-Ghazali, al-Mustashfa, Vol. I, h. 174-177

pengikut nafsu, sebab mereka menganggap konsensus mereka tidak dapat dipakai, apakah mereka konsensus ataupun tidak. Jadi, kita dapat melihat bahwa metode yang dipakai oleh dua argumen ini untuk ditetapkan adalah metode membelenggu dengan sangat kuat. Sebab, metode ini menempatkan orang Islam di hadapan dua pilihan, tidak ada alternatif ketiga, apakah mau terikat dengan sesuatu yang diterima begitu saja yang bersifat arbitrer, yang menentukan dua konsep tersebut, konsep teks dan konsep teks, atau keluar dari jama'ah dengan segala konsekwensi yang ditimbulkan oleh sikap itu yang kadang-kadang sampai dikafirkan dan boleh dibunuh. Kita dapat memahami dengan sangat baik bahwa mayoritas kaum muslimin tidak bisa menjadi pahlawan yang mampu menghadapi sekumpulan orang yang memiliki institusi-institusi kuat secara materi dan simbolik. Selain itu, metode pendidikan tradisional biasanya tidak memberikan kepada seorang individu sekalipun hanya berpikir atas dasar kemampuan individunya, tetapi dia dibekali oleh metode pendidikan ini dengan berbagai sarana yang sama sekali tidak diharapkan oleh kelompok ini. Sebab, ia menginternalisasikan data-data yang tersebar dalam kelompok di mana ia berafiliasi. Dengan demikian yang dominan menjadi fakta obyektif yang tidak dapat diperdebatkan lagi.

Ada catatan lain yang harus dijelaskan. Yaitu bahwa secara umum teks-teks itu, termasuk juga teks-teks suci, bukanlah yang menentukan hubungan-hubungan sosial kecuali hanya kecil saja. Sebab pemahaman dan interpretasi terhadapnya, sesuai dengan kebutuhan korpus sosial dalam masyarakat tertentu, terkait dengan pembacaan tertentu. Karenanya, teks-teks tersebut umumnya lebih menjadi alat pembenaran dan legalitas daripada sebagai institusi bagi kualitas struktur dan institusi sosial.

Dengan demikian, hal ini menuntut kita untuk meninjau ulang berbagai hal yang dinyatakan dan ditulis terkait dengan watak masyarakat Islam, peran teks al-Qur'an, teks hadis atau teks-teks fiqih, tafsir dan lain-lain di dalam mengadaptasikan masyarakat-masyarakat tersebut. Tidak disangsikan bahwa struktur ekonomi dan sosial paling tidak tidak kurang berpengaruhnya dari pengaruh teks-teks itu, kalau bukan dikatakan lebih berpengaruh sekali daripada pengaruh teks-teks itu. Karena itu, kita tidak merasa heran kalau teks-teks dilupakan dan dipendam pada tataran kesadaran, sekalipun tetap dibaca diperedarkan; tidak aneh juga kalau, sebaliknya, dihadirkan teks-teks lain untuk menjustifikasi realitas baru apabila sangat dibutuhkan sekali. Ini menyebabkan teks dirubah dari tujuan aslinya, bahkan menyebabkan

serampangan dalam memberikan interpretasinya untuk mengejar cakrawala penantian pada sekelompok yang menerima teks tersebut.

Dengan demikian, yang dapat kita simpulkan adalah bahwa ada jarak antara yang ideal dan realitas. Yang ideal mengasumsikan bahwa teks memuat hakikat yang abstrak yang ingin ditangkap/dipahami oleh manusia, dan ia tidak memiliki masukan apapun untuk mengadaptasikan. Sementara itu realitas sejarah mengajarkan kepada kita bahwa teks seringkali mengandung banyak dimensi atau mendapatkan pesan-pesan/makna-makna yang memiliki corak kesejarahan yang jelas. Dapat kita katakan bahwa penyebabnya adalah bahwa ilmu-ilmu keislaman dengan konsepnya yang beredar luas, pertumbuhannya seiringan/ sejalan dengan munculnya gerakan kodifikasi, di permulaan dari pertengahan abad kedua, maksudnya masa awal merupakan masa yang dapat kita sebut—tanpa berpretensi menghina tetapi hanya sekedar berdasarkan makna bahasa saja—sebagai Islam primitif, artinya masa pergolakan dan perubahan-perubahan besar dalam masyarakat dan politik, dalam format-format keberagamaan dan perwujudan-perwujudan dari keberagamaan itu, masa ini yang mencakup masa turunnya wahyu sampai pertengahan abad kedua, bukanlah masa yang menentukan teori, melainkan situasi dan kondisi yang dialami oleh masyarakat Islam sejak pertengahan abad kedua yang memberikan orientasi pada ilmu-ilmu ini sebagaimana yang dikenal ini. Ilmu-ilmu yang dikodifikasikan ini menceritakan tentang sebuah masyarakat yang beberapa gejala utamanya telah mengkristal, kaidah-kaidah sentralnya sudah mapan, masyarakat yang sudah melihat kondisi yang semi stabil pada sistem pemerintahan, hubungan kekeluargaan, hubungan produksi dan institusi-institusi secara umum. Oleh karena itu, siapa saja yang membaca teks-teks yang merefleksikan pemikiran Islam ini, akan beranggapan bawa teks-teks itu merefleksikan hakikat pemikiran Islam sejak masa kenabian sampai era kodifikasi, padahal teks-teks itu lebih merefleksikan apa yang terjadi pada era kodifikasi daripada merefleksikan frekwensi perkembangan yang menjadi karakter satu abad atau satu setengah abad. Semenjak institusi-institusi ini, dan kondisi sosial stabil, maka pemikiran Islam menemukan semacam keseimbangan secara historis. Keseimbangan ini akan mengenal beberapa perkembangan dan perubahan karena ia merupakan sebuah sistem yang dinamis. Sistem yang dinamis tentu mengalami perubahan dan perkembangan. Akan tetapi perubahan ini tidak menyentuh substansi dan titik utama. Bahkan perubahan itu akan menimpa semua yang bersifat aksiden, yang pinggiran dan yang berada dalam batasan. Ia juga menanamkan perasaan, bahkan

keyakinan bahwa apa yang ada, katakanlah yang ada di abad ke-3 umpama, adalah yang sudah pernah ada di abad pertama dan yang selayaknya yang bakal ada di masa depan. Keyakinan yang mapan yang dihasilkan oleh pengetahuan Islam menurut situasi kondisi kesejarahan di mana keyakinan itu tumbuh menuntut bahwa apa yang ada (saat itu) adalah apa yang sudah ada sebelumnya, dan apa yang sudah pernah adalah apa yang sebaiknya ada di masa depan. Sistem tertutup yang integral ini sulit bagi kita untuk keluar darinya, sebab ia merupakan sistem yang membelenggu. Meskipun demikian, kesadaran terhadap faktor-faktor pembentuknya menjadi faktor yang melegalkan untuk dilakukan peninjauan ulang. Sebab, kita mengetahui sekarang bahwa sistem itu bersifat historis, kemanusiaan. Artinya, kita saat ini dapat melepaskan diri dari perampasan yang menyebabkan sarjana kuno tidak dapat mengetahui peran manusia dalam memproduksi jenis tertentu dari pengetahuan, dan membuat mereka tidak dapat melihat adanya pengaruh situasi sejarah terhadapnya.

Kita nyaris tidak dapat mengecualikan siapapun, bahkan termasuk Ibn Khaldun. Sudah dimaklumi bahwa ia membuat pasal tersendiri yang sangat penting berkaitan dengan kritik terhadap berita, keharusan mengujinya sesuai dengan kaidah-kaidah yang telah ditentukan oleh pendahulu—menurut bahasa beliau—untuk memberikan penilaian terhadap para rawi. Meski demikian, ketika beliau sampai pada berita syria, beliau mengecualikannya, sebab mayoritas—menurut bahasa beliau—merupakan “taklif-taklif insya’iy yang leh pembuat syara’ diharuskan untuk dijalankan, bahkan persangkaan terhadap kebenarannyapun dapat terjadi”. Ibn Khaldun yang mengingatkan kita bahwa kita tidak boleh mempercayai keadilan para rawi, dan kita harus membandingkan riwayat-riwayat ini dengan tuntutan-tuntutan perkembangan manusia, masih berada dalam tekanan psikologis yang menghalanginya untuk menggunakan kritik itu terhadap berita-berita syara’. Dia mengatakan: “prosedur validitas persangkaan adalah mempercayai para rawi akan keadilannya dan hapalannya”. Para perawi itu menurut beliau “adalah manusia yang paling berhak mendapatkan prasangka baik, dan yang mampu mencari jalan keluar yang baik”.¹³

Apabila sarjana kuno terperangkap ke dalam situais terampas, sementara di hadapan mereka terdapat halangan psikologis seperti itu, maka generasi modern barangkali tidak memiliki alasan jika mereka meneruskan model interaksi ini dengan tradisi/pusaka budaya dengan cara

¹³ Ibn Khaldun, *al-Muqaddimah*, cet. Mustafa Muhammad, Kairo, h. 35, 37, 439, 445.

yang sama, sebab kondisi sejarah sejak era kodifikasi sampai pertengahan abad yang lalu, tidak menyaksikan perubahan yang besar sama sekali, bukan saja dalam hubungan sosial, pola-pola produksi, sarana kekuasaan, ataupun pada segala institusi dengan segala jenisnya. Akan tetapi semenjak abad pertengahan abad yang lalu menyaksikan perubahan-perubahan mendasar di semua tataran. Saat ini kebutuhan sangat mendesak untuk melakukan tinjauan ulang terhadap sistem tersebut dengan mendasarkan pada pondasi-pondasi yang bukan merupakan pondasi yang mendasarinya bagi sarjana kuno. Oleh karena itu kami membicarakan tentang keniscayaan modernisasi dan legalitas sikap yang menurut perkiraan saya sangat penting/mendesak. Dalam memahami misi kemuhammadan kita memiliki alasan yang membolehkan kita untuk melampaui semua interpretasi historis itu, dan memiliki sesuai yang bisa kita pakai untuk mengatasi sistem yang tertutup ini, hanya dengan alasan bahwa Islam tidak mengakui mediasi-mediasi, berbeda dengan agama-agama lain. Hanya dengan alasan ini saja yang semestinya memberikan penegasan legalitas kita melakukan tinjauan ulang terhadap tradisi ini sebab mediasi-mediasi pada akhirnya hanya mengarahkan pemikiran Islam kepada arah tertentu demi kepentingan mereka sebagai kelompok tertentu. Kelompok ini, bagaimanapun juga, telah melakukan ijtihad sesuai dengan kondisi kesejarahan mereka. Akan tetapi kondisi-kondisi kesejarahan itu tidak cocok untuk kita duduki posisinya dalam rangka menjawab pertanyaan-pertanyaan yang terlontarkan oleh situasi dan kondisi kita.

DISKUSI MENGENAI LEGALITAS MODERNISASI PEMIKIRAN ISLAM

Penanya: Apakah Anda tidak merasa bahwa yang Anda sampaikan terkait dengan pemikiran Islam bertentangan dengan garis sunni yang diikuti oleh mayoritas kaum muslimin, dan berseberangan dengan tuntutan pemikiran keagamaan yang dominan di negara-negara Islam?

Abd al-Majid al-Syarafiy: benar bahwa pemikiran ini berseberangan dengan tuntutan institusi keagamaan yang ingin membebani masyarakat dengan satu sikap. Kita semua mengetahui bahwa kesatuan/kesamaan sikap dengan sikap ideal sunni (orthopraxie) merupakan hal yang sangat penting bagi Islam, mungkin lebih penting dari iman yang lurus yang tauhidiy. Sebab persoalannya dalam masalah ini tidak terlontar dalam agama Islam dengan derajat yang sama. Institusi tradisional memaksakan sikap yang tunggal. Modernisasi mensyaratkan prinsip kebebasan subyektif, maksudnya mengedepankan prinsip tuntutan nurani daripada tuntutan sistem sosial. Artinya, kami menganggap bahwa institusi keagamaan pada gilirannya harus mencari alasan-alasan keberadaannya saat ini, mencari prosedur-prosedur baru yang senantiasa berkembang untuk membingkai mayoritas orang beriman, tetapi tidak dengan cara memaksakan, tidak juga melalui prinsip mengkafirkan, tidak pula melalui tekanan. Ini merupakan prinsip pertama.

Prinsip kedua adalah prinsip tanggungjawab individual dan kebebasan subyektif. Mengapa tanggungjawab individual? Sebab, ketika saya menganggap bahwa al-Qur'an berbicara kepada saya, saya sebagai individu dari sebuah kelompok, tidak melebur di dalamnya, maka saya bebas di dalam memahami dari teks apa yang barangkali berbeda dengan yang dipahami oleh selain saya, sebab sayalah yang bertanggungjawab lantaran teks ini berbicara langsung kepada saya. Tanggungjawab bukan tanggungjawab dari guru yang telah mengajarku, atau yang memberikan fatwa kepada saya, atau yang berijtihad pada posisiku. Tanggungjawab individual barangkali tidak dimungkinkan di masa lalu, sebab sistem kesukuan yang dominan saat itu, karena meleburnya individu ke dalam kelompok itulah yang menjadi kaidah. Apabila ada nilai-nilai baru yang dibawa oleh kemodernan, maka nilai-nilai itu adalah nilai-nilai yang menekankan nilai individu. Di sini kita hanya bisa mengatakan bahwa ada kesesuaian total antara tuntutan wacana qur'aniy, bukan wacana islamiy, dengan tuntutan modernitas pada tataran ini. Ketika saya menganggap bahwa al-Qur'an berbicara kepada saya, dan aku bertanggungjawab, maka itu berarti bahwa semua individu dari umat Islam bertanggungjawab sendiri di hadapan Allah dan di hadapan

nuraninya, tidak bertanggungjawab di hadapan masyarakat. Dia bertanggungjawab di hadapan masyarakat sesuai dengan tuntutan hukum positif yang mengatur bidang kehidupan sebagaimana bagi siapapun sebagai bagian dari masyarakat yang ber peradaban. Sementara tanggungjawab individual di hadapan Allah, sebab dalam hal ini saya tidak dipaksa untuk mempertimbangkan pendapat orang lain. Kalau masalahnya demikian, maka modernisasi merupakan tanggungjawab individual dan sosial sekaligus. Tanggungjawab ini tidak hanya didasarkan pada solidaritas dalam lingkup keluarga besar, dalam lingkup kabilah, dan dalam lingkup institusi-institusi tradisional saja, tetapi juga dalam lingkup institusi sosial sipil, politik modern, sebab pengetahuan di masa lampau, dan berikutnya otoritas, bukan kekuasaan, merupakan otoritas spiritual yang dimonopoli oleh kelompok tertentu, secara teoritis paling tidak menjadi terpenuhi oleh semua manusia. Kami tidak menyimpulkan, dalam pandangan saya, semua konsekuensi yang dimunculkan oleh percetakan, kami tidak berbicara tentang internet dan sarana-sarana yang masyarakat kita barangkali baru memasuki batasan/wilayah yang sangat sempit, tidak pula berbicara tentang penyebaran buku, percetakan dan koran, serta kemungkinan setiap orang mengetahui.

Benar bahwa ulama akan mengatakan kepada Anda, kamu harus menguasai bahasa Arab, mengetahui kaidah-kaidah bahasa ini agar dapat memahami teks al-Qur'an. Dengan demikian, Anda harus melalui postulat-postulat yang sebagianya sudah disebutkan. Artinya Anda harus menerima bahwa ayat ini memberikan rincian, ayat yang itu global, ayat ini nasikh dan yang ini mansukh. Atay, perintah dalam ayat ini bermakna wajib, di ayat lain bermakna pilihan. Sebaiknya Anda tidak tertipu dengan hal itu. Sebab modernisasi berarti mengafirmasi dua prinsip di atas dalam lingkup pemikiran keagamaan, tetapi juga berkaitan dengan tataran yang sama di bidang-bidang lain seperti bidang kewarganegaraan, dan di seluruh aspek kehidupan. Dalam pandangan saya modernitas didasarkan pada prinsip-prinsip ini dan sekaligus juga menuntut prinsip-prinsip itu. Saya tidak melihat mengapa pemikiran Islam menghindari tuntutan-tuntutan itu, modernitas sudah pasti dapat diterapkan. Ini menuntut keberanian yang tinggi dan banyak musuh. Akan tetapi pertarungan sosial meniscayakan perbedaan pendapat dan akan dikristalisasi oleh semacam konsensus seputar beberapa persoalan. Semua ini mungkin, akan tetapi tidak ada tawar-menawar terkait prinsip kebebasan subyektif dan tanggungjawab individual.

Penanya: mediasi paling tidak mengharuskan adanya dua pihak. Saya kira pihak yang dominan adalah institusi Islam atau institusi negara di awal abad hijriah. Hal itu karena

negara masih sederhana, tentara dan bait mal juga masih sederhana. Apa hubungan institusionalisasi keagamaan dengan institusionalisasi politik? Suatu keniscayaan kalau ada mediasi dari semacam ulama yang membuat legislasi bagi umat. Hanya saja.