

MEMBACA ULANG KEHIDUPAN KAUM SANTRI: REFLEKSI DARI MLANGI

JURNAL

MLANGI

MEDIA PEMIKIRAN DAN BUDAYA PESANTREN

**MENATA ULANG NKRI
BERBASIS MAQĀSHID SYARIAH**

**PETA PEMIKIRAN ULAMA USHUL
TENTANG MAQĀSHID SYARIAH:
MENUJU KONTEKSTUALISASI
DAN REFORMULASI**

**USHUL FIQH:
KONTEKSTUALISASI ATAU
REFORMULASI?**

**Pesantren,
Ushul Fiqh, dan
Politik Hukum:
Maqāshid sebagai Metode Pendekatan**



Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Sunan Kalijaga

Profil

Fakultas Dakwah berdiri pada tanggal 30 September 1970 dengan Surat Keputusan Menteri Agama Nomor 254 tahun 1970. Bertambah nama Komunikasi pada April 2013.

Visi

Unggul dan terkemuka dalam pengkajian dan pengembangan ilmu dakwah sebagai rahmat bagi semesta.

Misi

- Menyelenggarakan pengkajian dan pengembangan ilmu dakwah dengan ilmu terkait dalam pendidikan dan pengajaran
- Melakukan dan mengembangkan penelitian dakwah untuk kepentingan akademik dan masyarakat
- Meningkatkan peran serta dalam membangun bangsa
- Memperluas kerja sama dengan berbagai pihak untuk meningkatkan pelaksanaan Tri Dharma Perguruan Tinggi di bidang dakwah.

Tujuan

- Menyiapkan peserta didik menjadi sarjana ilmu dakwah yang berkemampuan akademik dan profesional serta mampu menerapkan keahlian berdakwah dalam masyarakat
- Menyiapkan peserta didik menjadi sarjana ilmu dakwah yang beriman, bertaqwa, dan berakhlak mulia serta memiliki rasa tanggung jawab terhadap masalah sosial kemasyarakatan
- Menyiapkan peserta didik menjadi sarjana ilmu dakwah yang menghargai nilai-nilai keilmuan dan kemanusiaan.

Informasi & Pendaftaran:

Fakultas Dakwah dan Komunikasi
UIN Sunan Kalijaga

Jl. Marsda Adisucipto Yogyakarta 55281

Website : dakwah.uin-suka.ac.id

Email : fd@uin-suka.ac.id

Phone : (0274) 515856 – (ext.) 42116

Fax : (0274) 552230

Program Studi/ Jurusan di Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta:

Komunikasi dan Penyiaran Islam (KPI)

Bergerak di bidang pengembangan keilmuan komunikasi dan penyiaran, baik cetak maupun elektronik. Terakreditasi A. Konsentrasi jurusan: Jurnalistik dan Broadcasting.

Bimbingan Konseling Islam (BKI)

Berorientasi pada studi konseling Islam, baik untuk remaja maupun masyarakat. Terakreditasi B. Konsentrasi jurusan: konseling islam di sekolah, konseling islam pada keluarga dan masyarakat.

Pengembangan Masyarakat Islam (PMI)

Perwujudan studi dakwah bil-hal, bergerak riil untuk mengatasi problematika sosial. Terakreditasi B. Cakupan studi: Merancang dan melakukan pendampingan program pemberdayaan masyarakat; melakukan analisis, perencanaan, dan evaluasi kebijakan sosial; merancang rekayasa sosial untuk penyelesaian "penyakit masyarakat"; manajemen layanan publik.

Manajemen Dakwah (MD)

Menitikberatkan studinya pada manajemen SDM dan kelembagaan serta aktivitas dakwah. Terakreditasi B. Konsentrasi jurusan: Strategi Pengelolaan SDM, lembaga keuangan islam, dan pengelolaan haji dan Umroh.

Ilmu Kesejahteraan Sosial (IKS)

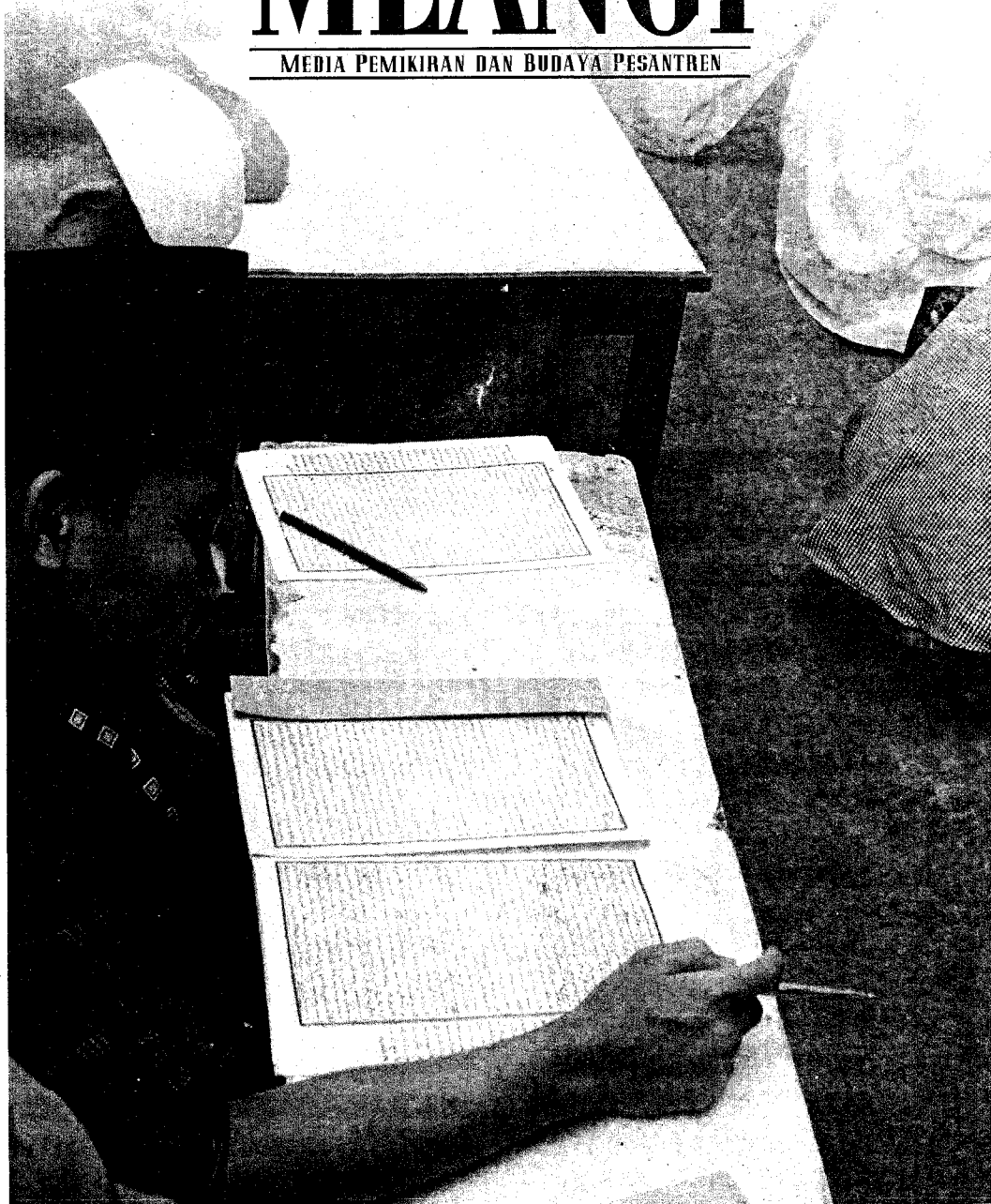
Bergerak pada pengembangan keilmuan kesejahteraan sosial dengan segala problematikanya. Terakreditasi B. Fokus Kajian: Pengentasan kemiskinan, masalah anak jalanan, dampak bencana, isu kebijakan sosial, penanganan korban NAPZA, perdagangan anak, problem KDRT, advokasi sosial, dan kajian kesejahteraan sosial dalam Al-quran -Sunnah.



Fakultas Dakwah dan Komunikasi
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga
Yogyakarta

JURNAL MLANGI

MEDIA PEMIKIRAN DAN BUDAYA PESANTREN



Misi Jurnal Mlangi (Jurnal Pemikiran dan Budaya Pesantren, JPBP) adalah untuk menerbitkan, menyebarluaskan, dan mendiskusikan berbagai tulisan mengenai kebudayaan dan pemikiran kepesantrenan, keislaman, ke-aswaja-an, dan ke-nusantaraa-an, agar khasanah pemikiran dan kebudayaan lebih memungkinkan dan lebih luas dikonstruksikan untuk masyarakat, bangsa, dan dunia, serta untuk mengembangkan berbagai pemikiran berbasis pesantren yang dibutuhkan sebagai respons perkembangan zaman yang ada. Jurnal Mlangi menerima artikel dan akan menyaring untuk keaslian, relevansi penelitian. Pemuaian artikel akan mempertimbangkan rekomendasi Dewan Redaksi. Redaksi berhak untuk mengubah artikel apabila dipandang perlu, misal dengan memperpendek isi artikel atau menghilangkan bagan dan tabel. Dekripsi lebih lanjut mengenai jenis-jenis artikel yang dimuat oleh JPBP diuraikan di bawah ini.

Ketentuan Menulis

ARTIKEL RISET DAN ARTIKEL UTAMA

Artikel merupakan hasil penelitian atau systematic review mengenai kepesantrenan, keislaman, keaswajaan, dan kenusantaraan. Ketentuan tulisan: Artikel tidak lebih dari 5000 kata (tidak termasuk abstrak, tabel, gambar dan referensi); Artikel lebih disukai jika disertai abstrak dengan bentuk terstruktur (introduction, methods, results, conclusion atau latar belakang, metode, hasil, kesimpulan), dan disertai kata kunci (keywords); Abstrak hendaknya tidak melebihi 300 kata.

ESAI LEPAS

Rubrik ini menyediakan ruang untuk artikel yang tidak selalu terkait dengan tema utama, dengan ketentuan seperti Riset Utama/Artikel Utama.

KOLOM

Rubrik ini disediakan untuk tulisan reflektif dan pendek seputar kebudayaan dan pemikiran pesantren, aswaja, dan ke-nusantaraan. Tulisan tidak melebihi 2000 kata.

REVIEW KITA-BUKU RESENSI

Rubrik ini disediakan untuk Review kita dan buku yang dianggap penting dan berpengaruh, atau berguna untuk masa

depan, yang relevan dengan ruang lingkup misi jurnal. Menggunakan 400-850 kata, tanpa referensi.

ESAI BUDAYA DAN SASTRA

Rubrik ini disediakan untuk riset, kajian, dan telaah kebudayaan, serta karya sastra seperti puisi.

PANORAMA GLOBAL

Rubrik ini disediakan untuk mengangkat perkembangan dan isu-isu global mutakhir yang terkait langsung atau tidak langsung terhadap dunia pesantren dan kenusantaraan.

APRESIASI TOKOH

Rubrik ini disediakan untuk mengkaji pemikiran para tokoh yang berjasa besar baik lokal, nasional, maupun global, yang dianggap masih memiliki relevansinya sekarang. Tulisan tidak lebih 2000 kata.

ASWAJA BERGERAK

Rubrik ini didedikasikan untuk mengembangkan pemikiran dan gerakan seputar aswaja. Panjang tulisan tidak lebih dari 2000 kata.

KORESPONDENSI

Berisi tanggapan atas artikel penelitian yang diterbitkan di Jurnal Mlangi, Menggunakan 400-850 kata

Acuan Umum

1. Menyertakan surat pernyataan bahwa artikel yang dikirim belum pernah dan tidak sedang dalam proses untuk publikasi di jurnal lain.
2. Menyertakan surat pernyataan bahwa artikel yang dikirim tidak mengandung unsur plagiarisme
3. Artikel ditulis memakai perangkat lunak MS-WORD, diserahkan dalam bentuk elektronik (melalui email atau CD). Diketik dengan spasi 1,5 cm pada ukuran kertas A4, dengan margin @ 3 cm.
4. Nama pengarang tidak disertai gelar, nomor telepon/HP, alamat jelas, serta e-mail untuk korespondensi.
5. Tabel dan ilustrasi harus diberi judul dan keterangan yang tidak membutuhkan penjelasan. Judul tabel diletakkan di atas tabel. Judul gambar diletakkan di bawah gambar.

Daftar Isi

EDITORIAL

Pesantren dan Politik Hukum Nasional:
Maqâshid Syariah sebagai Metode Pendekatan - 5

RISET UTAMA

- Menata Ulang NKRI Berbasis *Maqâshid Syariah* - 13
- Peta Pemikiran Ulama Ushul *tentang Maqâshid Syariah*: Menuju Kontekstualisasi dan Reformulasi - 23
- Ushul Fiqh: Kontekstualisasi atau Reformulasi? - 68

ARTIKEL UTAMA

- Perkembangan dan Pergeseran Hukum Nasional Indonesia - 83
- Permasalahan Paradigma dalam Ilmu Hukum - 94
- Syari'at dan Hak Asasi Manusia: Hukum Internasional dan Hubungan Internasional - 103

KOLOM

- Ilmu Sosial untuk Apa? - 122
- Tiga Struktur Nalar dalam Tradisi Islam - 127

ARIKEL LEPAS

Perempuan Menggugat - 131

ESAI BUDAYA & SASTRA

- Para Sastrawan Jahiliah - 147
- Puisi - 157

REVIEW KITAB-BUKU

- Muslim Legal Thought in Modern Indonesia; Sebuah Catatan Kritis - 158
- Wacana Ushul Fikih dalam Literatur Pesantren - 170

PANORAMA GLOBAL

Huru-Hara Arab - 180

APRESIASI TOKOH

- Membaca Perjuangan Kiai Abdul Wahab Chasbullah - 186
- Hunain ibn Ishaq: Penerjemah Ensiklopedis dan Dokter Klinik - 196

MLANGISIANA

Membaca Ulang Kehidupan Kaum Santri:
Refleksi Dari Mlangi - 206

ASWAJA BERGERAK

Risalah Aswaja: Sebuah Pendekatan Normatif Hadhratus
Syaiikh KH Hasyim Asy'ary - 211

JURNAL MLANGI

MEDIA PEMIKIRAN DAN BUDAYA PESANTREN

Penerbit

Pesantren "Pelajar Mahasiswa"
Aswaja Nusantara
Mlangi Yogyakarta

Penanggung Jawab

Pimpinan Pesantren

Pemimpin Redaksi

Muhammad Mustafied

Dewan Redaksi

Ahmad Sidqi
Sauqi Futtaqi
Ali Rohmat
Ali Nazilatul Furqon
Bayu Soetrisno
Imam Wahyuddin
M. Sukron
Mustaghfiroh Rahayu
Muhammad Hilal
Muhammad Azzam
M. Syafii

Tim Distribusi

Muhsin
Anggun
Ulil Abshor
Mas'udi

Manager Distribusi

Dina Qoyyimah

Desain Sampul

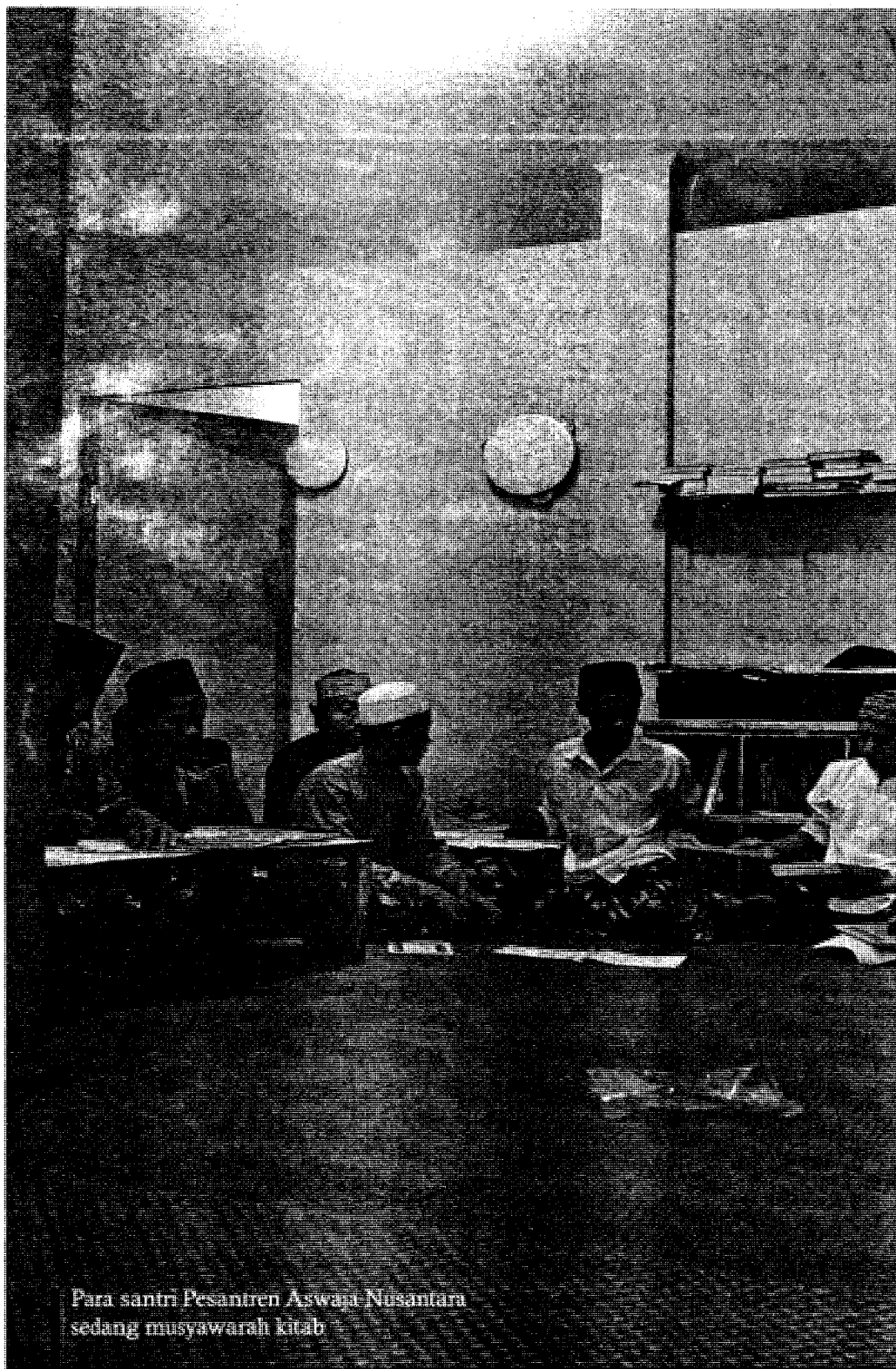
Masrukhan

Alamat Redaksi

PP Aswaja Nusantara
Mlangi Nogotirto GMP Sleman
Yogyakarta
Telp. 0274-625843
CP. 08156866002
Email:
jurnalmlangi@yahoo.co.id
Website:
www.aswajanusantara.com

ISSN 2337-8778





Para santri Pesantren Aswaja Nusantara
sedang musyawarah kitab

Pesantren dan Politik Hukum Nasional: *Maqâshid Syariah* sebagai Metode Pendekatan

Al-takâlif kulluhâ râji'atun ilâ mashâlih al-ibâd

Izzuddin Ibn Abd al-Salâm, Qawâ'id al-Ahkâm li Mashâlih al-Anâm, Juz 2, hal. 126

Pertama-tama yang harus kita sadari adalah tidak ada netralitas dan obyektifitas dalam hukum. Argumen yang mengatakan bahwa hukum itu netral dan obyektif serta memperlakukan semua orang sama dihadapannya adalah sebuah argumen yang kehilangan kontekstualisasi dan persambungan dengan realitas. Hukum adalah sebuah perangkat atau instrumen dalam mencapai tujuan-tujuan tertentu yang digunakan oleh kelompok-kelompok kepentingan. Apalagi dalam tradisi hukum Kontinental yang dianut hukum nasional selama ini, yang menekankan pada aturan-aturan tertulis yang biasanya dibuat oleh ahli hukum dari kalangan akademisi dan mendapat persetujuan dari lembaga legislatif maupun eksekutif. Dengan demikian, peranan negara dalam pembentukan hukum di Indonesia begitu besarnya, sehingga tidak bisa dipungkiri adanya "*hidden political and economic intentions*" dalam setiap produk hukum yang dihasilkan.

Lembaga eksekutif, legislatif, yudikatif, dan lembaga-lembaga negara lainnya adalah sebuah lembaga yang dipenuhi persaingan dari bermacam-macam kelompok yang mengusung ideologi dan kepentingan masing-masing. Pertaru-

ngan dari berbagai kepentingan tersebut berujung dihasilkannya sebuah kebijakan yang pelaksanaannya melalui peraturan perundang-undangan atau dengan kata lain, aturan hukum. Mengapa harus hukum? Tentu saja hukum digunakan agar pelaksanaan sebuah kebijakan bisa dipaksakan dan ada sanksinya jika dilanggar. Dengan demikian hukum dapat mengarahkan perilaku dari masyarakat, dengan melaksanakan hal-hal tertentu dan tidak melakukan hal-hal tertentu.

Melihat bahwa hukum adalah sebuah instrumen yang dibuat oleh negara, maka menjadi lebih jelas mengamati kepentingan sebuah kekuasaan dengan melihat produk hukum yang dibuatnya. Apapun bentuk negara tersebut, entah itu sifatnya otonom atau instrumental, tetap membutuhkan hukum sebagai perangkat bagi pencapaian tujuan pemegang kekuasaan negara. Mulai dari Napoleon, Lenin, Mao Zedong, Franklin Delano Roosevelt, kekuasaan Kolonial Belanda, Soeharto, sampai dengan SBY, kesemuanya selalu menggunakan hukum sebagai *perangkat pencapaian tujuan*. Penggunaan hukum sebagai perangkat dalam pencapaian tujuan oleh kekuasaan negara di bidang apapun inilah yang disebut dengan politik hukum.

Di Indonesia, politik hukum bisa berubah-ubah sesuai dengan konfigurasi kekuatan atau kekuasaan politik yang ada. Konfigurasi politik yang demokratis akan menghasilkan produk hukum yang responsif terhadap tuntutan rakyat, sedangkan konfigurasi politik yang tidak demokratis akan menghasilkan produk hukum yang konservatif. Hal ini akan terbukti bila kita sedikit menengok sejarah, ketika kekuasaan kolonial Belanda menjajah di negeri ini. Pada masa kolonial, dibuatlah Undang-undang yang membedakan atau menggolong-golongkan penduduk menjadi tiga golongan yang konsekuensinya juga berimbas pada perbedaan perlakuan. Penduduk pribumi adalah golongan penduduk kelas tiga yang selalu mengalami diskriminasi perlakuan dan eksploitasi di segala bidang. Satu contoh, aturan-aturan dalam Agrarische Wet 1870, yang menyebabkan rakyat pribumi kehilangan tanah miliknya karena dirampas oleh penguasa kolonial dan kemudian diserahkan pada pemilik modal yang akan melakukan investasi di negeri ini. Pada masa orde baru atau masa kekuasaan Soeharto, banyak aturan represif produk kolonial Belanda maupun orde lama masih diberlakukan, serta membuat produk-produk hukum baru yang fungsinya untuk mempertahankan kekuasaan, baik di bidang politik maupun ekonomi. Misalnya Haatzaai artikelen, UU Subversi, UU Paket Politik, UU PMA, UU Pokok Pertambangan, dan masih banyak lagi.

Pada era reformasi, hukum menjadi instrumen ampuh bagi praktek liberalisasi, swastanisasi, dan deregulasi yang kelewat batas, sehingga konstruksi hukum dan tata negara kita lebih liberal tinimbang

negara-negara Barat. Dekonstruksi terhadap rezim otoritarian Orba tidak diikuti oleh konsolidasi demokrasi-substansial, namun justru diambil alih oleh proses intensif-ekstensif pelembagaan kepentingan neoliberalisme. Akibatnya, negara terceraikan dari rakyat, nilai-nilai kekeluargaan tergantikan dengan individualisme, dan beralihnya aset-aset negara yang seharusnya digunakan untuk

“Konfigurasi politik yang demokratis akan menghasilkan produk hukum yang responsif terhadap tuntutan rakyat, sedangkan konfigurasi politik yang tidak demokratis akan menghasilkan produk hukum yang konservatif.”

hajat hidup orang banyak (perbankan, sumber daya air, mineral dan energi, subsidi sosial) ke kekuatan modal asing internasional. Demokrasi pun seakan direduksi menjadi “demokrasi wani piro.” Dalam konteks ini, hukum telah bertekuk lutut, mengabdikan, dan menjadi instrumen kepentingan ekonomi politik yang meruntuhkan nilai-nilai keadilan. Mungkin ribuan kebijakan dapat dideret di sini: mulai UU Nomor 25 Tahun 2007 tentang Penanaman Modal, UU Nomor 27 Tahun 2007 tentang Pengelolaan Wilayah Pesisir dan Pulau-Pulau Kecil, UU Nomor 4 Tahun 2009 tentang Pertambangan Mineral dan Batu Bara,

UU Nomor 22 tahun 2001 tentang Minyak dan Gas Bumi, hingga aturan-aturan terkait perbankan nasional.

Sayang, banyak sekali ahli hukum anak bangsa yang *notabene* lulusan universitas-universitas terkemuka dan penguasa negeri ini masih berpikir positifis dan berparadigma konservatif dalam memandang hukum. Seperti dengan lugunya (atau kura-kura dalam perahu, pura-pura tidak tahu?) menganggap hukum itu netral dan obyektif, serta menjadikan Undang-undang atau peraturan tertulis lainnya sebagai tujuan, bukannya sarana untuk mencari keadilan. Dengan demikian, dapat disimpulkan hukum nasional kita masih akan berpihak pada pemegang kekuasaan politik maupun ekonomi yang selama ini berkuasa dan rezim kekuatan internasional di bidang ekonomi dan politik dalam setiap pembuatan peraturan-peraturan tertulis. Bahkan rezim internasional inilah yang sekarang menguasai hukum di dunia khususnya di Indonesia. Hal ini bisa dilihat dengan kebijakan pasar bebas yang disokong oleh Unholy Trinity: Bank Dunia, IMF, dan WTO yang konsekuensinya seluruh negara anggotanya harus menyesuaikan instrumen hukumnya dengan standard-standard yang telah “disepakati” secara Internasional.

Lantas siapa yang akan diuntungkan? Sudah barang tentu yang diuntungkan adalah pihak yang mempunyai kekuasaan politik dan ekonomi yang bermain dalam kancah perdagangan bebas. Sedangkan rakyat kecil yang mayoritas hanya menjadi pecundang, bahkan berpotensi menjadi gelandangan di negeri sendiri.

Data berikut ini menggambarkan bagaimana hukum menjadi instrumen terbentuknya struktur realitas kebangsaan. Dalam *perbankan*, 50,6% aset perbankan Nasional dimiliki asing, antara lain: ANZ Banking Group Limited (99%), Bank UOB Indonesia (98,84%), HSBC Asia Pasific Holdings (UK) Limited (98,96%), CIMB Niaga (97,93%), OCBC Overseas Investment (85,06%). Dalam *pertambangan*, investor asing menguasai 70% MIGAS, 75% Batubara, Bauksit, Nikel dan Timah, 85% Tembaga dan Emas. Mereka di antaranya adalah Chevron, Conoco, Freeport, dan Newmont (USA), Total (Perancis), Petrochina (China). Dalam bidang *telekomunikasi*, saham Telkomsel dikuasai: 35% SingTel Singapura, XL Axiata 66,5% Axiata Berhad Malaysia, Indosat 65% Ooredoo Asia Qatar, Hutchison Tri 60% Hutchison Whampoa Hongkong China. Dalam *perkebunan kelapa sawit*, 40% dari 8,9 juta hektar dikuasai Guthrie Golden Hope, KL Kepong dari Malaysia, Wilmar Internasional dari Singapura, Cargill dari Amerika Serikat, SIPEF, Belgia. Sementara itu, *sektor-sektor yang direncanakan akan oleh Pemerintah untuk modal asing* adalah: Pelabuhan (49%), Operator Bandara (100%), Jasa kebandaraan (49%), Terminal Darat utk barang (49%), dan Periklanan.

Melihat data di atas spontan kita bertanya, lalu di manakah kepentingan masyarakat, publik, rakyat? Yang jelas rakyat sudah tersingkir oleh kepentingan pemilik modal. Rakyat hanya menjadi buruh pabrik; tukang tagih hutang; kuli penggali tanah, pengangkat tanah;

penghirup debu dari alam yang kering kerontang; pengecer pulsa di terminal, pasar, dan warung, dan pengguna boros pulsa; kuli cangkul, kuli petik angkut; kuli serabutan, petugas *cleaning service* bandara, hingga tukang parkir.

Siapa lagi yang peduli soal kepentingan rakyat. Barangkali harapan untuk peduli itu masih ada jika kita teliti mengkajinya melalui disiplin ushul fiqh. Apa kata fiqh, ushul fiqh, *maqâshid syariah* terkait dengan persoalan timpang di atas? Di sinilah menjadi amat relevan mengkaitkan tradisi pemikiran ushul fiqh dengan politik hukum nasional.

Pertama, ushul fiqh berbicara mengenai konsep kemaslahatan publik, tentang kebaikan sosial, tentang tujuan dasar hukum. Para *ushulliyin* atau ulama ushul fiqh menyepakati konsep dasar bahwa tujuan dasar *syariah* Islam adalah mewujudkan kemaslahatan dan menolak kerusakan (*jalb al-mashâlih wa dar' al-mafâsid*). Kemaslahatan yang dimaksud mengacu ke maslahat dunia dan akhirat. Inilah yang kemudian berkembang menjadi konsep *maqâshid syariah* yang dikembangkan

para ulama ushul. Kata *maqâshid* oleh ahli fiqh disebut sebagai "*the higher objectives*", sehingga ketika dirangkai dengan kata *syari'ah*, dituliskan menjadi *Maqâshid (Higher Objectives) of Syariah* (Kamali, 2009). Pemaknaan dengan *the higher objectives* tersebut memberikan isyarat mengenai posisi penting dari konsepsi *maqâshid* dalam bangunan syariat Islam.

Maslahat, menurut Imam al-Ghazâli,

ushul fiqh berbicara
mengenai konsep
kemaslahatan publik, tentang
kebaikan sosial, tentang tujuan
dasar hukum. Para *ushulliyin*
atau ulama ushul fiqh
menyepakati konsepsi dasar
bahwa tujuan dasar *syariah*
Islam adalah mewujudkan
kemaslahatan dan menolak
kerusakan (*jalb al-mashâlih wa dar' al-mafâsid*). Kemaslahatan
yang dimaksud mengacu ke
maslahat dunia dan akhirat.
Inilah yang kemudian
berkembang menjadi konsep
maqâshid syariah yang
dikembangkan para ulama
ushul.

adalah memelihara tujuan agama, *al-muhâfadhah 'alâ maqshûd al-syar'*. Sedangkan agama, menurutnya, memiliki lima tujuan penting untuk manusia: *pertama*, memelihara agama (*al-dîn*); *kedua*, memelihara jiwa (*al-nafs*), *ketiga*, memelihara akal (*al-'aql*); *keempat*, memelihara keturunan (*al-nasl*), dan *kelima*, memelihara harta (*al-mâl*) (al-Ghazâli, Juz I:287-289). Jika maslahat primer menurut Imam al-Ghazâli itu ada lima, di tangan Imam Izzudin Ibn Abd al-Salâm

maslahat primer digemukakan menjadi enam: agama, jiwa, keturunan, akal, harta, dan kehormatan. Dalam konteks ini, Imam Izzudin adalah ulama ushul pertama yang mencantumkan kehormatan (*al-'irdl*) dalam *al-mashâlih al-dharûriyyah* (1980:14). Jasser Auda (2007), seorang pe-

mikir kontemporer, meradikalisasinya sehingga *maqâshid* mencakup semua *kepentingan rakyat* dalam konteks lokal, negara bangsa, dan tata kelola global.

Kedua, secara historis konstruksi hukum nasional disubtansialisasikan, salah satunya, oleh pemikiran dan tradisi hukum Islam selama beratus tahun, selain hukum adat dan belakangan hukum Barat sejak kolonialisme. Secara historis, keterlibatan pesantren dalam proses pembentukan kebangsaan nasional bukan hanya dalam perjuangan melawan kolonialisme, namun juga membentuk dan mewarnai tradisi hukum nusantara. Daniel Lev (1980:25) mencatat sejak sekitar abad ke-16, jauh sebelum hukum kolonial dilembagakan, Pengadilan Agama (Islam) sudah ditemukan di hampir seluruh daerah setingkat kabupaten (sekarang) di Pulau Jawa sebagai satu-satunya lembaga peradilan yang melayani kebutuhan rakyat pulau Jawa. Nilai-nilai Islam telah mengkultur sedemikian rupa sehingga tidak dapat dibedakan lagi dengan tradisi, adat, dan nilai-norma yang berkembang di masyarakat.

Ketiga, tanpa upaya mentransformasikan *maqâshid syariah* yang universal sama artinya membiarkan kehidupan berbangsa diatur, didesain, dan dibentuk oleh nilai dominan saat ini: neoliberalisme. Sementara itu nilai-nilai dasar seperti keadilan, kebenaran, kejujuran hanya berhenti di level kajian dan debat. Meng-*akuarium*-kan diri atau mengiyakan di-*akuarium*-kan memang terasa nyaman dan enak, namun sama artinya melepaskan diri dari arus sejarah, mengelak dari realitas, dan akhirnya merelakan diri menjadi tontonan. Posisi ini sesungguhnya mustahil diambil

oleh kalangan pesantren jika melihat latar belakang kesejarahannya. Posisi yang seharusnya diambil adalah turun gunung, *cancut tali wondo*, menjawab tantangan zaman. Bukankah Kanjeng Nabi Muhammad saw telah menegaskan bahwa siapapun, yang tidak peduli pada persoalan umatku, *laisa minny*?

Keempat, metode perjuangan sosial saat ini harus diorientasikan pada perubahan kebijakan. Hal itu berarti memusatkan sasaran pada perubahan hukum yang ada. Sebab semua kebijakan publik selalu berbasis hukum. Perubahan hukum, dengan demikian, berbanding lurus dengan perubahan kebijakan. Penguatan, pemberdayaan, pengorganisasian basis (masyarakat) memang penting. Akan tetapi, gerakan apapun, tanpa policy impact akanlah sia-sia belaka dalam konstruksi sistem negara-bangsa dan globalisasi saat ini. Pendek kata, salah satu indikator penting keberhasilan perjuangan adalah perubahan hukum atau perubahan kebijakan berbasis pada nilai-nilai *maqâshid*.

Akan tetapi, pada titik ini, segera kita dihadapkan oleh beberapa persoalan krusial. *Pertama*, institusionalisasi nilai-nilai *maqâshid*, jika tidak jelas paradigma, konsep, dan ranah implementasinya, akan terjebak dengan debat klasik relasi negara-agama. Sebuah isu sensitif yang jika tidak hati-hati bisa berdampak pada disintegrasi sosial dan nasional. Sebagaimana diketahui, sejarah Republik ini rentan diwarnai debat panjang tentang dasar negara, yang di era reformasi muncul kembali dalam bentuk “formalisasi *syariah*” di berbagai daerah. Fenomena “formalisasi *syariah*”

di berbagai daerah tersebut, sayangnya, tidak berbicara berbagai persoalan publik (*mashâlih*), justru yang mengemuka adalah formalisme tanpa substansi dan arah yang jelas, bahkan telah berkembang menjadi instrumen legitimasi politik kekuasaan dan komoditas ekonomi.

Kedua, “stagnasi” dalam kajian dan implementasi ushul fiqh itu sendiri. Salah satu implikasinya adalah stagnasi diskursus *maqâshid syariah*. Kajian yang luas dan mendalam yang telah dilakukan

terus berkembang dengan kompleks. Dalam banyak kitab, arena implementasi *maqâshid* ini belum dielaborasi secara luas yang mencakup berbagai perkembangan mutakhir.

Jika demikian, apa yang mesti dilakukan? Ada dua agenda besar untuk menjawab problematika di atas. *Pertama*, merumuskan politik hukum dalam konteks NKRI. Dalam konteks ini, Pancasila merupakan *ground-norm*, dasar falsafah bangsa, yang menempati hirarki

Fenomena “formalisasi syariah” di berbagai daerah tersebut, sayangnya, tidak berbicara berbagai persoalan publik (*mashâlih*), justru yang mengemuka adalah formalisme tanpa substansi dan arah yang jelas.

para ulama dari Imam Juwaini sampai Ibn Asyur, misalnya, masih belum cukup untuk mengeluarkannya dari status real korpus tertutup. *Maqâshid* berhenti menjadi sebatas sebuah konsep. Stagnasi ini paling tidak berakar pada empat hal: pemahaman yang berbeda-beda terkait *maqâshid* di kalangan *ushûlîyyîn* dan keterikatan yang terlalu kuat pada teks fiqh (produk penalaran) di kalangan ahli fiqh, serta silang-tengkar pada area *furû`iyyah* di kalangan masyarakat; tradisi pemikiran dan pengembangan hukum yang berputar pada lingkaran matan-*syarah-hâsyiyah*; tidak menjadikan *maqâshid* sebagai sebuah metode pendekatan, namun sebagai sebuah konsep yang statis, dan; lemahnya proses kontesktualisasi nilai dasar *maqâshid* terhadap realitas yang

sistem hukum tertinggi, UUD merupakan konstitusi yang menjadi acuan dalam kehidupan bernegara, dan peraturan per-undang-undangan sebagai kerangka kebijakan yang mengatur format ekonomi, politik, hukum, pendidikan, dan lainnya. Pancasila, yang mempertemukan nilai-nilai luhur semua representasi pluralitas kebangsaan, dalam kajian *fiqh siyâsah* atau fikih politik, sekurang-kurangnya telah diberi status negara yang sah (*dâr al-salâm*), jika malah bukan representasi *Dawlah Islâmiyah* Nusantara (Negara Islam Nusantara). Pancasila, dalam bahasa sederhana, dipahami sebagai *tarjamah* lokal keindonesiaan dari *maqâshid syariah*.

Dengan menyadari realitas konstruksi hukum seperti di atas (tersandera kepentingan politik dan kapital; terlepas

dari falsafah dasar Pancasila (*maqâshid syariah*), maka agenda menjaga konsistensi nilai-nilai Pancasila agar terefleksikan dalam tata kehidupan masyarakat dan turunan peraturan kebijakan, dari undang-undang hingga peraturan daerah, merupakan agenda strategis. Berbagai kebijakan yang ada saat ini, seperti disebut di atas, secara jelas dan vulgar telah menelikung Pancasila itu sendiri. Di sinilah, *maqâshid* yang didesain sebagai metode pendekatan terhadap tafsir dan kontekstualisasi Pancasila, mau tidak mau, akan terlibat dalam kontestasi dan negosiasi tiada henti dengan ideologi dominan: neoliberalisme dan formalisme agama tanpa subtansi.

Inilah mata rantai yang hilang sejak kesatuan Islam dan kesadaran masyarakat serta jalan kebudayaan terkoyak pada tahun 1926 ketika Pasal 134 ayat (2) dalam Indische Staatsregeling (IS) diubah dengan Staatsblad Hindia Belanda tahun 1929 No. 221 oleh kolonial Belanda, atas nasehat Hurgronje. IS merupakan UUD pemerintahan kolonial Belanda yang dikemudian hari tetap diteruskan dalam sistem hukum nasional pasca kemerdekaan. Karenanya, titik temu antara *maqâshid* dan Pancasila terletak pada dimensi isu-isu publik yang berkaitan dengan nasib kemaslahatan publik, dan bukan pada wilayah personal, formalisme (politik simbol, identitas), maupun isu-isu sampah yang tidak ada relevansinya sama sekali.

Pendek kata, agenda ini adalah mendorong peluang *maqâshid syariah* sebagai salah satu sumber hukum positif di Indonesia. Agenda ini merupakan kritik terhadap ide-

ologi hukum kita yang terlalu “menegara.” Pendekatan ini mengabaikan otoritas sumber hukum lain di luar negara. Nilai-nilai, kearifan lokal, atau tuntunan yang berkembang di masyarakat dianggap sesuatu yang bukan hukum. Sesuatu yang dalam kajian akademik dikritik pendekatan kaum penganut sosio-legal dan pluralisme hukum.

Peluang tersebut sangat mungkin dan terbuka sekali, sebab secara konstitusional memang dimungkinkan. Arahnya bukan ke arena *ubûdiyyât* atau pelabelan formalistik seperti Bank *syariah*, politik Jilbab, namun subtansialisasi kebijakan publik. Sehingga berbagai peraturan perundang-undangan strategis maupun putusan peradilan mau merujuk kepada ijtihad yang menggunakan metode *maqâshid syariah*. Pancasila pun dikontesktualisasikan, di-*depeening*, di-reinterpretasikan berbasis pada nilai-nilai *maqâshid*. Akan tetapi, sekali lagi, hal itu sama sekali berbeda baik pada level paradigma, konsep, maupun implementasi dengan apa yang selama ini disebut dengan formalisasi *syariah* yang marak di berbagai daerah.

Sumber hukum yang dimaksud di atas adalah menjadikan *maqâshid* sebagai basis nilai, perspektif, dan *critical review* terhadap semua kebijakan publik yang dampaknya mengiris lima wilayah dasar *maqâshid* atau *sila-sila Pancasila*. Dengan begitu, menjadikan *maqâshid* sebagai pendekatan sama artinya menjadikan keadilan sebagai basis nilai kebijakan dan kerangka kritik atas fenomena ke(tidak)adilan kebijakan publik (*mu`âmalah, siyâsah*). Sementara itu, pada wilayah masyarakat, meletakkan keragaman pandangan, pendapat, keyakinan,

budaya, adat istiadat, dan lainnya sebagai bagian dari multikulturalisme. Ajaran Islam yang beranah privat (seperti ranah *'ubūdiyāt*, *jināyāt*, *munākahāt*) menjadi ruang di mana keragaman mazhab, pendapat, dirayakan sebagai bagian dari *civic pluralism* (memiliki hak untuk di-rekognisi, representasi, dan redistribusi). Termasuk keragaman keyakinan, agama, adat, dan lainnya. Tugas besarnya adalah merumuskan peran, posisi, otoritas, batas-batas negara dalam dua titik ketegangan: mengabsorbsi nilai dasar *maqâshid* dan *menjamin hak konstitusional pluralitas kebangsaan*. Tugas ini rumit, pelik, menantang, namun strategis di tengah-tengah tuduhan syariah tidak kompatibel dengan nilai-nilai HAM.

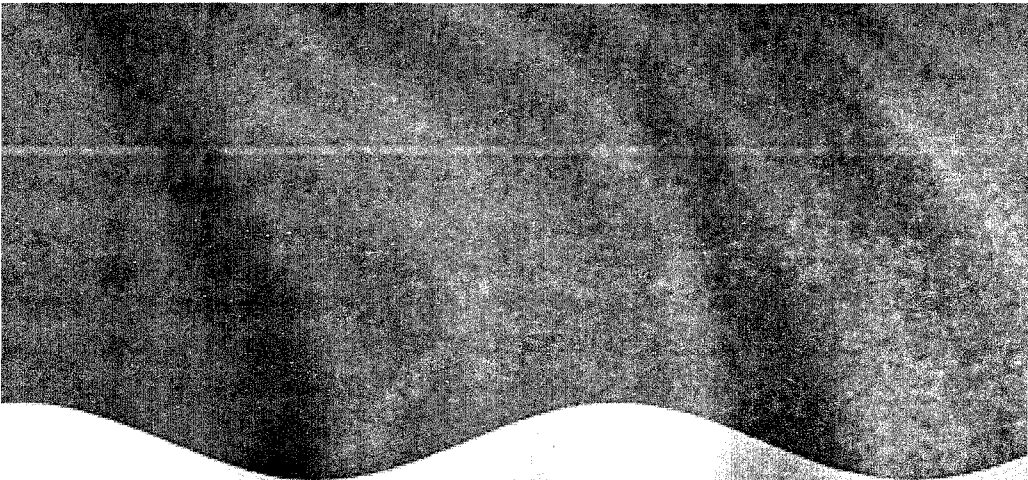
Agenda strategis kedua adalah, mentransformasikan *maqâshid* dari yang semula hanya sebagai konsep menjadi metode pendekatan. Upaya kontekstualisasi nilai-nilai *maqâshid* dalam Pancasila membutuhkan dinamisasi konsep *maqâshid syariah* itu sendiri. Selama ini *maqâshid* lebih banyak dipahami sebagai konsep sebagaimana nampak dalam definisinya seperti istilah *al-ahdâf al-âmmah wa al-khâsshâh*, *al-ma'âny wa al-hikam al-sâmiyah*, dll. Agenda ini menyasar ke kemungkinan reformulasi ushul fiqh (*tajaddud*); kontekstualisasi radikal ushul fiqh (*tajdid*); yang meniscayakan *maqâshid syariah-based ijtihad*.

Tema utama riset kali ini adalah upaya untuk mendorong *maqâshid syariah* menjadi salah satu pijakan pembuatan kebijakan publik agar konsisten dengan *ground-norm* dan konstitusi. *Syariah* yang dimaksud bukanlah fiqh sebagai produk

jadi, namun *syariah* yang dimaksud adalah pada ranah metodologisnya, yakni ushul fiqh dan *maqâshid* sebagai basis filsafatnya. Dinamisasi ushul fiqh membutuhkan riset terhadap peta konseptual *maqâshid syariah* di kalangan ulama; konstruksi hukum nasional; hingga metode-metode penyimpulan hukum atau *istinbâth al-ahkâm* yang telah ada.

Riset ini dipilah menjadi tiga tulisan utama. *Pertama*, akan mengelaborasi kebangkrutan sistem hukum Indonesia dan tantangan menata ulang berbasis pada *maqâshid*. *Kedua*, akan memetakan peta pemikiran tentang *maqâshid* di kalangan ulama klasik dan kontemporer. *Ketiga*, akan memberikan uraian tentang dua kemungkinan yang harus dilakukan dalam rangka menjadikan *maqâshid* sebagai pendekatan: rekonstruksi dan kontekstualisasi ushul fiqh. Sementara itu, Editorial akan mengulas seputar Politik Hukum dan keharusan menjadikan *maqâshid* sebagai metode pendekatan agar kebijakan publik dan hukum di Indonesia diwarnai oleh nilai-nilai keadilan. Redaksi mengundang pembaca budiman untuk memberi respons, tanggapan, koreksi, dan pengayaan terhadap riset ini, sebab riset edisi ketiga ini tidak lebih dari goul yang sama sekali jauh dari klaim *qot'i*.

Riset utama edisi ini dikerjakan oleh Tim Redaksi yang terdiri dari *Ali Rahmat*, *Romo Azzam Anwar*, *Ayatulloh Imam Wahyuddin*, *Mustaghfirah*, dan *Mustafied*. Selamat membaca, dan salam hangat dari redaksi. []



Menata Ulang NKRI Berbasis *Maqâshid* Syariah

Tim Redaksi

Kegagalan agenda-agenda reformasi yang mendasar, dalam perspektif politik hukum, dikarenakan hukum telah menjadi instrumen pelebagaan neoliberalisme ekonomi dan politik. Dalam kerangka sistem hukum, problem hukum Indonesia mencakup substansi (filsafat) hukum, struktur, sumber daya, hingga kultur hukum. Titik temu antara arus neoliberalisme dan problem sistem hukum dalam dirinya di negeri ini menyebabkan kebuntuan konstitusional dan struktural yang akut. Karena itu dibutuhkan upaya menata-ulang struktur politik, ekonomi, dan hukum NKRI. Bagaimana seharusnya ditata-ulang? Kalangan pesantren memiliki tanggung jawab moral dalam proses penataan-ulang tersebut. Di samping karena alasan historis, pesantren juga memiliki bangun falsafah hukum yang disebut dengan maqâshid asy-syarî'ah. Upaya ini membutuhkan tafsir baru maqâshid asy-syarî'ah sesuai konteks NKRI; perumusan paradigma relasi agama-negara yang mempertemukan dua titik ketegangan: kebutuhan memastikan semua produk perundangan dan kebijakan konsisten dengan nilai-nilai maqâshid (nilai sila-sila Pancasila) dan hak konstitusional pluralitas kebangsaan, dan; keterlibatan pesantren yang lebih strategis dalam transformasi sosial keindonesiaan.

Kata kunci : *politik hukum, sistem hukum, maqâshid asy-syarî'ah, keadilan, pesantren, reformasi hukum.*

Media massa lokal dan nasional, baik cetak maupun elektronik, dalam beberapa tahun terakhir ini, bahkan hampir tiap hari, dipenuhi dengan pemberitaan korupsi. Korupsi, dalam fakta yang diberitakan media, telah seperti kanker stadium empat yang menjalar ke dalam seluruh institusi-institusi penting penopang negara ini: eksekutif, legislatif, hingga yudikatif. Praktis, nyaris tidak ada satupun lembaga-lembaga tinggi negara yang tidak terkena kasus korupsi ini. Jajaran petinggi kejaksaan, kepolisian, kehakiman, kementerian, partai politik, baik tingkat lokal maupun nasional, tokoh agama, hingga institusi benteng hukum terakhir, Mahkamah Konstitusi, juga terjerat kasus mega-korupsi dan berbagai bentuk penyalahgunaan kekuasaan.

Fakta media di atas hanyalah sebagian kecil dari kasus-kasus hukum yang ada. Warna hukum di Indonesia menjadi fenomena yang sangat memprihatinkan. Berbagai persoalan hukum, mulai dari persoalan “sepele” seperti persoalan administratif, hingga persoalan fundamental seperti korupsi para elite politik dibiarkan mengambang. Akibat dari semua itu adalah runtuhnya logika dan asumsi dibalik konsep-konsep politik, hukum, ekonomi, yang mendasari eksistensi negara ini. *Trias Politica* yang dirancang menciptakan mekanisme *checks and balances*, kontrak sosial yang didisain sebagai dasar roda pemerintahan, menjadi lumpuh.

Melihat realitas empiris kerusakan yang ada, ditambah nihilnya *political will* yang kuat dari penguasa untuk mereformasi tatanan hukum Indonesia,

serta tidak berdayanya masyarakat sipil, kita berkesimpulan: lengkaplah *haru biru* dunia hukum Indonesia. Jika ini berlanjut, bukan hanya institusi politik dan sosial masyarakat yang runtuh, bisa-bisa negeri ini bubar, atau mengalami kekerasan massif seperti yang terjadi di benua Afrika, atau malah Indonesia dengan kekayaan Sumber Daya Alamnya bisa menjadi santapan kapitalisme global.

Dunia hukum yang menampakkan realitas seperti itu jelas sangat kontras dengan cita-cita konstitusi, berseberangan dengan visi gerakan sosial masyarakat Indonesia yang sering disebut dengan reformasi. Salah satu visi reformasi adalah ditegakkannya supremasi hukum. Kegagalan dalam menegakkan supremasi hukum merupakan tanda bagi kematian reformasi itu sendiri. Sebab Indonesia adalah negara hukum (*rechtsstaat*), dan bukannya negara kekuasaan (*machstaat*).

Konsep negara hukum mengandaikan bahwa segala sesuatu yang menyangkut negara haruslah didasarkan dan atau tunduk pada visi etis hukum. Pengelolaan negara atau kebijakan publik yang tidak didasarkan atas hukum atau bertentangan dengan bangunan hukum yang ada haruslah dianggap tidak sah atau merupakan penyelewengan dalam penyelenggaraan negara. Dalam tradisi Anglo-Saxon, ideal ini disebut dengan istilah *rule of law*, sedangkan tradisi Eropa-Kontinental menyebutnya dengan istilah *reshtsstaat*.

Persoalan supremasi hukum di atas menjadi penting apabila diletakkan dalam konteks demokratisasi di Indonesia. Seperti disebut di atas, salah satu visi refor-

masi adalah penegakan supremasi hukum. Akan tetapi, jika sebatas pada perjuangan penegakkan “supremasi hukum,” hal itu mengandaikan suatu asumsi tertentu. Asumsi tersebut adalah tidak adanya persoalan hukum *dalam dirinya*. Artinya, konstruksi hukum yang ada dianggap telah selesai dan final. Padahal persoalannya tidaklah sesederhana itu. Upaya penegakan supremasi hukum di Indonesia dihadapkan oleh banyak hal problematik, salah satunya adalah problem hukum *dalam dirinya*. Sehingga upaya penegakan supremasi hukum haruslah dimulai dengan membongkar persoalan hukum itu sendiri. Tanpa melakukan rekonstruksi, reformulasi, dan reparadigmatisasi hukum, penegakan hukum tetap akan menyisakan persoalan laten dan subtansial.

Dalam diskursus terkait problem di atas, terdapat beberapa analisis tajam yang mencoba untuk mengingatkan akar persoalan sosial sesungguhnya. Yaitu sebuah pandangan yang mengatakan bahwa apa yang sesungguhnya terjadi di Indonesia adalah **kebuntuan konstitusional dan struktural**. Kebuntuan konstitusional inilah yang menyebabkan struktur hukum di Indonesia tidak mampu menjadi basis legal-material yang memadai bagi proses-proses demokratisasi sekaligus ruang implementasi tujuan nasional.

Akibat terjadinya kebuntuan-kebuntuan ini, maka muncullah berbagai persoalan hukum dan ketatanegaraan yang tidak dapat dicapai kata final. Maka, muncullah kontroversi-kontroversi di masyarakat seperti diterbitkannya Perpu untuk menyelesaikan problem hukum akibat ketua

MK ditangkap karena korupsi. Pada sisi lain, berbagai kasus raksasa, seperti kasus Century, kasus Rekening Gendut, kasus Suap Pemilihan Gubernur BI, kasus Hambalang, kasus Daging Sapi, dan lainnya tidak jelas ujung pangkalnya.

Berbagai kasus hukum di atas pada akhirnya mencederahi salah satu substansi hukum: **nilai keadilan**. Keadilan menjadi terpinggirkan. Keadilan hilang dalam ruh hukum dan atmosfer sosial. Riset ini akan mencoba lebih jauh melihat problematik hukum nasional dengan menggunakan konsep nilai keadilan sebagai unit analisis. *Theoretical framework* yang dipakai adalah pencarian akar-akar ketidakadilan sosial dalam dua perspektif yakni kritik sosial dan kritik ideologi. Kritik sosial mengacu ke akar struktural ketidakadilan sosial dan aktor yang terlibat dalam proses-proses tersebut. Kritik ideologi mengacu ke ideologi dominan yang bekerja di atas ketidakadilan sosial tersebut.

Dari sana baru kemudian dirumuskan refleksi dan rekomendasi reformasi hukum nasional berbasis *maqâshid syariah*, sebagai upaya memberikan kontribusi khazanah pemikiran legal dunia pesantren dalam reformulasi hukum nasional. Tujuan dari riset ini adalah menggerakkan dua arus sekaligus: dalam arus internal mencoba mendorong upaya serius dan berkelanjutan terhadap *maqâshid-syariah-based ijtihad*, agar konstruksi *maqâshid syariah (higher objectives-ends)* berhasil dikontekstualisasikan dan ditransformasikan dalam menegakkan kemaslahatan publik; dalam arus eksternal, agar nilai-nilai *maqâshid* yang universal

tersebut menjadi arus utama pertimbangan dalam pembuatan kebijakan publik, yang selama ini didominasi dan dihegemoni oleh nilai-nilai neoliberalisme, yang lebih banyak merusak tatanan keindonesiaan tinimbang membangun.

Dengan menggunakan perspektif kritik sosial dan ideologi, nalar riset ini akan berhasil mengelak dari jebakan pendekatan modernistik. Pendekatan modernistik cenderung tidak melihat dimensi struktural sebagai akar persoalan. Dengan pendekatan modernistik, dapat ditebak, riset apapun, pada akhirnya rekomendasi yang dihasilkan akan lebih mengarah pada aspek manusianya (aparatus penegak hukum dan infrastruktur yang dibutuhkan). Reformasi pada aras struktural, seperti merekonstruksi filsafat hukum, membangun struktur kekuasaan hukum yang independen, atau mendorong terwujudnya tatanan global dan nasional yang adil, tidak ditekankan. Pendekatan tersebut mengabaikan berbagai *power relation* dan arus ekonomi politik dalam politik hukum.

I. Hukum dan Panggung Ketidakadilan Struktural

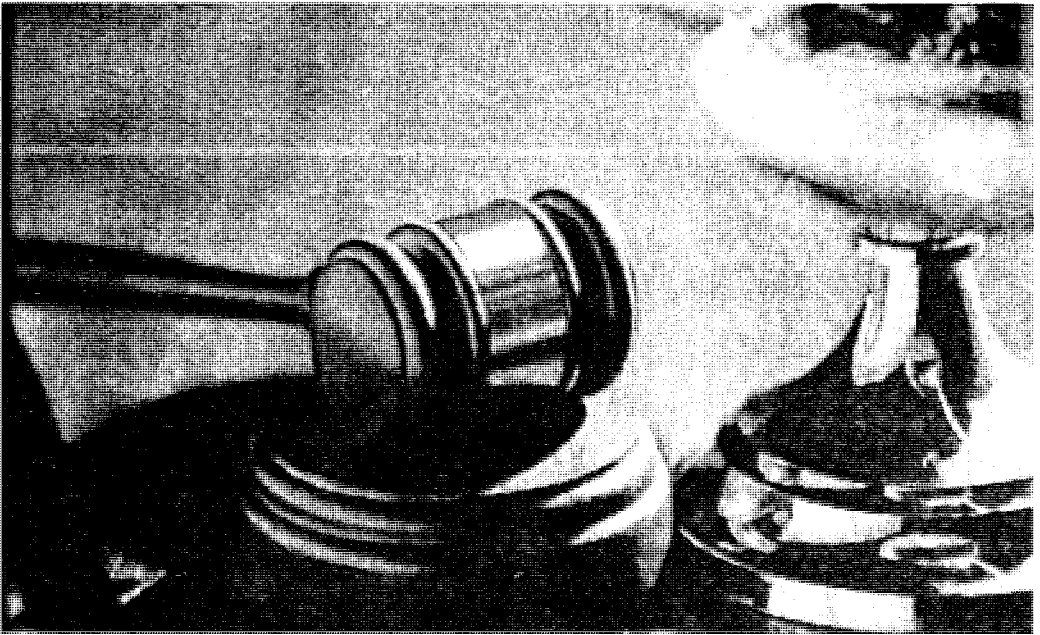
Dimulai dari “kisah heroik perubahan” yang bernama reformasi. Sebagaimana diketahui, pada tahun 1997 Indonesia mengalami krisis moneter. Untuk melakukan *recovery* ekonomi pemerintah Soeharto memilih jalur neoliberal dengan cara meminjam bantuan dana dari IMF-WB. Begitu meminjam dana, Indonesia terikat dengan *Letter of intent*. *Letter of intent* ini berisi paket kebijakan lembaga tersebut terhadap negara-negara berkembang

yang menjadi pasiennya. Paket kebijakan tersebut terdiri dari dua bentuk: paket kebijakan yang dikenal sebagai *Structural Adjustment Program* (SAP) dan paket kebijakan yang disebut sebagai paket kebijakan “neo-liberal”.

Paket kebijakan yang *pertama*, paket kebijakan penyesuaian struktural, terdiri dari empat hal. *Pertama*, liberalisasi impor dan pelaksanaan aliran sumber-sumber keuangan secara bebas. *Kedua*, devaluasi. *Ketiga*, pelaksanaan kebijakan moneter dan fiskal dalam negeri yang terdiri dari pembatasan kredit, pengenaan tingkat suku bunga yang relatif tinggi, penghapusan subsidi, peningkatan tarif pajak, peningkatan harga *public utility* dan penekanan tuntutan kenaikan tingkat upah. *Keempat*, pemasukan investasi asing yang lebih lancar.

Paket *kedua*, paket neoliberal atau deregulasi, juga terdiri dari empat hal. *Pertama*, intervensi pemerintah harus dihilangkan, atau diminimumkan, karena dianggap telah menimbulkan distorsi pasar. *Kedua*, privatisasi yang seluas-luasnya dalam ekonomi sehingga mencakup bidang-bidang yang selama ini dikuasai negara. *Ketiga*, liberalisasi seluruh kegiatan ekonomi dan segala jenis proteksi harus dihilangkan. *Keempat*, memperbesar dan memperlancar arus masuk investasi asing, dengan fasilitas-fasilitas yang lebih luas dan longgar (Arief, 2001:13-15).

Dampak dari pinjaman lembaga keuangan internasional di atas, yang secara material diterjemahkan dalam berbagai kebijakan ekonomi, politik, dan sosial di Indonesia, cukup mengerikan.



Secara singkat akan dipaparkan dalam berbagai bidang. Dalam bidang ekonomi, terjadi proses swastanisasi besar-besaran, terintegrasinya ekonomi nasional dalam corak produksi kapitalisme global, jeratan hutang yang kian dalam, serta permasalahan ekonomi yang kian kompleks.

Program privatisasi ini merupakan implikasi logis dari jalan neoliberal yang dipilih Indonesia dalam recovery ekonominya. Mulai tahun 2000-an pemerintah secara intensif melakukan privatisasi terhadap puluhan BUMN, seperti BRI, BNI, PT Adhi Karya, PT Pembangunan Perumahan, PT Perusahaan Gas Negara, PT Asuransi Kredit Indonesia, PT Kawasan Berikat Nusantara, PT Pulo Gadung Kumpus Negara, Telkomsel, Bank Mandiri, PT Danareksa, PT Angkasa Pura, PT Kimia Farma, PT Indosement, PT Jakarta Internasional, PT Semen Gresik, PT Wisma Nusantara, PT Intirub,

PT Atmindo, PT Iglas, PT Kertas Padalarang, PT Kertas Basuki rahmat, PT Angkasa Pura II, dan lainnya.

Revrison Baswir, dengan mengutip Petras dan Veltmeyer (2003:206-207), mengatakan bahwa agenda privatisasi bukan hanya sekedar pengambilalihan perusahaan melalui proses sistematis dengan cara memindahkan status kepemilikan BUMN (rampokisasi aset nasional), namun sebagai loncatan untuk menata ulang struktur perekonomian sebuah negara guna melepangkan jalan bagi penyelenggaraan agenda-agenda ekonomi neoliberal secara internasional.

Selain organisasi keuangan global di atas, Indonesia juga tergabung dalam WTO. Menurut Bonnie Setiawan (2003:85-104), direktur Institute for Global Justice, WTO, organisasi multilateral meluas kekuasaan politiknya sehingga dapat mengatur tiga bidang: perdagangan

dagang; jasa; dan HAKI terkait dengan perdagangan. Dampak dari keikutsertaan Indonesia dalam WTO ini, menurutnya, ada empat hal. *Pertama*, dampak kebijakan. Dalam hal ini Indonesia tidak memiliki pilihan kebijakan apapun selain satu hal: liberalisasi ekonomi menuju pasar bebas sesuai resep WTO.

Kedua, bidang kekayaan intelektual (TRIPs). Kebijakan di bidang ini diakomodir dalam UU No. 15/2000 tentang Paten, UU No. 29/2000 tentang varietas Tanaman, UU No. 31/2002 tentang desain industri. Semua undang-undang ini

Kesimpulan penting yang harus digarisbawahi adalah realitas ketidakadilan yang menimpa masyarakat marjinal (yang mayoritas penduduk) terkait erat pada kebuntuan konstitusi atau sistem hukum di Indonesia dalam melindungi dan menegakkan hal-hak konstitusional warga negara, karena telah terbajak oleh kepentingan modal dan politik kekuasaan.

menurutnya bermasalah karena secara struktural menjadi akar peminggiran perekonomian rakyat Indonesia. UU Varietas Tanaman akan merugikan petani dan masyarakat adat sebagai pemilik kolektif-kultural benih-benih tradisional, dan hanya menguntungkan perusahaan multinasional. UU desain industri akan memukul UKM karena produk yang mereka tiru dari luar akan dijerat dengan undang-undang pembajakan.

Ketiga, liberalisasi sektor jasa yang amat luas akan mengancam sektor jasa dalam negeri (pendidikan; kesehatan; sektor jasa publik seperti air; listrik; transportasi; perbankan; pariwisata; dan lainnya). *Keempat*, persoalan tarif industri yang akan mengurangi bahkan membebaskan PMA dari kewajiban membayar pajak. Hal ini akan memukul industri nasional yang berarti terjadi proses deindustrialisasi nasional, mematikan usaha lokal, dan hilangnya pekerjaan ribuan buruh.

Secara sederhana, dampak dari jebak hutang di atas, dapat dilihat dari kajian Sritua Arif. Menurut hitungan Sritua Arif (1998), setiap satu dolar AS yang dibawa masuk oleh investor asing ke Indonesia, selalu diikuti mengalirnya sumber daya keuangan yang nilainya 10 kali lipat dari dana yang masuk.

Dalam konteks masyarakat, dampak kebijakan bidang ekonomi ini terefleksikan dalam masyarakat pedesaan, kaum miskin kota, dan kaum marjinal lainnya. Menurut angka Bank Dunia, pada 2011, masih ada 43 persen penduduk Indonesia (lebih dari 100 juta orang) yang hidup dengan pendapatan kurang dari 2 dolar AS atau Rp 20.000 per hari. Mereka inilah kelompok rentan, *mustadl'afin*, terlemahkan, yang akan paling menderita akibat kebijakan ekonomi.

Dalam bidang politik terjadi apa yang disebut Noreena Herzt (2004) sebagai *the death of democracy*. Kematian demokrasi ini terjadi ketika eksekusi kebijakan publik yang berdampak luas telah bergeser,

dari tangan negara ke tangan pasar. Pasar dalam kenyataannya merupakan entitas sosial yang keberadaannya dalam kekuasaan tidak lahir dari proses pemilihan umum. Namun kekuasaannya secara real seperti pemegang mandat politik. Di sinilah terjadi kematian demokrasi. Pada titik ini kita menyadari salah satu aspek ketidakadilan ekonomi dan politik atau terjadinya marginalisasi masyarakat adalah struktur global.

Dalam bidang sosial dampak tersebut dapat dilihat dalam dunia pendidikan. Kenaikan biaya pendidikan di Indonesia tidak dapat dilepaskan dari lembaga keuangan tersebut. Pencabutan subsidi pendidikan merupakan salah satu dari item dalam LoI. Pencabutan subsidi ini melahirkan konsep otonomi pendidikan, yang diterjemahkan dalam bahasa hukum menjadi BHMN. Otonomi pendidikan secara manipulatif dipakai untuk mendorong otonomi keuangan, yang dalam dataran praktis tidak lain selain kenaikan biaya pendidikan. Sejak diberlakukannya BHMN, setiap tahun tercatat ribuan mahasiswa gagal kuliah.

Paparan di atas menggambarkan secara singkat akar-akar struktural dan aktor yang terlibat dalam terwujudnya ketidakadilan sosial. Selain aktor global juga terdapat aktor lain yakni negara yang berperan serta. Peran negara ini bukan hanya sekedar memberi legitimasi proses globalisasi yang eksploitatif di atas, namun juga seringkali terlibat langsung sebagai aktornya. Untuk sekedar contoh kasus pengrusakan rumah di berbagai kota, perampasan tanah rakyat dalam berbagai

konflik agraria, marginalisasi masyarakat di daerah tambang, penjinakan kaum dan gerakan buruh, dan lainnya. Contoh-contoh di atas merefleksikan akar dan aktor ketidakadilan yang menimpa masyarakat marginal.

Hal tersebut merupakan persoalan hukum, sebab telah diterjemahkan dalam bentuk produk perundang-undangan yang memiliki kekuatan memaksa. Dari paparan di atas kita sekarang dapat dengan jelas memahami akar-akar dan aktor ketidakadilan. Kesimpulan penting yang harus digaribawahi adalah realitas ketidakadilan yang menimpa masyarakat marginal (yang mayoritas penduduk) terkait erat pada kebuntuan konstitusi atau sistem hukum di Indonesia dalam melindungi dan menegakkan hal-hak konstitusional warga negara, karena telah terbajak oleh kepentingan modal dan politik kekuasaan.

II. Anatomi Problem Hukum

Oleh karena riset ini berfokus pada konteks kebuntuan konstitusional atau hukum, maka tulisan ini membatasi pada ranah disiplin hukum. Bila tatanan hukum yang mau direformasi diartikan sebagai sistem hukum, maka reformasi hukum mencakup setidaknya empat aspek hukum: substansi hukum (*legal substance*); struktur hukum (*law structure*); sumber daya manusia (*human resource*); dan budaya hukum (*legal culture*) (Luthan, 1998:84-85).

Karenanya, upaya reformasi hukum di Indonesia dimulai dengan upaya memproblematisasi empat dataran

hukum: substansial, struktural, sumber daya, dan kultural.

A. Problem Substansial

Yang dimaksud dengan substansi di sini adalah melihat berbagai permasalahan dari sisi hakikatnya, dari sisi dasarnya, atau landasan filosofisnya. Perspektif ini menghendaki pembongkaran basis filsafat yang mendasari sesuatu. Tanpa melakukan pembongkaran terhadap ranah ini, walaupun secara politik dan kelembagaan hukum telah memiliki cukup independensi, namun independensi yang dicapai masih dibatasi oleh dirinya sendiri. Sebagaimana diketahui, tidak semua basis filsafat bersifat membebaskan atau memiliki nilai-nilai luhur. Banyak di antaranya, dalam bahasa Karl Popper, justru bersifat totalitarian.

Problem substansi hukum di Indonesia cukup kompleks. Subtansi hukum nasional dikelung oleh dua persoalan dasarnya. *Pertama*, ilmu hukum yang berkembang di Indonesia, sejak zaman kolonial sampai detik ini juga, merupakan pemikiran filsafat hukum yang dapat dilacak pada tradisi pemikiran hukum Eropa (Barat). Introduksi hukum dan ilmu hukum yang berkonfigurasi tradisi hukum Barat ke bumi Indonesia ini mulai terjadi secara intens sejak diterimanya apa yang disebut *bewuste rechtspolitiek* pada tahun 1840-an, setelah terjadinya perubahan Grondwet di Belanda pada tahun 1848 untuk mengakomodasi ide-ide hukum Revolusi Perancis. Seluruh format struktur dan fungsi sistem hukum di Indonesia sejak saat itu hanyalah dapat dipahami dari

perspektif paradigma epistemologik dan aksiologik sebagaimana telah ditradisikan di Barat (Wignjosoebroto, 1995:37ff.). Inilah kebijakan hukum yang di negeri jajahan segera saja diimplementasi dengan kebijakan *eenheidsbeginsel* untuk mengunifikasikan hukum bagi seluruh anak negeri di tanah jajahan, tanpa kecualinya! Atas dasar hukum Eropa (Wignjosoebroto, 1994:19ff.) (Soetandiyo, 2002).

Kedua, kerancuan yang diimplikasikan oleh teori negara yang diletakkan oleh Soepomo. Untuk menggambarkan di sini akan diambil contoh dalam bidang kekuasaan kehakiman. Substansi kekuasaan kehakiman dalam konstitusi Indonesia dirumuskan sebagai mewujudkan cita-cita proklamasi kemerdekaan negara RI melalui jalur hukum. Sementara itu, cita-cita dari kemerdekaan adalah terwujudnya masyarakat Indonesia yang adil dan makmur. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa cita-cita kekuasaan kehakiman adalah mewujudkan masyarakat adil dan makmur melalui jalur hukum.

Basis filosofis kekuasaan kehakiman ini tidak terlepas dari konsepsi tentang negara. Pada sisi lain teori negara Indonesia sangat terpengaruh konsep teori negara integralistik yang diajukan Soepomo. Inti dari pandangan cita hukum integralistik ini adalah negara persatuan yang ditandai menyatunya jiwa antara pemimpin dan masyarakat. Tidak ada dualisme antara negara dan masyarakat. Negara dipandang sebagai kristalisasi kehendak masyarakat. Dalam literatur tentang perdebatan teori negara Indonesia, teori negara integralistik dikritik dan

diterima oleh banyak pihak. Di antaranya kritik dari Marsilam Simandjutak, Adnan Buyung Nasution, Hamid Attamimi, dan pendapat lainnya.

Marsilam, setelah menelusuri konsep negara integralistik dalam filsafat hegelian, menyatakan bahwa, alam pikiran integralistik dalam pengertian yang utuh dan asli sebenarnya telah tertolak dan dipatahkan dalam UUD 45 dengan dilekatkannya asas kedaulatan rakyat, dan ditolaknya sistem monarkhi, serta dicantumkannya tentang jaminan hak-hak asasi manusia dalam konstitusi (1994:77).

Paham negara integralistik, menurutnya, digunakan oleh Orla dan Orba sebagai basis legitimasi konstitusional untuk menolak pandangan politik yang menganut kebebasan dan libertarian, untuk meredam tuntutan HAM, sekaligus memberikan justifikasi bagi pemerintah untuk mempertahankan kekuasaan politiknya.

Sementara itu Adnan Buyung Nasution dalam disertasinya menfokuskan kritiknya pada tiga hal: hubungan negara-masyarakat, HAM, dan demokrasi. Cita negara integralistik, menurut Adnan, mengandaikan tidak akan adanya penyalahgunaan kekuasaan (*abuse of power*), sekaligus meyakini para pejabat atau penguasa akan selalu mendasarkan kebijakan publiknya pada kepentingan masyarakat. Sejalan dengan itu, maka menjadi wajar jika Soepomo pernah menolak dimasukkannya HAM dalam konstitusi seperti yang diusulkan oleh M. Hatta. HAM dipandang sebagai anak kandung individualisme dan liberalisme

yang mementingkan individu. Pandangan tersebut, menurut Adnan, berpengaruh terhadap pandangan Soepomo terhadap demokrasi. Yang dibangun Soepomo hanyalah dasar negara, namun tidak pernah memikirkan tentang bentuk dan sistem negara. Bahkan dengan meletakkan eksekutif pada pusat kekuasaan, dapat dikatakan Soepomo memiliki pandangan yang negatif terhadap demokrasi.

Cita negara integralistik ini sangat berpengaruh dalam setiap kegiatan kenegaraan. Penguasa akan menganggap dirinya identik dengan rakyat. Falsafah Jawa menyebutnya sebagai *manunggaling kawulo-gusti*. Resistensi bahkan ketabuan hadirnya konsep oposisi dalam pemerintahan, yang hingga kini masih menghingapi sekian parpol, tidak dapat dilepaskan dari akar-akar di atas. Problem yang muncul dapat ditebak, yakni terjadinya manipulasi atas hukum demi kekuasaan. Terjadilah krisis kebangsaan yang menjadi fenomena kehidupan kenegaraan pada zaman Soekarno (terutama era demokrasi terpimpin), Orba, hingga era reformasi.

Dengan demikian, rekonstruksi substansial seharusnya dimulai dari titik ini, yaitu tentang tinjauan kritis terhadap teori negara yang dianut oleh UUD 45. Dari uraian di atas dapat diketahui bahwa teori negara yang dianut atau yang menjadi dasar berpijak Republik Indonesia adalah teori negara integralistik Soepomo. Teori negara integralistik ini dalam dirinya memuat aspek-aspek totalitarian. Teori ini mengandaikan kesatuan antara kehendak rakyat dan kehendak pemerintah, negara merupakan representasi kolektif dari ma-

syarakat. Apa yang dilakukan oleh pemerintah merefleksikan struktur keinginan rakyat. Negara dipandang sebagai agen sejarah yang akan mewujudkan cita-cita masyarakat.

Pandangan seperti itu dalam sejarah sosial bangsa justru menjadi basis legitmasi rezim Soekarno dan Soeharto untuk membangun negara yang totalitarian. Campur tangan negara kepada kehidupan masyarakat, yang secara teoretis dibenarkan seperti rumusan yang secara sadar menguatkan peran eksekutif dalam, dalam kenyataannya justru menjadi alat kekuasaan penguasa. Di sini tesis bahwa negara selalu merupakan ekspresi kehendak dari masyarakat tidak memperoleh pembenaran empiris. Bahkan jika melihatnya dalam kerangka globalisasi, negara lebih merupakan alat kapitalisme global daripada agen sosial yang bertugas mewujudkan tujuan-tujuan negara.

Dengan model negara semacam itu, setidaknya terdapat dua titik kritis yang harus diberi perhatian. *Pertama*, titik kritis tentang pemaknaan nilai-nilai. Negara sangat mendominasi dalam menafsirkan makna-makna simbolis seperti kepentingan rakyat, kesejahteraan, keamanan, dan lainnya. *Dominasi ini* membuat posisi masyarakat sangat terpinggirkan dalam kehidupan sosial, politik, dan ekonomi bernegara.

Kedua, titik kritis pada tendensi penyeragaman pemaknaan. Bentuk negara kesatuan, walaupun terdapat UU Otonomi Daerah, tetap menjadikan Jakarta menjadi pusat-pusat kekuasaan. Peredaran uang, volume perdagangan, dan lainnya

masih terkonsentrasi di Jakarta. Ini tidak sesuai dengan basis sosial masyarakat Indonesia yang pluralistik. Pluralisme yang menghargai lokalitas tidak dapat begitu saja digeneralisasi secara nasional. Implikasi bidang hukum paling konkret, misalnya, permasalahan pertanahan, SDA, identitas budaya lokal, dan lainnya.

B. Problem Struktural

Di Indonesia, hukum politik berubah-ubah sesuai dengan konfigurasi kekuatan atau kekuasaan politik yang ada. Konfigurasi politik yang demokratis akan menghasilkan produk hukum yang responsif terhadap tuntutan rakyat, sedangkan konfigurasi politik yang tidak demokratis akan menghasilkan produk hukum yang konservatif.

Hal ini akan terbukti bila kita sedikit menengok sejarah, ketika kekuasaan kolonial Belanda bercokol di negeri ini. Pada masa kolonial tersebut, dibuat Undang-undang yang membedakan atau menggolong-golongkan penduduk menjadi tiga golongan yang konsekuensinya juga berimbas pada perbedaan perlakuan. Penduduk pribumi adalah golongan penduduk kelas tiga yang selalu mengalami diskriminasi perlakuan di segala bidang. Selain itu ada pula aturan-aturan yang membatasi kegiatan-kegiatan pejuang kemerdekaan, baik untuk rapat, menyatakan pendapat, serta untuk demonstrasi. Yang paling dahsyat dampaknya tentu aturan-aturan dalam *Agrarische Wet* 1870, yang menyebabkan rakyat pribumi kehilangan tanah miliknya karena dirampas oleh penguasa kolonial dan kemudian diserahkan

pada pemilik modal yang akan melakukan investasi di negeri ini.

Pada masa Orba atau masa kekuasaan Soeharto, banyak aturan represif produk kolonial Belanda maupun Orla masih diberlakukan, serta membuat produk-produk hukum baru yang fungsinya untuk mempertahankan kekuasaan, baik di bidang politik maupun ekonomi. Misalnya Haatzaai Artikelen, UU Subversi, UU Paket Politik, UU PMA, UU Pokok Pertambangan, dan masih banyak lagi.

Pada fase reformasi, konsepsi negara-bangsa dilumpuhkan oleh tiga arus struktural hukum. *Pertama*, lahirnya berbagai lembaga *super-body* yang independen seperti berbagai komisi, yang pada hakikatnya merupakan skenario neoliberal untuk memperlemah negara. *Kedua*, hadirnya berbagai lembaga supra-negara yang mendorong *global governance* sehingga menggeser basis pembuatan kebijakan dari lokus nasional ke lokus internasional, di mana Indonesia secara tak terelakkan terikat.

Ketiga, para ahli hukum kita yang masih berpikir positifis dan berparadigma konservatif dalam memandang hukum. Kaum positifis menganggap hukum itu netral dan obyektif, serta menjadikan Undang-undang atau peraturan tertulis lainnya sebagai tujuan, bukannya sarana untuk mencari keadilan. Sementara para penguasa secara nyata menjadikan hukum berpihak pada pemegang kekuasaan politik maupun ekonomi sebagaimana tercermin dalam pembuatan peraturan-peraturan tertulis, apalagi ini didukung oleh rezim kekuatan internasional di

bidang ekonomi dan politik. Bahkan rezim internasional inilah nanti yang akan menguasai hukum di dunia khususnya di Indonesia. Hal ini bisa dilihat dengan kebijakan pasar bebas dan pembentukan WTO yang konsekuensinya seluruh negara anggotanya harus menyesuaikan instrumen hukumnya dengan standard-standard yang telah disepakati secara Internasional.

C. Problem Sumber Daya Manusia

Demokrasi bukan mesin yang dapat berjalan sendiri. Demikian pepatah dalam ilmu politik. Begitu juga dalam konteks kedaulatan hukum. Kedaulatan hukum membutuhkan pelaku, agen, subjek sejarah, untuk menggerakkan dan terutama untuk mencapai visi dan misinya. Keagenan subjek dibutuhkan untuk menggerakkan struktur.

Dalam banyak hal, terutama dalam perspektif yang agak moralistik, persoalan agen atau kedaulatan subjek ini cukup ditekankan. Banyak yang percaya akan kemampuan agen untuk menghadapi keterbatasan-keterbatasan struktural. Artinya, banyak peristiwa penyelewengan atau pelanggaran hukum dicoba dijelaskan melalui penjelasan subjektivis dengan menumpukan akar masalah pada moralitas individu.

Tulisan ini tidak berpretensi untuk memperdebatkan dualisme antara agen dan struktur. Posisi yang diambil dalam konteks tulisan ini adalah asumsi adanya relasi antara individu dan struktur. Dengan demikian, akan menggunakan perspektif subjektivistik sekaligus perspektif

struktural dalam melihat permasalahan Sumber Daya Manusia.

Sebab salah satu kunci bagi upaya untuk membangun kemandirian hukum adalah pada SDM. SDM ini mencakup seluruh aparat hukum. Dari sisi individu, dibutuhkan bukan hanya orang yang memiliki kapasitas intelektual dan teknis memadai, namun juga integritas moral yang tinggi. Sedangkan dalam perspektif strukturalis, misalnya, dibutuhkan mekanisme rekrutmen pejabat yang netral dan kompeten, transparan, dan memenuhi standar. Sesuatu yang belum ditemukan di negeri ini secara komprehensif.

D. Problem Kultural

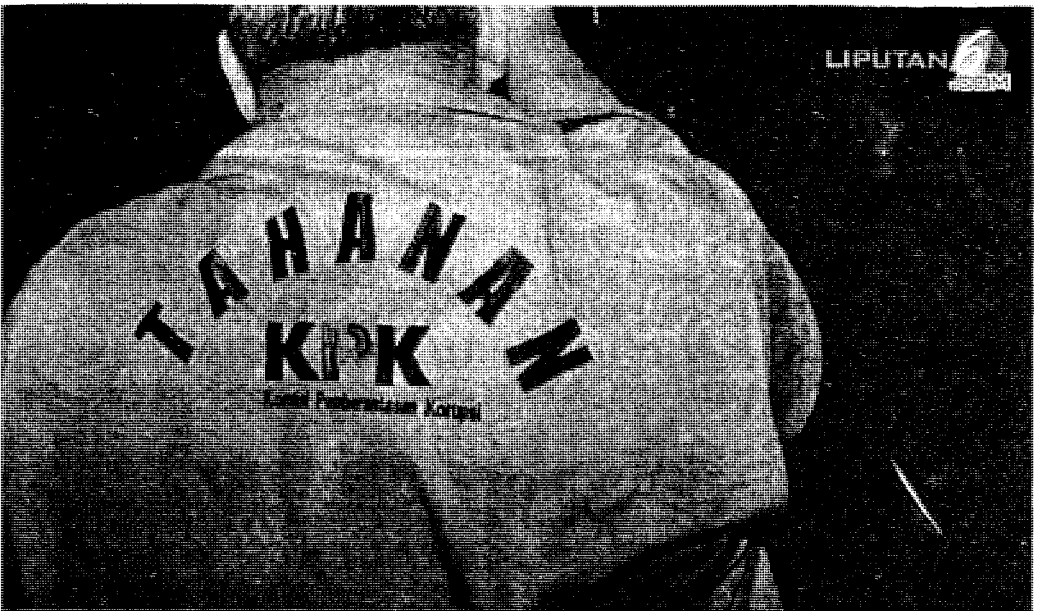
Banyak kalangan prihatin ditangkaptanya para aparat penegak hukum, dari polisi, jaksa, hingga hakim, karena terlibat skandal korupsi. Kasus paling memalukan dan memprihatinkan adalah keterlibatan hakim MK, Akil Mochtar, dalam kasus suap bernilai milyaran. Keluhan sekaligus penyesalan yang diungkapkan berbagai kalangan tersebut sedikit banyak menggambarkan kultur hukum di Indonesia. Kultur, yang katakanlah, merupakan kultur kurang sadar hukum tersebut menggejala di hampir semua lapisan masyarakat. Kultur atau budaya hukum merupakan suatu kumpulan nilai, ide, gagasan, kebiasaan, atau tradisi hukum yang telah menjadi identitas kolektif suatu masyarakat.

Kultur hukum di sini mencakup baik dalam wilayah negara/struktural maupun masyarakat. Kultur hukum yang baik jika dia mencakup baik pejabat

publik atau penguasa dan masyarakat yang diperintah. Apabila kedua dataran sosial ini sama-sama menyadari akan pentingnya supremasi hukum, maka kesadaran hukum itu akan dengan sendirinya menjadi energi pendorong yang sangat kuat bagi penciptaan kemandirian kekuasaan kehakiman. Sekaligus akan menciptakan mekanisme kontrol publik bagi proses-proses yuridis. Namun bila sebaliknya, maka keduanya atau salah satunya akan menjadi penghambat bagi proses di atas.

Sama halnya dengan dualisme individu dan struktur, di sini pun kita dihadapkan oleh perdebatan antara individu dan kultur yang melingkupinya. Bagi mereka yang agak terjebak dalam determinisme kebudayaan, akan cenderung “memaklumi” semacam penyelewengan hukum dalam batas-batas tertentu. Toleransi ini disebabkan adanya bangunan kesadaran yang terbentuk melalui proses sosialisasi yang lama sehingga tercipta kultur hukum dalam dirinya yang cukup longgar bagi pelanggaran atau penyelewengan di atas. Dengan kata lain, tingkat kesadaran hukum seseorang atau masyarakat sangat dideterminasi oleh kultur yang ada. Sehingga etika sosial yang terbentuk juga sangat terkait dengan kultur ini.

Pandangan yang sebaliknya mencoba membangun idealisasi bahwa untuk membangun kultur hukum yang baik harus dimulai dari individu atau masyarakatnya. Jika masyarakat dan juga pemerintah memiliki *political will* yang kuat, maka akan terjadi transformasi sosial mendasar yang secara radikal akan mengubah kultur



hukum yang jelek menuju kultur hukum yang ideal.

Tanpa berpretensi untuk memperdebatkan lebih lanjut, riset ini mengambil dua asumsi mendasar. *Pertama*, bahwa kultur hukum bukanlah sesuatu yang *taken for granted*. Kultur hukum terbentuk melalui proses-proses sosial dalam jangka waktu yang lama. Artinya, bukannya terjadi secara alamiah, namun ada semacam rekayasa sosial dari manusia. *Kedua*, dengan melakukan kategorisasi masyarakat sipil dan masyarakat politik (warga negara dan pemerintah), kelompok sosial yang paling berpengaruh dalam menciptakan kultur hukum adalah masyarakat politik atau pemerintah. Dengan asumsi itu dibangun suatu pandangan bahwa kultur hukum yang ada di tengah-tengah masyarakat, dan menjadi bangunan kesadarannya, dibentuk atau dipengaruhi oleh kultur hukum yang ada di lapisan pemerintah. Dengan demikian, kultur hukum

di kalangan pemerintah yang koruptif telah menjalar juga pada level masyarakat sipil.

Sementara itu, berdasarkan riset Kaufmann (2006), kita dapat sedikit mendeskripsikan kultur hukum di Indonesia yang sangat tidak kondusif bagi pembangunan dan penegakan kemandirian kekuasaan kehakiman di Indonesia. Dalam penelitiannya Kaufmann menemukan, bahwa tingkat korupsi di peradilan di Indonesia sangat tinggi, melebihi negara-negara berkembang yang lain seperti Kolombia, Brunai, Malaysia, Afrika Selatan dan lainnya. Yang harus digarisbawahi adalah bahwa kasus-kasus yang ditemukan ini menggambarkan dunia peradilan Indonesia. Dunia yang diharapkan menjadi kekuatan dan benteng penegakan hukum. Apabila dunia peradilan saja seperti itu kondisinya, maka dapat dibayangkan kondisi di luar dunia peradilan.

Di luar itu, masih banyak contoh yang

bisa dihadirkan. Seperti beberapa penelitian yang menunjukkan tingkat korupsi di Indonesia yang sangat tinggi. Atau berbagai kasus hukum yang kontroversial. Masih menjabatnya beberapa pejabat (tidak mau mengundurkan diri) pada masa Orba dan reformasi padahal sudah menjadi tersangka menunjukkan betapa etika politik sudah diabaikan sedemikian rupa. Bagaimana hukum dapat tegak jika kekuasaan agung, mahkamah agung, kepolisian, parlemen, eksekutif (institusi-institusi yang secara teoretik diandaikan bekerja dalam mekanisme *checks and balances* juga tersangka permasalahan hukum seperti korupsi?

Maka, dengan melihat kultur hukum di pemerintahan, dapat dibayangkan kultur hukum di dataran masyarakat sipil. Kasus-kasus penyuapan hakim atau pejabat yang terkait dengan hukum (polisi, jaksa, dan lainnya), penyuapan dalam mencari pekejaan, sampai pada peristiwa kecil seperti pelanggaran rambu-rambu lalu lintas, sudah menjadi pemandangan biasa dan rahasia umum. Hal tersebut pada akhirnya terakumulasi dan terkristalisasi menjadi pandangan masyarakat yang tidak begitu mempercayai mekanisme hukum yang ada. Lahirlah persepsi negatif dari masyarakat tentang dunia peradilan. Uraian tersebut merefleksikan kultur hukum di Indonesia. Suatu kultur yang secara massif bertolak belakang dengan semangat dan agenda penegakan supremasi hukum di Indonesia. Sampai di sini kita berhadapan dengan kultur hukum yang menjadi salah satu sebab penting ketidakmandirian kekuasaan kehakiman di Indonesia.

Semua deskripsi di atas menunjukkan bahwa Indonesia adalah sebuah negara dengan krisis kebangsaan yang multidimensional. Meskipun telah berhasil melewati berbagai era kritis sehingga NKRI tetap utuh, namun pada hakekatnya mengalami robohnya pilar-pilar penting kenegaraan sebagaimana termaktub dalam konstitusi bangsa. Pancasila sebagai dasar negara menjadi formalisme teks yang tidak lagi menjadi acuan dalam bernegara, baik oleh kalangan eksekutif, legislatif, maupun yudikatif.

III. Reformasi Hukum dan *Maqâshid Syariah*

Kebuntuan-kebuntuan konstitusional di atas melahirkan respons pentingnya melakukan reformasi hukum nasional. Para pemikir dan praktisi hukum nasional juga menawarkan berbagai pemikiran reformatif. Namun, hingga saat ini, kebuntuan-kebuntuan konstitusional tersebut belum terjawab. Perubahan yang nampak justru adalah terlembagakannya berbagai agenda-agenda politik hukum yang berasal dari kepentingan asing. Hal ini dengan mudah dapat dilihat dalam berbagai perubahan kebijakan bidang perdagangan, investasi, perbankan, pertanian, energi dan mineral, politik, subsidi sosial, hingga pendidikan. Proses ini hingga sekarang masih terus berjalan secara sistematis.

Realitas tersebut merupakan arena di mana berbagai ideologi, nilai-nilai, dan kepentingan dipertarungkan dan dinegosiasikan. Kalangan pesantren, *wa bil-khusûs* pemikir dan praktisi ushul, harus memahami, mencermati, dan melibatkan

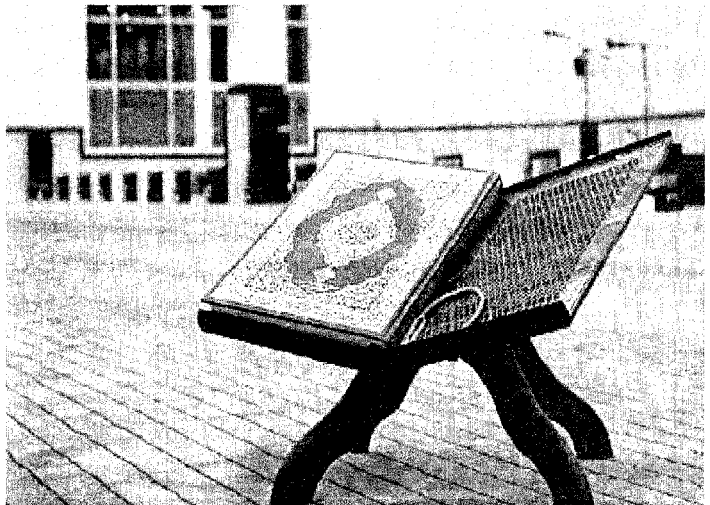
diri dalam percaturan ini. Ada sekian argumen mengapa demikian. *Pertama*, alasan historis. Para ulama Nusantara dahulu telah meneladankan perjuangan ini secara *tadriʿan*, kontinyu, dan sistematis, sehingga semua peneliti hukum nasional menyimpulkan bahwa hukum nasional dibentuk oleh tiga tradisi: adat nusantara; Islam; dan hukum Barat.

Kedua, panggilan tanggung jawab keilmuan dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara. Kebijakan publik, dan dengan demikian implikasinya menyangkut banyak orang, merupakan proses dan persoalan yang tidak mungkin didiamkan atau merasa tidak menjadi bagian dari keberagamaan. Berdirinya kerajaan Islam Nusantara seperti Mataram Islam, Demak, organisasi kegamaan seperti NU, atau keterlibatan para ulama dalam jabatan publik pada fase Orla, Orba, merupakan se-bentuk manifestasi dari tanggung jawab terhadap urusan-urusan publik.

Ketiga, dengan atau tanpa keterlibatan kalangan pesantren, proses pembentukan kebijakan publik akan terus berjalan. Jika kalangan pesantren tidak terlibat, maka ruang tersebut akan dengan mudah diambil alih oleh ideologi dominan yang saat ini menghegemoni hampir semua ranah secara global: neoliberalisme. Hakikat neoliberalisme adalah privatisasi urusan agama (menolak

agama terlibat dalam persoalan publik); liberalisasi semua sektor; men-*set up* kesadaran masyarakat sebagai entitas hiperkonsumeristik; menegakkan nilai-nilai individualisme.

Akan tetapi, persoalannya tidak sederhana idealisme tersebut. Upaya untuk mendorong "*tasharruf al-imâm ala al-ra'yyah manûthun bi al-mashlahah*" ini dengan segera akan menghadapi sekian problematik. *Pertama*, adanya trauma sejarah dan politik yang terus bekerja dan juga direproduksi dalam proses bernegara terkait dengan diskursus relasi agama dan negara. Kajian dan atau gerakan sosial keagamaan berbasis Islam senantiasa terjebak dan terkanalkan dengan stigma



formalisasi, islamisasi, Jakarta Charter, Islamisme, hingga radikalisme dan terorisme. Belum lagi stigmatisasi bahwa Syariah Islam selalu menjadikan kaum perempuan, kaum miskin, dan kelompok minoritas sebagai korban pertama.

Kedua, yakni pemaknaan yang dangkal

dan distortif substansi syariah oleh kalangan tertentu seperti tercermin melalui formalisasi isu-isu pinggiran seperti berbagai perda syariah; kekerasan berbasis agama; ide-ide eksklusif dan diskriminatif; komoditasi agama untuk kepentingan ekonomi dan politik kekuasaan; yang berujung pada lahirnya citra mediatik Islam yang intoleran; diskriminatif; keras; arogan; eksklusif; dan anti terhadap berbagai perkembangan sosial yang saat ini berlangsung.

“...pemaknaan yang dangkal dan distortif substansi syariah oleh kalangan tertentu seperti tercermin melalui formalisasi isu-isu pinggiran seperti berbagai perda syariah; kekerasan berbasis agama; ide-ide eksklusif dan diskriminatif; komoditasi agama untuk kepentingan ekonomi dan politik kekuasaan; yang berujung pada lahirnya citra mediatik Islam yang intoleran; diskriminatif; keras; arogan; eksklusif; dan anti terhadap berbagai perkembangan sosial yang saat ini berlangsung.”

Ketiga, adanya diskursus bahwa nilai-nilai dasar keislaman tidak kompatibel dengan prinsi-prinsip keadaban publik; HAM; demokrasi; akuntabilitas; pluralitas; dan multikulturalistik. Terdapat wacana bahwa jika Islam mewarnai proses-proses kebangsaan, maka yang pertama kali menjadi korban adalah kaum miskin, perempuan, generasi muda, dan minoritas.

Keempat, kemandegan pemikiran-pemikiran pesan-tren sendiri dalam merespons berbagai perkembangan zaman yang secara hakiki membutuhkan jawaban-jawaban baru yang paradigmatis. Harus diakui, kaidah *al-muhâfadhah ‘alâ al-qadîm al-shâlih wa al-akhḍu bi al-jadîd al-ashlah* kurang diterapkan secara seimbang. Dimensi *al-muhâfadhah* terasa lebih kuat daripada *al-akhḍu*-nya. Pada saat yang bersamaan aspek metodologis dalam ka-

jian-kajian di pesantren seperti ushul fiqh mulai jarang dikaji dan dipakai sebagai perangkat analisis keagamaan dan sosial. Fiqh sebagai produk matang lebih banyak menjadi acuan dan referensi *bahst al-masâil*. Selain itu, kalangan pesantren belum memiliki semacam agenda strategis bersama yang didorong dan dikawal dalam proses-proses pembuatan kebijakan publik. Reformasi yang memungkinkan kalangan pesantren menempatkan kader-kadernya dalam jabatan publik juga belum terkelola dengan baik sehingga relasi yang terbangun bukan didasarkan atas dasar-dasar ke-

pentingan ideologis yang sama, namun lebih ke patron-klien yang ujungnya justru seringkali menambah persoalan kebangsaan. Dalam bahasa Ibrahim Datuk Tan Malaka, kalangan pesantren belum merumuskan “persatuan perjuangan dengan minimum program” di tengah keragaman afiliasi politik dan patron.

Oleh karenanya, kalangan pesantren

harus segera merumuskan agenda-agenda strategis dalam rangka menata- ulang bangsa ini. Penataan ini berbasis pada empat hal utama.

Pertama, perumusan agenda penataan- ulang keindonesiaan berbasis pada nilai- nilai *maqâshid syariah*. Dalam uraian di atas telah dijelaskan peta persoalan yang mesti menjadi sasaran penataan- ulang. Proses penataan ulang ini, agar terarah dan jelas, harus dilakukan dengan pijakan nilai fundamental bangsa yang ada dalam Pancasila atau, dalam bahasa agama, nilai- nilai *maqâshid syariah*. Mengapa di tarik di level *maqâshid*? *Pertama*, untuk menghindari jebakan-jebakan debat tak produktif seperti dualisme formalisme versus subtansialisme; eksklusifisme; diskriminasi; klaim kebenaran; dan kekerasan.

Kedua, *maqâshid* merupakan nilai- nilai universal yang menjadi substansi tujuan syariah. Para ulama ushul menyepakati bahwa tujuan utama syariah adalah mewujudkan kemaslahatan dan menghindari kerusakan. Setiap teks, *kh- itâb*, perintah atau larangan, anjuran, kebebasan, diyakini mengandung *maqâshid* dibalikinya. Mereka mengatakan: *al- syari`ah hiya al-ḥaqîqah wa laisat al-ḥaqîqah ghaira al-syari`ah* (Al Bazdawi, 1963: 232).

Ketiga, dengan *maqâshid* memung- kinkan tidak terlalu terperjara dengan teks-teks baku dalam kitab fiqh yang memiliki keterbatasan dalam dimensi waktu, ruang, dan relasi yang tidak selalu dapat diterapkan pada masa sekarang. Dengan demikian, terhindar dari *khilâfiah-khilâ- fiah* yang sudah baku, yang sebagian be- sar terkait dnegan dinamika *azminah wal-*

amkinah. Ketika sebagian teks fiqh sudah tidak *aplicable* lagi atau jika diterapkan se- cara tekstual justru bertentangan dengan ruh *maqâshid* yang hendak dituju, maka *maqâshid* harus diterjemahkan dalam teks baru yang lebih menjamin terwujudnya *maqâshid*. *Keempat*, pijakan *maqâshid* de- ngan sendirinya membawa kita pada per- soalan metodologi, yang dalam khasanah klasik dikenal dengan ushul fiqh. Dengan kata lain, rekonstruksi yang dibutuhkan bukan pada level fiqh, melainkan pada level ushul fiqh, sebab fiqh merupakan produk semata dari perangkat ushul fiqh.

Strategi tersebut mensyaratkan pemila- han mana *maqâshid* yang masuk dalam ra- nah publik dan mana yang ranah masyara- kat/individu. Pemilahan ini dikarenakan konteks lokalitas keindonesiaan bahwa se- cara kenegaraan sudah disepakati secara legal berbasis pada bentuk Negara Kes- aatuan Republik Indonesia dengan Panca- sila sebagai dasar falsafah bangsa. Sebagai dasar falsafah bangsa, dalam perspektif ilmu hukum, dengan sendirinya Pancasila menjadi *ground-norm*, yang menjadi dasar pembentukan perundang-undangan atau kebijakan di bawahnya dalam rangka mengatur kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Oleh karena syariah sendiri secara teoretik terbagi dalam bidang akidah, syariah, dan akhlak, di mana syariah dalam konteks ini juga terbagi dalam bidang muamalah (interaksi sosial, *mashâlih* dan *maḥsîd*, *public virtue*), *‘ubûdiah*, dan *munâkahât*, maka fokus perjuangannya diarahkan pada ranah muamalah. Sedangkan persoalan ubudiah

atau hal-hal privat diserahkan kepada masyarakat untuk meyakini, menafsirkan, dan mengamalkan keyakinannya sebagai bagian dari praktek *civic pluralism*.

Muamalah yang dimaksud adalah berbagai ruang kontestasi dan pertarungan dalam kebijakan publik di mana nilai-nilai keadilan, kebenaran, kesetaraan, kebersamaan (*gotong royong*), dipertaruhkan. Arena di mana nilai-nilai kebebasan beragama; perlindungan kebebasan berfikir; keselamatan jiwa; hak-hak ekonomi, kelangsungan generasi, dan martabat kemanusiaan dipertaruhkan. Secara ringkas dapat disebutkan, berbagai kebijakan publik yang menyangkut kemaslahatan masyarakat dalam bidang politik, ekonomi, sosial, budaya hukum, haruslah diurusutamai oleh nilai-nilai *maqâshid syariah*, yang oleh Jasser Auda disebut “diuji oleh *dilâlâh al-mashlahah*”, sebagai tawaran alternatif terhadap konsep *dilâlâh* dalam ushul fiqh yang lebih mengacu ke kajian semantik.

Dengan perspektif tersebut, maka problem status ontologis NKRI apakah negara Islam atau bukan terselesaikan dengan sendirinya. Dalam diskursus *fiqh al-siyâsah*, status NKRI melahirkan dua pandangan, yakni sebagai *dâr al-islâm*, dan sebagai *daulah islâmiyah*. *Dâr al-islâm* bermakna bahwa NKRI bukan negara Islam akan tetapi secara fiqh sah sebagai sebuah negara yang menuntut kepatuhan dan ketaatan terhadap negara, sekaligus terlarang untuk melakukan pemberontakan. Sedangkan *daulah islâmiyah* berarti secara hakiki NKRI merupakan negara Islam, dan Pancasila

sebagai dasar negara dipandang sebagai *islami*, sesuai dengan *maqâshid syariah*, atau bagian daripada *syariah* yang secara khusus mengatur dan menjadi landasan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Sementara itu persoalan keyakinan, mazhab, organisasi, atau ajaran-ajaran yang berpotensi menimbulkan debat atau disintegrasi nasional seperti *hudûd* diserahkan kepada masyarakat, dengan negara berperan sebagai kekuatan yang mencegah pemaksaan kehendak secara kekerasan. Persoalan-persoalan khilafiah, termasuk keragaman *firqah*, mazhab, manhaj, organisasi juga menjadi bagian dari hal yang diserahkan dalam ranah masyarakat. Keragaman pendapat mestilah dirayakan dengan bersemangat untuk mewujudkan rahmat *ikhtilâf*. Multikulturalisme dan pluralisme sosiologis yang ada diakomodasikan dalam tiga prinsip utama: rekognisi; representasi, dan; redistribusi.

Kedua, rekonstruksi konsep *maqâshid syariah* atau konsep *maslahah*. Selama ini *maqâshid* lebih banyak dipahami sebagai konsep yang final dan statis. Jasser Auda (2007: 245), misalnya, telah melakukan survey mengenai kajian mutakhir *maqâshid* yang ditulis tokoh ulama Sunni dan Shiah. Survey ini menunjukkan kemiripan yang menarik antara kedua pendekatan mereka atas *maqâshid*. Kedua pendekatan tersebut menunjuk topik-topik yang sama (*ijtihâd, qiyâs, huqûq, qiyâm, akhlâq, dll*), merujuk pada ahli hukum dan buku yang sama (*Burhan* karya al-Juwaini, *Ilal al-Syar'i* karya Ibn Babawayh, *Mustashfâ* karya al-Ghazâli, *Muwafaqât* karya al-Syâtibi, *Maqâshid* karya Ibn Âsyûr), dan

menggunakan klasifikasi teoretis yang sama (*mashâlih, darûrât, hâjiyât, tahsiniyât, maqâshid`âmah, maqâshid khâshah, dll*).

Kebanyakan Perbedaan yuridis antara madzhab fikih Sunni dan Shiah adalah karena perbedaan atas hadits âhâd dan detail hukum. Pendekatan *maqâshid* untuk fiqh adalah sebuah pendekatan holistik yang tidak membatasi dirinya pada satu hadits atau hukum tertentu, akan tetapi merujuk pada prinsip-prinsip umum dan landasan bersama. Mengimplementasikan tujuan kesatuan yang lebih tinggi dan

temporer. Jasser Auda berargumen bahwa realisasi *maqâshid* hukum Islam adalah inti tujuan dari seluruh dasar kebahasaan dan metodologi rasional ijtihad, tanpa melihat bagaimana dan pendekatan yang mereka gunakan. Selebihnya, realisasi *maqâshid*, dari sudut pandang sebuah sistem, akan menjaga ke-terbukaan, pembaruan, realisme dan fleksibilitas sistem hukum Islam.

Karena itu, masih menurut Jasser Auda, validitas ijtihad harus ditentukan berdasar pada level tujuannya, seperti, level realisasi *maqâshid al-syariah*. Demiki-

an juga, validitas sebuah hukum harus ditentukan bedasar level realisasi *maqâshid*. Pilihan antara alternatif hukum, atau hasil dari ijtihad, secara tradisional dilakukan melalui keterlibatan metode mendasar yang urutannya sudah ditetapkan dalam ijtihad tersebut, seperti, *ijmâ'*, analogi (*qiyâs*), pendapat sahabat (*qaul al-shâhâbah*), atau tradisi masyarakat Madinah. Mazhab-mazhab hukum ini berbeda mengenai uru-

Jasser Auda (2007: 245), misalnya, telah melakukan survey mengenai kajian mutakhir *maqâshid* yang ditulis tokoh ulama Sunni dan Shiah. Survey ini menunjukkan kemiripan yang menarik antara kedua pendekatan mereka atas *maqâshid*. Kedua pendekatan tersebut menunjuk topik-topik yang sama (*ijtihâd, qiyâs, huqûq, qiyâm, akhlâq, dll*), merujuk pada ahli hukum dan buku yang sama (*Burhan* karya al-Juwaini, *Ilal al-Syar`i* karya Ibn Babawayh, *Mustashfâ* karya al-Ghazâli, *Muwafaqât* karya al-Syâtibi, *Maqâshid* karya Ibn Âsyûr), dan menggunakan klasifikasi teoretis yang sama (*mashâlih, darûrât, hâjiyât, tahsiniyât, maqâshid`âmah, maqâshid khâshah, dll*).

rekonsiliasi umat Islam lebih penting daripada menerapkan detail fiqh.

Berdasar pada analisis *maqâshid* dalam berbagai dasar kebahasaan dan bukti/metode rasional di atas, tampak bahwa realisasi *maqâshid* spesifik untuk beberapa metode ushul, seperti analogi atau kepentingan, yang belakangan ini banyak disarankan oleh teori tradisional dan kon-

tan metode dasar ini. Namun, berdasar pada analisa *maqâshid* dalam metode dasar di atas, pilihan antara hasil alternatif ijtihad harus diambil berdasar pada pemenuhan *maqâshid*, tanpa mengindahkan tendensi mazhab ahli hukumnya. Hasil yang memenuhi *maqâshid* ini hendaknya divalidasi. Pendek kata, jika implikasi dari satu *maqâshid* bertentangan dengan implikasi

yang lain, *maqâshid* yang lebih tinggi harus dimenangkan. Kesimpulannya, proses ijtihad ini secara efektif adalah sebuah proses untuk merealisasikan *maqâshid* dalam hukum Islam.

Ketiga, memperkuat perangkat metodologi untuk mempertajam tafsir terhadap realitas sosial. Upaya melakukan *istidlâl* dibutuhkan perangkat ushul fiqh dan *tools of social analysis*. Tanpa perangkat ini, berbagai kecenderungan arus, sejarah, prediksi, *future-trends*, sulit dipahami secara kritis. Pendek kata, memahami realitas dan teks sama-sama pentingnya dalam rangka mewujudkan *maqâshid syariah* (kajian lengkap mengenai ini ada di Riset Utama II).

Keempat, sebuah ide, gagasan, nilai, ataupun ideologi membutuhkan kaki agar dapat dioperasionalkan dan membudaya di kalangan bawah. Ide tidak dapat berjalan tanpa kaki yang bernama organisasi. Karenanya, kalangan pesantren perlu mengkonsolidasikan aktor-aktor strategis di berbagai ranah birokrasi, parlemen, institusi, parpol, *pressure-group*, untuk mengawal dan mendorong terwujudnya *maqâshid syariah*. Relasi yang seharusnya dibangun dengan kekuatan eksekutif ataupun legislatif bukan lagi patronatif, bukan lagi persoalan sumbang-menyumbang, namun sinergi program, agenda, dalam rangka mewarnai dengan kebijakan publik.

Inilah empat konsep kunci yang harus dikembangkan agar syariah senantiasa mampu menjawab tantangan zaman.

Maraji'

al-Bazdawî, Abu Yusr, 1963, *Kitab Ushul al-Din*, Kairo, Isa al-Babi al-Halabi.

al-Ghazâlî, Abû Hâmid, *al-Mustasyfâ fi al-Ushûl*, Dâr Ihyâ'î al-Turâts al-'Arabî wa Maktab al-Syâtibi, Abû Ishâq, 1978, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, Dâr al-Ma'ârif, Beirut.

al-Mutanabbî, Beirut-Lebanon,
Arief Budiman, 1996, *Teori Negara*, Gramedia, Jakarta

Daniel S. Lev, 1990, *Hukum dan Politik di Indonesia*, LP3ES, Jakarta

David Kairys, 1990, *Politics of Law*, Pantheon Books, New York.

M Mahfud MD, 1998, *Hukum dan Politik Indonesia*, LP3ES, Jakarta.

Roberto M. Unger, 1999, *Gerakan Studi Hukum Kritis*, ELSAM, Jakarta.

Satjipto Rahardjo, 1983, *Hukum dan Perubahan Sosial: Teori dan Praktek di Indonesia*, Alumni, Bandung.

Soetandyo Wignjosoebroto, 1995, *Dari Hukum Kolonial ke Hukum Nasional*, Rajawali Press, Jakarta.

Tiger & Levy, 2000, *Law and the Rise of Capitalism*, Monthly Review Press, New York.

Peta Pemikiran Ulama Ushul tentang *Maqâshid Syariah*: Menuju Kontekstualisasi dan Reformulasi

Tim Redaksi

Teori maqâshid asy-syarî'ah dalam wacana hukum Islam dan Ushul Fiqh memiliki sejarah yang sangat berliku-liku. Di setiap fase sejarah itu teori ini memiliki ciri dan watak yang berbeda-beda di tangan para penggagasnya masing-masing. Hal ini membuktikan bahwa teori maqâshid asy-syarî'ah ini mengamalami semacam evolusi dan selalu berkembang menurut semangat jaman dan kebutuhan sosial yang melingkupinya. Saat ini, era globalisasi yang berbasis pada globalisasi (global governance) dan negara bangsa telah lahir tantangan-tantangan dan masalah yang sangat kompleks. Karenanya, dibutuhkan rekonstruksi dan kontekstualisasi terhadap maqâshid asy-syarî'ah agar dapat menjawab tantangan ruang dan waktu aktual. Maqâshid yang selama ini dipahami sebagai konsep, gugusan nilai, harus ditransformasikan menjadi metode pendekatan, dan dengan sendirinya berimplikasi kebutuhan akan reformulasi dan kontekstualisasi ushul fiqh. Riset ini menyajikan pandangan-pandangan para ulama mengenai teori sejak paling awal hingga ke tokoh-tokoh Muslim kontemporer. Pandangan-pandangan yang berbeda-beda ini menunjukkan bahwa upaya membumikan ajaran utama Islam akan terus berlangsung seiring perubahan-perubahan jaman. Kritik, evaluasi dan rekonseptualisasi akan terus dibutuhkan demi mengimplementasikan tujuan dasar diturunkannya syariat Islam.

Kata kunci: *maqâshid tradisional, kontemporer, ushul fiqh, peta baru fiqh.*

Sebagai sebuah gagasan, diskursus *maqâshid syariah* adalah bidang ilmu yang lahir dari rahim ushul fiqh. Secara bahasa *maqâshid* adalah maksud atau tujuan sedang *syariah* adalah ajaran agama. Asumsinya hukum-hukum yang disyariatkan agama diberlakukan karena memiliki tujuan tertentu. Fungsi ilmu

maqâshid syariah adalah berusaha menyibak apa tujuan di balik disyariatkannya sebuah hukum.

Sebenarnya upaya untuk menelaah tujuan hukum agama atau *syara'* sudah dimulai sejak zaman nabi sendiri, seperti salah satunya nabi mengharamkan sahabat meminum *khamr* dengan alasan

minuman tersebut dapat mematikan akal pikiran, atau nabi melarang menjual kurma yang masih basah dengan alasan bobot kurma akan menyusut ketika kurma tersebut mengering. Alasan larangan minum *khamr* dan menjual kurma basah menunjukan nabi berpikir dalam *frame maqâshid syariah*, karena setiap hukum selalu dicari alasan atau *ta'lîl* mengapa hukum tersebut diharamkan.

Kajian *maqâshid syariah* semakin intens sejak kodifikasi ilmu fiqh berkembang tepatnya setelah 200 tahun masa kenabian Nabi Muhammad saw. Pada waktu itu para ulama mulai menakar-nakar alasan dan tujuan hukum fiqh, termasuk Imam al-Syâfi'ie sendiri sebagai ulama pertama dalam artikel ini, yang menjelaskan maksud tujuan berpuasa, sholat, haji, zakat dan lain sebagainya. Banyak terma dipakai untuk menyebut maksud atau yang mengarah pada pengertian *maqâshid syariah* pada waktu itu, di antaranya menggunakan istilah *'illat* atau alasan dalam *qiyâs*, *mashlahah*, *munâsib*, *hikmah*, *mashlahah al-mursalah*, dan lain sebagainya.

Hal yang sama juga diungkapkan Jasser Auda yang menjelaskan makna-makna *maqâshid*: bisa merujuk kepada tujuan, prinsip, niat, akhir. Ketika ia digabungkan dengan kata syariah, maka ia bisa diartikan sebagai tujuan dibalik perintah dalam Islam. Bagi beberapa ahli hukum Islam, ia disejajarkan dengan kepentingan banyak orang (*mashâlih*), seperti al-Juwaini yang menyebutnya dengan *mashâlih al-'âmmah* dan sementara al-Ghazâli menyebut dengan *al-mashâlih al-mursalah*. Al-Qarâfi menghubungkan *mashlahah* dan *maqâshid*

melalui kaedah ushul yang menyatakan: Sebuah tujuan tidak akan sah kecuali jika ia membuat terpenuhinya beberapa kebaikan (*mashlahah*) atau menghindari beberapa kerusakan (*mafsadah*) (2007:2).

Dalam khazanah ilmu hukum Islam tradisional, *maqâshid* ini dibagi dalam 3 level kebutuhan: primer (*darûriyât*), sekunder (*hâjiyât*) dan suplementer (*tahsiniyât*). Kebutuhan asasi ini meliputi memelihara keyakinan, jiwa, kekayaan, akal dan keturunan. Sebagian yang lain menambah dengan memelihara kehormatan atas lima hak asasi tersebut. Hampir semua ulama hukum Islam sepakat bahwa menjaga yang primer ini (*darûriyât*) adalah tujuan dari hukum yang diwahyukan. Sementara tujuan pada level sekunder (*hâjiyât*) adalah kurang penting bagi kehidupan manusia, sementara tujuan pada level suplementer (*tahsiniyât*) hanyalah memperindah tujuan (Auda, 2007:3).

Namun pembagian tradisional ini menuai kritik dari para pakar kontemporer karena beberapa alasan, di antaranya karena pembagian tersebut lebih memperhatikan individu daripada keluarga, sosial dan manusia secara umum; klasifikasi tradisional ini tidak memasukkan nilai yang paling universal dan mendasar seperti keadilan dan kebebasan; wilayah dari *maqâshid* tradisional ini mencakup keseluruhan hukum Islam, akan tetapi seringkali juga masuk pada wilayah tujuan khusus untuk hukum tertentu, dan yang terakhir; bahwa *maqâshid* tradisional ini diturunkan dari hasil mempelajari literatur fiqh daripada sumber-sumber yang asli (Auda, 2007:4).

Bagaimanakah evolusi pemikiran tentang *maqâshid* di kalangan para ulama ushul? Apakah akumulasi gagasan *maqâshid* masih cukup memadai untuk menjawab dinamika zaman? Jika masih, apakah gagasan *maqâshid* yang menjadi inti filsafat hukum Islam itu membutuhkan kontekstualisasi sesuai dengan pergeseran ruang dan waktu yang telah sedemikian berubah kompleks? Jika sudah tidak lagi memadai, reformulasi seperti apakah yang dibutuhkan?

Riset ini bertujuan memetakan konsep *maqâshid* di kalangan ulama, baik klasik (*salaf*) maupun kontemporer (*khalaf*); mengkonfirmasi apakah memang mengalami keterbatasan-keterbatasan konseptual; kritik-kritik yang muncul, dan; tawaran seperti apakah yang diajukan untuk menyempurnakan konsep *maqâshid* sehingga tujuan dasar syariah dapat terimplementasikan di era sekarang ini?

I. Peta Pemikiran *Maqâshid* di Kalangan Ulama Ushul

Pemilihan tokoh ulama ushul dalam artikel ini berdasarkan pertimbangan pemikiran mereka mewakili dan dianggap santer membincang *maqâshid syariah*. Dimulai dari Imam al-Syâfi'ie, Ibn Hazm, al-Juwaini, al-Ghazâli, al-Râzi, al-Âmidî, Izzuddin ibn 'Abd al-Salâm, al-Qarafî, al-Thûfî, Ibn Taimiyyah, al-Syâtibi, al-Zarkasyî, Ibn Âsyûr, kemudian meloncat pada pemikir Mesir, Gamal al-Banna.

A. *Maqâshid* menurut Imam al-Syâfi'ie (wafat th. 204 H)

Muhammad ibn Idrîs al-Syâfi'ie atau



dikenal Imam al-Syâfi'ie adalah pelopor salah satu mazhab fiqh empat yang hingga kini masih dianut oleh sebagian besar umat Islam di penjuru dunia. Di antara karya-karyanya adalah *al-Um*, *al-Risâlah*, *al-Sunan*, *Iktilâf al-Hadits*. Imam al-Syâfi'ie adalah ulama pertama yang mengarang ilmu ushul fiqh. Keterangan ini dikuatkan karena tiga alasan:

Pertama, al-Syâfi'ie adalah *mutakallim* (teolog) pertama yang mengkaji alasan (*ta'îl*) tegaknya sebuah hukum, sedang *'illat* sendiri merupakan bagian inti dari ilmu *maqâshid syariah*; *Kedua*, al-Syâfi'ie adalah salah satu yang menaruh perhatian penting tentang kaedah umum syariat dan maslahat terutama dalam praktek berijtihad dan penyimpulan sebuah hukum; *Ketiga*, al-Syâfi'ie adalah ulama yang menitikberatkan pada tujuan hukum (*maqâshid al-ahkâm*) seperti dalam bersuci (*thahârah*), puasa, haji, zakat, potong tangan (*qishâsh*), hukum pidana,

ataupun dalam ranah *maqâshid* yang lebih luas, seperti melindungi agama, jiwa, keturunan, harta dan lain sebagainya (Badawi, 2000:87).

B. *Maqâshid* menurut Imam Ibn Hazm (wafat th. 456 H)

Ibn Hazm al-Andalûsî dikenal sebagai pemikir ensiklopedis yang menulis banyak bidang keilmuan Islam: fiqh, ushul, *kalâm* (teologi), perbandingan agama, aliran-aliran atau sekte dan sastra. Ibn Hazm dikenal tekstualis karena mazhab fiqh yang dikembangkannya dominan pada teks serta sedikit sekali memberi ruang pada akal, karenanya ia dijuluki Ibn Hazm “al-Dhawâhirî.”

Sumbangsih Ibn Hazm untuk *maqâshid syariah* terletak pada pemikiran tentang *qiyâs*. Sebagai ulama tekstualis, ia terang-terangan menolak *qiyâs*. Dalam *al-Mahallî* ditegaskan bahwa dalam agama tidak boleh menggunakan *qiyâs* ataupun penalaran. Menurutnya, dalil agama sudah jelas dan tegas. Dan jika ada persoalan yang butuh penjelasan semua itu harus dikembalikan kepada al-Qur'an dan hadits Nabi.

Ibn Hazm memperkuat argumennya dengan mengutip ayat-ayat al-Qur'an, di antaranya: *bahwa tidaklah kami (Allah) al-pakan sesuatu pun di dalam al-Kitab* (QS. al-An'âm:38), *dan kami turunkan kepadamu al-Kitab untuk menjelaskan segala sesuatu* (QS. al-Nahl:89), *pada hari ini Aku (Allah) sempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah kukukupkan kepadamu nikmat-Ku* (QS. al-Mâidah:3). Berdasar ayat-ayat di atas, ia menyimpulkan dasar *qiyâs* ataupun penalaran tidak punya otoritas untuk



mencampuri urusan agama. Persoalan agama sudah tuntas dengan penjelasan al-Qur'an dan hadits Nabi (Hazm, Juz I, 1968:73).

Penolakan *qiyâs* dilatari karena manusia tidak punya kapasitas mengetahui sejatinya agama. Hanya Nabi Muhammad saw yang diberi Allah swt keistimewaan mengetahui hal tersebut. Lebih dari itu perangkat seperti *qiyâs* pada hakikatnya digunakan untuk menemukan suatu hal yang tidak jelas status hukumnya dengan cara membanding-bandingkan dua hal yang diserupakan. Penyerupaan dua ini bukti ketidaktahuan manusia. Bagi Ibn Hazm, berbicara tentang sesuatu yang tidak diketahui adalah *bâthil*. Inilah yang dikecam oleh Allah karena termasuk dalam konteks ayat: *mengatakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui* (QS. al-Baqarah:169).

C. *Maqâshid* menurut Imam al-Juwaini (wafat th. 478 H)

Jika dibandingkan para ulama ushul

sebelumnya, Imam al-Haramain al-Juwaini adalah ulama pertama yang membahas teori *maqâshid syariah*. Bukti itu dapat kita temukan dalam karya *al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh*. Dalam bab *qiyâs*, al-Juwaini menjelaskan *'illal* (alasan-alasan) dan *ushûl* (dasar-dasar) yang merupakan embrio dari teori *maslahat*. Barangkali karena itu al-Juwaini disebut peletak dasar teori *maqâshid*.

Ada lima pembagian *'illal* dan *ushûl* dalam *al-Burhân* karya al-Juwaini. *Pertama*, *ashl* atau dasar perkara primer (*amr dharûrî*) yang menyangkut kepentingan umum, misalnya men-*qishâsh* pelaku kriminal, alasannya demi menjaga kehormatan darah atau hak hidup masyarakat. *Kedua*, dasar perkara dalam kepentingan umum yang tidak sampai ke tingkat primer, misalnya memperbaiki sistem sewa rumah, alasannya untuk mempermudah masyarakat yang tidak mampu membayar secara kontan. *Ketiga*, dasar perkara yang tidak ada hubungannya dengan primer ataupun kepentingan umum, misalnya menghilangkan *hadats* kecil. *Keempat*, dasar perkara yang bukan bersandar pada kebutuhan umum ataupun primer, melainkan jika dilakukan akan menghasilkan hal yang disunahkan. *Kelima*, dasar perkara yang tidak dapat ditemukan baik itu unsur primer, kebutuhan masyarakat, ataupun dorongan keadaan yang lebih baik, seperti melakukan ibadah *mahdhah* (al-Juwaini, Juz II, 1992:602-604).

Pembagian al-Juwaini pada poin ketiga dan keempat pada hakikatnya adalah masih dalam satu katagori yang sama.

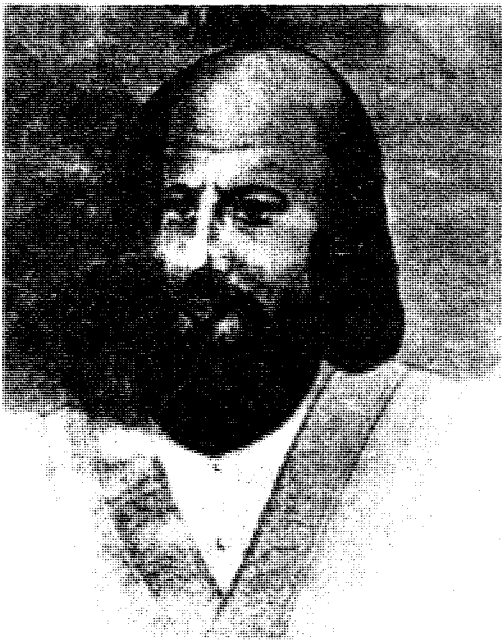
Sedang point nomer lima, sebagaimana diakui oleh al-Juwaini sendiri, sudah keluar dari konteks pembahasan *'illal* dan *ushûl* yang dimaksud.

Secara garis besar apa yang dilakukan al-Juwaini lewat pembagian lima *'illal* dan *ushûl* di atas merupakan dasar pembagian tiga tingkatan *maslahat* sebagaimana yang kita kenal melalui sistematisasi dari al-Syâtibi: *dharûriyyât* (hak primer), *hâjiyyât* (hak sekunder) dan *tahsîniyyât* (hak suplementer).

D. *Maqâshid* menurut Imam al-Ghazâlî (wafat th. 505 H)

Abû Hâmid al-Ghazâlî lahir di Thusi adalah murid Imam al-Haramain al-Juwaini. Al-Ghazâlî dikenal sebagai *mujaddid* terkemuka yang banyak menulis keilmuan Islam seperti filsafat, fiqh, ushul fiqh, tasawwuf dan disiplin keilmuan lain. Atas capaiannya yang gemilang dalam khazanah Islam tersebut al-Ghazâlî digelari *hujjah al-Islâm*, sang pembela Islam.

Teori *maqâshid syariah* al-Ghazâlî ditulis secara bertahap, mula-mula pada karya pertamanya, *Syifâ' al-Ghalîl*, kemudian dilanjutkan pada *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*, dan disempurnakan dalam karya ushul fiqhnya berjudul *al-Mustasyfâ fî 'Ilm al-Ushûl*. Dalam *Syifâ' al-Ghalîl*, al-Ghazâlî menjelaskan metode *qiyâs* serta mekanisme *illat*. Menurutny ukuran *maqâshid syariah* harus sesuai (*munâsib*) dengan kemaslahatan (al-Ghazâlî:159). *Maslahat* didefinisikan sebagai sesuatu yang mendatangkan manfaat dan mencegah kemudharatan. Agama



menjamin kemaslahatan berarti bahwa agama (*syara'*), menurut al-Ghazâli, harus melindungi empat hal kebutuhan primer manusia: jiwa, akal, barang dagangan, dan harta.

Al-Ghazâli membagi *maqâshid syariah* menjadi dua, *maqâshid* yang terkait dengan agama (*al-dînî*) dan *maqâshid* yang terkait dengan hal duniawi (*al-dunyawî*). Kewajiban menegakkan sholat dalam ayat: *sesungguhnya sholat dapat mencegah perbuatan keji dan mungkar* (QS. al-Angkabût:45) adalah contoh *maqâshid* yang terkait dengan urusan agama (al-Ghazâli:160). Sedang kewajiban *qhisâsh* dalam ayat (QS. al-Baqarah:179) dan *khamr* (QS. al-Mâ'idah:91) adalah contoh *maqâshid* yang terkait dengan urusan duniawi.

Kendati demikian pembagian *maqâshid syariah* antara *al-dînî* dan *al-dunyawî* masih terjadi persilangan, seperti perintah sholat

di satu sisi adalah *al-dînî*, namun di sisi lain perintah itu bisa dipandang sebagai *al-dunyawî* karena dampak sholat mampu mencegah perbuatan keji dan mungkar. Nampaknya pada point ini al-Ghazâli masih belum tegas, terlihat belum ada garis pemisah antara mana yang benar-benar *al-dînî* dan *al-dunyawî*.

Urutan *maqâshid syariah* menurut al-Ghazâli dibagi menjadi tiga: *pertama*, *al-dharûrât* (hak primer); *kedua*, *al-hâjât* (hak sekunder); dan *ketiga*, *al-tazayyunât wa al-tashilât* atau *al-tahsinât* (hak suplementer). Dari cara pembagian ini tidak diragukan al-Ghazâli meringkas kelima pembagian *'illal* dan *ushûl* dalam *al-Burhân fî Ushûl al-Fiqh* karya gurunya, al-Juwaini, di atas. Hanya saja ketiga pembagian *al-dharûrât*, *al-hâjât* dan *al-tahsinât* versi al-Ghazâli ini lebih ringkas dan padat daripada versi al-Juwaini sebelumnya.

Penjelasan tentang *maqâshid syariah* dapat kita temukan juga dalam karya *Ihyâ' Ulûm al-Dîn*. Dalam bab taubat, misalnya, al-Ghazâli menulis: menjadi hamba Allah adalah ia yang mengetahui Tuhan-nya dengan *rubûbiyyah* (menuhankan-Nya) dan *'ubûdiyyah* (menyembah-Nya), dan itu hanya dapat terlaksana dalam kehidupan di dunia. Oleh karenanya menjaga kemaslahatan kehidupan dunia adalah bagian dari kemaslahatan agama, sebab dunia merupakan *wasîlah* atau perantara untuk beribadah kepada Allah. Kemudian yang berkaitan dengan kemaslahatan dunia menyangkut dua hal: *pertama*, jiwa (seperti dilarang membunuh) dan; *kedua*, harta (seperti dilarang mencuri) (al-Ghazâli, Juz IV:19).

Dari penuturan al-Ghazâli dapat disimpulkan bahwa menjaga kemaslahatan agama (*hifdz al-dîn*) menduduki posisi istimewa. Agama adalah inti maslahat paling utama karena terkait dengan menyembah Allah, sedangkan masalah yang lain seperti jiwa dan harta secara tidak langsung membuntuti di belakangnya. Jadi *maqâshid syara'* atau agama menurut al-Ghazâli adalah: menjaga agama, menjaga jiwa, dan menjaga harta. Ketiganya sangat penting, karenanya bagi setiap pelanggaran salah satu di antara ketiganya akan mendapat sanksi berdasarkan levelnya masing-masing.

Dalam *al-Mustasyfâ*, al-Ghazâli memperluas pembahasan *maqâshid syariah*. Menurutny, maslahat dilihat dari sudut kesaksian agama (*syara'*) dapat dibagi menjadi tiga:

Pertama, maslahat dengan didapat melaui pertimbangan dari *syara'* atau agama, ini disebut *hujjah* dan diretas melalui *qiyâs*, metode penyimpulan hukum yang dipahami melalui *nash* dan *ijmâ'* seperti, setiap makanan dan minuman memabukkan itu haram sebagaimana dianalogikan (di-*qiyâs*-kan) dengan dalil hukum *khamr* yang jelas haram karena memabukkan.

Kedua, maslahat yang dijelaskan *syara'* sebagai sesuatu yang batil, seperti seorang raja berjimak pada tengah hari di bulan Ramadhan. Kemudian seorang ulama menasehati harus mengganti dengan berpuasa dua bulan berturut-turut, tujuannya agar raja tidak meremehkan puasa Ramadhan. Sang raja tidak diperintahkan membebaskan budak, sebab jika hanya disuruh membebaskan budak,

maka mudah bagi raja melakukannya. *Nah*, tujuan (maslahat) puasa tadi digunakan untuk menakut-nakuti raja, inilah yang menyalahi maslahat puasa sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an.

Ketiga, maslahat yang tidak disaksikan baik itu dari aspek yang dipertimbangkan *syara'* maupun aspek yang dianggap batil oleh *syara'*, inilah yang belum tegas dijelaskan oleh al-Ghazâli.

Dalam *al-Mustasyfâ*, al-Ghazâli lebih detail lagi menjelaskan maslahat. Maslahat tidak dimaknai sebagai hal mendatangkan manfaat dan mencegah kemudharatan. Definisi maslahat seperti itu mereduksi maslahat hanya, demi, dan untuk kebaikan manusia saja. Maslahat dimaksud al-Ghazâli adalah maslahat yang memelihara tujuan agama atau *al-muhâfadzah 'alâ maqshûd al-syar'*.

Menurut al-Ghazâli agama memiliki lima tujuan penting untuk manusia: *Pertama*, memelihara agama (*al-dîn*); *kedua*, memelihara jiwa (*al-nafs*), *ketiga*, memelihara akal (*al-'aql*); *keempat*, memelihara keturunan (*al-nasl*), dan *kelima*, memelihara harta (*al-mâl*) (al-Ghazâli, Juz I:287-289). Sedangkan urutan atau derajat maslahat dalam *al-Mustasyfâ* masih sama sebagaimana urutan maslahat dalam *Syifâ' al-Ghalîl*. *Pertama*, *al-dharîrât* (hak primer), *kedua*, *al-hâjât* (hak sekunder) dan *ketiga*, *al-tazayyunât wa al-tashîlât* atau *al-tahsînât* (hak suplementer).

E. *Maqâshid* menurut Imam al-Râzi (wafat th. 606 H)

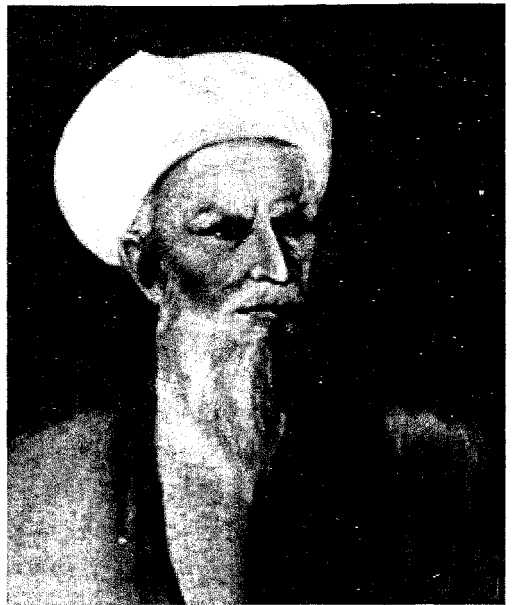
Fakhr al-Dîn al-Râzi adalah seorang ulama ahli fiqh al-Syâfi'ie yang sangat

produktif, di mana selama hidupnya telah menulis lebih dari 200 buku. Pemikiran *maqâshid syariah* al-Râzi terangkum dalam karya *al-Maḥshûl fi 'Ilm Ushûl al-Fiqh*. Buku ini sangat penting karena meringkas ketiga buku ushul klasik: *al-Mu'tamad* karya Abû al-Hasan al-Bashri, *al-Burhân* karya al-Juwaini, dan *al-Mustashfâ* karya al-Ghazâli (Badawi, 2000:82).

Dalam *al-Maḥshûl*, al-Râzi menjelaskan problem pembuktian atau penafsiran (*ta'lîl*) hukum yang merupakan bagian dari pembahasan *qiyâs*, selain itu al-Râzi menegaskan bahwa tujuan agama adalah demi kemaslahatan manusia.

Maslahat adalah *'illat* di balik agama diturunkan. Menurut klaim al-Râzi, jika hukum dilihat dari alasan (*'illat*)-nya mengarah atau sesuai dengan tegaknya kemaslahatan. Kesesuaian hukum dengan maslahat ini yang disebut sebagai *al-munâsabah*. Maslahat didefinisikan sebagai sesuatu yang mendatangkan manfaat (*jalb al-manfa'ah*) dan memelihara hak hidup dengan menepis kemudharatan (*al-ibqâ' bi dafi al-madharrah*) (al-Râzi, Juz V, 1992:157).

Sebagaimana al-Ghazâli, al-Râzi pun melakukan pembagian maslahat menjadi dua: *pertama*, maslahat yang berhubungan dengan dunia; *kedua*, maslahat yang berhubungan dengan akhirat. Maslahat di dunia dapat dibagi menjadi tiga: *al-dharûriyyah* (primer), *al-hâjiyyah* (sekunder), dan *al-tahsîniyyah* (suplementer) (al-Râzi, Juz V, 1992:159). Adapun maslahat di akhirat bagi al-Râzi contohnya seperti pembersihan jiwa dan mendidik akhlaq karena itu manfaatnya



kembali di akhirat (al-Râzi, Juz V, 1992:161).

Sumbangsih *maqâshid syariah* al-Râzi masih kental dengan warisan al-Ghazâli seperti pada pembagian maslahat berikut contoh-contoh yang dikemukakan. Hanya saja, pada *al-mashâlih al-dharûriyyah* yang mencakup lima hal primer, yaitu: jiwa, harta, keturunan, agama, dan akal, al-Râzi memberi prioritas jiwa daripada agama. Urutan ini tentu tampak berbeda dengan gurunya, al-Ghazâli, yang lebih mendahulukan agama daripada jiwa. Kelima hak primer al-Ghazâli sebagai berikut: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.

F. *Maqâshid* menurut Imam al-Âmidî (wafat th. 631 H)

Saif al-Dîn al-Âmidî adalah salah satu ulama ushul besar yang lahir pada 551 H. Semula al-Âmidî yang masih tinggal di Baghdad adalah pengikut setia mazhab

al-Hambali namun dalam perjalanannya memutuskan pindah ke mazhab al-Syâfi'ie. Karya ushul fiqh nya berjudul *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*.

Pada pembahasan *qiyâs*, al-Âmidi menjelaskan setiap hukum dibangun atas sebuah alasan (*'illat*). Seperti para ulama ushul sebelumnya, ia sepakat *maqâshid syariah* pada intinya mendatangkan maslahat dan mencegah kemudharatan. Hanya saja al-Âmidi menambahi penjelasan syariah seperti itu tidak cukup. Menurutny hukum *syara'* jangan dilihat berdasar *maqâshid*-nya semata, akan tetapi yang lebih penting adalah melihat dasar alasannya. Alasan (*'illat*) inilah yang menjadi praduga di mana di sanalah letaknya aspek *maqâshid* atau *hikmah*-nya.

Contoh, alasan seorang musafir men-*qashar* sholatnya sebenarnya bukan karena sholatnya semata, melainkan karena adanya dugaan *masyaqqah* yang memberatkan bagi musafir (karena masih dalam perjalanan). Menghilangkan *masyaqqah* adalah *hikmah* di balik disyariatkannya men-*qashar* sholat. Jadi men-*qashar* sholat selalu dikaitkan dengan perjalanan (*safar*), bukan men-*qashar* karena adanya *masyaqqah*. Oleh karenanya setiap perjalanan, selalu diberi dispensasi (*rukhsah*) untuk men-*qashar* sholat, kendatipun dalam perjalanan itu tidak ada *masyaqqah*-nya.

Mirip al-Ghazâli, al-Âmidi membagi maslahat menjadi duniawi dan ukhrawi. Untuk mencapai tujuan (maslahat) duniawi bentuknya ada tiga hal: *Pertama*, bersifat langsung, contoh melakukan jual beli dengan cara baik dan jujur, tujuannya untuk memberi manfaat langsung yang

berhubungan dengan *hifdz al-mâl*. *Kedua*, bersifat melanggengkan, contoh larangan membunuh orang tidak bersalah dengan sanksi di-*qhisâsh*, tujuannya untuk melanggengkan *hifdz al-nafs* (memelihara jiwa). *Ketiga*, bersifat sebagai pelengkap, contoh pemberian mahar dalam nikah, tujuannya untuk melengkapi atau menyempurnakan maslahat pernikahan.

Sedangkan maslahat ukhrawi selalu tujuannya mendatangkan pahala dan menjauhkan siksa. Prihal yang mendatangkan pahala seperti kewajiban bertakwa kepada Allah saw, melakukan ibadah, melaksanakan sholat dan lain sebagainya semua itu untuk mendapatkan pahala dan mengangkat derajat pelakunya. Sedangkan menjauhkan siksa seperti larangan bermaksiat kepada Allah, melakukan syirik atau menyekutukan Allah, melanggar perintah-Nya dan lain sebagainya semua itu dilakukan untuk menghindarkan siksa dari Allah (al-Âmidi, Juz III, 1980:389-390).

Al-Âmidi yang terpengaruh al-Ghazâli membagi urutan maslahat menjadi tiga: *al-dharûriyyah* (primer), *al-hâjiyyah* (sekunder), dan *al-tahsîniyyah* (suplementer). Sedangkan yang termasuk *al-mashâlih al-dharûriyyah* adalah: agama, jiwa, akal, keturunan dan harta benda.

G. Maqâshid menurut Imam Izzudin

Ibn 'Abd al-Salâm (wafat th. 660 H)

Mengkaji *maqâshid syariah* tidak boleh melewati nama al-'Izz ibn 'Abd al-Salâm. Sebagai ahli fiqh al-Syâfi'ie yang banyak menulis fatwa dan *takhrîj* fiqh, Izzuddin yang dijuluki "Sultan Para

Ulama” menulis buku penting berjudul *Qawâid al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anâm* yang merangkum pemikirannya tentang *maqâshid syariah*.

Dalam pengantar buku *Qawâid al-Ahkâm*, Izzuddin mengatakan syariah yang dibebankan Allah swt kepada hamba-Nya mengarah kepada kebaikan, sedang larangan Allah swt mengarah pada keburukan. Sesuatu yang baik akan diberikan palaha dan sesuatu yang buruk akan diancam dengan dosa dan siksa (QS. al-Zalzalah:8-9). Menurutnya, baik di dunia maupun di akhirat memiliki maslahatnya sendiri-sendiri, jika manusia gagal mewujudkan maslahat tersebut kehidupan di keduanya bisa rusak.

Cara mengetahui maslahat menurut Izzuddin ditentukan oleh rasio. Hal yang mendatangkan kebaikan atau kemaslahatan adalah hal terpuji, sebaliknya hal mencegah kemudharatan agar tidak menyengsarakan hidup manusia juga masuk hal terpuji. Inilah yang dinyatakan Izzuddin pengetahuan tentang maslahat bertumpuh pada rasio, dapat dinalar dan dipahami oleh akal manusia (al-Salâm, Juz I, 1980:5). Dan jika terjadi benturan antara dua maslahat, diupayakan memilih mana di antara dua yang paling minim risiko buruknya.

Izzuddin banyak melakukan sekali pembagian maslahat. Pembagian ini banyak kita temukan dalam buku *Qawâid al-Ahkâm*. Seperti membagi maslahat menjadi: *al-mubâhât* (sesuatu yang dibolehkan), *al-mandûbât* (sesuatu yang dianjurkan) dan, *al-wâjibât* (sesuatu yang wajib). Selain membagi maslahat,

Izzuddin juga membagi *mafâsid* menjadi: *al-makrûhât* (sesuatu yang tidak disukai) dan, *al-muharramât* (sesuatu yang dilarang atau diharamkan) (al-Salâm, Juz I, 1980:9).

Sebagaimana al-Ghazâli, Izzuddin juga membagi maslahat menjadi duniawi dan ukhrawi. Untuk mengetahui maslahat syar’ie dan akhirat, tidak ada cara lain selain merujuk pada dalil-dalil syar’ie, antara lain al-Qur’an, al-sunnah (*hadits*), *ijmâ’*, *qiyâs*, dan cara penyimpulan hukum yang benar. Sedang cara mengetahui maslahat duniawi, menurutnya, dapat diketahui secara langsung, melalui pengalaman, berdasarkan pada adat yang berlaku, atau dengan menimbang langsung dengan akal (al-Salâm, Juz I, 1980:20).

Maslahat menurut Izzuddin memiliki dua tipe: hakiki dan kiasan (*majâzî*). Hakiki meliputi *al-ladzât* dan *al-afrâh* yaitu sesuatu yang mengandung maslahat dalam dirinya sendiri. Sedang kiasan diartikan bisa jadi yang menjadi penyebab kemaslahatan itu adalah kerusakan, oleh sebab itu agama memerintahkan atau membolehkannya, namun yang dituju bukan pada kerusakan itu, melainkan kerusakan dipandang sebagai perantara yang pada ujungnya mengantarkan pada kemaslahatan.

Begitu pula kerusakan (*mafsadah*) memiliki dua tipe yang sama seperti maslahat di atas: hakiki dan kiasan (*majâzî*). Hakiki meliputi *al-ghumûm* dan *al-âlâm* yaitu sesuatu yang mengandung kerusakan dalam dirinya sendiri. Sedang kiasan diartikan bisa jadi yang menjadi

penyebab kerusakan itu adalah maslahat, oleh sebab itu agama melarangnya, namun bukan berarti agama salah karena melarang sesuatu yang mengandung kemaslahatan, melainkan karena jika dikerjakan maka akan menimbulkan kerusakan atau *mafasid* (al-Salâm, Juz I, 1980:14).

Meski penjelasan di atas tidak mewakili seluruh pemikiran *maqâshid syariah* Imam Izzuddin ibn Abd al-Salâm, namun setidaknya kita dapat meraba-raba bahwa beliau sangat detail mengulas teori *maqâshid*. Sikapnya tegas: akal merupakan wahana untuk mengetahui tujuan agama. Pandangan ini berbeda dengan ulama ushul sebelumnya. Kendati memberi ruang kebebasan pada akal, Izzuddin masih mengikat pemahamannya dengan teks-teks agama atau *nash syar'ie*.

Sekilas Izzuddin terpengaruh al-Ghazâli pada pembagian maslahat menjadi: maslahat duniawi yang dapat dikenali dan diketahui melalui penalaran akal atau adat; dan maslahat ukhrawi yang dapat dikenali atau diketahui melalui ajaran agama. Selain pembagian yang duniawi dan ukrawi, ia juga membagi maslahat menjadi ada tiga macam: *al-dharûriyyah* (primer), *al-hâjiyyah* (sekunder), dan *al-tahsîniyyah* (suplementer).

Hanya saja pembagian tiga maslahat yang kental pengaruh al-Ghazâli di atas terlihat masih samar di balik pembagian macam-macam maslahat dan mafsadah yang begitu banyak. Lalu pada *al-dharûriyyah* (primer), Izzuddin memasukkan *al-irdh* (kehormatan) untuk melengkapi lima maslahat primer al-

Ghazâli. Jika maslahat primer menurut al-Ghazâli itu ada lima: agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta. Di tangan Izzuddin, maslahat primer digemukkan menjadi enam: agama, jiwa, keturunan, kehormatan, akal, dan harta. Dalam konteks ini, al-Salâm adalah ulama ushul pertama yang mencantumkan kehormatan (*al-irdh*) dalam *al-mashâlih al-dharûriyyah*.

H. *Maqâshid* menurut Imam al-Qarâfi (wafat th. 684 H.)

Syihîb al-Dîn Abû al-Abbâs al-Qarâfi adalah ulama ushul asal Mesir yang bermazhabkan fiqh al-Mâlîki. Dilihat dari sejarahnya, al-Qarâfi merupakan murid langsung dari Izzuddin ibn Abd al-Salâm. Ibn Âsyur dalam *Maqâshid al-Syarî'ah*, menilai al-Qarâfi salah satu perintis ilmu *maqâshid* (2006:8). Sebagai murid Izzuddin, pemikiran al-Qarâfi adalah perpanjangan tangan dari sang guru.

Pengertian maslahat menurut al-Qarâfi hampir serupa dengan Izzuddin. Dalam bab *qiyâs*, maslahat (*al-munâsib*) bagi al-Qarâfi adalah mengundang manfaat dan mencegah kerusakan. Al-Qarâfi mencontohkan kekayaan adalah alasan disyariatkan zakat, atau bahaya memabukkan adalah alasan dibalik dilarangnya minuman sejenis *khamr* (al-Qarâfi dalam *al-Dakhîrah*, Juz I, 1993:128).

Kemudian pada pembagian maslahat: hak primer (*al-dharûriyyât*), hak sekunder (*al-hâjiyyât*) dan hak suplementer (*al-tahsîniyyât*) juga tidak jauh beda dengan gurunya Izzuddin. Pada maslahat primer, seperti halnya gurunya, al-Qarâfi memasukkan kehormatan (*al-irdh*)

sebagai bagian dari hak primer. Penting diketahui urutan hak primer al-Qarâfi berbeda dengan al-Ghazâli yang lebih mendahulukan agama daripada jiwa. Urutan yang dibuat al-Qarâfi sebagai berikut: jiwa (*al-nafs*), agama (*al-dîn*), keturunan (*al-nasl*), akal (*al-aql*) dan kehormatan (*al-irdh*).

Maslahat berdasar pada penilaian syara' dapat dibagi menjadi tiga: *pertama*, *al-munâsib*, atau apa yang menjadi keputusan syara'; *kedua*, *al-mashlahah*, atau apa yang tidak diputuskan syara'; *ketiga*, *al-mashlahah al-mursalah*, atau masalah yang menjadi kepentingan umum.

Al-Qarâfi menaruh perhatian khusus dalam mengkaji *sad al-dzari'ah* yang menurutnya memiliki keterkaitan sangat penting dengan *maqâshid syariah*. *Sad* artinya memutus sedang *al-dzari'ah* adalah jalan. *Sad al-dzari'ah* adalah memutus jalan yang bisa mengarah kerusakan. Maksudnya, apapun kebaikan yang menjadi jalan bagi terjadinya kerusakan, maka wajib diputus. Menurut al-Qarâfi, *al-dzari'ah* ada tiga macam:

Pertama, *al-dzari'ah* yang dilarang seperti menggali lubang di jalan karena bisa menjadi penyebab orang jatuh, menaruh racun dalam makanan karena bisa menjadi penyebab kematian orang; *Kedua*, *al-dzari'ah* yang tidak dilarang karena tidak adanya kepastian yang mengarahkan kepada kerusakan, seperti larangan menanam anggur karena takut dibuat *khamr*, larangan bertetangga karena takut terjadi perzinahan; *Ketiga*, *al-dzari'ah* yang masih belum jelas, apakah *al-dzari'ah* seperti ini wajib diputus atau tidak, seperti

jual beli yang terjadi secara cepat atau tergesa-gesa (al-Qarâfi dalam *al-Furûq*, Juz II, 1345:32).

Tidak kalah penting bahwa *al-dzari'ah* yang berarti jalan ini tidak harus selamanya diputus. *Al-dzari'ah* kadang juga harus dibuka. Menurut al-Qarâfi hukum *al-dzari'ah* bisa bermacam-macam, bisa wajib dibuka, sunnah dibuka, bisa juga makruh, atau bahkan hukumnya bisa haram. Semua itu tergantung pada: jika hasilnya membawa kemaslahatan berarti *al-dzari'ah* wajib dibuka, atau sebaliknya jika hasilnya membawa kerusakan berarti haram dibuka atau wajib diputus jalannya, *sad al-dzari'ah*. Pada intinya *al-dzari'ah* di sini hanya sebagai perantara.

Hal lain selain *sad al-dzari'ah* yang memiliki hubungan erat dengan *maqâshid syariah* adalah tentang *al-ma'mûrât* atau perintah bagi mukallaf. Bagi al-Qarâfi, *al-ma'mûrât* memiliki dua bentuk: *Pertama*, bentuk pekerjaan yang sudah menjadi kewajiban meski tanpa disertai niat, seperti melunasi hutang, mengembalikan barang dipinjam, menafkahi keluarga, anak, atau kerabat dan lain sebagainya. Meskipun tanpa niat, bentuk *al-ma'mûrât* seperti ini adalah kewajiban yang harus ditunaikan. Lebih baik lagi, jika disertai dengan niat maka akan dihitung sebagai kebaikan dan mendapatkan pahala di sisi Allah;

Kedua, bentuk pekerjaan yang tidak menjadi wajib kecuali tanpa disertai niat, seperti sholat, puasa, haji, bersuci dan amal ibadah lain yang mengharuskan adanya niat sebelum melakukannya. Bentuk *al-ma'mûrât* seperti ini jika dilakukan tanpa

niat maka tidak akan diperhitungkan. Ketika pekerjaan ini disertai niat maka akan diterima oleh Allah (al-Qarâfi dalam *al-Furûq*, Juz II, 1345:50-51).

I. *Maqâshid* menurut Imam al-Thûfi (wafat th. 716 H)

Najm al-Dîn al-Thûfi lahir pada 667 di sebuah desa bernama *Tûf* yang berdekatan dengan Baghdad. Di kalangan ulama ushul, al-Thûfi sebagai pengikut fiqh Hambali dikenal pemberani sekaligus kontroversi, semua itu karena gagasannya tentang maslahat atau *ri'âyah al-mashlahah*. Inti pemikiran al-Thûfi terdapat dalam *al-Ta'yîn fi Syarh al-'Arba'in* yang secara khusus menjelaskan maksud *hadits*: "*lâ dlarara wa lâ dliârâ*".

Al-Thûfi mengartikan maslahat sebagai sesuatu yang mengena tujuannya. Seperti tujuan pena digunakan untuk menulis atau pedang untuk menebas. Menurut al-Thûfi, batas maslahat ada dua: *pertama*, batas berdasarkan adat (*al-'urf*) tolak ukurnya adalah: mendatangkan kebaikan dan manfaat, seperti jual beli untuk mendapatkan keuntungan; *kedua*, batas berdasarkan agama (*syara'*) tolak ukurnya adalah: mengabdikan atau pemenuhan proses ibadah kepada Allah (al-Thûfi, 1998:239).

Dalil yang dijadikan sandaran al-Thûfi adalah: nash (al-Qur'an dan al-*hadits*), *ijmâ'* dan *ri'âyah al-mashlahah* yang diambil dari penjelasan dari *hadits* nabi: "*lâ dlarara wa lâ dliârâ*" (tidak ada bahaya dan membahayakan). Jika ketiga dalil ini bersepakat maka tidak ada perdebatan lagi. Permasalahannya, kalau ada kontradiksi dalil maka kemaslahatan

harus diutamakan. Prioritas al-Thûfi pada *ri'âyah al-mashlahah* bukan dimaksudkan membatalkan atau membuang nash begitu saja. Bagi al-Thûfi, nash tetap penting. Nash yang kontradiksi itu dicarikan jalan keluar; diberi penjelasan lanjutan atau apa yang disebut *takhshîsh* dan *bayân*.

Penjelasannya sebagai berikut, jika terjadi kontradiksi pada nash, maka dilihat dulu: apakah kontradiksi itu mencakup semua nash (al-Qur'an dan al-*hadits*) atau sebagian saja. Jika mencakup semua nash, maka persoalan kontradiksi ini akan di-spesialisasikan (*takhshîsh*) dengan *hadist* "*lâ dlarara wa lâ dliârâ*." Jika mencakup sebagian nash (misalnya al-*hadits* saja, atau al-Qur'an saja), maka dilihat dulu: apakah ada dalil lain yang mengkhususkan persoalan tersebut atau tidak. Sikap pertama, jika ada dalil yang mengkhususkan, maka dalil pengkhusus itu yang dipakai. Sikap kedua, jika tidak ada dalil pengkhusus, maka persoalan kontradiksi tersebut, lagi-lagi, harus dikhususkan atau di-*takhshîsh* dengan *hadits* pamungkas: "*lâ dlarara wa lâ dliârâ*" (al-Thûfi, 1998:237-238).

Secara garis besar, al-Thûfi memberi prioritas pada *ri'âyah al-mashlahah* daripada nash. Adapun dasar argumen yang digunakan adalah *hadist*: "*lâ dlarara wa lâ dliârâ*." Selain lebih kuat dari nash, dalil *ri'âyah al-mashlahah* juga lebih kuat daripada *ijmâ'*. Salah satu alasannya menurut al-Thûfi: *ijmâ'* adalah produk dari ketidaksepakatan atas suatu hal kemudian dijadikan satu kesepakatan, berbeda dengan *ri'âyah al-mashlahah* yang sedari awal sudah menjadi kesepakatan.

Bagi al-Thûfi berpegang pada kesepakatan di awal itu lebih baik daripada telah berselisih semenjak awalnya (*ijmâ'*).

Oleh karena konsep *ri'âyah al-mashlahah* al-Thûfi tidak bisa dilepaskan dari *hadits lâ dlarara wa lâ ddirâra*, maka penting menyimak penjelasan al-Thûfi mengenai *hadits* ini. Maksud *dlarara* dalam *hadits* tersebut: hal menimpakan bahaya kepada orang lain, sedang *dlirâra* adalah timbal balik bahaya akibat menimpakan bahaya kepada yang pertama. Jadi, maksud *lâ dlarara wa lâ ddirâra* adalah antara kedua belah pihak sama-sama membahayakan dirinya sendiri. Bagi al-Thûfi, menebar bahaya dilarang agama sebab Allah swt menghendaki kemudahan daripada kesusahan sebagaimana yang terdapat semangatnya dalam ayat-ayat berikut: (QS. al-Baqarah:175), (QS. al-Nisâ:28), (QS. al-Mâidah:6), dan (QS. al-Hâj:78).

Konsep *ri'âyah al-mashlahah* al-Thûfi berbeda dengan konsep *al-mashlahah al-mursalah* sebagaimana dikenal umumnya dalam mazhab-mazhab fiqh, terutama Mazhab Maliki. Pada dasarnya konsep *ri'âyah al-mashlahah* al-Thûfi dibangun berdasar nash (al-Qur'an dan al-*hadits*) dan *ijmâ'* untuk wilayah *ibâdât*, dan bersandar pada pertimbangan maslahat untuk wilayah *mu'âmalât*. Dasar inilah yang menurut al-Thûfi lebih kuat daripada yang ada dalam *al-mashlahah al-mursalah*. Pada kesimpulannya *ri'âyah al-mashlahah* yang memiliki dasar nash dan *ijmâ'* itu lebih kuat daripada yang tidak memiliki dasar. Inilah letak perbedaan antara *ri'âyah al-mashlahah* dan *al-mashlahah al-mursalah*.

Secara umum al-Thûfi pengikut al-Ghazâli. Penjelasan tentang *maqâshid syariah* hampir mirip dengan al-Ghazâli, di mana al-Ghazâli membagi *maqâshid* menjadi ukhrawi dan duniawi, sedang al-Thûfi membaginya menjadi *syara'* dan *'adât*. Kemudian pada tingkatan *maqâshid* primer, sekunder dan suplementer, berikut tentang lima macam hak primer: agama (*al-dîn*), memelihara jiwa (*al-nafs*), memelihara akal (*al-'aql*), memelihara keturunan (*al-nasl*), dan memelihara harta (*al-mâl*), konsep yang dikembangkan al-Thûfi masih kental dengan nuansa warisan al-Ghazâli.

J. *Maqâshid* menurut Imam Ibn Taimiyyah (wafat th. 728 H)

Taqiy al-Dîn ibn Taimiyyah lahir pada 661 H di Hiran, daerah di selatan-timur Turkey. Sejak kecil Ibn Taimiyyah dibesarkan dalam atmosfir keluarga pecinta ilmu agama dan fiqh. Ayahnya ahli agama bernama Abd al-Halîm sedang kakeknya Majd al-Dîn Abû al-Barakât adalah ulama ushul yang menulis buku *Muntaqâ al-Ahbâr*.

Para teorikus *maqâshid* menilai bahwa agama memiliki tujuan mulia untuk manusia. Tujuan itu lalu diretas dalam tiga maslahat: primer, sekunder dan suplementer. Kemudian pada maslahat primer, mencakup lima hal: melindungi agama, jiwa, keturunan, akal, dan harta. Kelima hak primer yang wajib dilindungi itu dikuatkan dengan adanya sanksi atau hukuman bagi pelanggarnya.

Secara garis besar Ibn Taimiyyah menolak pembagian tiga maslahat manusia

tersebut. Penolakan itu mengandaikan masalah tersebut hanya dibatasi karena adanya sanksi. Misalnya hukuman rajam bagi pezina, *hudûd* bagi peminum *khamr*, *qishâsh* bagi pencuri dan lain sebagainya. Masalah yang dikaitkan dengan sanksi badani sama halnya menyederhanakan konteks luas masalah menjadi masalah fisik (Taimiyyah, Juz 23, 1386:233-234).

Ibn Taimiyyah kemudian mengkritisi lima hak primer yang menyangkut kepentingan manusia di dunia. Kelima hak tersebut dapat dikategorikan *al-maslahah al-mursalah* yang intinya *jalb al-mashâlih wa daf' al-madlâr*, atau upaya mendatangkan manfaat dan menghindari keburukan. Menurut Ibn Taimiyyah, kelima pembagian hak primer yang dikaitkan dengan sanksi *hudûd* hanya menekankan *daf' al-madlâr* saja (Taimiyyah, Juz 11, 1386:342-343).

Jika dilihat ke belakang, sebelum Ibn Taimiyyah, para ulama ushul yang bicara *maqâshid syariah* adalah konteksnya bicara soal *hudûd*, sedang konteks *hudûd* sebatas *daf' al-madlâr*. Opsi ini bagi Ibn Taimiyyah dirasa belum cukup karenanya harus diimbangi dengan *jalb al-mashâlih*. Maksud tujuannya adalah untuk keluar dari konteks sempit *maqâshid syariah* yang hanya dinilai dari sisi *hudûd*.

Selain penolakan masalah primer yang dibatasi dengan *hudûd*, agaknya Ibn Taymiyah juga kurang setuju dengan pembagian kategori yang disebut masalah primer, sekunder dan suplementer. Dasarnya urusan riil di masyarakat tidak dapat disederhanakan dengan ketiga kategori tersebut, malahan kerap kali kita

susah mengelompokkan: antara apakah persoalan ini masuk dalam primer, sekunder atau suplementer.

Contoh, larangan sholat sunnah setelah sholat Ashar. Kita tahu sholat adalah amal ibadah mulia, tapi mengapa sholat sunnah setelah Ashar diharamkan? Bila ditinjau dari hak primer, sekunder dan suplementer kira-kira masuk dalam katagori yang mana larangan sholat sunnah tersebut?

Terkait persoalan di atas dapat diurai dengan kaedah *sad al-dzari'ah*. Sholat di waktu matahari tenggelam menyerupai waktu orang kafir bersujud kepada tuhan. Agar umat Islam tidak menyerupai perilaku orang kafir, maka Nabi saw melakukan *sad al-dzari'ah* dengan melarang sholat sunnah *ba'diyah* setelah Ashar (Taimiyyah, Juz 23, 1386:186). Bandingkan dengan penyelesaian ulama ushul dengan ketiga kategori: primer, sekunder dan suplementer. Kita kebingungan memberi kategorinya.

Contoh lain yang tidak ditulis Ibn Taimiyyah. Larangan wanita menyetir mobil sendirian, kira-kira masuk dalam kategori mana? Kategorinya bisa bercabang. Bisa *hifd al-mâl*, khawatir mobilnya dibegal atau dirampok di jalan. Bisa *hifd al-nasl*, khawatir diperkosa orang di tengah jalan. Bisa juga *hifd al-nafs*, khawatir ceroboh dan kecelakaan lalu meninggal. Susah sekali persoalan ini dikategorikan.

Bila mengacuh pada pemikiran Ibn Taimiyyah, persoalan ini menjadi sangat sederhana. Hal itu terkait dengan konsep *al-maslahah al-mursalah* yang

harus lebih menekankan *jalb al-mashâlih*. Maka, larangan wanita menyetir itu bisa diselesaikan dengan kaedah tandingan *sad al-dzarî'ah* yaitu: *mâ lâ yumna' saddan li al-dzarî'ah ubîha li al-maslahah al-râjihah*, artinya jika sesuatu itu dilarang karena *sad al-dzarî'ah* maka sebaliknya justru dianjurkan jika itu mendatangkan maslahat.

Kesimpulannya: jika menyetir itu dilarang karena membawa dampak tidak baik, maka sebaliknya apabila keadaannya dengan menyetir itu justru membawa maslahat dan manfaat yang jauh lebih besar, maka wanita itu justru dianjurkan untuk menyetir atau membawa mobilnya sendiri.

Dari penjelasan singkat serta contoh kecil di atas dapatlah ditarik kesimpulan dasar *maqâshid syariah* bagi Ibn Taymiyyah adalah lebih mengutamakan *al-maslahah al-mursalah*, terlebih pada penekanan *jalb al-mashâlih*. Maslahat tidak dibatasi semata-mata dengan *hudûd*. Bagi Ibn Taimiyyah, *jalb al-mashâlih* atau mendatangkan maslahat lebih penting daripada *daf' al-madlâr* atau mencegah kemudharatan.

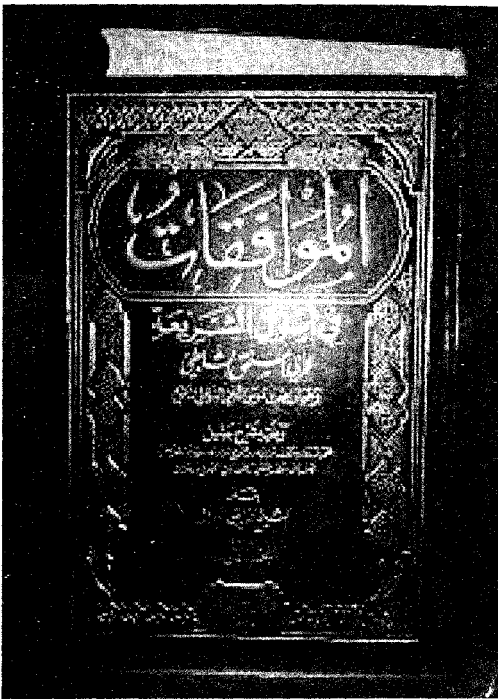
K. *Maqâshid* menurut Imam al-Syâtibi (wafat th. 790 H)

Ibrâhîm ibn Muḥammad al-Gharnâthî Abû Ishâq atau dikenal al-Syâtibi menjadi masyhur karena dinilai berhasil mensistematisasikan teori *maqâshid syariah* dalam karya *al-Muwâfaqât*. Jika Imam al-Syâfi'ie dikenal pioner ilmu ushul fiqh, Aristoteles pioner logika, maka al-Syâtibi merupakan pioner dalam ilmu *maqâshid syariah*.

Dalam *al-Muwâfaqât*, al-Syâtibi mendefinisikan maslahat sebagai hal yang menunjang tegaknya hidup manusia yang makmur sentosa, serta terpenuhi segala kebutuhan dasar manusia (akal dan biologis-nya) sehingga manusia di dunia dapat hidup layak (al-Syâtibi, Juz II, 1978:25). Maslahat dalam penuturan al-Syâtibi pada intinya mengarah tegaknya pilar-pilar kehidupan, bukan sebaliknya, yakni menghancurkan sendi-sendi kehidupan.

Terkait dengan persoalan bercampurnya antara maslahat dan mafsadat, al-Syâtibi memiliki penjelasan menarik. Jika maslahat dapat mengalahkan mafsadat, maka wajib bagi agama untuk mendorongnya; sebaliknya jika mafsadat dapat mengalahkan maslahat, maka wajib bagi agama untuk melarangnya. Bagi al-Syâtibi, maslahat dari agama tidak mentolerir mafsadat sekecil apapun (al-Syâtibi, Juz II, 1978:25). Dan terkait kehidupan yang riil dalam bermasyarakat di mana maslahat dan mafsadat saling bercampur sehingga susah dibuat skala prioritas, menurut al-Syâtibi, harus ada sistem kekuasaan yang berani menentukan: antara mana yang benar-benar menjadi maslahat bagi masyarakat dan mana yang menjadi sumber mafsadatnya.

Al-Syâtibi membagi maslahat menjadi dua: *pertama*, *maqâshid syârî'* atau *maqâshid syariah*; *kedua*, *maqâshid mukallaf*. Pada *maqâshid syârî'*, al-Syâtibi membaginya menjadi empat: *pertama*, tujuan *maqâshid syariah*; *kedua*, cara memahami *maqâshid syariah*; *ketiga*, pembebanan *maqâshid syariah* untuk mukallaf dan; *keempat*, mukallaf



masuk ketentuan dalam hukum syariah.

Pertama, tujuan *maqâshid syariah* menurut al-Syâtibi untuk melindungi tiga kategori hak manusia: *dharûriyyât* (hak primer), *hâjiyyât* (hak sekunder), *tahsîniyyât* (hak suplementer). Telah diketahui sejak al-Ghazâlî istilah-istilah tersebut sebenarnya telah dipakai di kalangan ulama ushul, namun baru di tangan al-Syâtibi terminologi tersebut mendapat penjelasan yang terang mengenai batasan dan cakupannya. Inilah yang menurut banyak pemikir sebagai capaian al-Syâtibi yang sangat penting.

Dharûriyyât terdiri atas segala sesuatu yang mendasar dan esensial terjaganya kepentingan dunia dan akhirat. *Dharûriyyât* adalah segala sesuatu yang bila tidak tersedia akan menyebabkan rusaknya kehidupan. Ini terkait dengan empat hal; ibadah, adat, muamalat,

dan jinayat. Ibadah mengacu kepada mempertahankan agama; misalnya menjaga keimanan, mengucapkan dua kalimat syahadat, shalat, zakat, puasa, haji dan semacamnya. Adat mengacu kepada perlindungan jiwa dan akal; misalnya makanan, minuman, pakaian dan tempat tinggal. Muamalat mengacu kepada perlindungan keturunan dan harta, juga perlindungan terhadap akal. Sedangkan jinayat mengacu kepada amar ma'ruf dan nahi mungkar.

Hâjiyyât berada sedikit di bawah level *dharûriyyât*, yaitu segala sesuatu yang sangat penting bagi perlindungan hak yang dimaksud, tapi tidak sedemikian darurat. Berbeda dengan *dharûriyyât*, jika *hâjiyyât* tidak terpenuhi, maka hak tersebut masih bisa terlindungi, kendatipun sangat lemah. *Hâjiyyât* juga berlaku pada ibadah, adat, muamalat, dan jinayat. Ibadah; seperti dispensasi bagi orang sakit untuk tidak berpuasa di bulan Ramadhan. Adat; seperti dibolehkannya berburu dan mengkonsumsi makanan yang halal. Muamalat; seperti jual beli, penanaman modal dan semacamnya. Jinayat; mengenakan denda bagi pembunuh yang berakal.

Tahsîniyyât adalah hal-hal yang tidak mendesak dan tidak sangat penting bagi perlindungan hak. Namun jika terpenuhi, *tahsîniyyât* akan menyempurnakan pelaksanaan hak-hak yang lain. Seperti *dharûriyyât* dan *hâjiyyât*, *tahsîniyyât* juga mengacu kepada empat hal tadi. Ibadah; seperti menghilangkan najis, menutup aurat, melakukan banyak nawafil untuk mendekatkan diri kepada Tuhan, serta

shadaqah dan semacamnya. Adat; seperti menjaga kesopanan ketika makan dan minum, menjauhi makanan dan minuman yang najis. Muamalat; seperti larangan menjual barang-barang najis, larangan terhadap perempuan untuk menjadi imam shalat, dan melarangnya untuk menikahkan dirinya sendiri tanpa seorang wali. Jinayat; seperti larangan bagi orang merdeka untuk membunuh hamba sahaya, larangan membunuh perempuan, anak kecil dan pendeta ketika perang.

Kedua, cara memahami *maqâshid syariah*. Menurut al-Syâtibi karena syariah dalam agama Islam berbahasa Arab sebagaimana tertuang dalam al-Qur'an, maka tidak ada cara lain memahami dan mengetahui *maqâshid syariah* tersebut kecuali dengan mengerti dan memahami gramatika bahasa Arab (al-Syâtibi, Juz IV, 1978:324). Memahami di sini maksudnya memahami dengan pengertian sangat utuh, sebab dalam tata bahasa Arab ujaran atau *khithâb* terkadang dimaksudkan umum di satu sisi, dan juga bisa bermaksud khusus di sisi lain. Melalui bahasa Arab, *maqâshid syariah* diungkapkan dan hanya dengan memahami kaedah bahasa Arab-lah, *maqâshid syariah* dapat diretas.

Ketiga, pembebanan (*taklif*) *maqâshid syariah* untuk mukallaf. Dalam konteks ini al-Syâtibi membahas tujuan pembebanan syariah serta batas dari *taklif* yang dibebankan Allah terhadap hamba-Nya. Dari semua aspek pembebanan mengkrucut dalam dua hal: *Pertama*, pembebanan yang tidak dapat dilakukan; *Kedua*, pembebanan yang memberatkan. Terkait dengan *taklif* pertama termasuk

yang dilarang syariah, seperti larangan makan atau minum (al-Syâtibi, Juz II, 1978:108-109). Kemudian terkait *taklif* kedua, al-Syâtibi memberikan penjelasan: jika pembebanan itu dapat dilakukan mukallaf maka termasuk kategori yang tidak dilarang (*ghair mâni*'), sebaliknya jika pembebanan itu yang tidak dapat dilakukan mukallaf maka termasuk kategori yang dilarang (*mâni*') (al-Syâtibi, Juz II, 1978:109-111).

Keempat, mukallaf masuk ketentuan dalam hukum syariah. Artinya mukallaf memiliki kewajiban patuh menjalankan hukum syariah. Bukan tanpa alasan al-Syâtibi berpadangan seperti ini, semua itu sebagaimana dijelaskan dalam *al-Muwâfaqât*, selaras dengan maksud dari diturunkannya syariah: untuk membebaskan manusia (mukallaf) dari tipu daya hawa nafsu sehingga menjadikannya sebagai hamba Allah yang terpilih (al-Syâtibi, Juz II, 1978:168).

Dalam pembahasan ini juga al-Syâtibi membagi *maqâshid* hukum syariah menjadi: *maqâshid asli* (*maqâshid ashliyyah*), dan *maqâshid cabang* (*maqâshid tâbi'ah*). *Maqâshid asli* masih dibedakan lagi menjadi: *pertama*, *maqâshid asli* yang sifatnya inti (*'aini*) seperti urusan hak primer (*dharûriyyât*) menjaga agama dengan menegakkan syariat agama, menjaga jiwa melindungi hak hidupnya, menjaga keturunan dengan tidak melakukan perbuatan zina dan lain sebagainya; *kedua*, *maqâshid asli* yang sifatnya sebagai penyeimbang (*kifâie*) atau *balance*, seperti kegiatan yang mengikutsertakan banyak orang, atau tanggung jawab bersama.

Oleh karena yang *kifâ'ie* itu sangat penting karena *maqâshid 'aini* tidak akan tegak kecuali dengan tegaknya *maqâshid kifâ'ie* maka menurut al-Syâtibi, *maqâshid kifâ'ie* adalah pelengkap bagi *maqâshid 'aini* (al-Syâtibi, Juz II, 1978:176-177).

L. *Maqâshid* menurut Imam al-Zarkasyi (wafat th. 794 H)

Badr al-Dîn al-Zarkasyi adalah ulama fiqh al-Syâfi'ie berdarah Turkey namun kelahiran Mesir. Pemikiran al-Zarkasyi tentang ushul fiqh terangkum dalam buku *al-Bahr al-Muhîth fi Ushûl al-Fiqh*.

Pembagian maslahat berdasarkan pada kuat dan lemahnya menurut al-Zarkasyi ada empat: *pertama*, tahap pasti (*al-yaqîn*) seperti maslahat jual beli; *kedua*, tahap tidak pasti atau (*al-dhan*) seperti praktek *qishâsh* untuk tegaknya perlindungan jiwa; *ketiga*, tengah-tengah antara tahap pasti dan tahap tidak pasti seperti penerapan *hudûd* untuk peminum *khamr*; *keempat*, tahap yang tidak ada maslahatnya sama sekali seperti menikahkan anak kecil demi menjaga keturunan (*hifdz al-nasl*) (al-Zarkasyi, Juz V, 1992:206).

Kemudian maslahat menurut al-Zarkasyi dibagi menjadi *hakiki* dan *iqnâ'i* (kepuasan). Pada maslahat *hakiki* mencakup hak primer, hak sekunder, dan hak suplementer. Hak primer di dalamnya termasuk: melindungi jiwa, harta, keturunan, agama, dan akal. Adapun *iqnâ'i* dijelaskan sekilas sebuah perkara membawa maslahat, namun bila ditelusuri lebih jauh kelihatan kekeliruhannya seperti menjual anjing, ini dikiasikan dengan *khamr* dan menjual bangkai (*al-maitah*).

Dari sudut pandang agama, maslahat menurut al-Zarkasyi dibagi menjadi tiga: *pertama*, apa yang disepakati agama; *kedua*, apa yang dilarang agama; dan *ketiga*, agama tidak menyikapi sekaligus tidak melarangnya. Kiranya pendapat al-Zarkasyi ini berupa pengulangan kembali pendapat al-Ghâzali. Pemaparan *maqâshid syariah* al-Zarkasyi hanya menyarikan dari ulama-ulama ushul sebelumnya, terutama al-Ghazâlî dalam *Syifâ' al-Ghalil* dan *al-Mustasyfâ*.

M. *Maqâshid* menurut Imam Ibn Âsyûr (wafat th. 1973)

Upaya membumikan *maqâshid syariah* dalam hukum Islam kembali ditegaskan Thâhir ibn Âsyûr dalam *Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmiyyah*. Meski tidak terlalu tebal namun buku ini sangat penting. Âsyûr membahas sisi-sisi *maqâshid syariah* Islam yang harus diperhatikan dalam setiap upaya *tasyri'* hukum, khususnya dalam persoalan keseharian atau dikenal dengan istilah *fiqhmuamalat*.

Âsyûr menegaskan bahwa *tasyri'* hukum Islam yang sesuai dengan *maqâshid* Islam bertujuan menunjukkan keagungan syariah Islam itu sendiri; bahwa Islam sejatinya turut menjaga tegaknya maslahat dan mencegah kemudharatan. Lebih dari itu, yang lebih penting *tasyri'* hukum Islam berperan dalam menciptakan keteraturan dan perbaikan di masyarakat (Âsyûr, 2006:7).

Karena fokus buku ini menjelaskan nilai *maqâshid* dalam hukum Islam, Âsyûr tidak banyak mengulang penjelasan atau definisi *maqâshid syariah*. Baginya,

maqâshid syariah itu sangat jelas dan dapat diretas melalui al-Qur'an dan *hadits sahih*. Menurutnnya, hukum-hukum *tasyri'* Islam memiliki alasan dan kebajikan yang kembali kepada kemaslahatan manusia secara umum (Âsyûr, 2006:12).

Âsyûr membagi pembahasan bukunya dalam tiga bab: *pertama*, mengenai ketentuan *maqâshid Islam*; *kedua*, *maqâshid tasyri'* umum atau *maqâshid tasyri'* 'âm; *ketiga*, *maqâshid khusus dalam fiqhm uamalat*. Dalam pembahasan mengenai ketentuan *maqâshid syariah*, Âsyûr menjelaskan bahwa syariah selalu mengandung *maqâshid* di balik ketentuan dan penerapannya, salah satunya dengan mengutip (QS. al-Dukhân:38-39), (QS. al-Mukminûn:115), (QS. al-Hadîd:25) dan lain sebagainya.

Menurutnnya, ada tiga cara melacak *maqâshid syariah* di balik upaya *tasyri'* hukum Islam. *Pertama*, mengetahui setiap penyebab atau *'illat* di balik pemberlakuan hukum, misalnya larangan menjual hasil tanaman yang masih ada di dalam tanah, penyebab larangan tersebut karena barang yang diperjualkan tidak jelas, jadi maksud *'illat* diharamkannya jual beli tersebut karena ketidaktahuan atau *al-jahl*; *kedua*, merujuk pada dalil al-Qur'an yang jelas, seperti perintah puasa (QS. al-Baqarah:183), perintah ini sangat jelas dan wajib dilakukan; *ketiga*, merujuk pada *hadist mutawâtir* dan *hadist âhad* yang terpercaya (Âsyûr, 2006:16-19).

Pada pembahasan *maqâshid umum*, Âsyûr bermaksud menjelaskan nilai-nilai dan hikmah implisit yang terdapat pada setiap *tasyri'* Islam. Menurutnnya, sifat

maqâshid syariah memiliki dua nilai: nilai hakiki dan nilai adat. Pandangan Âsyûr ini jika diretas ke belakang dipengaruhi oleh Imam Izzuddin ibn Abd al-Salâm.

Pertama, nilai haikiki, yaitu nilai hakiki pada dirinya sendiri yang dapat diketahui lewat akal sehat, nilai ini mendatangkan manfaat atau menghindari kemudharatan yang dapat diketahui secara umum tanpa terlebih dahulu mempertimbangkan budaya atau adat lokal suatu masyarakat, seperti nilai berlaku adil, mengecam pelaku dhalim yang mendatangkan kemungkaran dan lain sebagainya. *Kedua*, nilai adat, yaitu nilai yang dibentuk oleh masyarakat yang menjadi kebaikan dan sesuai dengan kemaslahatannya seperti berlaku baik kepada orang lain, hukuman bagi perilaku kriminal dan lain sebagainya (Âsyûr, 2006:49-50).

Âsyûr melihat bahwa ketentuan *maqâshid tasyri'* hukum Islam harus mengedepankan nilai hakiki terlebih dahulu, kemudian nilai tersebut dikombinasikan dengan nilai adat yang merupakan hasil negosiasi dengan pengalaman masyarakat itu sendiri. Nilai hakiki adalah sesuatu universal yang berdiri di luar, atau disebut aspek eksternal, sedang nilai adat tersebut adalah nilai yang menyatu dalam diri masyarakat, atau disebut aspek internal.

Bangunan *maqâshid syariah* menurut Âsyûr dilandaskan pada Islam sebagai agama fitrah (Âsyûr, 2006:54). Pandangan ini merujuk pada surat (Q.S. al-Rûm:30). Fitrah dalam redaksi ayat tersebut bermakna "ciptaan" (*al-khalqah*), yaitu karakter ciptaan manusia yang memiliki

dimensi dhahir dan batin atau badan dan akal (aktifitas jiwa). *Maqâshid syariah* Islam yang berlandaskan pada fitrah harus memenuhi kemaslahatan baik yang berhubungan dengan kepentingan dhahir maupun batin manusia.

Sebagai ilustrasi menjelaskan fitrah, berikut adalah pengandaiannya: fungsi kaki pada manusia digunakan untuk berjalan, jika kaki yang melekat pada badan kita digunakan untuk menendang orang tidak bersalah maka kaki telah menyalahi fungsi fitrahnya. Termasuk dari fitrah akal adalah berpikir tentang sebab akibat, jika hasil penalaran atau kesimpulan diselewengkan atau diambil dari sesuatu yang bukan menjadi penyebabnya, maka kesimpulan tersebut telah mengingkari fitrah akal. Itulah yang disebut fitrah sebagai ciptaan Allah yang tidak dapat dirubah, *fithratah al-llah lâ tabdila li-khalq-i llah*.

Di antara aspek umum dari *maqâshid syariah* menurut Âsyûr adalah sifatnya yang luwes dan toleran (*samâhah*). Toleran dimaksudkan syariah harus adil, tidak jatuh di ekstrem kiri (*ifrâth*) dan ekstrem kanan (*tafrîth*), alias tidak terlalu mempermudah tidak pula mempersulit. Inilah maksud dari ayat al-Qur'an yang menyebut umat nabi Muhammad sebagai umat penengah (QS. al-Baqarah:143). Peranan sebagai umat penengah kemudian ditekankan dalam sebuah hadist masyhur: *khair al-umûr awsatuhûâ* atau sebaik-baiknya perkara adalah yang paling tengah.

Dalih toleran dikuatkan bahwa Allah lebih menghendaki kemudahan daripada mempersulit (QS. al-Baqarah:178),

kemudian ayat yang menjelaskan agama diturunkan tidak memberikan jalan rumit (QS. al-Haj:78), di ayat lain Allah mengatakan tidak akan membebankan sesuatu yang tidak mampu dipikul hamba-Nya (QS. al-Baqarah:286), dan lain sebagainya. Diriwayatkan dari Ibn Abbas: pernah suatu ketika nabi berkata agama yang dicintai Allah adalah sikap lurus dan toleran (*al-hanafiyyah al-samhah*).

Berdasar pada ayat-ayat al-Qur'an dan hadits nabi, tujuan umum maqâshid syariah Islam menurut Âsyûr adalah untuk menjaga keteraturan sosial (Âsyûr, 2006:60). Jalan yang ditempuh dengan membina manusia yang utuh. Oleh karenanya dakwah dalam Islam pertama-tama adalah membenani aspek keyakinan (akidah tawhid) yang pada intinya hendak mengajarkan tata cara berfikir secara benar.

Ajaran tauhid yang mengajarkan beriman kepada Allah dimaksudkan agar manusia mampu berpikir dengan benar, sebagai konsekuensinya manusia yang mampu berpikir dengan benar dan lurus itu selanjutnya dapat mengerti kondisi lingkungan sekitarnya, mengerti kemaslahatan hidupnya di dunia. Selain membenahi aspek berpikirnya, Islam juga memperhatikan aspek batin dengan menyuruh manusia membersihkan jiwa, karena jiwa yang bersih mampu mendorong manusia melakukan kebaikan (Âsyûr, 2006:62).

Mengenai pembagian maslahat, rupanya Âsyûr memiliki kesamaan dengan pembagian maslahat menurut al-Syâtibi. Dilihat dari dampaknya di masyarakat, maslahat dapat dibagi

menjadi tiga: *dharûriyyât* (hak primer), *hâjiyyât* (hak sekunder) dan *tahsîniyyât* (hak suplementer). Dilihat dari aspek cakupannya dapat dibagi menjadi dua: *kulliyah* (universal) dan *juziyyah* (partikuler). Dilihat dari kebutuhan bagi tegaknya urusan di masyarakat dapat dibagi menjadi: *qath'ie* (pasti), *dzannie* (tidak pasti) dan *wahmîe* (khayalan) (Âsyûr, 2006:76).

Menurut Âsyûr, syariat Islam datang untuk semua umat manusia sebagai penutup semua syariat yang dibawa para nabi sebelum Nabi Muhammad (QS. al-Saba':28), (QS. al-A'râf: 158) (Âsyûr, 2006:86). Nabi Muhammad saw sendiri dalam sebuah *hadist* pernah mengatakan: aku telah diberi lima hal yang tidak diberikan kepada semua rasul, kemudian Nabi melanjutkan, semua para rasul diutus khusus untuk umatnya saja, sedangkan aku (Muhammad) diutus untuk semua manusia.

Syariat Islam relevan untuk semua manusia karena: *pertama* dasar bangunan syariat Islam dapat menyesuaikan dengan keadaan dan kondisi masyarakat tanpa adanya hambatan ataupun rintangan; *kedua* agama Islam telah membuktikan bahwa dari sekian banyak peradaban seperti Arab, Persia, Qibt, Babar, Romawi, Tatar, Hindia dan China mampu menyesuaikan dengan ajaran Islam dan tidak ada satu pun dari mereka yang merasa tercerabut akibat praktek budayanya yang batil diganti dengan syariat Islam (Âsyûr, 2006:91).

Aspek utama yang mencirikan syariat Islam bersifat menyeluruh adalah adanya prinsip persamaan, egaliter (*al-musâwâh*). Konsekuensinya umat Islam

memiliki harkat dan martabat yang sama, karenanya di dalam al-Qur'an mereka disebut saling bersaudara (*ikhwah*) (QS. al-Hujarât:10). Makna bersaudara bahwa tidak ada perbedaan kedudukan di antara mereka di hadapan syariat. Berkenaan Islam agama fitrah, maka fitrah manusia sebagai makhluk yang sama harus dipandang memiliki kedudukan yang sama pula dalam syariat (Âsyûr, 2006:93).

Sebagai syariat yang toleran dan meniadakan penghalang, sudah tentu syariat Islam tidak memberatkan. Syariat berorientasi praktis yang bertujuan menggoalkan maslahat umat. Apa yang menjadi tujuan syariat Islam adalah *maqâshid*-nya. Untuk mencapainya hanya dengan penerapan rileks dan santun. Seperti tahapan mengharamkan *khamr*, mulanya *khamr* diabaikan begitu saja sampai pada suatu kesempatan bertepatan dengan orang sholat dalam keadaan mabuk, baru ditegaskan bahwa *khamr* yang memabukan itu dilarang keras oleh agama.

Syariat diserukan untuk suatu tujuan. Salah satu tujuannya adalah untuk mengubah dan memastikan. Pada mengubah, dimaksudkan mengubah suatu keadaan seperti dalam ayat bahwa Allah mengeluarkan orang-orang beriman dari gelap menuju cahaya (QS. al-Baqarah:257) dan (QS. al-Mâidah: 16). Kemudian pada memastikan, dimaksudkan memastikan suatu keadaan yang baik yang sudah menjadi ketetapan dan berlaku di tengah-tengah masyarakat atau disebut *al-ma'rûf*.

Inti *maqâshid syariah* Âsyûr bertumpuh pada konsep fitrah manusia. Bahwa tujuan hukum harus dapat memenuhi maslahat

jiwa dan badan, aspek dhaahir dan batin. Dan tujuan hukum Islam harus sesuai dengan maksud dari syariah Islam itu sendiri, syariah yang mengedepankan aspek toleran (*al-samâhah*), persamaan (*al-musâwah*), dan persaudaraan (*al-ukhuwwah*). Tidak kalah penting, *maqâshid syariah* harus dapat mengubah kehidupan hidup manusia menjadi lebih baik sehingga maksud syariah Islam yang mulia itu dapat dirasakan oleh semua manusia.

N. *Maqâshid* menurut Gamal al-Banna (wafat th. 2013)

Gamal al-Banna yang lahir pada 1920 di provinsi Buhairah, Mesir, adalah adik kandung Hasan al-Banna, pendiri gerakan Ikhwanul Muslimin. Gamal berada di persimpangan jalan kakaknya: ia tumbuh sebagai pemikir pemberani, liberal, bahkan kontroversi. Pada 30 Januari 2013, Gamal meninggal dengan damai di kediamannya, di St. Jyaish no. 195, Abbasesyah, Kairo.

Gamal al-Banna banyak menulis tentang syariat dan pembaharuan diskursus fiqh Islam, yang salah satu karya pentingnya adalah *Nahwa Fiqh Jadid*. Pertengahan 2007 ketika diwawancarai: Apa unsur baru dalam buku *Menuju Fiqh Baru Anda?* Al-Banna yang mengaku terpengaruh gagasan *ri'âyah mashlahah* al-Thûfi menyebut *al-hikmah* sebagai salah satu sumber hukum Islam.

Al-hikmah yang dimaksud adalah kebajikan. Dan, menurutnya, dalam konteks kekinian, peradaban Eropa dan Amerika sebagai pusat peradaban manusia saat ini, bisa dijadikan sumber hukum Islam karena itu bagian dari *al-hikmah*. Menurut al-

Banna, *al-hikmah* mengandaikan apa yang yang dapat menghasilkan kemaslahatan bagi kehidupan manusia, maka Eropa dan Amerika masuk dalam konteks kebajikan yang dimaksud al-Banna.

Al-Banna menaruh perhatian serius terkait dengan dasar-dasar syariat Islam. Dalam buku *Ushûl al-Syari'ah*, ia merombak urutan yang menjadi landasan dari syariat Islam: dengan membalik bahwa akal lebih superior dan kedudukannya mendahului nash atau teks (al-Qur'an dan al-hadits). Asumsinya sederhana saja, bahwa hanya dengan akal-lah kita mampu memahami al-Qur'an secara paripurna (al-Banna, 2006:5).

Pandangan al-Banna bahwa akal sebagai piranti menelisik alasan hukum Islam merupakan bagian dari kajian *maqâshid syariah*. Menurutnya hukum tidak berdiri bebas dengan sendirinya karena selalu ada konteks *'illat* atau alasan yang menyertainya. Untuk mengetahui alasan hukum maka tidak ada cara lain selain bersandar pada piranti akal (al-Banna, 2006:22). Mengetahui *'illat* sebuah hukum adalah bagian dari hikmah. Dan hikmah itulah yang seharusnya ditangkap manusia melalui akalanya.

Secara tersirat al-Banna ingin mengatakan mengetahui *'illat* adalah pintu masuk meretas maslahat syariah. Sebagaimana telah diungkapkan ulama ushul sejak al-Syâfi'ie, bahwa setiap hukum mengarah tegaknya maslahat dan kepentingan hidup manusia. Al-Banna mengutip Ibn Qayyim al-Jauziyah, melacak asal usul *'illat* samahalnya melacak fungsi maslahat dari sebuah hukum (al-Banna, 2006:22-23).

Untuk menunjuk kuatnya dalil meretas *'illat*, al-Banna memberi kesaksian bahwa Nabi pun selalu menyandarkan *'illat* dari setiap memahami hukum. Seperti, di antaranya, larangan mencampuri istri sedang *haidl* dikarenakan *haidl* adalah pangkal penyakit, larangan judi dan meminum *khamr* dikarenakan kedua kerap memicu perselisihan dan menutupi akal sehat, larangan menjual kurma basah dikarenakan dapat merugikan si pembeli karena kurma itu akan menyusut jika telah mengering (al-Banna, 2006:24).

II. Kritik dan Tawaran Paradigmatik: Mempertimbangkan Gagasan Jasser Auda

Ulasan di atas telah melacak konsep-konsep, pembaruan, dan pengembangan konsep *maqâshid* di kalangan ulama ushul. Dari telaah tersebut, terlihat kerangka konseptual yang dipakai dalam mendekati *maqâshid* masih berpijak pada pembagian tradisional, kecuali Gamal al-Banna yang memasukkan konsep *al-hikmah*. Sedangkan para ulama ushul lain sebatas pada pengembangan yang tetap dalam kerangka teoretik yang diletakkan para peletak dasarnya seperti Imam al-Syâfi'ie, Imam al-Juwaini, dan Imam al-Ghazâli. Pembaruannya terletak pada penempatan skala prioritas dalam hirarki *maqâshid*, antara nash dan maslahat, dan antara *maqâshid* dan *sad al-dzarî'ah*. Ringkasnya, *maqâshid* masih dipahami sebagai sebuah konsep, bukan sebagai metode pendekatan, metodologi, maupun kritik.

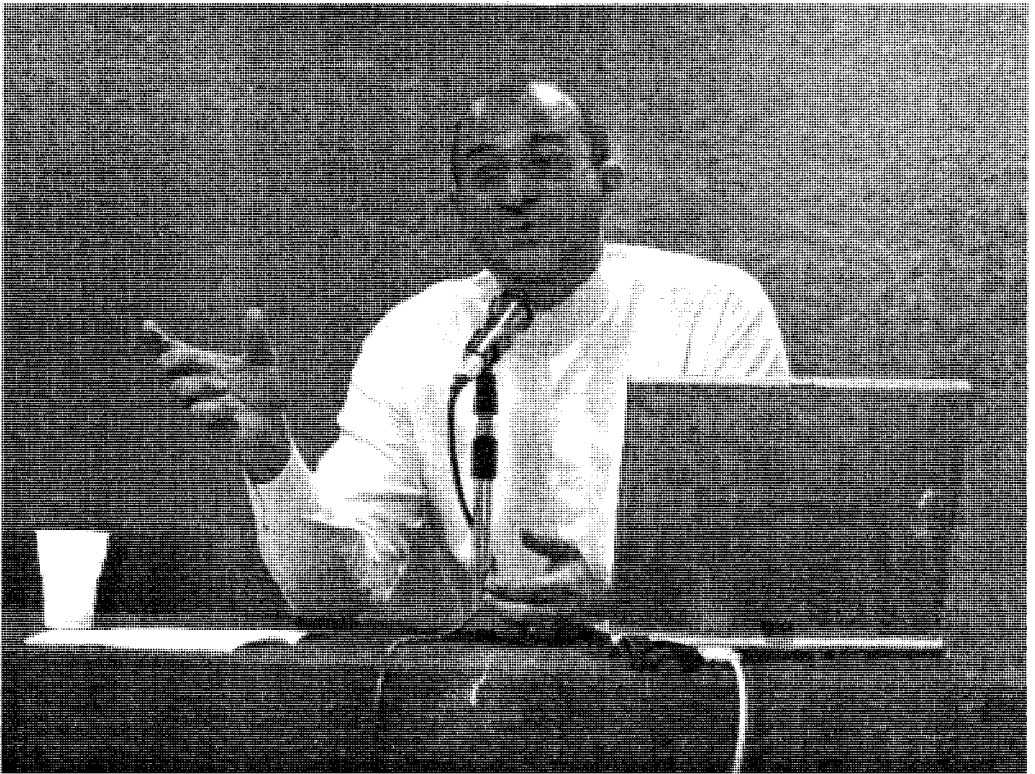
Pemikir Jasser Auda mengatakan bahwa pembagian tradisional di

atas menuai kritik dari para sarjana kontemporer karena beberapa alasan, di antaranya, lebih memperhatikan individu daripada keluarga, sosial dan manusia secara umum, klasifikasi tradisional ini tidak memasukkan nilai yang paling universal dan mendasar seperti keadilan dan kebebasan; wilayah dari *maqâshid* tradisional ini mencakup keseluruhan hukum Islam, akan tetapi seringkali juga masuk pada wilayah tujuan khusus untuk hukum tertentu, dan yang terakhir, bahwa *maqâshid* tradisional ini diturunkan dari hasil mempelajari literatur fiqh daripada sumber-sumber yang asli (Auda, 2007:4).

Karena itu, pendekatan kontemporer memperkenalkan konsep-konsep dan klasifikasi baru atas *maqâshid* dengan mempertimbangan berbagai dimensi baru. Beberapa dimensi baru itu adalah:

Pertama, terkait dengan pertimbangan wilayah pengaturannya. Dalam konteks ini, klasifikasi *maqâshid* kontemporer dibagi dalam tiga tingkatan:

1. *Maqâshid* umum: yang meliputi keseluruhan hukum Islam, seperti hak primer (*darûriyât*) dan hak sekunder (*hâjiyât*) yang sudah disebutkan pada klasifikasi tradisional, hanya ditambah dengan *maqâshid* yang baru seperti keadilan dan pemberian ruang kepada pihak-pihak yang belum terlibat.
2. *Maqâshid* khusus: *maqâshid* yang digunakan pada bab-bab tertentu dari hukum Islam, seperti kesejahteraan anak dalam hukum Islam, pencegahan tindakan kriminal dalam hukum kriminal, mencegah monopoli dalam hukum transaksi keuangan.



3. *Maqâshid* sebagian: *maqâshid* ini adalah maksud khusus di balik suatu teks atau hukum, seperti hukum jumlah saksi dalam kasus-kasus di pengadilan diperintahkan untuk menemukan kebenaran, kebolehan untuk berbuka puasa bagi orang yang sakit karena alasan menghilangkan kesukaran, dan tujuan untuk memberi makan orang miskin di balik larangan menyimpan daging selama hari raya.
- Kedua*, Untuk menghindari kembalinya individualitas dalam diskusi mengenai *maqâshid* ini, kata "*maqâshid*" diperlebar cakupannya hingga meliputi masyarakat, komunitas, bangsa dan kemanusiaan. Sebagai contoh, Ibn Âshûr lebih memprioritaskan *maqâshid* yang berhubungan dengan *ummah* (bangsa) daripada *maqâshid* yang berkenaan dengan individu. Rasyid Ridha, memasukkan reformasi dan hak-hak perempuan dalam teorinya mengenai *maqâshid*. Sementara Yusuf al-Qardlawi memasukkan martabat dan hak manusia dalam teori *maqâshid*-nya.
- Dimensi yang *ketiga*, pakar *maqâshid* mengenalkan *maqâshid* universal baru yang langsung diambil dari teks-teks daripada dari literatur-literatur fiqh yang terdapat dalam berbagai mazhab. Pendekatan baru ini, memungkinkan *maqâshid* untuk menyelesaikan konteks kesejarahan fiqh dan menghadirkan prinsip dan nilai-nilai nash yang lebih tinggi (Auda, 2007:5). Sebagai contoh, Rasyid Ridha (wafat th. 1354 H/1935 M) meneliti al-Qur'an untuk mengidentifikasi *maqâshid*-nya, yang meliputi "mereformasi rukun iman dan

menyebarkan kesadaran bahwa Islam adalah agama akal, pengetahuan, kebijaksanaan, pembuktian, bebas, merdeka, sosial, politik, dan reformasi ekonomi dan penghargaan atas hak-hak perempuan". Sementara Yusuf al-Qardlawi berdasarkan penelitiannya atas al-Qur'an juga menyimpulkan bahwa *maqâshid* universal adalah: "Menjaga iman yang benar, menjaga martabat dan hak asasi manusia, panggilan untuk menyembah Tuhan, penyucian jiwa, mengembalikan nilai-nilai moral, membangun keluarga yang baik dan panggilan untuk bekerjasama (Auda, 2007:6).

Berbagai dimensi *maqâshid* di atas dipakai oleh para ahli hukum, baik yang klasik maupun kontemporer. Namun, tiada satupun dari ahli hukum tersebut yang mengklaim bahwa "ini adalah yang sesuai dengan kehendak asli Tuhan". Karenanya, Auda berkesimpulan bahwa struktur *maqâshid* sebaiknya digambarkan sebagai struktur yang multidimesi, di mana tingkatan ke-asasi-annya, wilayah pengaturannya, wilayah yang dikenai peraturan, dan tingkat keuniversalannya semuanya adalah dimensi valid yang mewakili pandangan dan klasifikasi yang sah.

Contoh pandangan ulama abad ke-20 di atas menunjukkan bahwa *maqâshid syariah* sebenarnya adalah representasi pandangan ulama masing-masing untuk mereformasi dan mengembangkan hukum Islam, meskipun keseluruhan *maqâshid* ini diambil dari teks utama. Karena itu, Auda berpendapat bahwa *maqâshid* adalah sarana intelektual dan metodologi yang paling penting untuk reformasi Islam hari-hari ini. Ini adalah metodologi dari

dalam kesarjanaan Islam yang benar-benar sesuai dengan pikiran dan perhatian Islam. Pendekatan ini sangat berbeda dengan reformasi atau pembaruan yang tidak menggunakan istilah dan keilmuan Islam.

A. Konsep Kontemporer *Maqâshid*: Dari "Perlindungan" dan "Pemeliharaan" menuju "Pembangunan" dan "Hak"

Ulama kontemporer mengembangkan istilah-istilah *maqâshid* tradisional dalam bahasa kekinian. Meskipun, beberapa ulama ahli hukum menolak ide "kontemporisasi" istilah-istilah *maqâshid*. Berikut ini adalah beberapa contoh dari wilayah hak primer (*darûriyât*). Dalam pandangan *maqâshid* tradisional, "memelihara keturunan" adalah salah satu hal mendasar yang harus dipenuhi dalam penegakan hukum Islam. Al-Âmiri pernah mengatakan hal ini dengan istilah "hukuman bagi yang melanggar norma kesusilaan" untuk menjelaskan teori tujuan asasi. Sementara al-Juwaini mengembangkan teori al-Âmiri mengenai hukuman ini (*majâzîr*) menjadi "teori perlindungan" (*ismah*), yang dalam bahasa al-Juwaini adalah "perlindungan untuk bagian-bagian yang privat".

Pada abad 20, para penulis mengenai *maqâshid*, dengan serius mengembangkan konsep "memelihara keturunan" menjadi teori yang berorientasi pada keluarga. Ibn Âshûr, misalnya, menjadikan "perhatian pada keluarga" sebagai salah satu *maqâshid* hukum Islam. Dalam monografinya "*The Social System in Islam*", Ibn Âshûr mengelaborasi tujuan-tujuan yang berkaitan

dengan keluarga dan nilai-nilai moral dalam hukum Islam. Entah apakah kita menganggap kontribusi Ibn Âshûr menjadi salah satu bentuk penafsiran ulang dari teori “memelihara keturunan” atau mengganti teori yang sama dengan yang baru, akan tetapi cukup jelas bahwa kontribusi Ibn Âshûr sudah membuka pintu bagi ulama kontemporer untuk mengembangkan teori *maqâshid* dengan cara-cara yang baru. Akan tetapi, beberapa sarjana kontemporer menolak ide untuk memasukkan konsep baru, seperti keadilan dan kebebasan dalam pembahasan mereka mengenai *maqâshid*. Mereka lebih suka mengatakan bahwa konsep ini secara implisit sudah ada dalam teori klasik (Auda, 2007:22).

Hal yang sama terjadi pada konsep “memelihara akal” yang hingga baru-baru ini hanya digunakan untuk melarang minuman keras dalam Islam, saat ini telah berkembang meliputi “penyebaran pemikiran ilmiah,” “perjalanan untuk mencari ilmu,” “mencegah kekeringan akal” (Auda, 2007:22). Demikian juga dengan konsep “memelihara kehormatan” dan “memelihara jiwa” yang dalam pemikiran al-Ghazâlî dan al-Syâtibi berada pada level hak primer (*darûriyât*). Akan tetapi, ekspresi tersebut didahului oleh istilah al-Âmirî “hukuman” untuk “melanggar kehormatan” dan istilah al-Juwainî “melindungi kehormatan” (Auda, 2007:23). Kehormatan sudah menjadi konsep sentral dalam budaya Arab sejak masa pra Islam. Banyak *hadits* nabi menjelaskan mengenai hal ini. Akan tetapi, akhir-akhir ini ekspresi “memelihara kehormatan” perlahan-

lahan diganti dengan “memelihara martabat manusia” dalam literatur-literatur hukum Islam. Bahkan ada yang menyebut bahwa tujuan hukum Islam adalah “melindungi hak asasi manusia”.

Kesesuaian HAM dan Islam sudah menjadi topik hangat yang diperdebatkan baik di kalangan Islam maupun lingkaran internasional. Deklarasi HAM Islam Universal juga telah diumumkan pada tahun 1981 oleh sejumlah besar ulama yang mewakili berbagai entitas muslim yang tergabung dalam UNESCO. Didukung dengan beberapa teks Islam yang disebutkan dalam bagian referensi, Deklarasi HAM Islam pada intinya meliputi keseluruhan daftar hak-hak mendasar yang sudah disebutkan dalam DUHAM; seperti hak untuk hidup, bebas, setara, adil, pengadilan yang berimbang, perlindungan dari siksaan, asyilm, kebebasan berkeyakinan dan berpendapat, kebebasan berorganisasi, pendidikan, dan kebebasan untuk bergerak (Auda, 2007:23).

Namun, beberapa anggota Komisi HAM PBB (UNHCHR) memprotes Deklarasi HAM Islam karena mereka berpikir bahwa hal ini akan mengancam kesepakatan inter-kultur yang menjadi basis instrumen-instrumen hak asasi internasional. Akan tetapi, anggota yang lain percaya bahwa deklarasi ini menambah dimensi positif pada HAM, karena tidak seperti instrumen internasional, deklarasi ini memiliki unsur dari sumber *ilahiah* sehingga menambah motivasi moral baru untuk memenuhi hak-hak yang disepakati. Pendekatan berbasis *maqâshid* pada isu

HAM mendukung opini yang terakhir ini, sambil menyentuh perhatian pendapat yang sebelumnya, terutama jika konsep *maqâshid* kontemporer dibuat untuk memainkan peran yang lebih mendasar dalam penalaran yuridis (Auda, 2007: 23).

Demikian juga, konsep “memelihara agama” yang dalam istilah al-Ghazâli dan al-Syâtibi memiliki akarnya dalam istilah al-Âmiri, yakni “hukuman bagi yang meninggalkan keyakinan yang benar”. Akhir-akhir ini, teori yang sama untuk tujuan hukum Islam sudah ditafsirkan ulang menjadi konsep yang berbeda sama sekali, yaitu “kebebasan beriman,” dalam bahasa Ibn Âsyûr, atau “kebebasan berkeyakinan” dalam bahasa sarjana kontemporer yang lain. Yang mengajukan pandangan ini seringkali mengutip ayat al-Qur’an yang mengatakan “tidak ada paksaan dalam agama” sebagai prinsip dasar, daripada ayat mengenai “hukuman bagi yang murtad” (*had al-riddah*) yang pernah disebut dalam referensi tradisional dalam konteks “memelihara agama.”

Pandangan al-Ghazâli mengenai “memelihara kekayaan” bersama dengan istilah al-Âmiri “hukuman bagi pencuri” dan istilah al-Juwaini “melindungi uang” akhir-akhir ini juga mengalami evolusi menjadi istilah sosial-ekonomi yang cukup dikenal seperti “bantuan sosial”, “pengembangan ekonomi”, “aliran uang”, “kesejahteraan masyarakat” dan “pengurangan perbedaan antar level ekonomi”. Perkembangan ini memungkinkan penggunaan *maqâshid syariah* untuk mendorong pertumbuhan ekonomi dan penciptaan keadilan ekonomi yang begitu

diperlukan bagi banyak Negara mayoritas muslim (Auda, 2007:24).

B. Implikasi *Maqâshid*

Mungkin karena pengaruh “prinsip sebab akibat” dalam filsafat Yunani, implikasi tradisional dari istilah-istilah dan ungkapan dari nash tidak memasukkan implikasi tujuan atau *maqâshid*. Terma “Ungkapan yang jelas “ (yang dalam istilah Mazhab Hanafi disebut *ibârah*, atau dalam Mazhab Syafi’ie dengan sebutan *shârih*) yang mendapatkan prioritas dari seluruh ungkapan adalah bentuk pembacaan langsung dari nash. Model pembacaan seperti ini berlaku dalam artinya yang literal karena ia menjadi yang *muhkam*, *nash* atau *dhâhir*. *Maqâshid* dari ungkapan mungkin hanya ada pada kategori yang “tidak jelas”, seperti: “yang membutuhkan penjelasan” (*mufassar*), “implikasi tidak langsung” (*isyârah*), “ungkapan yang terlupa” (*iqtidâ’*) atau “menunjukkan (kepada faktor kelayakan” (*ijmâ’*). Tipe-tipe istilah ini kurang otoritatif (*hujjiyah*) karena ketidakjelasanannya (*dhanniyah*).

Implikasi sebaliknya dipakai oleh seluruh mazhab kecuali Hanafi yang membatasi pada kategori panggilan/judul (*laqab*), sifat (*al-wasf*), kondisi (*al-sharth*), tujuan (*al-ghâyah*) dan jumlah (*al-`adad*). Ini artinya jika salah satu dari ungkapan-ungkapan ini digunakan dalam nash, ungkapan “sebaliknya” dikecualikan, tanpa peduli pada pertimbangan “*maqâshid*”. Jadi, “panggilan”, “sifat”, “kondisi”, “tujuan” atau “jumlah,” yang berbeda dari yang disebutkan dalam kitab

suci tidak bisa diterima, bahkan jika itu dipakai untuk mencapai “*maqâshid*” dari nash yang sama dengan cara yang mirip maupun lebih baik. Sekali lagi, *maqâshid* itu terlalu “tidak menentu” untuk “melawan” bukti logika pembalikan. Hal ini menambah pada karakter literal umum dari bukti kebahasaan yang juga diprioritaskan di atas keseluruhan bukti rasional yang lain. Pendek kata, sebagaimana yang ditulis Ibn Âshûr, “ahli hukum itu mempersulit dirinya sendiri dengan berusaha menjelaskan yang ambigu dan menilai yang tak dilarang meskipun nash yang membahas kasus-kasus perorangan tertentu juga terbuka untuk generalisasi dan partikularisasi (Auda, 2007:229).

Kekurangan “implikasi *maqâshid*” adalah kekurangan yang jamak ketika berhadapan dengan teks-teks hukum bahkan pada mazhab filsafat hukum kontemporer. Mazhab Jerman, khususnya, Jherring dan Mazhab Perancis, khususnya Geny, menuntut adanya “tujuan” yang lebih besar dalam hukum. Kedua mazhab ini mengajak “rekonstruksi” hukum berdasar “kepentingan” dan “tujuan keadilan” (Auda, 2007:229).

Dalam yuriprudensi Islam, “*dilâlah al-maqâshid*” (implikasi dari tujuan) adalah ungkapan baru yang baru muncul dalam ungkapan ushul fiqh kontemporer. Namun, sejauh ini, implikasi ini secara umum tidak dianggap cukup “pasti” (*qath’iyyah*) untuk diberikan otoritas hukum khusus (*hujjiyah*). Banyak kaum “modernis” mengkritik “literalisme” yang akhir-akhir ini muncul dalam hukum

Islam dan bahkan menyebutkan dirinya sendiri sebagai pusat antara “ekstrim literalisme dan sekularisme”. Namun, literalisme tetap mejadi ciri umum dalam tren modernis, termasuk dalam aliran reformisnya, selama ia memberikan otoritas teoretis yang utama (*hujjiyah*) atas kategori bukti kebahasaan yang “jelas” atas ungkapan *maqâshid* “yang tidak jelas dan pasti,” serta nilai-nilai yang lebih tinggi.

Apalagi, modernisme Islam tidak mengambil posisi tegas dalam masalah “ketidakpastian” *maqâshid* dan *mashâlih*. Posisi al-Syâtibi lebih mendukung *maqâshid* ketika dia menggambarkan mereka sebagai dasar agama, peraturan utama atas hukum yang diwahyukan, dan keyakinan yang universal (*ushûl al-dîn wa qawâ'id al-syariah wa kulliyah al-millah*). Ibn Âshûr, salah satu pendukung *maqâshid* kontemporer yang terkemuka menggambarkan *maqâshid* sebagai ‘pasti atau tidak pasti yang dekat kepada kepastian’ (*qath’i aw dzanni qarîb al-qath’i*). Jadi, sejauh ini, secara teoretis “tujuan” itu dilarang untuk memainkan peran penting dalam pengambilan peraturan dari nash-nash tertentu.

Di sisi lain, posmodernis Islam “membongkar” *maqâshid* dari nash-nash, sebagaimana *maqâshid* ini membongkar nash-nash dengan sendirinya. Kelompok “Islam posmodernis” ini meminta penafsiran modernis didasarkan pada otak atik *mashlahah* atau *maqâshid*, sebuah gerakan sekuler yang disamakan dengan wacana agama. Para posmodernis menuduh modernis mendorong

“fundamentalisme” melalui penafsiran seperti itu (Auda, 2007: 231).

Akan tetapi, subsistem bukti kebahasaan pada dasar-dasar hukum Islam dapat mencapai tujuannya melalui saran-saran berikut:

1. Implikasi tujuan (*dilâlah al-maqâshid*) sebaiknya ditambahkan pada tipe-tipe implikasi kebahasaan dari nash. Namun, prioritasnya jangan diset sejak awal karena tergantung pada implikasi yang lain. Yang demikian harus tergantung situasi pada waktu itu dan pentingnya *maqâshid* itu sendiri.
2. Kemungkinan untuk pengkhususan (*takhshîs*), penafsiran (*ta'wîl*) dan pembatalan (*nasakh*) adalah tiga kriteria yang membedakan tipe “ungkapan jelas” yaitu “bentuk yang tegas” (*muhkam*), tekstual (*nash*), “tampak” (*dzâhir*), dan terjemakan (*mufassar*).
3. Tujuan ungkapan seharusnya juga menunjukkan keabsahan “implikasi terbalik”-nya, sebagai kebalikan dari cara sahnya ini diputuskan melalui debat logika atas boleh atau tidaknya “satu logika rasio dapat berimplikasi pada dua peraturan yang saling berkebalikan secara simultan”. Jadi, jika ungkapan “sebaliknya” diimplikasikan oleh nash yang lain, maka seluruh implikasi seharusnya dipertimbangkan dalam tujuan yang lebih tinggi atau *maqâshid*.
4. Ungkapan kitab suci untuk tujuan hukum yang lebih tinggi, yang biasanya ungkapan “umum” dan “tidak memenuhi syarat”, seharusnya tidak dikhususkan atau dikualifikasikan

oleh nash tertentu. Juga, seharusnya nash individual tidak diabaikan atas nama nash yang umum dan tidak memenuhi syarat. Seluruh ungkapan seharusnya dipertimbangkan dalam kerangka umum tujuan-tujuan mereka.

5. Hubungan antara istilah “yang memenuhi syarat” dan “yang tidak memenuhi syarat” yang sama-sama mengarah pada pengaturan yang sama dalam kasus yang berbeda, yang hanya mengarah pada perbedaan pendapat, hendaknya didefinisikan berdasar pada pencapaian *maqâshid* daripada pada peraturan kebahasaan umum atau logika (Auda, 2007:231-232).

C. Penafsiran *Maqâshid* atas Sumber-sumber Utama

“Mazhab tafsir tematik” mengambil langkah menuju penafsiran al-Qur'an yang lebih bertujuan (*maqâshidi*). Metode dalam membaca teks al-Qur'an terkait dengan tema, prinsip, dan nilai yang lebih tinggi ini berdasar pada anggapan bahwa al-Qur'an sebagai “satu kesatuan”. Berdasar pada pendekatan holistik ini, sejumlah kecil ayat yang berhubungan dengan hukum, yang secara tradisional disebut “ayat-ayat hukum (*âyât al-ahkâm*)”, akan diperbanyak dari yang hanya beberapa ratus menjadi keseluruhan teks al-Qur'an. Surat dan ayat mengenai keimanan, cerita-cerita kenabian, hari akhir dan alam, akan membentuk gambaran yang utuh yang akhirnya akan memainkan peran dalam membentuk

peraturan yuridis. Pendekatan ini juga memungkinkan prinsip-prinsip dan nilai-nilai moral yang merupakan tema utama di balik cerita-cerita al-Qur'an menjadi alasan (*'ilal*) hukum, sebagai tambahan dari sebab literal yang diperas melalui metode pemerasan tradisional (*takhrîj al-manâ't*) dan mendorong realisasi *ratio-legis* (*tahqîq al-manâ't*).

Pendekatan yang berorientasi pada tujuan pada narasi *hadits* juga dilakukan dari

yang sama maupun berbeda). Jika seorang ahli hukum tidak mampu menyelesaikan implikasi (kebahasaan) dari dua narasi (atau implikasi sebab), maka narasi yang "kurang pasti" dianggap sebagai inkoheren. Namun, "inkoherenensi sistematis" adalah inkosisten dengan prinsip umum Islam, sebagaimana yang disimpulkan melalui pemahaman holistik kitab suci. Kesimpulannya, "koherensi sistematis" bisa jadi sebuah nama yang diberikan kepada metode yang disarankan

oleh banyak reformis kontemporer yang akan membuktikan narasi kenabian "berdasar pada seberapa besar mereka sesuai dengan prinsip-prinsip al-Qur'an". Pendek kata, "koherensi sistematis" sebaik-nya ditambahkan pada syarat untuk pembuktian *matan* pada *hadits* (Auda, 2007:233).

Akhirnya, pendekatan *maqâshid* ini dapat mengisi celah yang sangat penting dalam narasi

Kekurangan "implikasi *maqâshid*" adalah kekurangan yang jamak ketika berhadapan dengan teks-teks hukum bahkan pada mazhab filsafat hukum kontemporer. Mazhab Jerman, khususnya, Jherring dan Mazhab Perancis, khususnya Geny, menuntut adanya "tujuan" yang lebih besar dalam hukum. Kedua mazhab ini mengajak "rekonstruksi" hukum berdasar "kepentingan" dan "tujuan keadilan" (Auda, 2007:229).

persepsi holistik akan kehidupan dan perkataan Rasul. Metode ini juga berusaha untuk menarik keseluruhan gambar tradisi kenabian (*sunnah*). Otentisitas individu perawi yang tidak koheren dengan nilai-nilai Islam yang tampak nyata, akan dipertanyakan. Tipe "inkoherenensi sistematis" ini berbeda dengan kriteria "inkoherenensi isi" (*shudhûd al-matn*) dalam proses pembatalan isi yang kita pahami secara tradisional. "Inkoherenensi isi" berarti narasi ini bertentangan (*ta'ârud*) dengan narasi yang lain (baik oleh perawi

hadis secara umum yaitu celah kehilangan konteks. Mayoritas *hadits*, di semua mazhab, disusun oleh satu atau dua kalimat atau jawaban atas satu atau dua pertanyaan, tanpa elaborasi konteks sejarah, politik, sosial, ekonomi dan lingkungan dari *hadits* tersebut. Dalam beberapa kasus, para sahabat atau perawi mengakhiri narasinya dengan mengatakan: "Saya tidak yakin apakah Nabi pernah berkata ini atau tidak... karena (kita dalam konteks)...". Biasanya, konteks dan akibatnya

atas bagaimana hadits dipahami dan diaplikasikan tertinggal menjadi spekulasi para perawi atau hakim. “Gambaran holistik” yang disebutkan diatas membantu mengatasi kekurangan informasi ini melalui pemahaman mengenai tujuan umum hukum.

D. Konsep Klasik dan Klasifikasi *Maqâshid*

Definisi dan klasifikasi tradisional dan kontemporer *maqâshid* cukup menjadi perhatian penting dalam pembahasan ini. Ahli hukum menggunakan istilah *maqâshid* untuk merujuk pada tujuan, prinsip, niat, dan akhir. *Maqâshid* juga sering digunakan sebagai ungkapan alternatif untuk mashâlih. *Maqâshid* sebelumnya diklasifikasikan dalam berbagai cara, sesuai dengan sejumlah dimensi, yaitu, level mendesaknya, wilayah hukum yang bertujuan untuk mencapai tujuan, wilayah orang-orangnya dan level universalitas *maqâshid*.

Di satu sisi, ahli hukum kontemporer mengkritisi klasifikasi kemendesakan (darurat) tradisional karena beberapa alasan, termasuk wilayah individu mereka, tidak memasukkan norma/nilai universal dan secara eksklusif didasarkan pada survey literatur fiqh daripada nash yang asli. Kesarjanaan kontemporer mengenalkan klasifikasi baru *maqâshid* dengan menghindari batasan-batasan diatas. *Maqâshid* yang baru ini adalah representasi dari masing-masing pandangan ulama tersebut untuk mereformasi dan memodernisasi hukum Islam. Jadi, struktur *maqâshid* paling baik digambarkan sebagai struk-

tur multi-dimesi, di mana level kemendesakan hukum, orang yang dikenai dan universalitas adalah dimensi-dimensi sah yang mewakili pandangan dan klasifikasi yang sah.

Ibn Âshûr yang mengatakan bahwa *maqâshid* kebebasan, yang diajukan sejumlah penulis dan ahli hukum kontemporer, berbeda dari tujuan kebebasan (*hurriyah* atau *’itq*) yang disebutkan dalam mazhab tradisional di mana hanya berarti kebebasan dari perbudakan (didefinisikan dalam nuansa sejarah), daripada kebebasan dalam nuansa kontemporer. Namun, makna dasar dari kebebasan adalah bagian dari konsep Islam yang diekspresikan dalam istilah yang berbeda.

E. Konsep Kontemporer *Maqâshid* dan Signifikansinya

Jasser melihat evolusi dari teori dan konsep *maqâshid*, dan berargumen bahwa konsep yang ada sekarang lebih bisa menjawab masalah kekinian dari pada konsep klasik. Sudah dtunjukkan bagaimana “memelihara keturunan” termasuk di dalamnya “perhatian kepada keluarga” dan sebuah tawaran untuk sistem sosial Islam yang ada, bagaimana memelihara akal bergerak pada wilayah propaganda pemikiran ilmiah, bepergian untuk mendapatkan pengetahuan, menekan mentalitas yang membebek, dan bahkan menghindari kekeringan akal, dan bagaimana “memelihara kehormatan” bergerak pada “menjaga martabat manusia dan melindungi HAM.

Di sisi lain, memelihara agama sudah bergerak pada kebebasan berkeyakinan

dalam ekspresi kontemporer dan memelihara kekayaan juga sudah bergerak pada pembangunan ekonomi dan penghapusan perbedaan antar tingkatan ekonomi.

F. Multi Disiplin

Pengalaman riset multi-disiplin mengantarkannya untuk menyimpulkan bahwa “pendisiplinan ilmu” seharusnya tidak menjadi halangan untuk menggunakan konsep yang relevan dari berbagai bidang dalam melakukan riset. Multidisiplin seharusnya juga tidak menjadi jalan untuk memonopoli sumber referensi dalam berbagai bidang ilmu untuk mencegah kreatifitas dan mengontrol ide baru. Terkait dengan pengembangan teori/dasar hukum Islam, penting kiranya untuk terbuka kepada ide yang relevan dari bidang lain. Kalau tidak, teori hukum Islam hanya akan terkungkung dalam batasan-batasan literatur dan manuskrip tradisional, dan hasil hukum Islam akan tetap tidak mengikuti zaman.

G. Penutup: Peta Baru Pemikiran Teori Hukum Islam

Jasser menawarkan pergeseran dalam “level otoritas” dari kategori *binary* sah/tidak seperti biasanya menuju keabsahan bukti dan sumber yang menggunakan spektrum multilevel. Sumber teori hukum Islam saat ini adalah al-Qur’an, *hadist*, mazhab, *mashāliḥ*, argumentasi rasional, dan deklarasi HAM internasional. “Kecenderungan” utama dalam berbagai teori hukum Islam saat ini adalah tradisionalisme, modernisme, dan

posmodernisme. Masing-masing dari “kecenderungan” di atas adalah hasil dari sejumlah aliran teori yang berkontribusi dalam pembentukannya, yang bisa jadi tumpang tindih dalam isu tertentu.

Tradisionalisme mencakup aliran skolastik tradisional, skolastik neo-tradisional, neo-literalism, dan teori yang berorientasi pada ideologi. Tradisionalisme skolastik berpendapat bahwa salah satu mazhab hukum Islam tradisional sebagai sumber hukum yang tertinggi dan membolehkan ijtihad hanya jika tidak ada hukum sebelumnya yang dipilih oleh mazhab. Skolastik neo-tradisionalisme terbuka untuk lebih dari satu mazhab sebagai referensi dalam mengambil hukum dan tidak terbatas hanya pada satu mazhab. Ada berbagai tingkatan keterbukaan ini, dari terbuka untuk semua mazhab hukum sampai pada terbuka untuk satu kelompok baik mazhab Sunni maupun Shiah. Sedangkan neo-literalisme merupakan fenomena yang terjadi baik di sunni maupun syiah. Yang membedakannya dengan literalisme klasik adalah pada ketergantungan penuhnya pada koleksi *hadits* yang disetujui oleh hanya satu mazhab tertentu. Namun, neo-literalisme ini sejalan dengan literalisme klasik dalam hal melawan ide *maqāshid* sebagai sumber hukum yang sah. Akhirnya, teori yang berorientasi pada ideologi ini mengkritisi rasionalitas dan nilai-nilai modern karena kebarat-baratan.

Modernisme Islam mencakup aliran penafsiran apologetik, penafsiran reformis, penafsiran ulang yang berorientasi pada dialog, teori yang berorientasi pada

kepentingan, dan revisi ushul. Kontributor kunci modernisme Islam menggabungkan pendidikan barat dan Islam mereka menjadi usulan baru untuk reformasi dan penafsiran ulang Islam. Muhammad Abduh, dan muridnya yang utama, Rasyid Ridha, dan Ibn Âshûr, berkontribusi pada mazhab baru penafsiran al-Qur'an yang cocok dengan rasionalitas dan keilmuan modern. Mazhab ini, yang disebut di sini sebagai "penafsiran ulang reformis" mengenalkan penafsiran kontekstual sebagai metodologi penafsiran baru. Di sisi lain, mazhab penafsiran ulang apologetik hanya menjustifikasi *statu quo* tertentu, biasanya berdasar pada orientasi politik. Akhirnya, kelompok yang melakukan revisi atas ushul berusaha untuk merubah ushul fiqh dengan mempertanyakan kata konsensus, otentisitas, pembatalan, dan mengenalkan penafsiran *mashlahah* yang baru.

Posmodernisme Islam memasukkan aliran post-strukturalisme, sejarah, kajian kritis hukum, pos-kolonialisme, neo-rasionalisme, anti-rasionalisme, dan sekularisme. Metode umum dalam keseluruhan pendekatan posmodernis ini adalah dekonstruksi *a la* Derrida. Aliran post-strukturalis bertujuan untuk membebaskan manusia dari otoritas kitab suci dan menerapkan teori semiotic (ilmu tanda) pada teks al-Qur'an agar memisahkan antara implikasi dari yang diimplikasikan. Aliran posmodernis sejarah memandang al-Qur'an dan hadits sebagai produk budaya dan menyarankan deklarasi HAM modern sebagai sumber etika dan hukum. Neo-rasionalis mengambil pendekatan sejarah

atas hukum Islam ini dan mereka merujuk pada mazhab Mu'tazilah (rasional) yang konvensional untuk referensi pandangan-pandangan mereka.

Kajian Hukum Kritis versi Islam (CLS) bertujuan untuk mendekonstruksi posisi kuasa yang mempengaruhi hukum Islam, seperti kuasa suku-suku Arab dan elitisme lelaki. Memang ada debat ilmiah mengenai apakah seorang ahli hukum seharusnya melayani kepentingan pembuat peraturan atau menjaga hukum dari para pembuat peraturan. Pos-kolonial Islam mengkritisi pendekatan orientalis klasik atas hukum Islam dan melihat pendekatan yang tidak berdasar pada kesalahan esensialis mengenai budaya Islam (Auda, 2007:255).

Daftar Pustaka

- Âsyûr, Thâhir ibn, 2006, *Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, Dâr al-Salâm, Kairo.
- Auda, Jasser, 2007, *Maqâshid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, The International Institute of Islamic Thought, London
- al-Banna, Gamal, 2006, *Ushûl al-Syari'ah*, Dâr al-Fikr al-Islâmî, Kairo.
- Ibn Hazm, 1968, *al-Mahallî*, Juz I, Zaidân Abû al-Makârim Hasan, Maktabah al-Jumhûriyyah al-'Arabiyyah, Mesir.
- al-Juwaini, al-Haramain, 1992, *al-Burhân fi Ushûl al-Fiqh*, Juz II, Tahqîq oleh Dr. Abd al- Adzîm al-Dâib, Dar al-Wafâ.
- al-Ghazâlî, Abû Hâmid, *Syifâ' al-Ghalîl fi Bayân al-Shibh wa al-Mukhayyal wa Masâlik al-Ta'lîl*, Tahqîq oleh Dr. Hamad al-Kabisî, Mathba'ah al-Irsyad, Baghdad.

- al-Ghazâlî, Abû Hâmid, *al-Ihyâ' Ulûm al-Dîn*. Dâr al-Ma'rifah, Beirut-Lebanon.
- al-Ghazâlî, Abû Hâmid, *al-Mustasyfâ fi al-Ushûl*, Dâr Ihyâ'i al-Turâts al-'Arabî wa Maktab al-Mutanabbî, Beirut-Lebanon,
- Badawi, Yusuf Aḥmad Muḥammad, 2000, *Maqâshid al-Syarî'ah*, Dâr al-Nafâis, Urdun.
- al-Râzî, Fakhr al-Dîn, 1992, *al-Maḥshûl fi 'Ilm Ushûl al-Fiqh*, Tahqîq oleh Dr. Taha Jâbir Fayyâdl al-'Alwânî, Muassasah al-Risâlah.
- al-Âmidî, Saif al-Dîn, 1980, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut.
- al-Salâm, al-'Izz ibn Abd, 1980, *Qawâid al-Ahkâm fi Mashâlih al-Anâm*. Tahqîq oleh: Thaha Abd. al-Raûf Sa'ad, Dâr al-Jail.
- al-Qarâfî, Syihâb al-Dîn Abû al-Abbâs, 1993, *al-Dakhîrah*, Tahqîq oleh Dr. Muḥammad Hajji, Dâr al-Gharb al-Islâmi, Beirut-Lebanon.
- al-Qarâfî, Syihâb al-Dîn Abû al-Abbâs, 1345, *al-Furûq*, Juz II, Dâr Ihyâ'i al-Kutub al-'Arabiyyah.
- al-Thûfi, Najm al-Dîn, 1998, *al-Ta'yîn fi Syarḥ al-'Arba'in*, Tahqîq oleh: Aḥmad Hâj Muḥammad Utsmân, Muassasah al-Rayyân, Beirut.
- al-Syâtibi, Abû Ishâq, 1978, *al-Muwâfaqât fi Ushûl al-Syarî'ah*, Dâr al-Ma'ârif, Beirut.
- al-Zarkasyî, Badr al-Dîn, 1992, *al-Baḥr al-Muḥîth fi Ushûl al-Fiqh*, Tahqîq oleh: Dr. Abd al-Sattâr Abû Ghadah, Dâr al-Shafwah, Hurgada.
- Taimiyyah, Ibn, 1386, *Majmû' Fatâwâ*

Syaikh al-Islâm Ibn Taymiyyah, disusun Abd al-Raḥmân ibn Muḥammad ibn Qâsim al-Âshimi al-Najdî al-Hambalî, Mathba'ah al-Hukûmah, Saudi.

Ushul Fiqh: Kontekstualisasi atau Reformulasi?

Tim Redaksi

Ushul fiqh dan dunia yang melingkupinya adalah tak terpisahkan. Inilah yang menjadikan disiplin ilmu ini selalu mengalami perkembangan dan pembaharuan di setiap fase sejarahnya. Tantangan zaman yang berubah-ubah seiring perubahan jaman tak pelak meniscayakan tumbuhnya ide-ide baru di bidang disiplin ini. Bagi sebagian ulama, perkembangan tentangan zaman saat ini sudah tidak memadai lagi dijawab dengan perangkat ushul fiqh yang lama. Karena itu, dibutuhkan tajdid (kontekstualisasi) dan atau tajaddud (rekonsruksi). Riset ini mencoba untuk menelusuri makna tajdid, sebab-sebab stagnasi ushul fiqh, pandangan-pandangan yang mendukung dan menolak pembaruan ushul fiqh, dan tawaran pembaruannya. Di penghujung uraiannya, tulisan ini mendapati bahwa kontroversi itu bisa dicarikan titik temunya melalui teori al-maqâshid asy-syari'ah.

Kata kunci: *maqâshid asy-syari'ah, ushul fiqh, tajid, tajaddud, mazhab hukum.*

Salah satu disiplin keilmuan Islam yang hendak menyelesaikan problematika kehidupan modern adalah ushul fiqh. Sejak masa dikodifikasi fiqh, ulama ushul berupaya merefleksikan disiplin tersebut berdasar tuntutan dan perkembangan zaman. Riset ini akan memetakan kontroversi terkait upaya menkontekstualisasikan ushul fiqh agar dapat menjawab tantangan zaman.

Sebelum membahas lebih lanjut, harus disadari bahwa pembaharuan fiqh adalah keniscayaan. Disebut keniscayaan karena pada dasarnya manusia menyukai hal baru. Saking senangnya dengan aspek kebaruan; manusia bahkan rela mening-

galkan yang lama demi mencari yang baru. Hal sama juga dialami dalam fiqh.

Pembaharuan fikih pertama-tama harus dipahami karena manusia menghendaki sesuatu yang baru. Apalagi ditambah konsepsi fiqh warisan masa lalu kehilangan fleksibilitas karena tuntutan zaman. Wahbah Zuhaili (2002:167-168) dalam *Tajdîd al-Fiqh al-Islâmi* menjelaskan pembaharuan fiqh wajib dilakukan bila dalam pelaksanaan fikih terjadi hambatan, terjadi seperti *haraj*, *masyaqqah*, *mudlâyaqah* dan lain sebagainya. Proyeksi pembaharuan dilakukan atas dasar meningkatkan fungsi fikih sebagai penunjang dinamika kehidupan manusia.

Kehidupan yang kompleks kadang mempersulit ruang gerak manusia. Di sini fiqh diharapkan hadir menyelesaikan kesukaran tersebut. Karenanya, menurut Zuhaili, diperlukan optimalisasi kaedah ushul yang universal seperti, kaedah kesulitan mendatangkan kemudahan (*al-masyaqqah tajlib al-taysir*), atau kaedah jika perkara menyempit maka bisa meluas (*idzâ dlâqa al-amr ittasa'a*), atau kembali pada tujuan-tujuan agama, *maqâshid syariah*, seperti memelihara agama, jiwa, akal, kehormatan, harta, dan keturunan.

Jika dipahami fiqh sebagai perangkat aturan dan hukum-hukum berlaku, fiqh punya keterbatasan dalam menyelesaikan persoalan mutakhir. Namun demikian bukan berarti kita kehilangan harapan dengan fiqh, karena fiqh memiliki filsafat hukumnya (ushul fiqh) yang masih belum dioptimalkan. Nah, pembaharuan fiqh sejatinya harus menempatkan ushul fiqh sebagai landasan dalam merumuskan sebuah hukum.

Dalam khazanah fiqh dan ushul fiqh, umat Islam memiliki warisan yang amat sangat kaya. Dalam fikih ada empat mazhab: al-Hanafî, al-Hambali, al-Mâlîki dan al-Syâfi'ie. Dalam ushul fiqh, kita memiliki ulama-ulama ushul paling pakar, di antaranya, al-Ghazâlî, al-Thûfi, Izzuddin,

Ibn Âsyûr, dan yang paling modern ada Jasser Auda. Warisan pemikiran semua ulama di atas harus ditampilkan, dipelajari dan dijadikan bekal untuk merumuskan persoalan kita bersama.

Selama ini sinergi antara fiqh dan ushul fiqh sangat timpang, di mana perhatian besar umat Islam hanya tertuju pada disiplin fiqh saja. Karena menyisihkan unsur yang lebih urgen (ushul fiqh), warisan fiqh sebagai seperangkat aturan atau hukum kehilangan *elan vital*-nya. Akhirnya harus diakui, dalam berbagai kasus, fiqh dinilai kurang bersinergi bahkan mempersulit mobilitas kehidupan.

Jika bicara pembaharuan fiqh, maka konteksnya adalah keharusan meninjau ulang kembali bangunan dasar fiqh itu sendiri, yaitu mereaktualisasikan ushul fiqh. Pembaharuan dasarnya adalah untuk mengurai benang kusut persoalan umat. Fiqh mutlak membutuhkan ushul fiqh agar hukum yang diretas lebih kontekstual dan membumi.

Salah satu sumbangsih pembaharuan ilmu ushul fiqh ditawarkan oleh Dr. KH Tamyîz Muḥarram dalam disertasinya *Tajdîd Ushûl al-Fiqh Bai al-Muayyidîn wa al-Mu'âridhîn Hâdhiran*. Ushul fiqh perlu pembaharuan untuk menjawab tantangan masa kini. Bagi Dr. Tamyîz, pembaharuan



ushul fiqh diarahkan agar lebih memahami warisan khazanah fiqh klasik sekaligus memahami realitas riil yang ada, kemudian memberikan prioritas terhadap yang mutlak (transenden) daripada yang nisbi (relatif). Selain itu, ushul fiqh harus diperkuat dengan ilmu-ilmu humaniora agar lebih sensitif menangani problematika sosial. Tidak kalah penting agar ushul fiqh menjadi tajam harus dijadikan landasan dan metode berpikir dalam menyelesaikan setiap persoalan.

Selain tawaran di atas, Dr. Tamyîz memberi opsi menarik agar ushul fiqh menemukan perannya: ushul fiqh harus lebih mengutamakan spirit *maqâshid syariah*. Sebenarnya pandangan ini telah dimulai sejak Imam al-Syâtibi. Arti *maqâshid* adalah memahami persoalan sedalam-dalamnya, yaitu adanya keharusan melihat persoalan dari sisi yang universal serta menghindari yang partikular, tujuan yang dicapai jelas: agar diperoleh pandangan sebuah yang lebih luas. Untuk mendapat pemahaman yang luas, al-Syâtibi menggunakan metode induksi (*istiqrâ'*) atau bentuk penalaran yang dimulai dari fakta-fakta partikular lalu disimpulkan menjadi fakta universal. Riset berikut ini (terutama tentang pengertian Tajdid dan Pandangan Ulama terhadap Tajdid Ushul Fiqh) disarikan dari disertasi Dr Tamyiz.

Tajdid Ushul Fiqh

Pengertian Tajdid

Kata *tajdid*, menurut bahasa berasal dari kata *jaddada-yujaddidu-tajdidan*, yang

artinya menjadikan sesuatu menjadi baru lagi. *Jadda-yajiddu* berarti menjadi baru, *wastajadahu wajaddadahu* artinya menjadikannya baru (Ibnu Manzûr, Juz III:108) Menurut Ibnu Faris, kata (جد) berasal dari *jim* dan *dal*, yang mempunyai tiga arti : yang pertama berarti 'azamah, yang kedua *al-hazzu wa al-ghaniyyu*, dan yang ketiga adalah *al-qath'u*. Kata *tajdid*, secara bahasa, memiliki empat point pokok yang mendetail, yaitu:

Pertama, pembaharuan pada substansi sesuatu, yang dari pengertian ini kemudian disebut *al-tajaddud* (rekonstruksi). Pembaharuan yang terjadi di luar substansinya biasa disebut dengan istilah *tajdid*.

Kedua, pembaharuan aktivitas yang terus menerus, sesuai dengan posisinya. Contoh dari makna *tajdid* di sini adalah seperti matahari dan bulan yang muncul setiap hari pada orbitnya. Sejatinnya beredarnya matahari dan bulan di setiap harinya tidak sama persis, selalu ada pembaharuan setiap harinya, terbitnya kemarin tidak sama dengan terbit dan tenggelam hari ini, walaupun orbitnya tetap sama.

Ketiga, *tajdid* mengandung makna tegak, lurus, seperti perkataan orang arab dalam *nasr* jahilinya,

من سلك الجَدَدَ آمِنَ العِثَارِ

(barang siapa yang menempuh jalan rata, pasti tidak akan terjatuh).

Keempat, *tajdid* juga mengandung makna memotong sesuatu dari aslinya,

dan memisahkannya demi masalah yang pasti. Seperti ucapan orang Arab “pakaian yang baru”, seakan-akan penenun membuatnya seketika.

Tajdid dalam Konteks *Syara*

Istilah *tajdid* dalam agama merujuk pada sebuah *hadits* terkenal yang berbunyi:

إن الله يبعث على رأس كل مائة عام من يجدد لهذه الأمة أمر دينها

“Sungguh, setiap seratus tahun Allah mengutus kepada umat ini seseorang yang akan memperbaharui agama ini.”

Hadits tersebut tidak diragukan lagi keabsahan dijadikan dasar dalam syariah, akan tetapi hal yang perlu diperhatikan adalah memahami makna *hadits* tersebut dengan rasional dan tepat. Penerapan istilah *tajdid* sesuai dengan keakuratan pengertiannya memang tidak mudah. Kesulitannya terletak dalam hal kebutuhannya akan pemahaman, perhatian yang mendalam, dan kehati-hatian penggunaannya dalam ranah kebahasaan, undang-undang, dan berbagai adat yang berbeda.

Karenanya, untuk memahami maksud dan arti istilah tersebut haruslah sangat hati-hati, sesuai dengan perkembangan zaman, sesuai dengan berbagai kondisi yang berbeda, dan berbagai pandangan yang berbeda. Hal yang pertama-tama harus diperhatikan untuk memahaminya adalah kembali ke teks, kemudian melihat konteks untuk mendapatkan pemahaman makna yang paling dekat.

Pertama, teks *hadits* tentang *tajdid*:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله يبعث إلى هذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها

Kedua, keterangan *hadits tajdid*. Imam Munawi menjelaskan dalam *Syarh al-Hadits* bahwa yang dimaksud adalah menetapkan kepada umat orang yang memperjelas sunnah dari bid'ah, pengembangan ilmu, membantu ahli ilmu, dan menghancurkan ahli bid'ah; menghidupkan kembali hal yang ditinggalkan di mana hal-hal yang ditinggalkan tersebut terdapat dalam al-Qur'an dan *hadits*. Ibn Taimiyah memahami *tajdid* dilakukan setelah keterasingan Islam. Menurut Dr. Mahmud Tihan, makna *tajdid* yang terdapat dalam sunnah adalah: menjelaskan kembali petunjuk-petunjuk yang ada dalam sunnah, menyebarkannya, kemudian mendorong manusia untuk mengamalkannya, dan menghilangkan bid'ah serta menyadarkan pelakunya.

Ketiga, memaknai *tajdid al-din* dengan: 1) nasihat dengan makna umum, nasihat dari Allah, kitabnya, rasul-Nya dan semua umat Islam; 2) pembelajaran *syara*' dan menyeru kepada kebaikan termasuk perintah melakukan kebaikan dan melarang perbuatan yang munkar.

Kata *tajdid* sedikitnya menunjukkan tiga bentuk dalam penerapannya, yaitu:

Pertama النشر (menyebarkan) dan الإحياء (menghidupkan). Makna *tajdid* tidak hanya dilakukan oleh personal, melainkan semua umat Islam. Setiap personal melakukan pembaharuan di negara mereka atau berbagai disiplin ilmu yang

di dalamnya semua masalah telah ditetapkan dan ditulis, demi melaksanakan perintah Allah. Contohnya adalah memformulasikan ilmu-ilmu lama dengan gaya modern demi tujuan dan manfaat yang lebih besar, seperti gerakan *tahqiq* manuskrip-manuskrip, dan usaha menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan konteks zaman untuk mengungkap makna dan rahasianya.

Kedua, *tajdid* yang bermakna الإضافة (tambahan) dan الإثراء (pengayaan). Yang dimaksud *tajdid* di sini adalah penambahan hal baru pada yang asli dan memperkaya materi, tafsir dan penjelasan, dengan ketentuan lebih maslahah dan manfaatnya lebih besar bagi lingkungan dan memudahkan keadaan.

Ketiga, mempunyai pengertian pembuangan dan penghapusan. Contohnya seperti menghapus dan membuang berbagai bentuk bid'ah yang masuk pada akad dan ibadah-ibadah yang ada. Kata *tajdid* secara bahasa diambil dari makna terbatas dan mempunyai beberapa makna dalam pengembangannya sesuai dengan istilah-istilah dan pengetahuan-pengetahuan yang berbeda, undang-undang misalnya. Karena kata *tajdid* menunjukkan makna yang luas yang digunakan dalam kerangka yang bertentangan dengan *manhaj al-Allah*, maka para ulama' melakukan pengontrolan (batasan) agar tidak keluar dari makna yang diinginkan.

Batasan-batasan tersebut adalah: *Pertama*, tetapnya ushul yang diperbaharui dan menerima pembaharuan. Dengan itu *tajdid* adalah ciri dari berbagai ciri syari'ah islamiyyah yang *notabene* penutup

dari syari'ah-syari'ah samawiyyah. Adapun yang sebelumnya tidak ada dalam syari'ah, maka pembaharuan tidak diterima, karena tidak ada ketetapan ushulnya. Oleh karena itu, Allah swt selalu menjaga ushul syari'ah ini, dan tidak akan mendapati adanya penyimpangan dan perubahan seperti yang terjadi pada kitab-kitab terdahulu. Firman Allah:

إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحفظون

Kedua, pembaharuan yang dilakukan tidak bertentangan dengan syari'ah dan *maqoshid syariah* yang universal. Jika *tajdid* bertentangan dengan nilai-nilai *maqoshid*, maka *tajdid* tersebut tertolak. Alasannya ketika pembaharuan bertentangan dengan syari'ah maka sudah masuk dalam kategori pemahaman bid'ah yang telah disabdakan Nabi:

من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد

Ketiga, pembaharuan dilakukan tidak berdasar atas keinginan dan hawa nafsu, karena *tajdid* untuk merealisasikan masalah umat dalam perkara dunia dan akhirat. Hal seperti itu tercermin pada zaman sahabat dalam menghadapi problematika. Sebagai contohnya adalah kodifikasi (pembukuan) hadis yang dilakukan oleh sahabat Umar ibn Khattab dan pengabaian hukum potong tangan bagi pencuri pada waktu terjadinya bencana kelaparan dan problematika lain yang terjadi pada masa sahabat. Semua itu masih dalam kerangka ruh syari'ah dan tujuan-tujuannya.

Pengertian *Tajdid Ushul Fiqh*

Menurut al-Qardlawi, *tajdid* ushul fiqh adalah kembali kepada munculnya *ushul fiqh* pertama kali dan melakukan penambahan atau perbaikan sesuai dengan kebutuhan zaman dengan melestarikan karakter dasarnya. Jika menghilangkan atau meniadakan ushul yang ada dan menggantinya dengan model baru, maka hal seperti ini tidak bisa di sebut dengan *tajdid*. Abdul Majid Muhammad memberi batasan, bahwa pembaharuan *ushul fiqh* adalah pemurnian *ushul fiqh* dari perubahan menyimpang yang terjadi di dalamnya pada perkembangannya. Pengembangan kerangka ilmu yang lain berdasar padanya tanpa melampaui kaidah-kaidahnya yang pasti (*qath'i*). Aplikasi formulasi *ushul fiqh* pada cabang-cabang yang lain akan mempermudah bagi para peneliti dan pelajar dalam memahami. Begitu juga akan menjadi mudah ketika *ushul fiqh* dijadikan metode untuk mengambil kesimpulan hukum, menafsirkan teks-teks, menghadapi hal-hal yang baru, dan undang-undang di dalam Islam pada umumnya dan pada kajian fiqh khususnya.

Dari pemaparan tersebut, maka makna *tajdid* bukan murni mengubah dan membuang pemikiran terdahulu dan menggantinya dengan konsep yang sama sekali baru. Demikian itu bukan *tajdid*, melainkan *tabdîd* (pembuangan). *Tajdid* yang dimaksud adalah dengan tetap menjaga dan berpijak pada konsep terdahulu, dengan memasukkan konsep baru di dalamnya yang menjadikan lebih baik.

Sebab-Sebab Stagnasi Ilmu *Ushul Fiqh*

Sebab-sebab stagnasinya ilmu *ushul fiqh* dapat dibagi menjadi dua: sebab umum dan sebab khusus. Sebab umum adalah pengaruh ilmu-ilmu lain yang mempengaruhi ilmu-ilmu umat Islam, khususnya dalam ilmu bahasa dan ilmu-ilmu syari'ah. Presentase terpengaruhnya berbeda setiap masa. Sebab khusus, pengaruh dari dinamika *ilmu ushul fiqh* sendiri, dan bukannya terpengaruh dengan keilmuan lain. Setidaknya ada 9 poin penting, yaitu:

Pertama, penutupan pintu *ijtihad* pada pertengahan abad ke-empat H, dan menyebarnya *taqlid*. Hal ini dianggap sebagai musibah yang besar bagi umat. Tidak mungkin dua hal yang bertentangan menjadi satu, artinya tidak mungkin pelarangan *ijtihâd* dibarengi dengan masih tetapnya *ushul*. Kalau ada *ushul* maka ada *ijtihâd*, kalau tidak ada *ijtihâd* maka *ushul*-pun tentunya tidak ada.

Kedua, orang-orang memahami fiqh dengan pemaknaan yang baru. Mereka menjaga *furu'* dengan cara pendiktean, tidak dengan *istidlâl* (penarikan kesimpulan). Berbeda dengan ulama' zaman dahulu yang memaknai fiqh dengan:

العلم بالأحكام الشرعية العملية من أدلتها
بطريق الاكتساب والنظر في الأدل

Ketiga, ahli fiqh mengekang diri dalam mazhabnya, sehingga tidak pernah menengok masalah dari kaca mata mazhab di luar mazhabnya. Hal ini yang dialami oleh para *fuqaha'* masa kini, di

mana mereka lebih fokus pada teks-teks mazhabnya daripada al-Qur'an dan *hadits*.

Keempat, jauhnya masa sekarang dengan masa cemerlangnya para *mujtahidin*.

Kelima, pesona materi yang merusak pesona ilmu, penuntut ilmu mempunyai tujuan lain dalam mencari ilmu. Ada yang bertujuan untuk kesombongan, pamer, bersaing, akumulasi ekonomi, dan demi memenangkan argumen. Berbeda dengan ulama' dahulu, mereka menuntut ilmu hanya untuk mendekatkan diri kepada Allah swt.

Keenam, kuatnya pengaruh politik pada diri ulama' di akhir pemerintahan Abbasiyyah khususnya ketika Baghdad runtuh.

Ketujuh, menyebarnya pemikiran-pemikiran filsafat, yang dekonstruktif dan merusak, serta menyimpangnyanya ilmu *manthiq*. Pemikiran-pemikiran ini juga masuk pada ilmu ushul fiqh.

Kedelapan, ketika Ilmu kalam dijadikan landasan utama bagi ilmu ushul fiqh.

Kesembilan, banyak dari mualaf yang masih mempraktikkan, memasukkan warisan nenek moyang mereka, ide, dan filsafatnya ke dalam ilmu-ilmu syari'ah.

Pandangan Ulama tentang *Tajdid Ushul Fiqh*

Diskursus perbincangan dan perdebatan mengenai pembaharuan dalam ushul fiqh masih terus berlanjut. Adanya perdebatan tersebut menjadikan problematik yang ada menjadi mengapung, dan dari keterapungan itulah kemudian banyak muncul tulisan, pendapat, dan karangan

yang membincang tema tersebut. Pendapat para ulama berbeda-beda, sebagian ulama' mendukung adanya pembaharuan dalam ilmu ushul fiqh, dan sebagian lainnya menolak adanya pembaharuan tersebut.

Pendapat Ulama' Yang Mendukung

Yusuf al-Qardlawi

Yusuf al-Qardlawi berpendapat bahwa *tajdid* jelas adanya, dengan bersandar pada *hadits* Nabi saw yang berbunyi:

إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها

Tajdid ini telah dilakukan oleh banyak ulama' setelah tiadanya Nabi Muhammad saw seperti Umar ibn Abdul Aziz, Imam Syâfi'ie, Imam al-Ghazâlî, Ibnu Taimiyah, Ibn al-Qayyim, Ibn al-Wazir, hingga Waliyyullah Dahlawi. Yang di maksud *tajdid* di sini adalah *tajdid* iman, *tajdid* pemahaman iman, fiqh, pembaharuan praktik dan amal dengan penggunaan hukum-hukumnya, serta dakwah. *Tajdid* di sini bukan menghilangkan dan mengganti dengan sesuatu yang baru.

Ilmu ushul fiqh sama seperti ilmu-ilmu keislaman yang lainnya, membutuhkan pembaharuan. Beberapa *term* yang ada di dalamnya masih diperbincangkan dan diperdebatkan oleh para ulamanya seperti dalam *mashlahah al-mursalah*, *istiḥsân*, *syar'u man qablana* dan *istishâb*. Al-Qardlawi mendukung pendapat al-Baqilani, bahwa dalam ushul fiqh masih ada muatan yang bisa diperdebatkan, begitu juga pendapat al-Syâtibi. Jika satu bidang tertentu masih



menjaga manfaat ilmu tersebut. Jika substansi dan kegunaan ilmu tidak di jaga, maka dinamakan penciptaan ilmu baru.

Pendapat di atas mengindikasikan bahwa Ali Jum'ah mengiyakan perlu adanya *tajdid* dalam ushul fiqh. Rasionalisasinya seperti persoalan *manthiq* dan teologis yang membutuhkan pendekatan. Dalam hal ini sama, ushul fiqh juga membutuhkan sesuatu yang baru untuk menjelaskan cara-cara, tujuan-tujuan, aplikasi, dan metode pengambilan dalil yang digunakan. Ali Jum'ah juga mengemukakan harus ada komponen tambahan untuk mejelaskan korelasi antara fiqh yang ada di teks dengan kenyataan (konteks), korelasi antara hukum privat dengan hukum komunal, dan antara *maqâshid syariah* dan *maqâshid khalq*.

bersifat *dhanni*, maka terbuka sekali adanya perbedaan pendapat dan perdebatan, begitu juga halnya bidang tersebut terbuka dilakukannya pembaharuan.

Syaikh Ali Jum'ah

Dari definisi ushul fiqh yang adalah,

معرفة أدلة الفقه إجمالاً، وكيفية الاستفادة منها،
وحال المستفيد

Dapat dikatakan bahwa substansi ilmu ushul fiqh adalah dalil *ijmâli*, di mana dalil tersebut digunakan untuk menetapkan hukum. Substansi ushul tersebut harus dijaga selama proses pembaharuan di berbagai ilmu, pembaharuan metode-metode pembelajarannya, dan pembaharuan penyajian urutan tema-temanya. Begitu juga halnya dalam



Dr. Ahmad Raisuni

Tajdid pada disiplin semua ilmu yang ada harus mendapat perhatian lebih, apalagi yang berhubungan dengan persoalan agama. *Tajdid* tersebut sudah tersirat dalam hadits Nabawi atas.

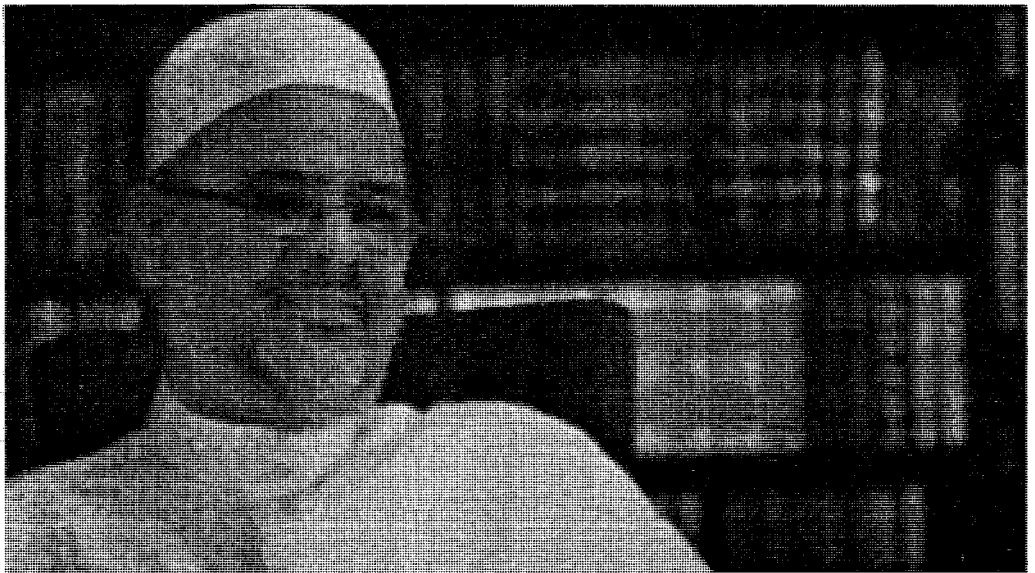
Hadits ini mendorong kita untuk menelaah ulang tentang *tajdid* dan memberikan pandangan yang positif terhadap *tajdid*. Seharusnya hadits tersebut menghilangkan kekhawatiran melakukan kesalahan bagi para ulama untuk berijtihad. Sebab ketika ahli ilmu dan ahli fiqh berijtihad mereka mendapatkan dua pahala kalau ijtihadnya benar, dan mendapat satu pahala walaupun ijtihad tersebut salah. Akan tetapi, kenyataannya hadis tersebut seakan-akan terlupakan, dan mengakibatkan kejumudan mengkristal dalam diri umat.

Sebenarnya *tajdid* dalam agama telah dilakukan oleh para ulama dan mereka paham betul tentang resiko kesalahan dalam berijtihad. *Tajdid* yang dimaksud bukan mengubah satu bentuk dengan bentuk-

bentuk yang lain. *Tajdid* bukan sinonim atau sama dari kata ganti (mengubah). Maksud dari *tajdid* yang diharapkan adalah mengembalikan semua hal kepada tempatnya yang seakan-akan hal tersebut baru. misalnya membuang hal-hal yang memperlemah ilmu-ilmu kita dan membuang semua unsur kesalahan yang ada di dalamnya.

Contoh lain adalah usaha ahli fiqh memperbaharui dirinya, hidupnya, dan pemikirannya. *Tajdid* fiqh dan ushul fiqh adalah bagian dari tuntutan zaman yang tidak bisa dihindari, begitu juga halnya dalam pembaharuan ilmu kalam dan ilmu tafsir harus selaras dan sesuai dengan tuntutan zaman.

Semua bidang ilmu mempunyai orientasi dan tujuan untuk diaplikasikan, hal tersebut membutuhkan yang namanya pembaharuan. Bagaimana dengan ushul fiqh yang orientasinya sudah jelas. Ketika kita melihat sejarah awal munculnya pada abad kedua dan ketiga Hijriah, maka kita akan mendapati tiga fungsi



pokok dari ushul fiqh. Yang *pertama* adalah meluruskan dalam pengambilan *istinbâth* hukum fiqh. *Kedua* meluruskan metode berfikir dan metode pemahaman bagi semua orang Islam. kemudian fungsi yang *ketiga* adalah meminimalisir perbedaan pendapat di antara para ulama dan perbedaan pendapat di antara semua orang Islam. Inilah fenomena yang muncul pada waktu itu ketika terjadi perbedaan pendapat dan argumen yang akut dalam permasalahan usul pada masa Imam al-Syâfi'ie, kemudian segera dibentuk undang-undang untuk mengatasi perbedaan pendapat yang akut tersebut.

Sekarang, pekerjaan rumah kita hari ini dalam ilmu ushul fiqh adalah: *pertama*, sebenarnya ilmu ushul fiqh jelas masih ada, akan tetapi keadaannya semakin melemah, karena ilmu tersebut hampir ditinggalkan karena tidak banyak dikaji oleh para ulama', sehingga mengakibatkan aplikasi ilmu tersebut juga menjadi lemah. Pekerjaan rumah yang *kedua* adalah lemahnya metode berpikir sebagai penyangga dan penopang ilmu ushul fiqh. Ulama-ulama lain yang mendukung adanya pembaharuan dalam ushul fiqh adalah seperti Hasan al-Turabi dan Abu Ya'rab al-Marzuqi. Hasan al-Turabi berpandangan bahwa pembaharuan ushul fiqh adalah hal yang harus dilakukan, alasannya ushul yang lama tidak akan dapat memenuhi kebutuhan dalam memecahkan masalah yang dewasa ini terjadi. Warisan ushul yang lama, jika tetap diaplikasikan, akan terjadi ketidakjelasan. Argumen-argumen yang sebelumnya terbangun tidak bisa diaplikasikan dengan maksimal dalam fiqh

dan hanya melahirkan perdebatan panjang yang tidak ada akhirnya.

Begitu juga menurut pandangan Abi Ya'rab al-Marzuqi dalam menjawab pertanyaan kenapa ushul fiqh harus ada pembaharuan. Argumen yang dikemukakannya adalah berkembang dan kokohnya mazhab fiqh empat selama ini mengakibatkan krisis pemikiran.

Itulah pandangan tokoh di atas yang sepakat adanya pembaharuan. Sebab-sebab adanya pembaharuan adalah ilmu ushul fiqh harus dikembalikan sebagaimana mestinya; perbedaan kondisi yang di alami oleh ahli ushul fiqh zaman dahulu dan kondisi yang dialami oleh ahli ushul fiqh zaman modern. Ulama zaman dahulu berhadapan dengan perdebatan-perdebatan yang mengeluarkan banyak argumen, sehingga mempengaruhi berbagai disiplin ilmu tak terkecuali ushul fiqh; sebagai metode pengambilan hukum *syar'i*, ushul fiqh harus memenuhi kebutuhan zaman.

Sementara itu alasan-alasan ushul fiqh membutuhkan komponen-komponen lain yang baru adalah lemahnya ushul fiqh ketika berhadapan dengan masalah-masalah kontemporer; dengan adanya komponen-komponen baru memungkinkan bagi ushul fiqh dalam mengatasi masalah kontemporer; kesiapan ushul fiqh menerima komponen-komponen baru di dalamnya. Alasannya adalah ushul fiqh itu dinamis dan selalu berkembang. Zaman selalu berkembang dan berubah. Dengan perubahan dan perkembangan tersebut ushul fiqh harus siap dengan perubahan dan perkembangan tersebut.

Pendapat Ulama' Yang Menentang

Sebagian ulama' juga ada yang menentang atau tidak menerima adanya pembaharuan dalam ushul fiqh. Ulama'-ulama' yang tidak sepakat diantaranya adalah:

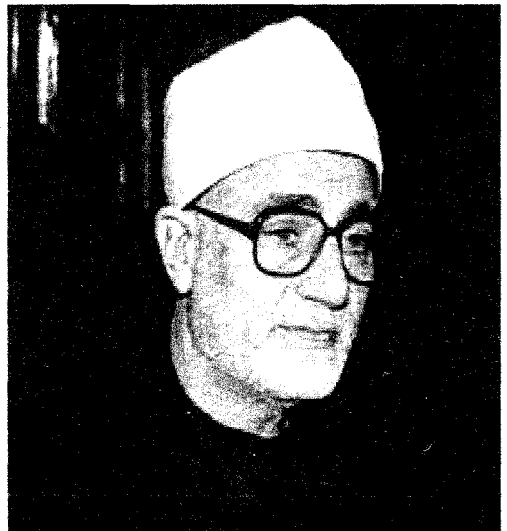
Sa'id Ramadhan al-Bûthi

Ilmu ushul fiqh adalah metode yang harus mengikuti tafsir-tafsir teks atau kaidah-kaidah kebahasaan, kemudian diaplikasikan dalam pengambilan hukum secara terperinci berdasarkan sumber-sumber hukum yang berlaku. Sumber-sumber hukum yang ditetapkan adalah al-Qur'an, *hadits*, *ijmâ'*, dan *qiyâs*, serta cabang-cabangnya seperti *istishlah*, *istihsân*, *'urf* (adat istiadat), dan *sad al-dzarâi'*. Menurutnnya, ushul fiqh tidak memerlukan adanya pembaharuan,

yang perlu dicermati dan ditinjau ulang adalah pemahaman mendalam tentang syariat, karena kalau tidak mencermati, kejumudan akan semakin merebak. Lemahnya pemahaman terhadap metodologi ushul fiqh juga menjadi sebab kemunduran dalam ushul fiqh itu sendiri, bukan karena tertutupnya pintu ijtihad. Untuk itu substansi ushul fiqh yang sebenarnya harus dipahami.

Nasr Farid Wâsil

Nasr Farid Wâsil menolak pembaharuan dalam ushul fiqh. Dia menganggap bahwa seruan pembaharuan fiqh islami adalah seruan untuk menghilangkan fiqh yang ada dan menggantinya dengan fiqh baru yang hanya bersumber dari al-Qur'an dan *hadits*. Hal seperti itu tidak relevan (tertolak) dan tidak akan membawa kemaslahatan. *Tajdîd* tidak perlu diadakan dalam agama, melainkan diadakan pada ranah yang bersinggungan langsung pada kehidupan manusia, guna merealisasikan *maqâshid* universal bagi syariah Islam.



Agama akan melakukan pembaharuan pada dirinya sendiri seiring dengan perkembangan zaman. *Tajdid* tidak perlu dilakukan pada ushuluddin, akidah, dan syariah. Akan tetapi pembaharuan yang harus dilakukan adalah pada pemikiran manusianya yang didorong menuju pengertian yang baik dan pemahaman tentang agama, akidahnya, syari'atnya melalui teks-teks yang telah diturunkan dari langit yaitu al-Qur'an dan Sunnah.

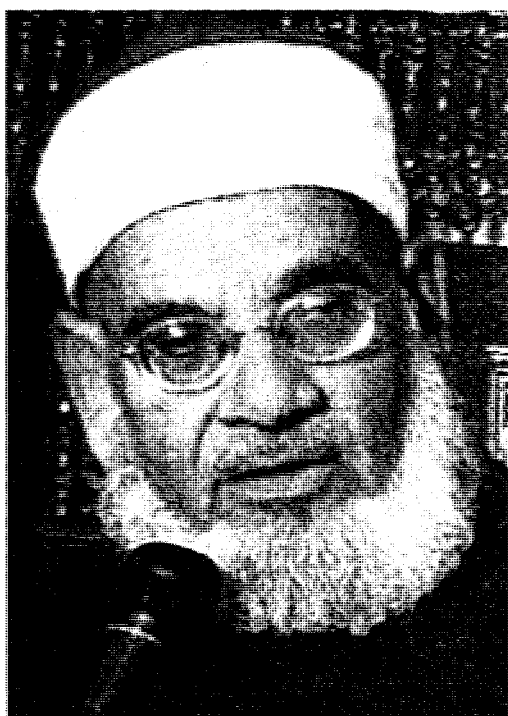
Muhammad Mukhtar al-Mahdi

Muhammad Mukhtar al-Mahdi adalah salah satu anggota *Majma' al-Buhus al-Islamiyyah* dan ketua umum *Jam'iyyah al-Syar'iyyah*. Menurutny, dengan pembaharuan pada ushul fiqh, akan berpotensi membuka kerusakan (*dzari'ah*) pada agama. Apalagi bagi mereka yang tidak bisa berjihad dan memberikan fatwa, terutama mereka yang mengatasnamakan *renaissance* untuk membuat ketetapan-ketetapan dan mengabaikan sebagian hukum.

Kemudian al-Mahdi menambahkan, bahwa yang perlu dilakukan adalah memahami teks-teks dengan hal lain yang bersangkutan, sehingga tidak menakwilkan melebihi apa yang dilihat. Hal ini seperti yang diinginkan oleh ulama Islam di Timur dan Barat dengan melihat realitas umat Islam, ketika mengeluarkan fatwa harus dapat diterima oleh semua dunia Islam tanpa ada keraguan.

Ulama tersebut di atas adalah mereka yang tidak setuju adanya pembaharuan dalam ushul fiqh. Seperti yang dikemukakan oleh Nasr Farid Wâsil bahwa ushul fiqh adalah ilmu yang

dipakai untuk mengetahui yurisprudensi Islam. Ushul harus tetap dan menetap pada diri agama itu sendiri, jika usulnya rusak maka rusak pula agamanya. Semua usaha untuk merubah ushul fiqh, baik mengatasnamakan *tajdid* atau yang lainnya dianggap merubah agama. Apapun alasannya hal itu tidak diperbolehkan oleh agama. Kalau memang *tajdid* itu ada, maka yang dibutuhkan adalah menghilangkan semua bentuk bid'ah yang sekarang mengenai agama, mengembalikan



sebagaimana agama diturunkan kepada Nabi Muhammad saw.

Maqâshid sebagai Landasan Bersama Mazhab Hukum

Ulasan di atas memperlihatkan adanya dua kubu dalam mensikapi tantangan za-

man: pertama, mendorong pembaruan ushul fiqh dan; kedua, menolak pembaruan. Bagi yang mendukung, secara tersirat juga terbagi dalam dua kelompok, yakni pembaruan tanpa mengubah atau menambah subtansi dasarnya, dan pembaruan dengan menambah komponen-komponen baru dalam ushul fiqh. Yang pertama disebut dengan *tajdîd* (kontekstualisasi), sedangkan yang kedua disebut dengan *tajaddud* (rekonstruksi, reformulasi).

Pertanyaannya adalah, bagi yang mendukung pembaruan, konsep pembaruan

Bagi yang mendukung, secara tersirat juga terbagi dalam dua kelompok, yakni pembaruan tanpa mengubah atau menambah subtansi dasarnya, dan pembaruan dengan menambah komponen-komponen baru dalam ushul fiqh. Yang pertama disebut dengan *tajdîd* (kontekstualisasi), sedangkan yang kedua disebut dengan *tajaddud* (rekonstruksi, reformulasi).

seperti apakah yang ditawarkan. Berikut ini adalah gambaran singkat konsepsi pembaruan yang mencakup baik *tajdid* maupun *tajaddud*, menggabungkan prinsip kontekstualisasi dan rekonstruksi. Gambaran tersebut dapat ditemukan dalam sosok Jasser Auda, yang menulis *Maqâshid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law: a Systems Approach* (2007).

Menurutnya, hari ini, di awal abad 21, pembagian mazhab yang tajam terjadi dalam kelompok Sunni-Shiah, di mana

banyak orang suka menganggap ini sebagai pembagian *sectarian* untuk motif yang bermacam-macam. Perbedaan yuridi dan naratif antara berbagai mazhab sunni dan shiah, dikerucutkan pada wilayah politik daripada keyakinan. Namun, sekarang, dalamnya perbedaan antara Sunni dan Shiah dibangun melalui pengadilan, masjid, dan perkara sosial di kebanyakan negara-negara, yang menyebabkan perbedaan ini berkembang menjadi konflik kekerasan di beberapa Negara. Pembagian ini menambahkan

intoleransi masyarakat yang memang sudah berkembang dan ketidakmampuan untuk hidup bersama dengan “Yang lain” (Auda, 2007:244).

Jasser telah melakan survey mengenai kajian mutakhir *maqâshid* yang ditulis tokoh ulama Sunni dan Shiah. Survey ini menunjukkan kemiripan yang menarik antara kedua pendekatan mereka atas

maqâshid. Kedua pendekatan tersebut menunjuk topik-topik yang sama (*ijtihad*, *qiyâs*, *huqûq*, *qiyâm*, *akhlâq*, dll), merujuk pada ahli hukum dan buku yang sama (*Burhan karya* al-Juwaini, *‘Ilal al-Syar` karya* Ibn Babawayh, *Mustashfâ karya* al-Ghazâli, *al-Muwafaqât karya* al-Syâtibi, *Maqâshid al-Syariah karya* Ibn Âshûr), dan menggunakan klasifikasi teoretis yang sama (*mashâlih*, *darûriyât*, *hâjiyât*, *tahsinîyât*, *maqâshid`âmmah*, *maqâshid khâssah*, dll).



Kebanyakan perbedaan yuridis antara mazhab fiqh Sunni dan Shiah adalah karena perbedaan atas *hadits* *âhâd* dan detail hukum. Pendekatan *maqâshid* untuk fiqh adalah sebuah pendekatan holistik yang tidak membatasi dirinya pada satu *hadits* atau hukum tertentu, akan tetapi merujuk pada prinsip-prinsip umum dan landasan bersama. Mengimplementasikan tujuan kesatuan yang lebih tinggi dan rekonsiliasi umat islam lebih penting daripada menerapkan detail fiqh. Demikian juga, Ayatullah Mahdi Shamsuddin melarang menyerang garis batas Sunni-Shiah berdasar pada “tujuan rekonsiliasi, kesatuan dan keadilan yang mendasar dan lebih tinggi”. Sebuah pendekatan *maqâshidi* menjadikan isu-isu sebagai landasan filsafat yang lebih tinggi sehingga mampu menyelesaikan persoalan perbedaan karena sejarah politik muslim dan mendorong budaya yang lebih diperlukan yakni rekonsiliasi dan hidup bersama yang damai.

***Maqâshid* sebagai kriteria Mendasar untuk Pembaruan**

Berdasar pada analisis *maqâshid* dalam berbagai dasar kebahasaan dan bukti/metode rasional, tampak bahwa realisasi *maqashid* tidaklah spesifik untuk beberapa metode ushul, seperti analogi atau kepentingan, yang belakangan ini banyak disarankan oleh teori tradisional dan kontemporer. Jasser Auda berargumen bahwa realisasi *maqâshid* hukum Islam adalah inti tujuan dari seluruh dasar kebahasaan dan metodologi rasional *ijtihad*, tanpa melihat berbagai nama dan pendekatan mereka. Selebihnya, realisasi *maqâshid*, dari sudut pandang sebuah sistem, akan menjaga keterbukaan, pembaruan, realisme dan fleksibilitas sistem hukum Islam.

Karena itu, validitas *ijtihad*, dan dengan demikian perangkat ushul fiqh (juga *qawâ'id al-ushûl*) harus ditentukan berdasar pada level tujuannya, seperti, level

realisasi *maqâshid al-syariah*. Demikian juga, validitas sebuah hukum harus ditentukan bedasar level realisasi *maqâshid*. Pilihan antara alternatif hukum, atau hasil dari ijtihad, secara tradisional dilakukan melalui keterlibatan metode mendasar yang urutannya sudah ditetapkan dalam ijtihad tersebut, seperti, *ijmâ'*, *qiyâs*, pendapat sahabat, atau tradisi masyarakat Madinah.

Mazhab-mazhab hukum ini berbeda mengenai urutan metode dasar ini. Namun, berdasar pada analisa *maqâshid* dalam metode dasar diatas, pilihan antara hasil alternatif ijtihad harus diambil berdasar pada pemenuhan *maqâshid*, tanpa mengindahkan tendensi mazhab ahli hukumnya. Hasil yang memenuhi *maqâshid* ini hendaknya divalidasi.

Jadi, jika implikasi dari satu *maqâshid* bertentangan dengan implikasi yang lain, *maqâshid* yang lebih tinggi harus dimenangkan. Kesimpulannya, proses ijtihad ini secara efektif adalah sebuah proses untuk merealisasikan *maqâshid* dalam hukum Islam (Auda, 2007:245). Dengan demikian, ushul fiqh membutuhkan *tajdîd* dan *tajaddud* sejauh tidak mampu mewujudkan *maqâshid*. Ushul fiqh yang dibutuhkan, dengan kata lain, yang secara metodologis menjamin terwujudnya *maqâshid* di tengah-tengah pergeseran *azminah* dan *amkinah* ini. *Wallahu a`lam bi al-shawwâb*.

Maraji'

Al-Khan, Mushtofâ Sa'id. 2006. *At-sarul Ikhtilâf Filqawâ'id Al-Ushûliyyah Fikhtilâfil Fuqâha'*, ____: Mu'assaturrisâlah Liththibâ'ah Wannasyr Wattauzzi'.

Âsyûr, Muhammad ath-Thâhir. 2004. *Maqâshid Asy-Syari'ah al-Islamiyyah*, Beirut: Ad-Dâr Asy-Syâmiyah Liththibâ'ah Wannasyr Wattauzzi'.

Auda, Jasser, 2007, *Maqâshid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, The International Institute of Islamic Thought, London

Zuhaili, Wahbah, 2002, *Tajdîd al-Fiqh al-Islâmi*, Dâr al-Fikr: Damaskus-Syiria

Muḥarram, Tamyîz, 2011, *Tajdîd Ushûl al-Fiqh Bai al-Muayyidîn wa al-Mu`âridhîn Hâdhiran*, al-Zaitununa University: Maroko.

Perkembangan dan Pergeseran Hukum Nasional Indonesia

Sauqi Futaqi

Dewan Redaksi Jurnal Mlangi

Tulisan ini menyoroti perkembangan dan pergeseran positivisasi hukum nasional di Indonesia yang terjadi dalam tiga periode besar, yaitu pra kolonial, kolonial dan pasca kolonial. Setiap periode sejarah telah membuktikan adanya keragaman pemikiran dan kecenderungan paradigma yang masing-masing saling berebut untuk menempati posisi dominan dalam hukum positif Indonesia. Dalam perkembangan saat ini, sumber hukum positif Barat menempati posisi dominan, dibanding sumber hukum yang pernah ada, yaitu hukum Adat dan hukum Islam. Di tengah perdebatan paradigma, terdapat upaya para ahli hukum untuk melakukan reformasi hukum (legal reform), terutama pasca kemerdekaan dan memasuki era reformasi. Indonesia ingin keluar dari situasi keterpurukan hukum dan membebaskan diri dari belenggu formalisme-positivisme. Sayangnya, pembaruan hukum dalam artian sebagai legal reform yang sesungguhnya, dan dalam realitas sejarah menasionalisasi hukum perundang-undangan kolonial, pada kenyataannya belum pernah terbukti sebagai pembaruan yang sampai mengena dasar-dasar paradigmatisnya.

Kata kunci: paradigma, pergeseran, hukum nasional, legal-reform,

Membicarakan hukum nasional di Indonesia disamping perlu menyingkap kondisi obyektif produk perundang-undangan dan penerapan hukum saat ini, juga dipandang sangat perlu menelusuri secara komprehensif tradisi pemikiran, kecenderungan paradigma, dan konstelasi politik yang mengalami proses saling eksklusi sepanjang sejarah positivisasi hukum. Hal tersebut menjadi keharusan untuk memahami konstruksi hukum nasional lantaran

produk hukum yang dihasilkan sepanjang ini adalah hasil diskursus panjang, yang dalam setiap dinamikanya memiliki corak dan karakter tertentu.

Dalam konteks Hukum Nasional di Indonesia, paling tidak terdapat tiga periode besar yang telah menghasilkan dan menerapkan hukum, yaitu masa kerajaan (pra kolonial), masa kolonial, dan masa kemerdekaan. Ketiganya memiliki karakteristik tertentu, namun ketiganya secara kronologis merupakan

kelanjutan dari pemikiran dan praktek hukum pada periode sebelumnya, meskipun dengan derajat yang berbeda-beda. Yang paling tampak saat ini bahwa periode pasca kolonial secara substantif hampir memiliki kesamaan dengan periode kolonial. Bahkan, kebanyakan para ahli hukum menarik kesimpulan bahwa produk hukum di Indonesia lebih banyak dipengaruhi oleh paradigma Barat melalui pemerintahan kolonial Belanda.

Dalam perspektif politik hukum, produk hukum sangat dipengaruhi – bahkan ditentukan – oleh pemegang kekuasaan politik. Maka, tampak disana bahwa konstruksi politik setiap penguasa akan mempengaruhi corak dan karakter hukum. Dari perspektif ini, Mahfud (2001: 15) mencoba melakukan penelitian dengan berangkat dari asumsi bahwa konfigurasi politik suatu negara akan melahirkan karakter produk hukum tertentu di suatu negara. Negara yang konfigurasi politiknya demokratis akan melahirkan produk hukum yang berkarakter *responsif/populistik*, sedangkan di negara yang konfigurasi politiknya otoriter, maka produk hukumnya berkarakter *ortodoks/konservatif/elitis*.

Dengan demikian, baik dari sisi landasan paradigmatis maupun perspektif politik hukum, hukum nasional di Indonesia tidak datang secara tiba-tiba, melainkan pernah mengalami dinamika yang cukup kompleks mulai dari ketiga periode besar di atas. Pada masing-masing periode tersebut, terdapat dinamika yang bervariasi, terutama pada masa kolonial dan post-kolonial. Untuk melengkapi tulisan

ini, perlu mendeskripsikan konsep negara hukum dan kemudian analisis terhadap pergeseran dan pertentangan di setiap periode sejarah hukum untuk melihat bagaimana implikasinya terhadap hukum nasional saat ini.

Negara Hukum Indonesia

Secara konstitusional, Indonesia merupakan negara Hukum. Maka, secara *das sollen*, hukum harus menjadi panglima dalam penyelenggaraan negara. Artinya, negara harus mampu menjalankan fungsi kenegaraannya dengan memperlakukan hukum sebagai kekuatan dalam menjamin kehidupan warga negara. Untuk melihat bagaimana negara hukum dapat berjalan sesuai dengan harapan rakyat, perlu kiranya mengemukakan konsep negara hukum sepanjang yang dipahami selama ini.

Di zaman modern, konsep Negara Hukum di Eropa Kontinental dikembangkan antara lain oleh Immanuel Kant, Paul Laband, Julius Stahl, Fichte, dan lain-lain dengan menggunakan istilah Jerman, yaitu “*rechtsstaat*”. Sedangkan dalam tradisi Anglo Amerika, konsep Negara hukum dikembangkan atas kepeloporan A.V. Dicey dengan sebutan “*The Rule of Law*.”

Menurut Julius Stahl, konsep Negara Hukum yang disebutnya dengan istilah “*rechtsstaat*” itu mencakup empat elemen penting, yaitu: Perlindungan hak asasi manusia; Pembagian kekuasaan; Pemerintahan berdasarkan undang-undang; dan Peradilan tata usaha Negara. Sedangkan A.V. Dicey menguraikan adanya tiga ciri penting dalam setiap Negara Hukum yang disebutnya dengan

istilah “*The Rule of Law*”, yaitu: Supremacy of Law; Equality before the law; dan Due Process of Law (Jimly Asshiddiqi, 2010).

Dalam rangka penerapannya di Indonesia saat ini, sekian ide-ide pokok negara hukum tersebut, perlu dirumuskan kembali. Jimly merumuskannya menjadi tiga-belas prinsip pokok Negara Hukum (*Rechtsstaat*) yang merupakan pilar-pilar utama yang menyangga berdiri tegaknya satu negara modern sehingga dapat disebut sebagai Negara Hukum (*The Rule of Law*, ataupun *Rechtsstaat*) dalam arti yang sebenarnya, yaitu: supremasi Hukum (*Supremacy of Law*); Persamaan dalam Hukum (*Equality before the Law*); Asas Legalitas (*Due Process of Law*); Pembatasan Kekuasaan; Organ-Organ Campuran Yang Bersifat Independen; Peradilan Bebas dan Tidak Memihak; Peradilan Tata Usaha Negara; Peradilan Tata Negara (Constitutional Court); Perlindungan Hak Asasi Manusia; Bersifat Demokratis (*Demokratische Rechtsstaat*); Berfungsi Mewujudkan Tujuan Kesejahteraan (*Welfare Rechtsstaat*); Transparansi dan Kontrol Sosial, dan Ber-Ketuhanan Yang Maha Esa (Jimly Asshiddiqi, 2010).

Seperti kita ketahui, dalam rangka perubahan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945, maka dalam Perubahan Keempat pada tahun 2002, konsepsi Negara Hukum atau “*Rechtsstaat*” yang sebelumnya hanya tercantum dalam Penjelasan UUD 1945, dirumuskan dengan tegas dalam Pasal 1 ayat (3) yang menyatakan, “Negara Indonesia adalah Negara Hukum.” Dalam konsep Negara Hukum itu, diidealkan

bahwa yang harus dijadikan panglima dalam dinamika kehidupan kenegaraan adalah hukum, bukan politik ataupun ekonomi.

Sketsa Historis

Tesis para pemikir hukum saat ini adalah bahwa sebagai negara bekas jajahan Belanda, hukum nasional Indonesia tidak dapat melepaskan diri dari proses transplantasi hukum Belanda. Oleh karenanya, hukum positif di Indonesia secara otomatis sangat bercorak Eropa-centris, Belanda. Padahal, masyarakat pribumi tentu saja memiliki pemikiran orisinal terkait produk hukumnya sendiri jauh sebelum kolonial datang. Pertanyaan yang muncul kemudian, bagaimana sisa-sisa produk pemikiran hukum zaman kerajaan dan masyarakat lokal yang berabad-abad mengatur tata kelola kehidupan mereka di nusantara/Indonesia?

Pertanyaan tersebut tentu saja memerlukan kajian tersendiri bagaimana VOC menggantikan produk hukum warisan lokal dengan sistem hukum yang baru. Namun, menurut Daniel S. Lev (2013: 405), Belanda sebenarnya tidak memberlakukan hukum yang baru, melainkan dengan menerapkan kebijaksanaan politik yang baru. Terlepas dari perdebatan soal tersebut, banyak ahli hukum menarik kesimpulan bahwa sumber hukum di Indonesia terdiri dari tiga tradisi, yakni hukum adat, hukum Islam, dan hukum Barat.

Mengenai hukum adat ini, ada ungkapan menarik dari Daniel S. Lev (2013: 417), “menurut dugaan, hukum

yang menjadi pedoman sekitar 90 persen rakyat, hukum adat Indonesia, seperti yang dikenal selama hampir satu abad, pada dasarnya adalah ciptaan Belanda. Dengan pernyataan saya ini saya tidak bermaksud mengatakan bahwa peraturan adat substantif – tentang pewarisan, misalnya atau tentang tukar menukar – bukan asli Indonesia, tetapi yang ingin saya kemukakan adalah bahwa penahanan adat, mitos adat, sebagaimana yang berlaku, dan hubungan antara adat dan kekuasaan negara adalah hasil karya orang Belanda, bukan orang Indonesia”.

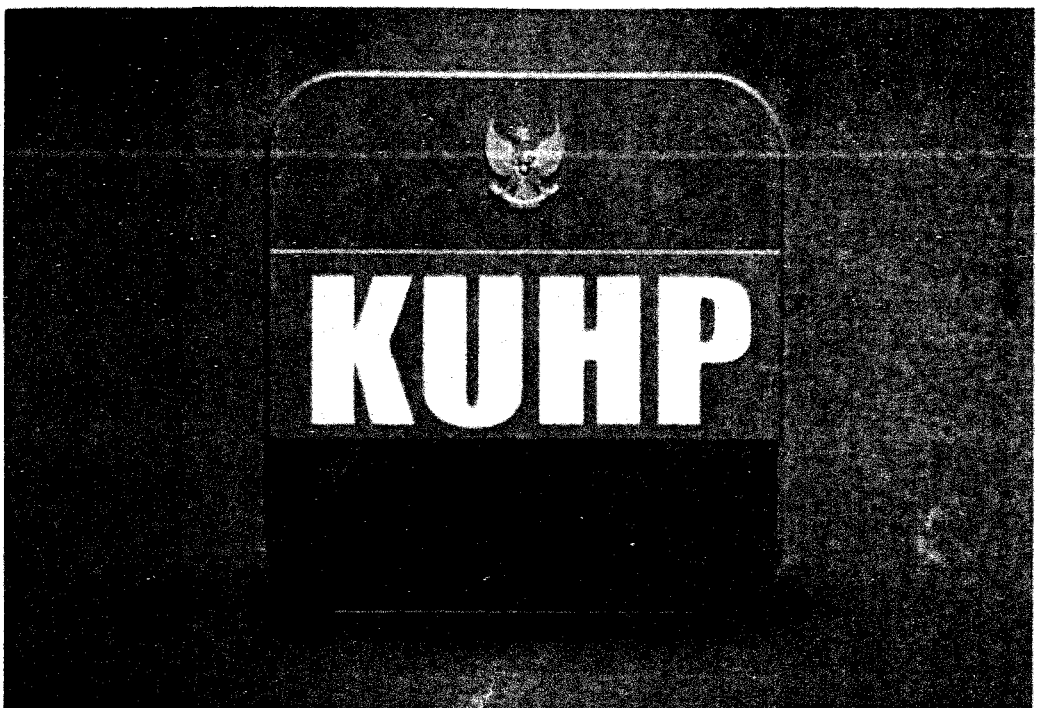
Ketiga sumber hukum ini saling mengeksklusi dan mengalami perang dominasi antarsatu dengan lainnya. Secara sepintas, karakter hukum Indonesia tidak bisa disimpulkan menjadi murni transplantasi hukum Barat, melainkan hukum adat dan hukum Islam juga turut mewarnai dalam produk hukum, terutama hukum Privat. Namun, jika ditilik dari sejarah institusional dan paradigma hukum, tampak bahwa sumber hukum Barat lebih banyak mewarnai produk hukum Indonesia.

Secara historis, perkembangan hukum di Indonesia setidaknya bisa dimulai sejak kedatangan VOC. Perkembangan hukum sejak kedatangan VOC hingga pertengahan abad ke 19 pernah ditulis dengan cukup komprehensif dan rinci oleh penulis dari Australia, John Ball. John Ball menulis buku *Indonesian Legal History: 1602-1848* (Sidney: Oughtershaw Press, 1982), yang sebenarnya ingin mengkaji perkembangan dari masa-masa sesudah tahun 1850, sekalipun hingga tahun 1985

yang dapat ia kerjakan baru sampai pada upaya penghimpunan bahan-bahannya yang ia gandakan dan publikasikan dalam bentuk stensilan berjumlah 2 jilid, dalam *Indonesian Law Commentary and Teaching Materials* (Sidney: Faculty of Law University of Sidney, 1985)

Menindaklanjuti kajian ini, Soetandyo mencoba memetakan perkembangan hukum Indonesia ke dalam tiga periode besar: 1840-1890, 1890-1940, dan 1940-1990. Tahun 1840 dipilihnya sebagai awal kajian, karena dasawarsa tahun 1840 ini adalah dasawarsa dimulainya realisasi kebijakan-kebijakan kolonial yang baru sehubungan dengan bermulanya secara nyata kemenangan ide-ide liberal dalam politik pemerintahan di Belanda. Periode pertama ini⁹ merupakan perkembangan yang sangat dipengaruhi oleh kebijakan-kebijakan liberalisme. Periode kedua merupakan periode ketika kebijakan kolonial sangat dipengaruhi oleh politik etis pemerintah. Sedangkan tahun-tahun 1940-1990 merupakan langkah dekolonisasi, dimana para pemimpin bangsa berjuang untuk menentukan nasibnya sendiri.

Periode pertama (1840-1890-an) merupakan langkah awal Belanda untuk menerapkan perundang-undangan model Eropa di tanah jajahan. Sebagai langkah awal perubahan ini, dibentuklah *Regeringsreglement* yang diundangkan pada tahun 1854 yang menjadi landasan konstitusional untuk pertama kalinya memperkenalkan *Rechtsstaat* (negara hukum), dan mencoba diterapkan di negeri jajahan Hindia-Belanda. Dengan



konstitusi ini, mulailah penataan hukum dan pemerintahan di tanah jajahan. Pada tahun 1860-an, koloni mulai mengerjakan penataan organisasi pengadilan dan kegiatan legislatif.

Pada periode 1860-1990 ini, terdapat perkembangan yang cukup menarik. *Pertama*, perkembangan pada masa ini sedang menguat keinginan kolonial untuk menerapkan ide-ide liberal di tanah jajahan, dengan direalisasikannya hukum Eropa secara luas di Hindia Belanda, lewat berbagai perundang-undangan. *Kedua*, terjadinya permasalahan konflik budaya sebagai akibat dipertemukannya ide Eropa dengan ide Pribumi baik dalam berbagai bidang, terutama bidang hukum, ekonomi, dan pemerintahan (Soetandiyono: 1995: 80). Konflik-konflik akibat reformasi hukum di tanah jajahan sebenarnya hendak

mendefinisikan kekayaan (properti) itu sendiri (Lauren Benton: 2004: 162).

Perkembangan hukum pada masa terjadinya dekolonisasi ini dapat dibagi menjadi tiga tahap perkembangan utama, yaitu perkembangan sepanjang Pemerintahan Soekarno (1945-1966), perkembangan pada masa orde baru (1966-1998), dan perkembangan pasca Reformasi (1998-sekarang). Pada masa awal-awal kemerdekaan ini, Soetandiyono membagi lagi menjadi dua perkembangan penting, yakni masa transisi (1940-1945) dan masa perkembangan pasca revolusi fisik atau pada masa pemerintahan Soekarno (1945-1966).

Masa transisi sebenarnya masa-masa sulit bagi negara untuk merumuskan sistem hukum yang mencirikan sebagai negara merdeka dari segala sisa-sisa kolonial.

Tampaknya kemerdekaan secara hukum tidak bisa diwujudkan secara nyata pada saat itu. Pada awal kemerdekaan, para pemuka Indonesia sebenarnya ingin mencoba membentuk sistem hukum yang mencirikan ide rakyat pribumi, namun pada tahap realisasinya ternyata tidak semudah yang dibayangkan. Walhasil, secara substansial, produk hukum sebelumnya terpaksa dan masih tetap dijalankan. Dasar-dasar konstitusional dalam *regeringsreglement* 1854 dinyatakan terus, secara eksplisit, dalam UUD Republik Indonesia dari tahun 1945.

Pascakemerdekaan, pemikiran hukum yang berkembang di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari peranan Soepomo. Soepomo berpandangan bahwa harus ada hukum nasional yang berkepribadian Indonesia dan karena itu haruslah dilandaskan pada hukum adat, tanpa menutup mata terhadap pengambilan hukum dari masyarakat dunia lain yang tidak bertentangan dengan Pancasila dan UUD 1945 (Khudzaifah Dimiyati, 2004: 140).

Sayangnya, tidak banyak para ahli hukum lain yang memikirkan hal yang sama, dan tampaknya mereka menemukan kesulitan dalam menentukan paradigma dan kerangka operasional pelaksanaan hukum. Para pemimpin Republik waktu itu kelihatannya kurang tertarik – atau mungkin kurang mumpuni – dalam melakukan inovasi-inovasi di bidang hukum.

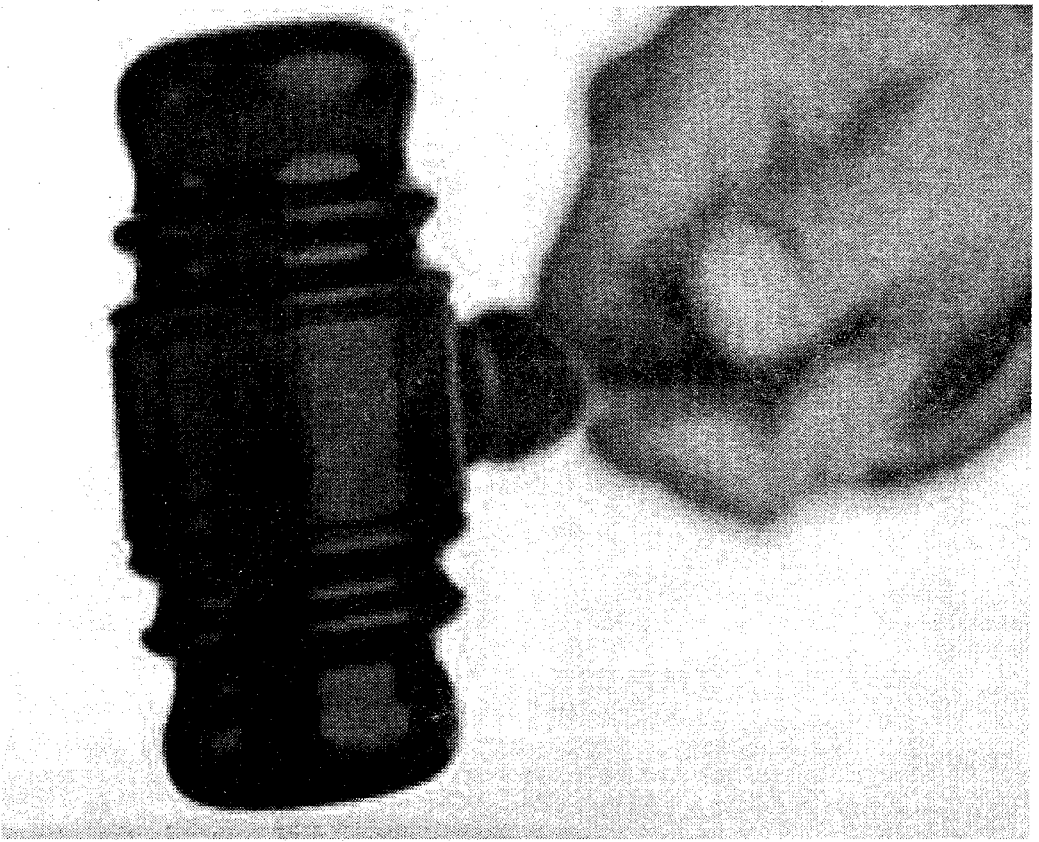
Mengenai persoalan ini, Daniel S. Lev (1973: 1-37) berpendapat bahwa perhatian para pemimpin Republik pada awal-awal kemerdekaan banyak tersita untuk upaya merealisasikan ide kesatuan dan persatuan nasional saja, dan sedikit banyak mengabaikan inovasi-inovasi pranata dan kelembagaan masyarakat dan negara. Periode ini masih disibukkan dengan pengokohan basis kesatuan nasional dengan mengupayakan sebaik-baiknya

“Soepomo berpandangan bahwa harus ada hukum nasional yang berkepribadian Indonesia dan karena itu haruslah dilandaskan pada hukum adat, tanpa menutup mata terhadap pengambilan hukum dari masyarakat dunia lain yang tidak bertentangan dengan Pancasila dan UUD 1945”

semangat nasionalisme. Di samping itu, para ahli hukum bisa dibilang cukup sedikit. Walaupun ada, kebanyakan mereka adalah lulusan dari pendidikan Belanda, sehingga pemikiran hukum yang mencirikan khas keindonesiaan sebelumnya belum terpikirkan secara matang.

Memasuki masa orde Baru, para yuris mulai mencoba mempelajari beberapa pendekatan dalam memperbarui hukum. Setidaknya, ada tiga wacana yang muncul pada periode ini (Soetandyo Wignjosoebroto, 1995).

Pertama, hukum difungsikan sebagai



sarana untuk merekayasa masyarakat. Adalah Mochtar Kusumaatmadja yang mencoba mempertimbangkan pendekatan sosiologis dalam ilmu hukum. Ia menentang konsep Roscoe Pound tentang perlunya memfungsikan *law as a tool of social engineering*. Bagi Mochtar, tidak hanya politikus dan ekonomi, para ahli hukum juga harus ikut serta memikirkan dan membantu tindakan-tindakan untuk mengefektifkan hukum, tidak hanya untuk mengawal ketertiban sosial yang statik, tetapi juga ikut mendorong terjadinya perubahan.

Kedua, kontinuitas hukum kolonial. Pendapat kedua beranggapan bahwa memutus alur perkembangan hukum

kolonial—yang secara formal masih berlaku—berarti memutus hubungan tradisional sebagaimana yang pernah berkembang antara Indonesia dan Belanda. Tindakan ini sama halnya memaksa Indonesia untuk mengembangkan hukum nasionalnya beranjak dari awal, dan menyia-nyiakan apa yang telah dicapai selama ini.

Ketiga, Hukum Nasional sebagai Pengembangan Hukum Adat. Gerakan ini sebenarnya kelanjutan dari para generasi awal-awal kemerdekaan, seperti Soepomo, yang bersikeras hendak memperjuangkan terwujudnya hukum nasional dengan cara mengangkat hukum rakyat, yaitu hukum adat menjadi hukum nasional. Sayangnya, pemikiran Soepomo

ini belum menemukan pemaknaanya secara substansial di dalam proses perundang-undangan selama ini. Hukum berkepribadian Indonesia sebagaimana dikemukakanya belum mampu membentuk konstruksi hukum yang lebih komprehensif untuk merepresentasikan kepribadian Indonesia seutuhnya. Hal ini belum lagi dibenturkan dengan hukum Adat yang terkadang dianggap mengganggu stabilitas keamanan Nasional lantaran keragaman budaya dan kekuatan politik daerah yang mengemuka.

Memasuki era reformasi, berbagai tuntutan perubahan dalam penyelenggaraan negara cukup santer digaungkan. Konstitusi diubah dengan mengamandemen UUD sebanyak 4 kali. Inti dari amandemen tersebut, yaitu; Perubahan Pertama (disahkan 19 Oktober 1999) memuat pergeseran kekuasaan Presiden yang dipandang terlampau kuat (*executive heavy*); 2) perubahan kedua (disahkan 18 Agustus 2000): Pemerintahan Daerah, DPR dan Kewenangannya, Hak Asasi Manusia, Lambang Negara dan Lagu Kebangsaan; 3) Perubahan ketiga (disahkan 10 November 2001): Bentuk dan Kedaulatan Negara, Kewenangan MPR, Kepresidenan, Impeachment, Keuangan Negara, Kekuasaan Kehakiman; 4) Perubahan keempat (disahkan 10 Agustus 2002): DPD sebagai bagian MPR, Penggantian Presiden, pernyataan perang, perdamaian dan perjanjian, mata uang, bank sentral, pendidikan dan kebudayaan, perekonomian nasional dan kesejahteraan sosial, perubahan UUD.

Adapun politik hukum dalam perubahan konstitusi adalah sebagai

berikut: 1) Mengurangi kekuasaan Presiden dengan cara mendistribusikan kekuasaan secara vertikal dan membagikan kekuasaan secara horisontal; 2) Mengubah kekuasaan yang sentralistik ke arah desentralistik; 3) Meningkatkan peran DPR melakukan pengawasan terhadap kekuasaan eksekutif; 4) Mengubah struktur keanggotaan MPR dan menggunakan sistem bikameral dalam pembuatan UU; 5) Mengembalikan hak atas kedaulatan rakyat dengan pemilu langsung; 6) Menjaga kekuasaan yang seimbang dengan menerapkan mekanisme "check and balance system"; 7) Menata kembali sistem peradilan dan pranat lunak untuk memulihkan kepercayaan pencari keadilan; dan 8) Konstitusi yang rinci memuat HAM, kewajiban penyelenggara negara dan pembatasan/pengendalian kekuasaan (Soewoto Mulyosudarmo, 2004: 40).

Ikhtiar ini sebenarnya mengandung pesan bahwa para pemimpin politik dan ahli hukum mempunyai peluang besar untuk merombak sistem hukum nasional dan memperkokoh konsepsi negara hukum. Jika melihat jejak historis perkembangan hukum, era reformasi merupakan kesempatan untuk menempatkan hukum sebagai panglima penyelenggaraan negara. Jika di masa pemerintahan Presiden Soekarno (1945-1967), panglima dalam penyelenggaraan negara adalah politik dan di masa pemerintahan Presiden Soeharto (1967-1998), yang dianggap sebagai panglima adalah ekonomi, maka memasuki era reformasi, terbukalah peluang bagi bangsa kita untuk mengubah paradigma pemba-

ngunan nasional dan wawasan penyelenggaraan negara dari berparadigma politik dan ekonomi pada masa sebelumnya menjadi berparadigma hukum.

Namun, lagi-lagi harapan dan fakta belum seimbang seratus persen. Beberapa masalah ketidakadilan hukum muncul kemudian sebagai akibat dari kegagalan menjalankan reformasi hukum. Bahkan, kepercayaan masyarakat semakin menurun menyusul kebobrokan di lembaga hukum sendiri. Berdasarkan jajak pendapat yang diselenggarakan Litbang Kompas (5 Maret 2012) pada tanggal 29 Februari-2 Maret 2012 menyebutkan bahwa dari 810

responden, 88, 8 % menyatakan kinerja birokrasi di bidang hukum (yakni kepolisian, kejaksaan, dan kehakiman) “buruk”. 8,8 % “baik”, dan 2, 4 % “tidak tahu”. Penilaian ini disamping mengindikasikan ketidakpercayaan masyarakat terhadap kinerja birokrasi, juga sebagai bentuk kegagalan dalam melakukan reformasi hukum secara total.

Kecenderungan Paradigmatik Dan Kegagalan Legal reform

Disadari atau tidak perkembangan hukum di Indonesia, mulai dari hegemoni ide liberal yang dibawa masuk kolonial pada masa pemerintahan Hindia-Belanda hingga saat ini masih belum mengalami pergeseran paradigmatik. Berbagai upaya perubahan sistem hukum nasional telah

dilakukan, namun pada prinsipnya ia belum mampu keluar dari paradigma sebelumnya. Bahkan, konsep negara hukum yang mencoba dipertemukan dengan semangat keindonesiaan, tampaknya mengalami hambatan yang tidak kecil.

Kesulitan untuk keluar dari paradigma lama tersebut dikarenakan bangsa Indone-

... bangsa Indonesia telah terjebak pada konsep hukum para profesional yang disebut “lawyer’s law, “law for the lawyers” atau “law for the professionals”.

sia telah terjebak pada konsep hukum para profesional yang disebut “lawyer’s law, “law for the lawyers” atau “law for the professionals”. Konsep hukum ini lahir dari pemikiran kaum positivis, yang hanya mau mengakui kebenaran itu pada hal-hal yang pasti, bisa dibuktikan dan bisa diterima akal (logika), sebagaimana cara kerja ilmu alam. Hukum diposisikan sebagai benda mati. Sebaliknya semua hal-hal yang serba metafisik dan teologis dinafikan. Konsep hukum ini mulai dikenal sekitar abad 18, dan kini telah merambah dan mendominasi perkembangan hukum seluruh dunia (termasuk Indonesia). Sedemikian kuatnya dominasi aliran positivisme ini, sehingga seolah-olah tidak ada hukum (perundang-undangan) di luar yang telah dipositifkan itu. Hukum positif (tertulis dan terkodifikasi) dipandang seba-

gai ciri hukum modern (Satjipto Raharjo, 2000: 7-8).

Pada mulanya, ma-suknya aliran pemikiran hukum berparadigma positivistik ke Indonesia, selain karena kolonial Belanda, juga tidak dapat dilepaskan dari peranan kaum *Academic Jurist* Belanda yang mengawali tonggak pengajaran dan kajian hukum. Sebagai perbandingan, menurut *International Encyclopaedia of Comparative Law* (dikutip dari Mason C. Hoadley, 2004:3), Burma/Myanmar, Malaysia, dan Thailand menggunakan sistem *Common Law*, dengan Variasi Amerika di Filipina; Vietnam dan Laos (sebagai Republik Rakyat Cina) menggunakan sistem Sosialis, dan Indonesia dengan sistem kontinental, melalui Belanda selama periode Hindia Belanda (1816-1942).

Sebagai negara yang mewarisi tradisi *civil law*, perkembangan ilmu hukum di Indonesia sangat ditentukan oleh *Academic Jurist*. Dalam hal ini teorisasi mengenai adanya suatu tatanan yang kokoh dan rasional menjadi obsesi aliran positivisme (Khudzaifah Dimiyati, 2004: 139). Akibatnya, berbagai terobosan baru di bidang hukum dianggap sebagai pelemahan atas prinsip kepastian hukum.

Padahal, berbagai masalah hukum telah banyak bermunculan, baik dari segi produk maupun penegakan hukum (*law enforcement*). Salah satu faktor penyebab kuat kemandulan ini adalah karena tidak konsistennya *law enforcement* yang dilaksanakan aparat penegak hukum yang masih menganut paradigma legalistik, formalistik, dan prosedural belaka dalam melaksanakan hukum (Ahmad Ali, 2005:

88). Jika Indonesia ingin keluar dari situasi keterpurukan hukum semacam ini maka harus membebaskan diri dari belenggu *formalisme-positivisme*, karena jika hanya mengandalkan teori dan pemahaman hukum secara legalistik-positivistis yang hanya berbasis pada peraturan tertulis, maka tidak akan pernah mampu untuk menangkap hakikat akan kebenaran, keadilan, dan kemanusiaan (Khudzaifah Dimiyati, 2004: 26-27).

Meskipun hukum adat yang mencirikan khas keindonesiaan pernah menjadi salah satu tawaran terbaik, pada kenyataannya juga masih mudah terjebak pada paradigma yang lama, yakni positivisme hukum. Padahal, Satjipto Rahardjo (1998: 168) sudah mengingatkan bahwa dalam mengkaji hukum adat ini tidak seharusnya dilakukan melalui jalur yang positivistic-normatis-legalistic karena dengan demikian akan memunculkan diskusi yang positivistic pula. Kalau pun hukum adat, dan mungkin hukum Islam dengan berbagai nilai keadilan yang dimilikinya, dikembangkan menjadi hukum nasional, ia tidak semestinya terjebak pada paradigma positivistic-legalistic-formalistik, yang menempatkan hukum sebagai benda mati.

Tentu saja, menggeser paradigma lama bukanlah pekerjaan mudah. Perubahan yang sampai pada struktur dasar sistem hukum nasional, memerlukan kehati-hatian yang luar biasa. Hal ini bisa dilihat bahwa dalam pengalaman Indonesia, pembaruan hukum dalam artian sebagai *legal reform*, dan dalam realitas sejarahnya untuk menasionalisasi hukum perundang-

undangan kolonial, pada kenyataannya belum pernah terbukti sebagai pembaruan yang sampai mengena dasar-dasar paradigmatiknya. *Reform* macam ini tertengarai berkecenderungan untuk membatasi diri pada pembaruan undang-undang atau sementara pasal dan ayat dalam undang-undang yang telah ada saja, dan sepertinya tidak terlalu teratarik untuk mempertanyakan ulang paradigma hukumnya selama ini.

Daftar Pustaka

- Ali, Ahmad, *Keterpurukan Hukum di Indonesia: Penyebab dan Solusinya* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2005)
- Asshiddiqie, Jimly *Konsep Negara Hukum*, ceramah Umum dalam rangka Pelantikan Dewan Pimpinan Pusat Ikatan Alumni Universitas Jayabaya, di Jakarta, Sabtu, 23 Januari 2010.
- , *Negara Hukum Indonesia: Paradigma Penyelenggaraan Negara dan Pembangunan Nasional Berwawasan Hukum*, makalah pada pertemuan Pertemuan Nasional Ormas-Ormas Kristen di Jakarta, 10 November 2005.
- Ball, John, *Indonesian Legal History: 1602-1848* (Sidney : Oughtershaw Press, 1982)
- Benton, Lauren, *Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History, 1400-1900* (New York: Cambridge University Press, 2004)
- Dimiyati, Khudzaifah, *Teorisasi Hukum: Studi Tentang Perkembangan Pemikiran Hukum di Indonesia 1945-1990*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2004) cet ke-2
- Hoadley, Mason C. "The Role of Law in Contemporary Indonesia", *makalah* yang disampaikan pada the Centre for East and South-East Asian Studies public lecture series "Focus Asia", 25-27 May, 2004.
- Lev, Daniel S, *Hukum dan Politik di Indonesia*, Terj. (Jakarta: LP3ES, 2013) cet ke-3
- , "Judicial Unification in Post-colonial," *Indonesia*, No. 16. (Oct. 1973) pp 1-37
- Mahfud, MD. *Politik Hukum di Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2001) cet. Ke-2.
- Neumann, Franz, *The Rule of Law: Political Theory and the Legal System of Modern Society*, (Leamington Spa and Heidelberg, 1986)
- Rahardjo, Satjipto, *Relevansi Hukum Adat dengan Modernisasi Hukum Kita, dalam Hukum Adat dan Modernisasi Hukum*, (Yogyakarta: Fakultas Hukum Universitas Islam Indonesia, 1998)
- , *Mengajarkan Keteraturan Menemukan Ketidak-teraturan*. (Semarang: Fakultas Hukum Undip, 2000)
- Wignjosoebroto, Soetandyo, *Dari Hukum Kolonial ke Hukum Nasional :Dinamika Sosial-Politik dalam perkembangan hukum di Indonesia 1840-1990* (Jakarta: Rajawali Press, 1995)

PERMASALAHAN PARADIGMA DALAM ILMU HUKUM

Prof. Soetandyo Wignjosoebroto
(UNAIR Surabaya)

Ilmu hukum Indonesia dipengaruhi secara kuat oleh paradigma positivisme dalam hukum. Seluruh format struktur dan fungsi sistem hukum di Indonesia sejak saat itu hanyalah dapat dipahami dari perspektif paradigma epistemologik dan aksiologik sebagaimana telah ditradisikan di Barat. Pada sisi lain, dalam kajian hukum, telah terjadi pergeseran-pergeseran penting dalam paradigma hukum, sebagai kritik terhadap positivisme. Kritik tersebut melahirkan paradigma pasca-positivisme seperti critical legal-studi, kemudian paradigma hermeneutik. Pasca-positivisme mempertanyakan kebenaran pernyataan kaum positivis tentang apa yang disebut the verifiability principle dan the theory neutrality of observation sebagaimana diklaim kaum positivis. Pasca-positivisme bertolak dari suatu premis bahwa, berbeda dari fakta alami, fakta sosial itu pada hakikatnya adalah sejumlah realitas yang terwujud sepanjang berlangsungnya interaksi-interaksi antar-manusia di dalam kehidupan sosialnya, dan karenanya penuh dengan relasi kuasa. Sementara itu, pendekatan hermeneutik berasumsi secara paradigmatis bahwa setiap produk hukum, baik yang in abstracto maupun yang in concreto, ditentukan oleh interpretasi yang dibuat dan disepakati para pelaku yang tengah terlibat dalam proses itu, yang tentu saja akan memberikan keragaman makna pada fakta yang sedang dikaji sebagai objek. Tulisan ini mencoba melacak evolusi paradigma dalam ilmu hukum.

Kata kunci: *paradigma, ilmu hukum, positivisme, pascapositivisme, critical legal studies, hermeneutik.*

Ilmu hukum Indonesia – atau tepatnya sebut saja ‘ilmu hukum yang berkembang di Indonesia, sejak zaman kolonial sampai pun ke zaman kemerdekaan ini ini – adalah sesungguhnya suatu cabang pemikiran epistemik – falsafati yang perkembangannya dapat dilacak kembali ke awal-awalnya pada tradisi pemikiran hukum Eropa Barat. Perkembangan berikut uji-cobanya dalam praktik ini berlangsung dari revolusi ke revolusi sepanjang millenium 2 Masehi, sejak apa yang disebut *The Papal Revolution* pada abad 13 sampai ke apa yang dikenali dengan Revolusi Bolsyewik pada awal abad 20; (Berman, 1983). Introduksi hukum dan ilmu hukum yang berkonfigurasi tradisi hukum Barat ke bumi Indonesia ini mulai terjadi secara intens sejak diterimanya apa yang disebut *bewuste rechtspolitiek* pada tahun 1840an, menyusuli terjadinya perubahan *Grondwet* di Negeri Belanda pada tahun 1848 untuk mengakomodasi ide-ide

hukum yang diperjuangkan semasa Revolusi Perancis setengah abad sebelumnya. Inilah kebijakan hukum yang di negeri jajahan segera saja diimplementasi dengan kebijakan *eenheidsbeginsel* untuk mengunifikasikan hukum bagi seluruh anak negeri di tanah jajahan – tanpa kecualinya! – atas dasar hukum Eropa; (Wignjosoebroto, 1994 : 19ff.)

Sekalipun substansi hukum Eropa – sampai pun ke saat terlikuidasinya kekuasaan kolonial pada pertengahan abad 20 – tak kunjung berhasil diberlakukan untuk seluruh penduduk negeri tanpa kecualinya, namun demikian tidaklah ayal lagi bahwa seluruh format struktur dan fungsi sistem hukum di Indonesia sejak saat itu hanyalah dapat dipahami dari perspektif paradigma epistemologik dan aksiologik sebagaimana telah ditradisikan di Barat (Wignjosoebroto, 1995; 37 ff.). dalam hal ini, yang terkesan paling kuat, adalah paradigma falsafati positivisme yang berkembang di Perancis pada dua dasawarsa pertama abad 19, mengukuhkan aspirasi revolusi besar yang terjadi sebelumnya, yang mendambakan kepastian hukum demi terkawalnya hak-hak rakyat, baik hak-hak yang asasi (berdasarkan konstitusi!) maupun yang sekunder (berdasarkan undang-undang organik!)

Positivisme Dalam Ilmu Hukum dan Fungsi Politisnya Dalam Kehidupan Bernegara

Positivisme adalah suatu aliran paham falsafah yang berkembang di Eropa Kontinental, khususnya di Perancis dengan

dua eksponennya yang terkenal, bernama Henri Saint-Simon (1760-1825) dan August Comte (1798-1857). Positivisme adalah suatu paham yang menuntut agar setiap metodologi yang dipikirkan untuk menemukan kebenaran hendaklah memperlakukan realitas sebagai sesuatu yang eksis sebagai suatu objektiva, yang harus dilepaskan dari sembarang macam prakonsepsi metafisis yang subjektif sifatnya; (Gordon, 1991 : 301). Diaplikasikan ke dalam pemikiran tentang hukum, positivisme menghendaki dilepaskannya pemikiran metayuridis mengenai hukum sebagaimana dianut oleh para eksponen aliran hukum kodrat. Maka oleh sebab itu, setiap norma hukum haruslah eksis dalam alamnya yang objektif sebagai norma-norma yang positif, ditegaskan sebagai wujud kesepakatan kontraktual yang kongkrit antara warga masyarakat (atau wakil-wakilnya). Hukum bukanlah lagi mesti dikonsepsikan sebagai asas-asas moral metayuridis yang abstrak tentang hakikat keadilan, melainkan *ius* yang telah mengalami positivisasi sebagai *lege* atau *lex*, guna menjamin kepastian mengenai ‘apa yang terbilang hukum’ dan ‘apa pula yang sekalipun normatif harus dinyatakan sebagai hal-hal yang bukan terbilang hukum’.

Paham positivisme dan pengaruhnya dalam kehidupan bernegara – untuk segera mengupayakan positivisasi norma-norma keadilan (ialah hukum yang dikonsepsikan sebagai *ius*) agar segera menjadi norma perundang-undangan (ialah hukum yang dikonsepsikan sebagai *lege*) – sesungguhnya sungguh fungsional untuk mempercepat terwujudnya negara bangsa

yang diidealkan punya struktur yang terintegrasi kukuh-kukuh secara sentral dan berotoritas sentral yang tak pula banyak bisa dicabar. Tak pelak lagi, dalam pengalaman, positivisasi hukum selalu memperoleh prioritas utama dalam setiap upaya pembangunan hukum di negara-negara yang tengah tumbuh modern dan menghendaki kesatuan dan / atau penyatuan, tak cuma yang menuju ke *nation state* melainkan juga yang dulu menuju ke *colonial state*. Tak ayal pula, positivisasi hukum selalu berhakikat sebagai proses nasionalisasi dan etatisasi hukum, menuju ke kemampuan negara dan pemerintah (yang pengemban kekuasaannya!) untuk memonopoli kontrol sosial yang formal lewat pendayagunaan hukum positif (*nota bene* hukum perundang-undangan); Luhman, 1985 : 103 – 105).

Ilmu Hukum Dengan Hukum Positif Sebagai Objek Satu-Satunya

Tidak hanya ada satu aliran atau mazhab dalam ilmu hukum. Sekalipun di negeri-negeri Anglo-Saxon berkembang positivisasi hukum lewat keputusan-keputusan pengadilan *in concreto*, yang menyebabkan tradisi hukum di negeri-negeri ini lebih dikelola dan didinamisasi secara pragmatik oleh para *professional lawyers* (yang memungkinkan berkembangnya berbagai variasi aliran pemikiran hukum lain yang kemudian diaplikasikan dalam praktik, seperti aliran *legal realism* dan *sociological* atau *functional jurisprudence*), namun di Eropa Kontinental pemikiran hukum yang dikontrol oleh para

academic jurists tidaklah banyak bergeming dari ajaran *positivisme jurisprudence* yang mengkonsepsikan ilmu hukum sebagai ajaran yang murni tentang penyelenggaraan hukum, sedangkan yang dimaksudkan hukum di sini tentu saja tak lain daripada hukum yang positif (*lege* atau *constitutum*) yang merupakan produk positivisasi.

Produk positivisasi yang disebut hukum positif itu sekalipun terbilang positif – dalam arti objektivitasnya di'ya'kan dengan tegas – pada hakikatnya adalah tetap merupakan sesuatu yang terbilang fenomena normatif. Proses positivisasi pada hakikatnya adalah suatu proses objektivisasi sejumlah norma metayuridis menjadi sejumlah norma yang positif. Prosesnya tetap saja berlangsung dalam ranah normatif, sehingga ilmu hukum yang terbangun daripadanya adalah tetap saja berdasarkan logika normologik, dan tidak berlogika nomologik yang induktif untuk menemukan berjumlah-jumlah *nomos* yang eksis sebagai fenomena empirik yang signifikan dalam kehidupan sosial dan kultural. Bagaimanapun juga, hubungan kausal antara fakta (fakta hukum) dan akibat (akibat hukum) dalam ilmu hukum aliran positivisme ini adalah hasil *normative judgements*, bukan hasil obeservasi-observasi yang mendayagunakan metode sains guna menjamin objektivitas dan realibilitas; (Gordon, 1991 : 33-51).

Berkutat dengan sikapnya yang konservatif secara berterusan untuk menamakan positivisme sebagai paham membenaran suatu proses *judgmental* yang bernuansa politik, ialah proses untuk menentukan secara pasti mana yang dalam ranah normatif harus dinyatakan

sebagai fakta hukum (dengan segala akibat hukumnya) dan mana pula yang bukan, aliran *positive jurisprudence* ini bukannya berlalu dan berlangsung begitu saja tanpa kritik. Kritik terhadap pendekatan dengan paradigma positivisme dalam ilmu hukum bermula dari suatu pemikiran kritis yang mulai mencoba mempertanyakan

Redefinisi Pengertian ‘Positif Dalam Paham Falsafati Positivisme, Dan Akibat Kritisnya Pada Paradigma *The Positive Jurisprudence*

Diceritakan bahwa pada tahun 1929, para pemikir filsafat ilmu yang berhimpun dalam *The Vienna Circle* mempublikasikan

Proses positivisasi pada hakikatnya adalah suatu proses objektivisasi sejumlah norma metayuridis menjadi sejumlah norma yang positif. Prosesnya tetap saja berlangsung dalam ranah normatif, sehingga ilmu hukum yang terbangun daripadanya adalah tetap saja berdasarkan logika normologik, dan tidak berlogika nomologik yang induktif untuk menemukan berjumlah-jumlah *nomos* yang eksis sebagai fenomena empirik yang signifikan dalam kehidupan sosial dan kultural.

sebuah manifesto yang mereka namakan *The Scientific Conception of The World* (Neurath, 1973). Dalam manifesto ini, para pemikir filsafati, matematisi dan ilmuwan yang bergabung di dalam *The Vienna Circle* ini menyatakan bahwa metode ilmu-ilmu alam kodrat adalah satu-satunya sumber (atau prosedur?) yang rasional – lewat pengukuran dan manipulasi statistik – untuk memperoleh pengetahuan

pengertian ‘fenomena positif’ dalam paham positivisme itu sendiri. Kritik seperti ini memang pertama-tama muncul tidak di lingkungan filsafat hukum itu sendiri melainkan di kalangan para ilmuwan dan pemikir filsafat ilmu serta para matematisi yang pada tahun 1920an bertemu, bekerjasama, berwacana dan menamakan diri *The Vienna Circle*. Hasil kerja para cendekiawan yang mendekonstruksi positivisme sebagai paradigma keilmuan inilah yang kemudian langsung atau tak langsung (ikut) berpengaruh pada perubahan pendekatan dengan paradigma positivisme dalam ilmu hukum.

yang universal; bahwa oleh sebab itu metode ini harus dipakai dalam setiap kerja penelitian, juga dalam penelitian sosial, apapun sesungguhnya keragaman realitas sosial yang diperkirakan adanya; bahwa setiap pernyataan yang dianggap memiliki kebenaran harus – setidaknya – ‘pada dasarnya’! – ditentukan oleh bukti-bukti yang empirik; dan bahwa setiap penelitian itu harus benar-benar objektif, dengan mewajibkan si peneliti untuk mengontrol keberpihakannya yang subjektif dengan berkomitmen pada nilai-nilai kenetralan yang asasi; (Hammersley, 1995 : 2-7). Adalah komitmen moral akademi setiap

ilmuwan – demikian manifesto madzab Wina ini – untuk mencari kebenaran keilmuan tanpa melibatkan emosi dan keberpihakan apapun, dan tugasnya hanyalah membuat studi. *Sine ira et ratio!*

Membedakan diri dari positivisme Perancis yang dirintiskan oleh Saint Simon dan Comte pada dua-tiga dasawarsa pertama abad 19 – yang masih cenderung bersifat lebih ideologik daripada empirik, yang karena itu oleh Toulmin (dalam Achinstein dan Baker, 1969 : 50) dikatakan tanpa ragu sebagai suatu “conservative obscurantism of idealist philosophy” – positivisme The Vienna Circle dari abad 20 ini berseru agar paham falsafah positivismenya ini dikenali sebagai *The Logical Positivism*. Inilah paham falsafah positivisme mutakhir yang boleh ditengarai sebagai gerakan intelektual yang progresif untuk membebaskan dunia keilmuan dari ideologi rezim-rezim pemerintahan yang otokratik, untuk – pada tahap berikutnya – memfungsikan ilmu pengetahuan sebagai sumber kebenaran (*the original source of empirical truth*) yang dikelola para akademisi daripada sebagai sumber-sumber pembenar (*the normative source of legal justification*) yang ditangani oleh “pakar-pakar tukang”.

Maka, diproyeksikan ke alam pemikiran filsafati dan ilmu hukum, dalam hubungan ini orangpun mulai mewacanakan kembali persoalan asas paradigmatic berlakunya hukum. Di sini orangpun tidak lagi cuma hendak memahami hukum secara epistemologik sebagai produk positivisasi yang bertolak dari keputusan politik rezim-rezim yang tengah berkuasa dan berhegemoni, baik di lembaga-lembaga yang eksekutif

maupun di lembaga-lembaga yang legislatif (atau bahkan yang yudisial!). Alih-alih demikian, orangpun mulai memahami hukum sebagai fakta sosial, ialah sebagai *law as what it is empirically observed in society*. Alih-alih membatasi ilmu hukum sebagai ajaran murni yang doktrinal untuk keperluan seni peradilan kaum profesional, ilmu hukumpun lalu serta merta memperoleh redefinisinya yang lebih luas; tidak lagi sebatas sebagai *reine Rechtslehre* atau *positive jurisprudence* yang Kelsenian, melainkan juga sebagai (*socio*-) *legal studies* dengan menempatkan hukum sebagai fenomena empirik yang menjadi objek kajian yang dapat saja diukur-ukur sebagai variabel yang dikuantifikasikan (Black, 19), berdasarkan metodologi yang bertumpu pada paradigma epistemologik *the logical positivism* yang dirintis kelompok Wina sebagaimana telah disebutkan di muka.

Perkembangan Berikutnya: Kritik Terhadap Epistemologi *Logical Positivism* Dan Konsekuensinya Pada Pencarian Paradigma Baru Dalam Ilmu Hukum

Tesis pokok dalam epistemologi kaum *logical positivist* berpangkal pada keyakinannya pada adanya objektivitas yang universal, berikut logika serta metode yang dapat diaplikasikan untuk merekonstruksikannya secara netral (apa adanya!) ke dalam teori-teori yang akan berlaku universal pula. Dalam kajian ilmu hukum, baik yang dianut eksponen aliran hukum kodrat maupun yang dianut kaum positivis pada periode berikutnya, doktrin universalisme ini sesungguhnya bukan sekali-kali barang baru. Maka

diintroduksi dan diaplikasikannya epistemologi positivisme yang berlogika nomologik (tidak lagi normologik!) menurut kelompok Wina ini tidaklah pertama-tama melahirkan wacana seru apapun mengenai soal ruang lingkup berlakunya temuan. Wacana berkembang pertama-tama mengenai objek ilmu hukum, ialah norma-norma positif *as it is written in the books* ataukah nomos-nomos alias *behavioral regularities as it is observed as social realities*, dan sehubungan dengan itu

lantang mempertanyakan kebenaran pernyataan kaum positivis tentang apa yang disebut *the verifiability principle* dan *the theory neutrality of observation*; (Hammersley, 1995 : 18). Dalam hal ini, kaum pascapositivis mempertanyakan apakah benar norma-norma hukum itu – baik yang diperoleh sebagai hasil proses positivisasi (atas wibawa institusi-institusi pemerintahan dan/atau politik) ataupun yang diperoleh melalui proses observasi dalam wujud pola perilaku (yang signifikan

universalisme yang diyakini oleh kelompok Wina dan terbawa ke dalam kajian-kajian tentang hukum oleh kaum strukturalis dan/atau behavioralis – yang tengah mencoba menerapkan *the universal method of science* rintisan kelompok Wina ke dalam kajian-kajian tentang hukum – itu lalu dapat dimengerti kalau memperoleh cabaran dan gugatan tidak dari kaum positivis klasik yang Austinian atau Kelsenian.

secara statistik sebagai realitas sosial) – sebenarnya bersifat netral, dan oleh sebab itu lalu boleh berlaku atau diberlakukan dalam suatu ruang lingkup yang universal? Ataukah sesungguhnya setiap norma hukum itu selalu dirasuki kepentingan-kepentingan yang relatif dan karena itu – sejak awalnya di aras dan wujudnya yang *in abstracto*

juga mengenai logika metodologik dalam penelitiannya.

Maka universalisme yang diyakini oleh kelompok Wina dan terbawa ke dalam kajian-kajian tentang hukum oleh kaum strukturalis dan/atau behavioralis – yang tengah mencoba menerapkan *the universal method of science* rintisan kelompok Wina ke dalam kajian-kajian tentang hukum – itu lalu dapat dimengerti kalau memperoleh cabaran dan gugatan tidak dari kaum positivis klasik yang Austinian atau Kelsenian. Cabaran datang dari kaum pascapositivis yang dengan sangat

sampaipun ke ujung akhirnya di aras dan wujudnya yang *in concreto* – selalu menjadi objek interpretasi dan konstruksi para pelaku pengguna dan/atau pemanfaat hukum.

Paradigma Pascapositivisme : Fakta Sosial Sebagai Realitas Yang Dikonstruksi Lewat Interaksi Antar-Manusia

Penolakan paradigma positivisme dalam kajian-kajian sosial dan humaniora dan kemudian juga dalam bidang kajian hukum

(khususnya yang menjadi bagian dari kajian ilmu-ilmu sosial yang terbilang *the legal studies*, bukan yang terbilang *Rechtslehre* atau (*positive jurisprudence*) bertolak dari suatu premis bahwa—berbeda dari fakta alami—fakta sosial itu pada hakikatnya adalah sejumlah realitas yang terwujud sepanjang berlangsungnya interaksi-interaksi antar-manusia di dalam kehidupan sosialnya. Dengan perkataan lain, fakta sosial itu bukanlah sesuatu yang objektif yang eksis ‘di luar sana’, melainkan suatu konstruksi yang berada di dalam ranah subjektivitas manusia yang tengah berinteraksi, (entah interaksi yang diadik entah pula yang sekelompok atau sekaum). Maka tidaklah di sini, menurut paradigma pascapositivisme ini, akan ada kemungkinan yang besar untuk terjadinya realitas sosial yang berlaku universal. Maka tidaklah pula di sini akan ada fakta atau konstruksi realitas sosial yang dapat diverifikasi validitasnya melalui metode-metode kajian yang berparadigma positivisme.

Melepaskan diri dari posisi paradigmatis kaum positivis, tak pelak lagi para pascapositivis ini—yang dengan meminjam untuk digunakan secara luas dari Berger dan Luckmann (1996), oleh Collin (1997: 23) disebut kaum *social constructivists*—menugasi diri untuk mendefinisikan ulang apa yang sesungguhnya dimaksudkan dengan ‘realitas sosial’. Lebih lanjut lagi, tidak cuma hendak mendefinisikan ulang apa yang disebut ‘realitas sosial’ itu, kaum konstruktivis sosial ini juga mengemukakan argumentasi-argumentasinya mengenai posisinya itu. Diketahui bahwa sekalipun mereka semua itu boleh dibilangkan sebagai kaum konstruktivis, akan tetapi

argumentasi mereka ternyata amat beragam. Collin (1997) menyenarai dan mendeskripsikan setidaknya 8 posisi argumentatif kaum konstruktivis ini : etnometodologi, relativisme budaya, konstruktivisme sosial Bergerian, relativitas linguistik, fenomenologi, simbolisme fakta sosial, paradigma konvensi, dan tak ayal juga posisi argumentatif yang hermeneutik.

Melanjutkan perkembangan yang telah ada (daripendekatan doktrinal-jurisprudensial kaum positivis ke pendekatan nondoktrinal-interdisipliner kaum behavioralis yang berjalan di atas tradisi metodologik madzab Wina), aplikasi paradigma konstruktivisme sosial di bidang kajian hukum nyata terkesan kalau lebih banyak dilakukan dengan berangkat dari posisi hermeneutik. Barangkali saja hal itu terjadi karena jasa Habermas dengan teori *communicative actions* (1981), yang dikembangkan lebih lanjut olehnya dengan perbincangannya yang intens dan rinci tentang persoalan epistemologik yang berwacana “antara fakta dan norma” (1992); (Deflem (ed.), 1996). Mengenai perkembangan hermeneutika dalam kajian hukum ini—lengkap dengan perdebatan pro dan kontranya—dapatlah dibaca di buku bunga rampai yang disunting oleh Leyh (1992).

Paradigma Hermeneutik Dalam Kajian Hukum

Sebagaimana halnya dengan kajian-kajian pascapositivistik lain yang menggunakan paradigma *social constructionism*, kajian sosial dan kajian hukum dengan pendekatan

hermeneutik inipun secara jelas dan tegas menolak paham universalisme dalam ilmu, khususnya ilmu yang berseluk-beluk dengan objek manusia berikut masyarakatnya. Akan gantinya, relativisme itulah yang harus diakui dan diterima. Pendekatan hermeneutik adalah pendekatan untuk memahami objek (ialah produk perilaku manusia yang tengah berinteraksi atau berkomunikasi dengan sesamanya) dari sudut pelaku aksi-interaksi (yang disebut ‘aktor’) itu sendiri. Ialah tatkala mereka itu tengah terlibat atau melibatkan diri di/ke dalam suatu proses sosial, termasuk proses-proses sosial yang juga relevan dengan permasalahan hukum. Pendekatan hermeneutik berasumsi secara paradigmatis bahwasannya setiap bentuk dan produk perilaku antar-manusia itu – dan karena itu juga produk hukum, baik yang *in abstracto* maupun yang *in concreto* – akan selalu ditentukan oleh interpretasi (= *hermeneuein* dalam Yunani kuno) yang dibuat dan disepakati para pelaku yang tengah terlibat dalam proses itu, yang tentu saja akan memberikan keragaman makna pada fakta yang sedang dikaji sebagai objek.

Pendekatan hermeneutik alias pendekatan interpretatif dalam kajian hukum ini dengan demikian tidak hanya akan membebaskan kajian-kajian hukum dari otorianisme para yuris positivis yang elit, (yang di waktu-waktu yang lalu selalu mengklaim dirinya sebagai satu-satunya pusat yang berkewenangan akademik dan profesional untuk menginterpretasi dan membrikan makna kepada hukum), tetapi juga dari kajian-kajian hukum kaum

strukturalis atau behavioralis yang terlalu empiris sifatnya. Pendekatan hermeneutik dalam kajian hukum membukakan kesempatan kepada para pengkaji hukum untuk tak hanya berkuat – demi kepentingan profesi yang eksklusif semata – menggunakan paradigma positivisme dan metode logika formal melulu. Pendekatan ini, dengan strategi metodologiknya *to learn from the people* mengajak para pengkaji hukum untuk juga menggali dan meneliti makna-makna hukum dari perspektif para pengguna dan/atau pencari keadilan, sebagaimana dikatakan oleh Saraf (1992) “as an alternative, or addition, to (the study of legal) behavior”.

Memang benar, kajian hukum dengan pendekatan hermeneutik (atau dengan pendekatan konstruksi sosial pada umumnya) itu tidaklah dimaksudkan untuk menggantikan sepenuhnya pendekatan-pendekatan lain. Pendekatan hermeneutik ini tidaklah hendak mengklaim diri sebagai satu-satunya pendekatan yang sah dalam kajian-kajian sosial dan hukum, sebagaimana halnya pendekatan kaum positivis – baik yang berkhidmat di lingkungan *jurisprudence* maupun yang berkhidmat di lingkungan *legal studies* – yang tidak sekali-kali pernah dapat mengklaim paradigma dan metode serta teknik penelitiannya sebagai satu-satunya yang sah untuk mempelajari hukum. Benarlah apa yang dikatakan Saraf (1992) tersebut di muka, bahwa pendekatan baru ini “hanyalah” merupakan alternatif yang akan menambah kekayaan khazanah kajian-kajian tentang hukum. Bukanlah pendekatan hermeneutik ini memiliki

kekurangan juga, antara lain – seperti dikatakan oleh Fish (dalam Sarat dan Kearns, ed., 1991 : 316) – bahwasannya pendekatan hermeneutik itu akan mengharuskan orang untuk selalu mengkaji fakta sosial dan fakta hukum melalui interpretasi, sedangkan “the only thing to know about interpretation is that it has to be done every time”. Sementara itu, bukankah pula hukum itu “wishes to have a formal existence”?

Tulisan ini pernah disampaikan dalam Simposium Nasional Ilmu Hukum “Paradigma dalam Ilmu Hukum Indonesia” yang diselenggarakan dalam rangka Dies Natalis Fakultas Hukum UNDIP ke 41 bekerjasama dengan Pusat Kajian Hukum Indonesia Bagian Tengah dan Program Doktor Ilmu Hukum UNDIP, Semarang, 10 Februari 1998. []

DAFTAR PUSTAKA

Achinstein, P. dan S.F. Baker. 1969. *The Legacy of Logical Positivism*. Baltimore: John Hopkins.

Berger, Peter L. dan Thomas Lukmann. 1966. *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor Books.

Berman, Harold J. 1983. *Law and Revolution: The Formation of The Western Legal Tradition*. Chambridge, Mass: Harvard University Press.

Black, Donald. 1976. *The Behavior of Law*. New York: Pegassus.

Collin, Finn. 1997. *Social Reality*. London: Routledge.

Deflem, Mathieu. 1996. *Habermas, Modernity and Law*. London: Sage.

Gordon, Scott. 1991. *The History and Philosophy of Social Science*. London: Routledge.

Habermas, Juergen. 1981. *Handlungsra-tionalitaet Und Gesellschaftliche Rationalisierung, Band I: Theorie Des Komunika-tiven Handelns*. Fankfurt: Suhrkampf.

Habermas, Juergen. 1992. *Faktizitaet und Geltung: Beitragee Zur Diskurstheorie Des Rechts Und Des Demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt: Suhrkampf.

Hammersley, Martyn. 1995. *The Politics of Social Research*. London: Sage.

Luhman, Niklas. 1985. *A Sociological Theory of Law*. London: Routledge & Kegan Paul.

Leyh, Gregory. 1992. *Legal Hermeneutics: History, Theory, and Practice*. Berkeley: University of California Press.

Neurath, Otto. 1973. *Empiricism and Sociology*. Dordrecht: Reidel.

Sarat, Austin. 1992. “Legal Hermeneutics by Gregory Leyh”, *The Law And Politics Book Review*, Th. II no. 8, hlm. 112-115.

Sarat, Austin dan Thomas R. Kearns. *The Fate of Law*. Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press.

Wignosoebroto, Soetandyo. 1994. *Dari Hukum Kolonial Ke Hukum Nasional Suatu Kajian Dinamika Sosial-Politik Dalam Perkembangan Hukum di Indone-sia (1940-1990)*. Jakarta: Raja Grafindo Persada).

Syari'at dan Hak Asasi Manusia: Hukum Internasional dan Hubungan Internasional

Bassam Tibi

////////////////////////////////////

"Konteks sekarang" adalah konsep kerangka waktu yang diajukan oleh An-Na'im untuk menjelaskan kondisi kontemporer dalam dunia Islam. Kita hidup dalam sebuah abad yang dicirikan dengan globalisasi yang melahirkan sebuah struktur dimana Negara-bangsa saling berinteraksi satu sama lain. Hal ini terjadi dibawah kondisi-kondisi yang didalamnya, persoalan pemerintahan sebagai sebuah instansi sentral telah hilang. Ada sebuah hukum internasional, tapi tidak ada institusi yang mampu untuk melaksanakan norma-norma hukum secara global.

Makalah ini, membahas isu-isu HAM dan hukum Islam dari perspektif hubungan internasional, sambil dimasukkan dalam pendekatan interdisipliner yang melibatkan hukum internasional dan antropologi budaya. HAM tidak bisa dibangun secara internasional pada basis universalisme, tetapi lebih pada fondasi lintas-budaya. Fokus ini terhubung dengan konteks keseluruhan yang di bahas diatas bahwa HAM terletak pada pusat berdirinya fondasi lintas-budaya dalam sistem hubungan internasional. Kita harus menyadari bahwa HAM adalah konsep budaya yang berasal dari Eropa. Pada satu sisi, konsep ini terhubung ke globalisasi, sementara pada sisi yang lain, tidak ada dunia atau budaya yang universal.

Makalah ini berkesimpulan bahwa sebuah landasan lintas-budaya sangatlah diperlukan untuk menjawab kebuntuan hubungan antara Syari'at dan HAM internasional. Perspektif ini diperlukan, mengingat kaum muslim merupakan kelompok yang mendasarkan dirinya pada otentisitas kedirian yang berasal dari paham kosmologi teosentris, sementara HAM adalah konsep yang berangkat dari paham kosmologi antroposentrisme. Dengan membuat landasan yang bersifat lintas-budaya, akan ditemukan jembatan konsep penghubung baru yang bersifat internasional dan bisa dilakukan bersama secara global.

Kata kunci: *Islamic law, internasional relation, human right, globalization, cross-cultural foundation, teosentric cosmology, man-centered cosmology*



Hak asasi manusia (HAM) adalah hak-hak perseorangan yang tumbuh dari pemikiran Eropa modern tentang hukum alam. Hak-hak ini diangkat menjadi standar hukum -institusional di Barat. Dengan adanya Deklarasi Universal HAM oleh Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB), sekarang hak-hak ini menjadi sebuah hukum internasional. Dalam konteks ini, yang sedang kita bicarakan adalah persoalan aturan hukum, baik domestik dan internasional, karena hak-hak hanya bisa di institusionalisasikan dalam sebuah konteks hukum. Maka dari itu, HAM, demokrasi dan aturan hukum saling terkait satu sama lain (*interrelated*) secara

intrinsik. Walaupun begitu, satu persoalan serius yang berkaitan dengan kebangkitan Islam politik terkini adalah bahwa kaum Muslim menghubungkan setiap aturan hukum dengan hukum Islam; syari'at, bahkan ketika mereka mendukung gagasan demokrasi. Muslim dan non-Muslim yang menganut demokrasi sepakat dengan pandangan Weber bahwa sistem demokrasi didasarkan pada aturan hukum. Akan tetapi, tingkat persetujuan ini berkurang ketika gagasan-gagasan hukum yang dipakai itu telah ditetapkan. Substansi hukum internasional telah mengalienasi praktik Muslim dari Barat dan komunitas internasional. Muslim awam, kaum fundamentalis, dan juga

ulama tradisional percaya bahwa hanya syariat Islam (lihat Schacht, 1964; Mayer, 1990, h. 177-98) yang berlaku sebagai basis eksklusif aturan hukum yang bisa diterima oleh semua Muslim. Selama perjalanan riset saya ke Maroko pada musim dingin 1992, dalam kuliah yang kubawakan, kaum fundamentalis Muslim mengekspresikan pandangan mereka bahwa demokrasi Barat bersifat permisif, dan oleh karena itu, membolehkan para penentangannya untuk menghapus demokrasi dengan cara-cara yang demokratis, sementara syari'at bersifat superior. Tidak ada seorang pun yang bisa menyerang syari'ah dari dalam, karena sudah ada garis jelas antara "yang diri" dan "yang lain". Front Pembebasan Islam-nya Aljazair (Front Islamique du Salut / FIS), yang terang-terangan menyerang konstitusi Aljazair pada Februari 1989 sebagai satu contohnya (Wakil Kepala FIS, Haschani, setelah pemilu 26 Desember 1989, berkata: "Kami memenangkan Pemilu menurut konstitusi mereka, yang jelas-jelas bukan milik kami, konstitusi kami adalah Al-Qur'an") (lihat Tibi, 1992, h. 2). Jika FIS telah menguasai pemerintahan, langkah pertama yang akan mereka ambil adalah menghapus konstitusi dan mendeklarasikan *nizam al-Islami* (sistem pemerintahan Islam berbasis syariat) (lihat Al-Awwa, 1983, h. 33ff). Dari pandangan rasional, seorang reformer hukum Islam, Abdullah An-Na'im dengan terus terang mengatakan bahwa penerapan syariat adalah hal yang tidak diinginkan karena hanya akan berkontribusi pada munculnya rezim totalitarian seperti yang ada di negerinya

sendiri, Sudan (lihat Ali, 1991). An-Na'im beralasan bahwa syariat bukanlah "kendaraan yang cocok bagi penentuan nasib Islam pada konteks sekarang... syariat dibangun oleh para ahli hukum ... meskipun diambil dari... Qur'an dan Hadits, syariat tidaklah bersifat ilahi (*divine*) karena ia adalah produk penafsiran manusia dari sumber-sumber itu" (An-Na'im, 1990, h. 185).

Sebagaimana yang telah dikutip, An-Na'im berbicara tentang "konteks sekarang" (*the present context*) sebagai kerangka waktu. Dengan gagasan ini, An-Na'im merujuk pada kondisi-kondisi kontemporer dalam dunia Islam. Kondisi-kondisi ini diharuskan ada secara global. Sosiolog Harvard terkemuka, Theda Skocpol, mendefinisikan kerangka waktu ini sebagai "dunia waktu" (Skocpol, 1979, h. 23). Kita hidup dalam sebuah abad yang dicirikan dengan globalisasi yang melahirkan sebuah struktur dimana Negara-bangsa saling berinteraksi satu sama lain. Hal ini terjadi di bawah kondisi-kondisi yang di dalamnya, persoalan pemerintahan sebagai sebuah instansi sentral telah hilang (lihat Bull, 1977, h. 23-; Chase-Dunn, 1989, h. 70ff). Ada sebuah hukum internasional, tapi tidak ada institusi yang mampu untuk melaksanakan norma-norma hukum secara mendunia. Paralel dengan rumitnya globalisasi, adalah fakta bahwa budaya-budaya yang ada ternyata berbeda meski setara dalam norma, nilai dan pandangan-pandangannya. Gagasan untuk membangun fondasi lintas-budaya dalam sebuah sistem hubungan internasional

menjadi isu yang tepat. Dalam makalah ini, akan diusahakan untuk membahas isu-isu HAM dari perspektif Hubungan Internasional (selanjutnya disingkat HI), sambil dimasukkan dalam pendekatan interdisipliner yang melibatkan hukum internasional dan antropologi budaya. HAM tidak bisa dibangun secara internasional pada basis universalisme, tetapi lebih pada fondasi lintas-budaya (Lindholm, 1992, h. 387-426; Northrop, 1990). Fokus ini terhubung dengan konteks keseluruhan yang dibahas di atas bahwa HAM terletak pada pusat berdirinya fondasi lintas-budaya dalam sistem hubungan internasional. Kita harus menyadari bahwa HAM adalah konsep budaya yang berasal dari Eropa. Pada satu sisi, konsep ini terhubung ke globalisasi, sementara pada sisi yang lain, tidak ada dunia atau budaya yang universal.

Hubungan Internasional dan HAM: Beberapa Pertimbangan Metodologis

Jelasnya, hak asasi seseorang, pada mulanya adalah sebuah konsep budaya tentang moralitas dalam masyarakat Eropa. Konsep ini muncul dari gagasan hukum alam dan terhubung dengan budaya nyata serta proses sosial individuasi yang terjadi dalam kebangkitan modernitas (lihat Habermas, 1989; Giddens, 1990; Donnelly, 1989). Dengan adanya adopsi prinsip dasar ini dalam Deklarasi Universal HAM tahun 1948, konsep ini menjadi isu internasional yang disponsori oleh rezim internasional terkemuka, Amerika Serikat (Farer, 1988, h. 95-138). Sudah dinyatakan bahwa HAM adalah

konsep budaya yang sebanding dengan pernyataan lain; bahwa tidak ada budaya dunia. Dalam konteks ini, pertanyaan yang muncul adalah; adakah moralitas internasional yang terhubung dengan HAM? Pastinya, hubungan internasional diantara Negara-bangsa yang ada telah membuat semacam moralitas tentang kewajiban dasar internasional (Nardin, 1983, h. 27ff). Walaupun begitu, ada kekurangan moralitas dalam sistem internasional negara-negara itu. Dalam menganalisis perbedaan sikap yang ada dalam budaya yang berlainan terkait perang (contohnya, perilaku negatif di Barat dan positif di dunia ketiga), cendekiawan Hubungan Internasional terkemuka, K.J. Holsty memunculkan pertanyaan tentang apakah kita masih mempunyai satu sistem internasional atau banyak perilaku yang terus berlaku dan berlawanan sehingga bisa memisahkan kemanusiaan. Negara-negara dunia ketiga, yang pernah dipertimbangkan sebagai model untuk membuat jalan untuk kemanusiaan yang baru dan lebih baik (contoh; *tiers-mondisme romantique*-nya Frantz Fanon), sekarang mendirikan grup-grup penekan dalam Komisi HAM PBB di Jenewa untuk mencegah negara-negara Barat dalam memaksakan resolusi-resolusi tentang pelanggaran kekerasan terhadap HAM di negara-negara dunia ketiga tersebut. Adakah sistem internasional yang berlainan mengenai penerimaan dan institusionalisasi HAM?

Ketika sistem awal negara muncul sebagai sistem internasional pertama dalam sejarah manusia, setelah

perdamaian Westphalia tahun 1648, negara yang eksis secara eksklusif adalah negara-negara Eropa. Setelah Perang Dunia II dan keseluruhan proses dekolonisasi, sistem ini diperluas sampai meliputi seluruh dunia (Bull & Watson, 1984, h. 117ff). Sistem hukum yang mengatur sistem negara Eropa awal telah menjadi, dalam persoalan globalisasi, sebuah sistem hukum internasional. Sebagaimana tercatat oleh sarjana hukum Oxford, H.L.A. Hart: "Tidak pernah diragukan, ketika muncul sebuah negara independen baru... ia terikat oleh kewajiban-kewajiban umum hukum internasional... di sini, sebuah usaha baru untuk meletakkan kewajiban internasional negara baru pada persetujuan "diam-diam" atau yang disepakati, nampak using sepenuhnya" (Hart, 1970, h. 221). Gagasan ini sangat berguna di antara yang lain untuk persetujuan diam-diam oleh negeri dunia ketiga terkait Deklarasi Universal HAM. Persetujuan ini, dalam kenyataannya, tidak punya kesamaan solusi yang kuat di negara dunia ketiga. Di garis terdepan mereka adalah negara-negara Islam yang menjadi perhatian kita dalam analisis ini.

Untuk mengembangkan pemahaman yang kuat tentang kesemua isu yang dibahas, kita harus menghubungkan realitas negara dunia ketiga yang tidak menghormati norma-norma HAM dengan tiadanya landasan realitas lintas-budaya terhadap HAM. Demi membangun landasan yang layak untuk menyelidiki persoalan yang terhubung dengan itu, kita harus menempatkan

HAM dalam konteks dunia yang tidak saja terglobalisasi tapi juga terpisah secara budaya. Untuk memahaminya, terasa penting untuk melihat perbedaan-perbedaan antara sistem internasional dan komunitas internasional. Hedley Bull yang sudah bergulat lama dengan isu ini, mendefinisikan sistem internasional negara, pada satu sisi, sebagai sebuah sistem interaksi antar unit yang terorganisir sebagai negara berdaulat. Pada sisi yang lain, bagaimanapun, sebuah masyarakat internasional hanya "eksis ketika sebuah grup negara-negara, yang sadar dengan kepentingan dan nilai umum yang pasti, membentuk sebuah masyarakat dengan pertimbangan bahwa mereka memahami diri mereka sendiri yang terikat satu dengan lainnya... dalam hal ini, sebuah masyarakat internasional mensyaratkan sistem internasional, meski sebuah sistem internasional juga bisa eksis yang bukan sebuah masyarakat internasional" (Bull, 1984, h. 13-14). Apakah kita mempunyai sebuah masyarakat internasional yang berkaitan dengan HAM?

Adalah fakta bahwa nilai dan aturan umum yang ada dalam masyarakat internasional sekarang, di mana Deklarasi Universal HAM berada, berasal dari Eropa. Semangat terkini dari gerakan-gerakan yang mengagungkan diri sendiri secara kultural di negara-negara non-Barat, dicirikan dengan corak yang pernah ditemukan oleh Bull dengan istilah "pemberontakan negara dunia ketiga kepada Barat" (Bull, 1984, h. 217-228). Fundamentalisme Islam adalah varian yang terbanyak dari fenomena ini (Watt, 1988; Choueiri, 1990; Tibi,

1991, h. 119ff). Dalam wilayah hukum internasional, seseorang bisa mengamati adanya kebencian mendalam terhadap Barat, meski faktanya kebanyakan negara dunia ketiga mematuhi norma hukum internasional, walaupun tidak sepenuh hati. Dalam pengantarnya tentang hukum internasional, Michael Akehurst mencatat dengan tepat: “Negara dunia ketiga sering merasa bahwa hukum internasional mengorbankan kepentingan mereka demi kepentingan negara Barat” (Akehurst, 1987, h. 21). Hal itu terbukti benar ketika beberapa negara Barat, khususnya AS, mengeksploitasi hukum HAM “untuk tujuan propaganda perang dingin”, sebagaimana dicatat oleh Richard Falk dari Princeton (Falk, 1991, h. 63). Benar juga bahwa AS dalam kebijakan *raison d’etat*-nya kebanyakan berperan sebagai “sumber pelanggaran HAM daripada sebagai pemimpin dunia yang berusaha keras untuk menghilangkan pelanggaran-pelanggaran itu” (Vincent, 1986). Hal ini, bagaimanapun juga benar-benar salah untuk menyimpulkan dari pengamatan akurat tanpa penalaran lebih lanjut, sebagaimana kebanyakan dilakukan oleh Muslim fundamentalis, bahwa konsep HAM itu sendiri masih bisa dipertanyakan. Ada kebutuhan besar untuk membangun landasan lintas-budaya terhadap HAM sambil membebaskannya dari penyelewengan kebijakan. Untuk alasan inilah yang membuat Hak-hak itu mesti didiskusikan dengan dasar metodologi yang tepat dalam kerangka disiplin Hukum internasional (selanjutnya disingkat HI)

Satu persoalan bagi mereka yang

tertarik dalam kajian HAM adalah bahwa kebanyakan sarjana HI membatasi analisis mereka yang berhubungan dengan isu keamanan politik dan ekonomi global. Mereka yang memperhatikan persoalan tentang landasan lintas-budaya dan secara universal menerima norma dan nilai seperti HAM, bagaimanapun, mengetahui bahwa sistem internasional membawa konflik kepada orang yang berbeda pandangan budayanya. Alasannya adalah tiadanya kesepakatan substantif umum (yakni yang bukan “tidak-diam”, menurut Hart) tentang norma dan nilai interaksi antar bangsa-bangsa. Jadi, para sarjana menyadari kebutuhan akan analisis budaya dalam HI. Di samping adanya kebutuhan untuk kesepakatan tentang standar HAM pada level internasional, implementasi hak-hak ini juga terjadi dalam konteks multi-budaya yang harus diperhatikan. An-Na’im adalah sarjana hukum Islam yang unik, yang menekankan kesetaraan identitas keIslaman dengan ketaatannya terhadap standar HAM, sehingga mampu menyoroti interaksi antara kekhususan budaya Islam dan globalisasi standar HAM di dunia kita sekarang. An-Na’im menyadari asal mula konsep modern HAM yang berasal dari Eropa dan mengakui konflik antara tuntutan implementasi syari’at Islam dan standar HAM yang sudah diterima secara universal. Untuk menunjukkan “ketergantungan budaya” di dunia kita, An-Na’im mempertimbangkan penegakan HAM di seluruh negeri Muslim sebagai sebuah “perhatian yang absah terhadap seluruh manusia” (An-Na’im,

h. 187), sehingga tidak hanya menjadi urusan orang Islam sendiri, meskipun mereka adalah audiens utama bukunya. Adalah benar bahwa orang Islam bisa memperoleh dan menyelesaikan tugas yang dibutuhkan secara urgen dari apa yang An-Na'im sebut "reformasi drastis terhadap hukum Islam". Bagaimanapun, pelanggaran HAM di negara-negara Islam harus dikutuk dan ditangani secara internasional. Karena "kemanusiaan tidak bisa lagi mengingkari tanggung jawab demi takdir manusia di bagian bumi manapun" (An-Na'im, h. 187). Fokus dari makalah ini adalah dimensi global HAM dan isu yang muncul dari ketidakcocokannya dengan syariat Islam dalam periode historis kita sekarang, ketika fundamentalis Islam menuntut implementasi syariat total, yang dilawan oleh An-Na'im.

Islam dan HAM: Fragmentasi Budaya versus Globalisasi

Sebagaimana sudah disebutkan diawal, dunia kita sekarang dicirikan dengan globalisasi pada semua level struktur. Walau begitu, globalisasi tidak berlaku pada area budaya, yakni terhadap norma dan nilai. Globalisasi struktur tidak sama dengan standarisasi normatif. Sebuah analisis dilarang keras mencampuradukkan kedua level yang berbeda itu. Anggapan umum beralasan adanya kerangka legal bersama yang disyaratkan untuk membangun bantalan hukum yang stabil demi keteraturan dunia di atas dasar-dasar umum yang menjadikan keharusan untuk hidup

di bawah globalisasi. Tetapi, kerangka hukum didasarkan pada norma dan nilai budaya. Pada situasi yang bercirikan kesinambungan globalisasi struktur dan fragmentasi budaya (Tibi, 1992, h. 16-25), ada kebutuhan mendesak untuk membangun kerangka hukum bersama secara global tentang landasan lintas-budaya. Pertanyaannya adalah, bagaimana mencapai tujuan ini walaupun terdapat keragaman budaya, yakni adanya fakta bahwa sistem internasional bukanlah masyarakat internasional. Globalisasi tidak berkontribusi pada tumbuhnya sebuah budaya dunia. Secara khusus, dalam wilayah hukum HAM, adalah hal yang mendesak untuk secara serius merenungkan hal-hal yang membingungkan ini. Maka, menjadi sebuah kebutuhan untuk melampaui pembahasan retorik tentang pengutukan pelanggaran HAM di negara non-Barat dan berpindah pembahasan pada substansi dari pola budaya yang mendasari dan mendukung pelanggaran-pelanggaran itu.

Jika konsep HAM adalah berasal dari Barat dan bersifat universal dalam etik dan klaim hukum nya (Donnelly, 1989; Gewirth, 1982), maka pertanyaan paling pertama adalah, apakah konsep ini bisa dibangun secara legal di atas landasan lintas-budaya dan sehingga bisa diterima oleh orang Islam. Hambatan dasarnya adalah adanya fakta bahwa budaya non-Barat membenci Barat secara politis. Gerakan politis ini sering disamakan dalam klaim otentisitas. Faktanya, tidak ada diskusi serius tentang persoalan HAM di negara dunia ketiga yang bisa dilakukan

tanpa menempatkan pertanyaan ini dalam pada permulaan debatnya. Pertanyaan ini menunjukkan isu-isu kompleks yang telah dibahas dalam pembukaan makalah ini. Persoalan HAM menjadi isu tajam ketika pengakuan klaim etik-universal dan sekular mereka terhubung ke budaya non-Barat terkemuka, yakni Islam dengan konsep dan kerangka hukum nya.

Reformis Muslim An-Na'im tidak lari dari dilema ini. Dia berpijak di atas pendapat bahwa Islam berada dalam kecocokan substansial dengan norma hukum HAM ala Barat jika diinterpretasikan dengan tepat. Untuk mendukung pendapat ini, dia merujuk, pada level umum, kepada fleksibilitas Islam dan kapabilitasnya dalam mengakomodasi beragam interpretasi yang setara antara sikap suka dan sikap benci terhadap HAM. Secara khusus, dia menunjukkan karya reformis hukum Sudan, Mahmoud M. Taha di mana dia menemukan penerimaan Islam kepada HAM dan kepada pemahaman liberal terhadap Islam. Walau begitu, dia menyadari adanya tren arus balik yang secara umum melanda "dunia Islam." Tren ini melakukan perlawanan balik terhadap usaha yang terlihat normatif dari An-Na'im untuk melihat kecocokan Islam dan HAM. Terpisah dari minoritas Muslim yang menerima keseluruhan substansi HAM, menyedihkan rasanya jika melihat sikap mayoritas Muslim yang terpisah-pisah. Di antara mereka adalah yang secara terbuka menolak konsep HAM, karena berdasar dari gagasan Barat yang bertujuan untuk mengalienasi, atau

sebagai konspirasi melawan Islam, dan atau mereka yang berjuang keras untuk membangun skema HAM ala Islam secara spesifik dalam ketiadaan kerangka ideologis terhadap reformasi hukum Islam.

Beberapa penulis Barat menolak setiap kritik Islam kontemporer untuk lari dari kesalahan yang berhubungan dengan cercaan mutakhir tentang "orientalisme." Walau begitu, seorang sarjana sejati dan jujur, meski bersimpati dengan Islam yang rasional, harus mengakui bahwa usaha-usaha kaum Muslim ini menyembunyikan ketimpangan serius antara skema HAM ala Islam dan HAM internasional. Perbedaan antara mereka yang menolak norma hukum HAM sebagai hal yang berbau Barat dan mereka yang berusaha membangun skema HAM ala Islam bukanlah antara sebuah kelompok pembenci HAM dan kelompok yang setuju dengan substansi HAM. Kebencian Islam politis *vis-à-vis* HAM substansif adalah indikasi dari politisasi fragmentasi budaya yang dibahas di sini. Dalam bukunya tentang Islam dan HAM, Ann E. Mayer (1991, h. 198) menjelaskan bahwa para penulis Muslim yang berhasrat untuk membangun skema HAM ala Islam masih "enggan untuk menyatakan dengan terbuka bahwa kriteria-kriteria Islam tersebut membutuhkan landasan dari hukum internasional."

Sebagaimana kasus budaya non-Barat lainnya yang dihadapkan dengan nilai dan norma universal dari modernitas budaya pada satu sisi, dengan dominasi politik dan ekonomi global oleh Barat pada sisi

yang lain, hal itu bisa teramati dalam Islam, bahwa perilaku anti-Barat memberi mereka tanda tersendiri. Pada konteks ini, saya (Tibi, 1988, h. 1-8) menemukan istilah “perilaku budaya defensif (*defensive-cultural attitudes*).” Untuk pemahaman yang cukup tentang tren keseluruhan dalam masyarakat dunia ketiga ini, termasuk Islam salah satunya, penting rasanya untuk mengetahui gagasan budaya untuk kedua disiplin yang terlibat: hukum internasional dan hubungan internasional (HI), karena konsep HAM juga bersifat legal sebagaimana konsep budaya. Hubungan antara HI dan klaim validitas universal dari standar hukum HAM internasional dalam persoalan lintas-budaya didasarkan pada prinsip keadilan kosmopolitan “yang cenderung diekspresikan dalam istilah ide HAM yang terlindungi secara internasional. Ide HAM muncul secara langsung dari sebuah komunitas manusia universal yang ideal” (Nardin, h. 274). Memperhitungkan pandangan ini, sambil melampaui konsep kaku dalam studi hukum internasional, juga melampaui konsep persoalan yang ada dalam studi HI (yang secara eksklusif berfokus pada ekonomi politik atau keamanan politik dan militer), konsep budaya menjadi sangat penting (Tibi, 1991) untuk mengurai persoalan *ketersinambungan antara globalisasi struktur dan fragmentasi budaya* di dunia modern. Mendasari penolakan klaim universal dari norma dan nilai hukum yang sesuai dengan globalisasi (yakni hukum internasional) adalah proses di mana Hedley Bull mengistilahkannya dengan

“pemberontakan terhadap Barat” (lihat Bull, h. 217-228). Hanya komunikasi antar-budaya yang tepat dan tidak ditujukan untuk persoalan kebijakan yang bisa berkontribusi mengatasi hambatan yang terkait dengan fragmentasi budaya.

Walau begitu, para pembelajar HAM yang tidak familiar dengan perdebatan ini menganggap, sebagai hambatan, kekuatan politik dan budaya dari nasionalisme budaya yang berlaku dan penolakan dominasi budaya Barat. Persoalannya di sini adalah bahwa penolakan nilai dan norma hukum Barat tidak bisa dibatasi pada penolakan dominasi politik oleh Barat. Hal itu juga berhubungan dengan perbedaan substansi antara budaya industri modern dengan nilai dan norma pra-modern dari masyarakat non-Barat. Dengan kata lain: hal itu berhubungan dengan politisasi fragmentasi budaya yang ada. Perbedaan budaya ini bisa menjelaskan kebencian kaum Muslim kepada HAM. Pada titik ini, penting sekali untuk menyimpulkan berdasarkan pengamatan ini, apa yang disyaratkan dari kaum Muslim jika mereka harus menyetujui standar valid dari hukum HAM internasional secara penuh. Ini juga menjadi desakan utama dari gagasan An-Na'im seperti yang telah dikutip di atas. Terpisah dari kebutuhan yang digaris-bawahi untuk reformasi hukum dalam Islam, kaum Muslim pada dasarnya disyaratkan membedakan dominasi Barat dan universalitas standar HAM internasional. Hal yang mungkin juga untuk mengkritisi salah satu aspek (yakni aturan yang menghegemoni)

sambil menerima yang lain (pencapaian modernitas budaya). Standar HAM seharusnya didasarkan pada norma hukum universal dan nilai etik dan tidak dicampur-adukkan dengan kekuasaan politik dan aturan yang menghegemoni. Pernyataan ini tidak bisa dipertanyakan jika seseorang merujuk pada standar ganda oleh pemerintahan Barat yang telah dikritisi di muka. Dalam penerapan HAM yang sering pilah-pilih, pemerintahan Barat telah melakukan perbuatan yang sangat merugikan bagi HAM yang seharusnya mereka pertahankan (Burkhalter & Dallet/Rosenthal, 1991). Fakta tentang universalitas HAM yang diinginkan tidaklah diperkuat oleh budaya luas yang saling sesuai dan dipakai oleh seluruh manusia, telah mendukung ide untuk mendasarkan universalitas ini pada dasar-dasar lintas-budaya.

Modernitas Budaya dan Sistem Budaya Islam dalam Persoalan HAM

Jika kaum Muslim harus menyetujui standar hukum HAM internasional dengan sepenuh hati, mereka harus melaksanakan reformasi agama-budaya dalam Islam sebagai persoalan di luar keimanan, tapi sebagai sistem hukum dan budaya. Menurut saya, Islam adalah sistem budaya yang istimewa, di mana lembaga kolektif, bukan individu, terletak sebagai pusat dari pandangan-duniannya. Konsep HAM, sebagaimana ditekankan dengan tepat oleh Meyer, adalah “individualistis” dalam hal “bahwa ia secara umum mengekspresikan klaim yang sebagian terhadap yang keseluruhan” (Meyer, h.

44). Maksud dari “yang sebagian (*part*)” yang ditunjuk oleh Meyer adalah individu yang hidup dalam masyarakat sipil dan “yang keseluruhan (*whole*)” adalah negara sebagai struktur politik. Di situ tidak ada yang berbeda dari Islam. Dalam doktrin Islam, individu dibayangkan secara budaya sebagai anggota dari sebuah kolektivitas, yakni Umat (komunitas beriman). Lebih jauh, hak adalah klaim pribadi dan berbeda dari kewajiban. Dalam Islam, kaum Muslim sebagai kaum beriman, punya kewajiban-kewajiban (*fara'id*) vis-à-vis komunitas (*ummah*), tapi bukan hak individu dalam pengertian klaim pribadi. Untuk membangun HAM dalam Islam sebagai hak individu, perlu rasanya untuk mengenalkan konsep hak dan memisahkannya dari konsep kewajiban. Untuk mencapainya, reformasi budaya religius sungguh diperlukan dan tidak hanya reformasi, tetapi juga akomodasi budaya modernitas dalam Islam (Habermas, 1989). Faktanya, modernitas budaya adalah bagian tak terpisahkan dari konsep HAM individu sejauh sebagai untuk memperkenalkan prinsip subjektivitas yang mendukung proses individuasi.

Dengan mematuhi persyaratan yang didiskusikan di atas untuk membangun tradisi HAM dalam Islam, sistem hukum ini bisa menjadi sesuai dengan hukum HAM internasional sebagai satu kerangka universal. Usaha-usaha yang dilakukan oleh otoritas Islam terkemuka (sebagaimana mendiang Maududi), institusi (Al-Azhar) dan pergerakan (seperti Dewan Islam London yang bertanggung jawab untuk penyebutan “Deklarasi Islam Universal

HAM (The Islamic Universal Declaration of Human Rights)” sekarang ini dilihat sebagai kontribusi Islam yang menentukan dalam membangun skema HAM dalam Islam. Penelitian yang lebih dekat terhadap usaha-usaha ini ternyata membawa kepada realisasi yang terpisah-pisah dan mengecewakan. Program Islamisasi yang didukung oleh pengakuan dan pernyataan dini tentang skema HAM Islam secara spesifik ini menolak, alih-alih, mengikuti standar hukum HAM internasional. Dalam analisisnya, Mayer menyimpulkan bahwa “skema Islam tidak menawarkan perlindungan terhadap apa yang dianggap hak fundamental oleh hukum internasional” (Mayer, 1991). Mayer juga menemukan bahwa otoritas Muslim terhadap HAM juga “tidak mempunyai jangkauan yang pasti tentang apa itu persoalan-persoalan HAM” (Mayer, 1991). Kesimpulan ini didukung oleh analisis substansial terhadap naskah sumber dasar Islam tentang HAM. Isunya adalah konflik antara standar hukum HAM internasional dan apa yang disebut sebagai skema HAM Islam. Dalam terminologi saya: Konflik mendasar antara modernitas budaya dan doktrin pra-modern (Tibi, h. 71). Elemen konflik ini di antaranya adalah pembatasan individu dalam Islam dan gagasan kebebasan individu dalam modernitas budaya. Para penulis Islam tidak melihat hubungan antara individu dan negara sebagai hal yang bertentangan. Mereka melihat individu sebagai anggota dari kolektifitas organik. Diskriminasi kepada wanita dan non-Muslim dan pembatasan pada hak dan kebebasan wanita sama sekali tidak bisa diterima oleh

standar umum hukum HAM internasional, meski menjadi hal yang umum dalam Islam. Di samping itu, program Islamisasi juga menurunkan pangkat kaum minoritas menjadi status kelas dua. Skema HAM Islam “mengelak dari pertanyaan terhadap perlindungan untuk kebebasan beragama... mereka juga secara umum menunjukkan kekurangan simpati terhadap kebebasan beragama secara jelas” (Tibi, h. 186)

Pendek kata, seseorang tidak bisa yakin apakah skema HAM Islam didasarkan pada sebuah doktrin pra-modern untuk membahas HAM universal atau apakah mereka berbicara tentang hak Muslim dalam hal kewajiban sebagai orang beriman. Mereka berlaku ambivalen tentang HAM dan mereka menjadi apologetis ketika, berlawanan dengan semua bukti historis, mengklaim bahwa Islam-lah yang paling pertama dalam membangun HAM (al-Ghazali, 1984, h. 7), sambil menggugat konsep yang berasal dari Barat tanpa substansi dari HAM individu.

Islam dan HAM: Antara Peradaban Global dan Budaya Lokal

Pada bagian ini, saya ingin fokus pada beberapa pertanyaan spesifik setelah mendapat garis besar struktur dan persoalan utama dari penyelidikan terhadap Islam dan HAM. Pertanyaan pertama adalah, apakah bisa dibenarkan untuk menghakimi sistem budaya non-Barat ala Islam dengan standar yang muncul dari budaya Barat, sebagaimana kasus hukum HAM internasional yang dianggap oleh para sarjana HI sebagai

inti dari peradaban global. Pendapat saya, pengetahuan ilmiah itu valid secara universal dan tidak dibatasi oleh budaya spesifik, sehingga saya jelas tidak sepakat dengan pendekatan mutakhir tentang antropologisasi-budaya pengetahuan yang mengabaikan gagasan saintifik-universalnya. Maka, saya setuju sepenuhnya dengan pandangan Weber bahwa sains modern Barat hanya satu-satunya standar valid kemanusiaan secara universal yang pernah diketahui manusia. Dari sini, saya berkesimpulan bahwa bisa dibenarkan untuk menghakimi Islam dengan istilah-istilah yang muncul dari modernitas budaya.

Jika dalil tentang standar HAM internasional yang harus dibangun dalam Islam bersifat valid, maka pertanyaan kedua berhubungan dengan pembatas dan hambatan yang muncul dalam penerapannya, atau yang lebih baik: yang muncul dalam akomodasi budaya terhadap modernitas budaya oleh kaum Muslim. Sudah menjadi pendapat tradisional untuk melihat pelanggaran HAM sebagai hasil dari rezim opresif, yakni sebagai hal yang utama dan asalnya bersifat politis. Dengan kata lain, batasan-batasan budaya diabaikan atau tidak disampaikan karena kepentingan tertentu dalam melakukan analisis. Jika demokrasi adalah budaya politik yang berkembang di Barat, maka adalah hal yang benar untuk dicatat bahwa budaya ini belum menjadi hal yang universal (Huntington, 1991). Berfikir dengan istilah-istilah Barat ini akan berkontribusi dalam mengabaikan standar budaya yang saling berlawanan

dalam masyarakat non-Barat, di mana nilai-nilai demokrasi tidak dihormati. Terakhir tapi bukan yang paling akhir, pertanyaan yang harus dimunculkan: Apa yang seharusnya dilakukan untuk membuat kaum Muslim berbicara dalam bahasa HAM dengan lidah (bahasa) mereka sendiri? Dalam sebuah kontribusi artikel yang diterbitkan dalam usaha penelitian komparatif (Tibi, 1990, h. 104-132), saya sudah menyarankan perlunya studi mendalam dalam isu ini. Setelahnya, saya ingin menemukan dalam persoalan apa saja pertanyaan-pertanyaan ini bisa ditujukan dalam mendiskusikan solusi yang harus diajukan untuk mengatasi kesulitan antara Islam dan standar hukum HAM internasional dalam sistem HI sekarang. Peradaban global dilihat sebagai sebuah usaha lintas-budaya yang mendukung transformasi sistem internasional ke masyarakat internasional (dalam pemikiran Bull, 1997), dan karenanya, mengatasi hambatan budaya lokal menuju pembentukan HAM global.

Diskusi ini ditentukan oleh pengamatan bahwa sejumlah besar penulis skema HAM Islam memproduksi ketentuan-ketentuan hak yang tidak memadai dengan standar HAM internasional. Menurut saya, kegagalan untuk memenuhi standar HAM internasional tidaklah hanya diatribusikan kepada kegagalan manusiawi para penulis dalam tugas untuk menafsirkan persyaratan-persyaratan Islam. Untuk alasan ini, saya sangat tidak setuju dengan pandangan Mayer bahwa “pertaruhan dalam pertarungan HAM adalah bersifat politis pada akhirnya” (Mayer, h. 211).

Saya ingin menguji pandangan ini dengan alasan bahwa di sana terdapat hambatan budaya yang secara pasti untuk membangun standar HAM di negara-negara Muslim. Hambatan-hambatan itu terhubung dengan konflik antara budaya lokal dan peradaban global yang berkembang.

Untuk memulai, globalisasi sekarang bagaimanapun terkait dengan proses yang dalam istilah Norbert Elias disebut “proses pembudayaan (*The civilizing process*)” (Elias, 1978, 1982; Tibi, h. 23-31). Dalam konteks ini, pertanyaan yang muncul adalah, apakah budaya lokal bisa diperlakukan seperti sebuah pulau yang terisolasi dari lingkungan globalnya. Kendati ada karakter yang berbeda pada budaya lokal yang berbeda-beda tersebut, pasti ada beberapa dasar untuk perbandingan yang bisa memfasilitasi penggambaran kesimpulan umum yang valid bagi semua kemanusiaan. Kebutuhan adanya norma yang diterima secara umum, aturan dan prosedur untuk resolusi konflik antar negara-negara, menguatkan keharusan untuk melampaui kerangka spesifik yang terbatas untuk studi budaya lokal. Tidak ada seorang pun yang mampu menggugat kebutuhan ini dalam area HAM, sambil mengatur standar yang bisa diterima oleh moralitas dan hukum. Para antropolog dan studi para sarjana, yang asyik dengan kekhususan budaya dari lapangan penelitian mereka, nampaknya gagal untuk mengembangkan pemahaman yang mencukupi tentang isu-isu yang dibahas. Khususnya dalam studi Timur Tengah, kritik orientalisme, yang tampaknya punya

dasar yang bisa dibenarkan pada permulaan perdebatan, sekarang telah menjadi konsep yang kabur. Dilihat dari konsep orientalisme ini, tidak ada kritisisme, bisa karena rezim despotik yang berkuasa di Timur Tengah atau pandangan Islam pra-modern terhadap dunia, yang bisa berlanjut karena semua ditentang sebagai hal yang berbau orientalisme (Said, 1979; Tibi, 1984, h. 267-286). Area HAM bukanlah pengecualian. Faktanya, mereka yang seharusnya mengikuti atau terpengaruh oleh orientalisme mengklaim bahwa “Timur (orient)” berbeda dengan Barat. Mayer membuat kesimpulan bahwa kritik orientalisme dalam wilayah HAM terjadi pada skema yang sama, yakni menerima “gagasan dasar orientalis bahwa konsep dan kategori yang dipakai di Barat untuk memahami masyarakat dan budaya itu tidak relevan dan tidak bisa diterapkan di Timur” (Mayer, h. 9). Para sarjana Timur Tengah sendiri juga memberikan perbandingan kritis dan percaya bahwa mereka menjadi “objek dari politik jahat.” Menurut saya, kelalaian kedua kelompok itu dan para penganut relativisme antropologi budaya itu akurat dan bisa dibenarkan. Dengan kata lain, perbandingan terhadap dasar universal bisa diterima dan harus diakui, seperti dalam kasus hukum HAM internasional. Globalisasi struktur dalam HI memperkuat perbandingan ini dan menggugat semua gagasan relativisme budaya, khususnya penerapan mereka dalam HAM (Renteln, 1990).

Ketika berargumen dengan konsep di atas, ketajaman pikiran dalam studi budaya Islam perlu dihargai. Sama sekali

salah jika ada asumsi tentang standar budaya Islam yang monolitik. Dalam istilah budaya, Islam bisa ditemukan dalam keragaman budaya-budaya lokal. Walau begitu, generalisasi menyeluruh terhadap pengamatan ini menyebabkan seseorang bisa mengabaikan elemen dasar apa yang sungguh-sungguh dimiliki kaum Muslim pada umumnya, kendatipun budayanya beragam. Menurut saya, sarjana yang secara eksklusif menekankan keberagaman Islam gagal untuk melihat bahwa Muslim, entah di Timur Tengah, Asia selatan atau Afrika, secara konsisten berbagi satu pandangan-dunia bersama secara virtual (Tibi, 1992). Tanpa mempertimbangkan pandangan-dunia ini, orang akan gagal untuk sepenuhnya memahami hambatan-hambatan yang ada dalam usaha untuk membangun konsep Barat tentang HAM dalam masyarakat non-Barat yang di sini dideskripsikan sebagai Islam. Kita tidak bisa dengan mudah menghubungkan penekanan terhadap kewajiban dan penolakan terhadap gagasan hak yang terkekang kepada rezim tidak demokratis yang menjalankan program Islamisasi. Isu ini tidaklah sederhana. Pada artikel terkini, seorang penulis Mesir menerangkan dengan jelas: "Sementara elit Arab setidaknya memberikan janji-janji kosong terhadap demokrasi, demokrasi ideal nampaknya jauh dari perhatian publik... Pada saat ini, demokrasi bukanlah perhatian utama publik Arab" (al-Sayid, 1991, h. 274). Benar sekali bahwa rezim-rezim non-demokratis di Timur Tengah ini memakai konsep kewajiban (*fara'id*), tetapi mereka tidak menemukannya sendiri. Itu adalah konsep Islam, set-

ua Islam itu sendiri dan bagian serta paket dari pandangan-dunia Islam yang sudah dipakai bersama oleh mayoritas Muslim. Pandangan-dunia ini menjadi jelas ketika karakter individualistis dalam konsep HAM ala Barat disejajarkan dengan warisan pra-modern Islam. Penolakan terhadap nilai individualistis ini menyulitkan Muslim untuk menerima norma dan nilai yang terkait dengan HAM. Bagaimana bisa sebuah budaya, di mana individu dianggap sebagai anggota dari sebetuk tubuh yang secara organis didefinisikan tubuh budaya-religius, menerima hak individu tanpa melakukan perubahan radikal dalam pandangan-duniannya? Jika orang gagal untuk mengetahui persoalan ini, maka tidak akan ada kesimpulan memadai yang bisa dicapai dari isu tersebut. Lagi, beralasan bahwa hak asasi individual sebagai klaim pribadi tidaklah sama dengan mengangkat hak-hak tersebut kepada level universal dalam konsep moralitas. Hak-hak itu hanya bisa dibangun dalam budaya lokal yang berpijak di atas dasar lintas-budaya. Walau begitu, ketiadaan konsep budaya hak-hak tersebut dalam beberapa budaya lokal sudah menjelaskan ketiadaannya dalam masyarakat yang secara lengkap terkait dengan budaya-budaya itu. Rujukan terhadap rezim opresif dan program Islamisasinya yang tidak demokratis, tanpa membahas keseluruhan sistem budaya yang terlibat demi pengamatan kritis yang teliti, sama sekali tidak bisa membantu kita untuk menjelaskan problem-problem yang ada.

Masuk akal rasanya untuk berargumen bahwa para penulis skema HAM Islam kekurangan teori yang jelas untuk materi

pembahasan mereka itu. Walau begitu, akses metodologi yang memadai untuk problem yang ada bukanlah jalan keluar dari kesulitan Islam dan HAM yang dibahas dalam makalah ini. Jika kita tidak memunculkan pertanyaan mengapa kebanyakan mayoritas Muslim berbagi “metodologi yang tidak memadai” ini (Mayer, 1991) dan pengabaianannya untuk pertanyaan-pertanyaan awal metodologis, kita bisa tertinggal dari kesan bahwa beberapa persoalan dalam metodologi bisa merubah pandangan terhadap para penulis skema HAM Islam. Faktanya, pandangan-dunia kosmologis dari sistem budaya Islam-lah yang perlu dirubah. Ini bukanlah persoalan metodologi (Tibi, h. 57). Ini adalah problem dari budaya yang ada dan pandangan-dunia yang saling terhubung sebagai sebuah pola budaya dimana kolektifitas; bukan individu, dan kewajiban-kewajiban; bukan hak, menempati posisi tertinggi.

Penelitian saya berkesimpulan dengan asumsi bahwa debat antara “Islam dan perlawanan berbasis budaya terhadap hak-hak” (Tibi, *ibid*, h. 209-215) dalam konteks struktur globalisasi dan fragmentasi budaya harus menjadi kerangka kita untuk membangun landasan lintas-budaya terhadap norma dan nilai HAM di atas dasar yang bersifat universal secara hukum dan politik. Kecuali jika kaum Muslim merubah pandangan-dunia mereka, dan pola serta perilaku yang terkait dengan itu, konflik antara skema HAM Islam dan standar HAM internasional akan tetap berlanjut. Rujukan tentang perlawanan berbasis budaya terhadap HAM individu

membantu pemahaman tentang konflik antara Islam dan standar hukum HAM internasional. Skema HAM Islam yang sekarang dikembangkan lebih terkesan menyamarkan daripada membuka konflik tersebut. Skema itu mengaburkan ketidakcocokan antara konsep yang berorientasi individu dan berorientasi kolektivitas di Barat dan skema HAM Islam, dan mereka mengaburkan batasan antara kewajiban dan hak. Lagi-lagi, untuk memahaminya, kita harus bersentuhan dengan pandangan-dunia dominan yang sudah mengakar kuat dan dalam diantara kaum Muslim. Pendapat saya adalah bahwa pandangan Islam tentang dunia adalah akar budaya krusial dari kesulitan Islam dengan konsep HAM modern. Sambil lalu, Mayer menunjukkan prioritas para penulis HAM Islam: “mereka menjunjung tinggi kedudukan wahyu di atas akal dan tidak ada seorangpun yang menjadikan akal sebagai sumber hukum ” (Mayer, *ibid*, h. 58). Pasti terdapat problem di situ, yakni konflik antara pandangan-dunia antroposentris dan teosentris serta antara budaya-budaya terkait, yakni antara budaya modernitas dan pra-modern, di mana Islam yang statis adalah salah satu jenisnya. Hukum modern, termasuk hukum HAM adalah produk proyek budaya modernitas (Habermas, 1989). Dengan kata lain, hukum modern adalah produk prinsip subjektivitas, yakni sebuah pandangan antroposentris tentang dunia dan bantalan hukum terkait yang menentukan kebebasan manusia. HAM sebagai hak individu adalah bagian dan

paket dari modernitas budaya. “Reformasi hukum Islam”, yang dipresentasikan dengan baik oleh An-Na’im sebagai “tujuan dasar” (An-Na’im, 1990, h. 185) dari bukunya yang luar biasa, tidak bisa diselesaikan tanpa menghubungkan reformasi ini pada basis normatif dan persyaratan struktur dari modernitas budaya dan pada pandangan-dunia yang memancar dari itu semua. Ada “ketidak-cocokan antara syariat dan standar modern HI dan HAM” (An-Na’im, 1990, h. 184) di mana An-Na’im berusaha dengan semangat untuk mengatasinya melalui reformasi kedepan dalam hukum Islam. Faktanya, ketidak-cocokan ini, sebagaimana ditekankan di muka, adalah salah satu bagian dari persoalan pandangan-dunia kosmologi teosentris dan antroposentris (Tibi, 1992, h. 144-161). Fragmentasi budaya dalam sistem yang terglobalisasi secara struktur pada HI terhubung dengan ketidak-cocokan dalam pandangan-dunia modernitas budaya dan budaya pra-modern. Politisasi terkini dari fragmentasi budaya ini berkontribusi pada menguatnya semua jenis fundamentalisme budaya religius (Marty & Appleby, 1991) dan itu pastinya tidak akan menjadi penyebab terbangunnya HAM individu dalam budaya Islam. Hak-hak itu, seperti hal politik dunaia, adalah persoalan kaum Muslim (Forsythe, 1989, h. 189ff). Kasus Salman Rushdie (Appingnanesi & Maitland, 1990) seharusnya menjadi sebuah contoh dan pengingat dari perhatian ganda ini.

Pengakuan:

Mengikuti undangan dari *Norwegian Institute for Human Rights* (Institute Norwegia untuk HAM) di Oslo, versi mentah dari artikel ini ditulis di Harvard Center for International Affairs (Pusat Harvard untuk Masalah Internasional) pada musim gugur 1991. Berdasarkan draf pertama ini, versi selanjutnya dilengkapi di universitas saya sendiri di Gottingen untuk dipresentasikan pada pertemuan Oslo tentang HAM dan Islam, februari 1992. Perdebatan yang bermanfaat di Oslo menjadi basis revisi dan perluasan presentasi saya, tempat di mana artikel ini berkembang. Versi akhirnya dilengkapi di Harvard, musim semi 1992. Saya berterima kasih kepada Volkswagen Foundation untuk bantuan “Akademie” yang memfasilitasi masa cuti panjang (*sabbatical*), waktu di mana makalah ini bisa dilakukan di Harvard dan Gottingen. Saya juga berterima kasih kepada Harvard University Center for International Affairs, khususnya Professor Joseph Nye, dan Norwegian Institute for Human Rights untuk undangan ke Oslo dan keramahan yang terdapat di sana. Tore Lindholm, *senior researcher* pada lembaga penyelenggara dan ketua symposium Oslo, telah menginspirasi saya dalam debat kami tentang landasan lintas-budaya, sebagaimana Abdullahi Ahmed An-Na’im, yang bukunya (lihat note 5) dan sumbangan-sumbangan dari Oslo adalah pusat dari debat itu. Terima kasih saya juga kepada Denise Byrness yang mengedit dan mengkopi versi akhir dan penulisannya.

Catatan Redaksi.

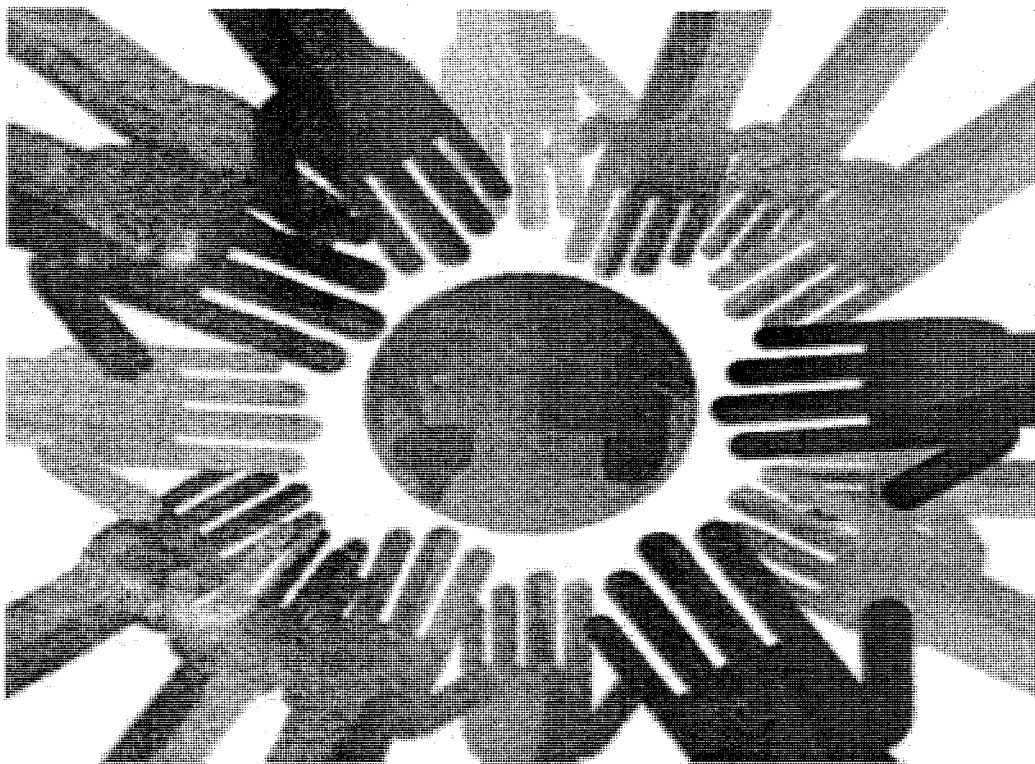
Diterjemahkan secara bebas oleh Ayatulloh Anwar Masduki Azzam (Dewan Redaksi Jurnal Mlangi. Staf Pengajar PP Aswaja Nusantara) dari artikel *Islamic Law/Syariah And Human Rights: International Law And International Relation*, hal 75-96, dalam buku **Islamic Law Reform And Human Rights: Challenges and Rejoinders** (Thorn Lindholm And Kari Vogt, Editors). Pandangan Tibi yang kritis terhadap HAM yang memiliki dimensi politik dan ekonomi-politik, dan tidak semata-mata persoalan nilai, yang karenanya menawarkan landasan lintas-budaya dalam merumuskan dan menerapkan nilai-nilai HAM universal, pada akhirnya tetap terkesan mensuperiorkan standar HAM Barat. Ungkapan lugas Tibi "saya setuju sepenuhnya dengan pandangan Weber bahwa sains modern Barat hanya satu-satunya standar valid kemanusiaan secara universal yang pernah diketahui manusia," menunjukkan ideologi pemikirannya. Pada sisi lain, apa yang dikaji Tibi, sehingga menyimpulkan sumber dan pemikiran Islam tidak kongruen dengan konsepsi perlindungan HAM universal pada dasarnya lebih mengacu ke beberapa sumber klasik pemikiran Islam yang harus dipahami dalam konteks sosio-historisnya. Tibi agaknya luput dengan khasanah ushul-fiqh yang berbicara pada aras metodologis, bukan pada produk hukum jadi.

Daftar Pustaka:

- Akehurst, Michael. 1987. *A modern introduction to International law*. 6th edition. London: Unwin Hyman
- al-Awwa, Muhammad Salim. 1983. *Fi al-nizam al-siyasi lil-dawla al-islamiyya al-islamiyya*. 6h edition. Cairo: al-Maktab al-Masri
- al-Ghazali, Sheikh Muhammad. 1984. *Huquq al-insan bain ta'alim al-islam wa'l'ilan al-umam al-muttahidah (Human rights between the teaching of Islam and UN-Declaration)*. 3rd printing. Cairo
- al-Sayid, Mustapha K. 1991. *Slow thaw in the Arab world*, in: *World Policy Journal*, vol. viii, 4 (fall 1991), pp. 711-738.
- Ali, Haidar Ibrahim. 1991. *Azmat al-Islam al-siyasi, al jabha al-islamiyya al-qawmiyya namudhajan*. Casablanca: Dar qurtuba
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. 1990. *Toward an Islamic reformation; civil liberties, human rights and internastional law*. Syracuse: Syracuse university press
- Appingnanesi, Lisa and Maitland, Sara (eds). 1990. *The Rushdie file*. Syracuse: Syracuse University Press
- Asante, M.K. and Gudykunst, W.B. (eds). 1989. *Handbook of international relation*. London: Sage Publishing
- Burkhalter, Holly and Dalle, Estelina/Rosenthal, Seth. 1991. "Bargaining away human rights" and "Human rights issues in United Stated foreign policy", in: *Harvard Human Rights Journal*, vol. 4 (Spring 1991)

- Huntington, Samuel P. 1991. *The third wave. Democratization in the late 20th century*. Notmann: Oklahoma University Press
- Bull, Hedley. 1977. *The anarchical society; A study in world order*. New York: Columbia University Press
- Bull, Hedley and Watson, Adam. 1984. *The expansion of international society*. Oxford: The Clarendon Press
- Bull, Hedley. "The revolt against the West", in Bull & Watson, *The expansion of international society*. Oxford: The Clarendon Press
- Chase-Dunn, Christopher. 1989. *Global formation*. Cambridge: Basil Blackwell
- Choueiri, Yousef M. 1990. *Islamic fundamentalism*. Boston: Twayne Publishing
- Donnelly, Jack. 1989. *Universal human rights in theory and practice*. Ithaca: Cornell University Press
- Elias, Norbert. 1978, 1982. *The civilizing process*. 2 vols. New York: Pantheon Press
- Fanon, Frantz. 1961. *Le damnes de la terre*. Paris: F. Maspero
- Falk, Richard. 1991. *Refocussing the struggle for human rights: the foreign policy illusion*, in: Harvard Human Rights Journal, vol. 4. (Spring 1991).
- Fare, Tom. 1988."Chapter on Human Rights" in Roberts, Adam and Kingsbury, Benedict (eds). *United Nations, Divided world. The UN's role in international realtions*. Oxford: The Clarendon Press
- Forsythe, David. 1989. *Human rights and world politics*. 2nd revised edition. London: University of Nebraska
- Frinkelkraut, Alain. 1989. *La defaite de la pensee*. Paris: Editions Gallinard
- Gewirth, Alan. 1982. *Human rights. Essays on justification and application*. Chicago: Chicago University Press
- Giddens, Anthony. 1990. *The consequences of modernity*. Stanford: Stanford University Press
- Habermas, Jurgen. 1989. *The philosophical discourse of modernity*. Cambridge: MIT Press
- Hart, H.L.A. 1970. *The concept of law*. 2nd edition. Oxford: The Clarendon Press
- Herman, Edward. 1991. *The United States versus Human rights in the Third World*, in Harvard Human Rights Journal, vol. 4. (Spring 1991).
- Holsti, Kalevi. J. *Peace and War: Armed conflict and international order 1648 – 1898*. Cambridge: Cambridge University Press
- Lindholm, Tore. 1992. "The cross-cultural legitimacy of human rights: prospects for research". In Abdullahi Ahmed An-Na'im (ed). *Human rights in cross-cultural perspectives; A quest for consensus*. Philadelphia: University of Pensylvenia Press
- Marty, Martin and Appleby, R. Scott (eds). 1991. *Fundamentalism observed*. Chicago: Chicago University Press
- Mayer, Ann E. "The shari'a, a methodology or a body of submissive rules?" In Nicholas Heer (ed), *Islamic law and jurisprudence*. Seattle: University of Washington press
- Mayer, Ann E. 1991. *Islam and human rights. Tradition and politics*. Boulder, Colo: Westview Press

- Nardin, Terry. 1983. *Law, morality and the relations of states*. Princeton, N.J.: Princeton University Press
- Northrop, F.S.C. 1990/1952. *The taming of nations; a study of the cultural bases of international policy*. Woodbridge, Connecticut: Ox Bow Press
- Renteln, Alison Dundes. 1990. *International human rights. Universalism versus Relativism*. London: Sage Publishing
- Said, Edward W.. 1979. *Orientalism*. New York: Random House
- Schacht, Joseph. 1964. *An introduction to Islamic law*. Oxford: Clarendon Press
- Skocpol, Theda. 1979. *States and social revolution*. Cambridge: Cambridge University Press
- Tibi, Bassam. *Algerien – Die Mar von der abgebrochenen demokratisierung*, in Basler zeitung, March 4, 1992.
- Tibi, Bassam. *Das die Demokratie einunglaube ist. Die algerischen fundamentalisten*, in Frankfurter allgemeine zeitung (weekend supplement), March 14, 1992.
- Tibi, Bassam. 1991. *Islam dan Cultural Accomodation of Social Change*. 2nd printing. Boulder, Colo, and Oxford: Westview Press
- Tibi, Bassam. 1992. *Europasche modern – Islamischer fundamentalism. Zwischen globalisierung und kultureller fragmentation*, in: Universitas, vol. 47, 1 (1992)
- Tibi, Bassam. 1988. *The crisis of modern Islam*. Salt Lake City: Utah University Press
- Tibi, Bassam. 1990. "The European tradition of human rights and the culture of Islam", in: An-Na'im, Abdullahi Ahmed and Deng, Francis (eds). *Human rights in Africa*. Washington, D.C.: The Brooking Institution
- Tibi, Bassam. 1984. *Orient und okzident. Anmerkungen zur Orientalism-debatte*, in: Neue Politische Literatur, vol 29, 3 (1984), pp. 267-286
- Tibi, Bassam. 1992. *Islamischer Fundamentalismus, modern wissenschaft und technologie*. Frankfurt/M: Suhrkamp
- Tibi, Bassam. 1992. "In namen Gottes? Der Islam, die menschenrechte und die kulturelle modern", in: Michael Luders (ed). *Der Islam im aufbruch?*. Munich: Piper Verlag
- Vincent, R.J. 1986. *Human rights and international relations*. Cambridge: Cambridge University Press
- Watt, W. Montgomery. 1988. *Islamic fundamentalism and modernity*. London: Routledge



Ilmu Sosial untuk Apa?

Mestika Zed

*Pusat Kajian Sosial-Budaya dan Ekonomi,
Fakultas Ilmu-ilmu Sosial, Universitas Negeri Padang*

Mengapa pertanyaan ini perlu diajukan? Adakah yang salah dengan ilmu sosial di Indonesia dewasa ini? Tentu tak ada asap kalau tak ada apinya. Asap hanyalah akibat, efek dari sebab. Mirip dengan isu “asap nasional” yang melanda negeri ini mengenai berbagai tindakan korupsi beberapa tahun yang lalu, keadaan ilmu sosial di Indonesia juga terjebak pada kegelisahan terhadap dampak. Barangkali karena kepulan asap langsung mengenai orang banyak, merabunkan pemandangan dan membuat mata perih, maka yang lebih mengemuka ialah akibat

daripada sebab. Mungkin juga karena upaya pencarian sebab musababnya jauh lebih sulit dan rumit daripada akibat. Terlebih lagi jika berkenaan dengan fenomena manusia dan bukan fisiknya. Sebab seringkali lebih rumit, berbelit-belit, melingkar-lingkar, kait mengait dengan banyak hal, multikausal. Apalagi kalau ia berkaitan dengan orang atau kelompok tertentu. Untuk itu orang biasanya lebih suka menyederhanakannya dengan istilah “oknum”; entah itu yang namanya “peladang berpindah-pindah”, atau “pengusaha HPH yang nakal”. Maka seringkali sebab-sebab bergeser menjadi da-

lih, yang tidak lain dari alat pengingkar (*refutation*) yang lahir bukan dari proses kejadian yang sebenarnya, melainkan dari alasan-alasan yang dibuat-buat, tetapi dikonstruksikan benar adanya. Dalih pada dasarnya adalah alat pembenaran manipulatif terhadap kebenaran dan ini sudah lumrah, sehingga tak heran kalau Indonesia suatu saat pernah dijuluki sebagai “negeri kambing hitam”, di mana banyak orang pandai berdalih. Setiap kali muncul asap, para pakar sibuk mendiskusikan sebab-musababnya dan pejabat pun berjanji mencari pemecahannya. Namun keadaan seperti itu terjadi berulang kali setiap tahun tanpa ada jawaban dan penanganan yang jelas dan bersungguhsungguh.

Seperti halnya dengan kasus asap, ilmu sosial di Indonesia dewasa ini sering dipersalahkan karena seribu satu persoalan seakan-akan “mengambang” menemukan jalan buntu tanpa ada pemecahan yang tuntas. Terlebih lagi di tengah-tengah krisis multidimensi yang melanda bangsa kita hari ini, maka dari hari ke hari dalam media massa kita menemukan keluhan serba “sulit”, sulit memberantas perdagangan senjata, sulit memberantas korupsi, sulit mengusut penyelundupan kayu, sulit menangkap penyelundupan gula dan beras, dan sebagainya. Sering kita dengar “korupsi sulit diberantas”; “sulit menembus sistem hukum (ekstradisi) guna memburu koruptor yang membawa lari uang ke negeri jiran”; masalah calo atau TKI baru akan dicarikan penyelesaiannya, meskipun kejadian ironi dan nestapa yang menimpa tenaga kerja Indonesia di luar negeri itu sudah merupakan cerita lama.

Sekarang otonomi daerah yang sudah lama ditagih ternyata hasilnya tidak seperti yang dibayangkan; pilkada kini menimbulkan kerisauan baru karena menyuburkan politik uang; masalah pendidikan kita ibarat menyelesaikan “benang kusut”, ketika isu BBM akan naik, sumbako pun telah lebih dahulu naik, dan begitulah seterusnya. Tentu amat banyak persoalan sosial ekonomi dan politik yang berulang kali terjadi, dan upaya untuk mencari penyebabnya telah pula dikemukakan, tetapi tampak tidak ada tanda-tanda penyembuhan. Pertanyaannya ialah, di manakah tempat ilmu sosial dalam perkisaran sejarah bangsa yang penuh keluh kesah ini? Apakah ilmu sosial hanya membatasi dirinya sebagai disiplin akademik yang menyibukkan dirinya sekedar untuk memahami dan menjelaskan struktur dan dinamika masyarakat *an sich*, atautkah juga ikut bertanggung jawab dalam memecahkan persoalan demi perbaikan masyarakat? Agaknya dalam hubungan inilah pertanyaan tentang relevansi ilmu sosial dalam arti publiknya muncul. Pertanyaan ini jelas merupakan topik yang besar dan berat, tetapi juga amat mendasar. Mendasar karena seperti dikemukakan pada awal bagian ini, mungkin ada sesuatu yang salah dalam tubuh ilmu sosial Indonesia, baik teoritis maupun metodologis.

Beberapa dekade yang lalu di awal 1970-an, Harsja Bachtiar pernah melontarkan keluhan tentang apa yang disebutnya “somewhat anarchical” dalam konteks pendidikan ilmu sosial di

Indonesia (Bachtiar 1974, 16). Kerisauan terhadap rendahnya mutu ilmu sosial di negeri ini membuat masyarakat sering memandang rendah kedudukan ilmu sosial. Di bangku pendidikan mulai dari sekolah menengah sampai ke perguruan tinggi ilmu sosial dianggap sebagai “ilmu kelas dua.” Keluhan tentang “krisis berkepanjangan” dalam tubuh ilmu sosial Indonesai rupanya masih terus bergema sampai akhir-akhir ini, tetapi tak pernah menemukan jalan keluarnya (Heryanto 1999). Terdapat kerisauan terhadap ilmu sosial yang dikembangkan di Indonesia karena yang ditemukan di perguruan tuinggi hanyalah ilmu sosial “impor” dalam bentuk “build-in”. “Kita tidak dapat berharap banyak pada kaum intelektual untuk melahirkan teori-teori alternatif guna menandingi teori dominan” (*Kompas*, 27/4/2002). Menurut pandangan ini, para ilmuwan sosial Indonesia lebih suka menjadi penjahit teori-teori neo-liberal, juru bicara teori-teori Barat, “agen kapitalisme”, sehingga sangat berjarak dengan realitas masyarakat. Boleh jadi pernyataan ini hanyalah gambaran kekecewaan dari mereka yang peduli dan sebetulnya juga bukanlah hal yang baru sama sekali karena kerisauan serupa juga sudah muncul sejak awal 1970-an, seperti yang tampak dari munculnya wacana “indigenisasi” (pemribumian) ilmu-ilmu sosial Indonesia.

Ignas Kleden dalam salah satu esainya (1978: 3-23) telah memberi penjelasan menarik tentang perkara ini. Menurutnya diskusi tentang indigenisasi ilmu sosial di Indonesia setidaknya melibatkan

tiga dimensi—ideologi ilmu sosial, teori ilmu sosial dan metodologi ilmu sosial—yang secara analitik berbeda, seraya mengusulkan bahwa hanya dua dimensi saja (ideologi dan teori) yang bisa dipribumisasikan, sedang dalam lapangan metodologi tidak mungkin. Salah satu alasannya ialah karena hanya metodologi satu-satunya kriterium yang dapat menjamin validitas pengetahuan kita.

Meskipun demikian, sejumlah ahli justru mengeritik metodologi penelitian yang banyak dilakukan selama Orde Baru. Baiklah kita membatasi diri pada dua kasus berikut ini. *Pertama*, kebanyakan penelitian sosial yang dilakukan dalam rangka proses pembangunan di Indonesia bersifat logis-deduktif dengan menggunakan daftar angket yang kemudian diolah menurut rumus-rumus statistik tertentu. Artinya berdasarkan model-model yang telah ada, yang sudah sangat lazim dalam riset kuantitatif, maka berdasarkan teori-teori tertentu ditarik sejumlah hipotesis untuk kemudian menyusun suatu perencanaan penelitian (proposal) yang harus menghasilkan jawaban-jawaban yang lebih meyakinkan atas persoalan yang terkait dalam hipotesis tersebut. Oleh karena *research proposal* dibiayai oleh instansi tertentu dan karena setiap tahap penelitian harus mencantumkan biaya yang diperlukan, maka penyusunan perencanaan penelitian dalam prakteknya telah ditetapkan dan diselesaikan sebelum penelitian lapangan dimulai.

Bahaya yang sering muncul dalam rancangan penelitian semacam itu ialah bahwa baik pertanyaan penelitian,

maupun jumlah dan siapa responden ditentukan oleh sponsor dan sebaliknya peneliti tidak memperoleh keleluasaan untuk mengembangkan instrumen risetnya dengan cara lain. Akibatnya adalah bahwa suatu perencanaan penelitian yang bersifat *top-down* di mana pihak peneliti harus melaksanakan “hukum besi” metodologi. Di situ data yang diperlukan dari responden *hanya* sejauh hal itu ditentukan lebih dulu dalam pertanyaan/ angket. Lebih celaka lagi, para responden biasanya diurut menurut posisi *top-down* dan mereka hampir tidak diberi kesempatan untuk mengutarakan pendapatnya dan pengharapannya tentang apa yang sebetulnya juga terkait erat dengan pertanyaan penelitian (Poerbo & Nordholt, 1983).

Jika demikian halnya, maka sebetulnya masih tetap terbuka upaya untuk mengubah metodologi karena “science goes with the method, not with the subject matter.” Dalam metodologi terdapat sejumlah metode-metode dan teknik-teknik yang senantiasa dapat diperbaharui dan disesuaikan dengan masalah yang dianggap relevan dan tidak relevan di satu pihak dan tujuan penelitian di lain pihak. Ketidaksesuain antara asumsi (hipotesis) dengan kenyataan tidak hanya berakibat salah secara faktual, akan tetapi pada gilirannya juga pada ketidaktepatan dalam penerapan konsep, yang dengan sendirinya mengandung “kekusutan yang mengelirukan” (*obfuscating convolutions*), meminjam istilah Alatas (2003:8). Bagaimanapun, yang terakhir ini juga terkait dengan paradigma metodologi

yang digunakan. Bukankah dewasa ini paradigma dominan (*mainstream*) dalam penelitian sosial di Indonesia yang menganut model logis-deduktif (kuantitatif) mulai dipertanyakan, sehingga munculnya alternatif baru, antara lain penelitian kualitatif dengan pelbagai variannya, antara lain apa yang kini lazim disebut riset aksi partisipatoris (*participatory action research*, PAR) sebagai tandingan terhadap model riset kuantitatif-positivistik sebagai diskursus dominan selama Orde Baru.

Kasus kedua berkenaan dengan munculnya wacana *methodological pluralism* yang menyanggah diktum *methodological exclusivism* dari ilmu-ilmu positif yang menggunakan model *hypothetico-deductive* (Roth, 1989: 5 ft). Salah seorang di antara juru bicaranya ialah Paul Feyerabend yang percaya bahwa apapun lapangan penyelidikannya, “pengetahuan ilmiah diperoleh dari proliferasi pandangan-pandangan ketimbang aplikasi yang ditentukan oleh “ideologi dominan” dari aturan-aturan rasional positivis. Dalam kata-katanya sendiri, “*we need a dream-world in order to discover the features of the real world we think we inhabit and which may actually be just another dream-world*” (Feyerabend, 1972:31-2). Pada halaman lain ia mengunci dengan kata-kata berikut: “*It is possible to retain what one might call the freedom of artistic creation and to use it to the full, not just as a road of escape but as necessary means for discovering and perhaps even changing the features of the world we live in*” ((*ibid.* p. 52).

Jika demikian halnya, maka kita mungkin dapat dengan berhati-hati

menyimpulkan bahwa metodologi dalam pandangan Feyerabend bukanlah melulu aturan-aturan rasional model positivisme, melainkan suatu “seni”. Selaku demikian, ia merupakan *craft* yang terbuka dikembangkan tak hanya oleh masing-masing disiplin yang berbeda, tetapi juga individu ilmuwan itu sendiri.

Erat kaitannya dengan butir di atas, tetapi dari sudut pandangan yang berbeda kita barangkali bisa menambahkan satu lagi dengan apa yang disebut wacana “dekolonialisasi metodologi,” seperti yang dilansir *Wacana*, sebuah jurnal terkemuka untuk ilmu sosial transformatif (Edisi 15/Th IV, 2003). Kolonialisasi metodologi, menurut pandangan ini, terjadi terutama lewat proses pendidikan di mana para pelajar atau mahasiswa harus menelan informasi ilmu pengetahuan yang ditetapkan oleh lembaga pendidikan, minimal dalam batas yang wajib diingat dan dihapalkan. Di situ berlaku semacam sistem bank atau apa yang oleh Paulo Freire disebut *banking concept of education* (*ibid.*). Dalam hal ini guru sebagai representasi investor mengajarkan ilmu pengetahuan (deposit) lewat lembaga-lembaga pendidikan yang sudah mapan dan berkuasa kepada para pelajar atau mahasiswa sebagai kreditor. Ilmu pengetahuan yang diajarkan di lembaga-lembaga pendidikan—dan konsep pendidikan itu sendiri—sudah sangat Barat-sentris dan lembaga pendidikan tak lebih sebagai sarana reproduksi pengetahuan, sistem dan struktur sosial setempat. Pendidikan seharusnya bukan sekedar “alih ilmu pengetahuan”,

melainkan menciptakan kemungkinan untuk memproduksi atau konstruksi pengetahuan. Upaya dekolonialisasi metodologi tidak mesti berarti indigenisasi, tetapi sebuah paradigma baru dalam teori-teori paska kolonial (*post-colonial studies*) untuk membebaskan cara berfikir dan berkerja ilmu pengetahuan dari *mainstream* yang dominan selama ini, baik pada tataran lembaga pendidikan maupun dalam masyarakat luas.

Akan tetapi kekecewaan dan harapan terhadap keadaan ilmu sosial Indonesia hanya sebagian saja untuk menjelaskan tentang persoalan yang diderita ilmu sosial di Indonesia dewasa ini. Jawaban atas pertanyaan tentang “ilmu sosial untuk apa” dan isu-isu sentral yang mencuat di balik pertanyaan itu seperti yang kemukakan di atas, barangkali dapat dibantu dengan mempelajari konstruksi historis ilmu sosial di negeri asalnya, lalu mengaitkannya dengan perkembangan di Indonesia, sebagaimana yang telah dibahas dalam uraian-uraian di muka. Dengan begitu kita mungkin dapat melihat lebih dekat kecenderungan-kecenderungan yang berlaku, suatu rangkaian kesatuan *continuum* pengetahuan ilmu sosial Indonesia yang saling terkait dengan sejarahnya sendiri; sebaliknya berupaya menemukan sesuatu yang hilang atau terputus dalam mata rantai sejarah ilmu sosial di Indonesia hari ini. []

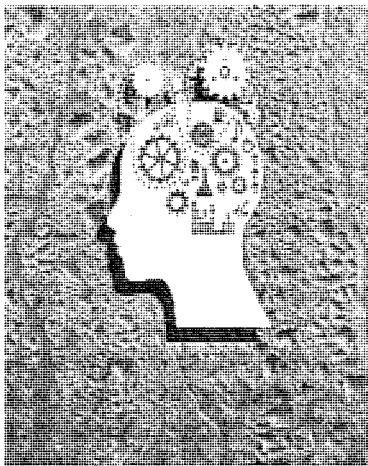
Tiga Struktur Nalar dalam Tradisi Islam

Mohammad Ulil Abshor

Santri PP Aswaja Nusantara Mlangi

Ada ungkapan bahwa kebenaran adalah pernyataan tanpa ragu. Sesuatu dianggap benar jika tidak ada keraguan dan penyangkalan di dalamnya. Tidak ada kontradiksi (*taarudh*) internal, dan sesuai dengan realitas yang ada. Dalam perkembangannya, hal ihwal kebenaran ini melahirkan silang sengkaret yang sangat kompleks. Ada banyak pijakan, sudut pandang, asumsi, dan konsep mengenai kebenaran. Pengetahuan, ilmu, kepastian, kebenaran, inilah hal-hal pokok yang kemudian dibicarakan dalam epistemologi. Sebuah disiplin filsafat yang menyelidiki sumber-sumber dan hakekat kebenaran.

Dalam tradisi pengetahuan Barat, ada dua aliran epistemologi dominan untuk mendapatkan pengetahuan yang benar, yakni yang mendasarkan diri kepada rasio dan yang mendasarkan diri kepada pengalaman. Intuisi belum sepenuhnya diterima sebagai sumber pengetahuan ketiga, baru pada tahap “mungkin.” Kaum rasionalis mengembangkan paham



apa yang kita kenal dengan rasionalisme. Sedangkan mereka yang mendasarkan diri kepada pengalaman mengembangkan paham yang disebut dengan empirisme (Jujun S Juliasumantri, 2007). Dari corak dua aliran dominan tersebut dapat di ambil pokok pemikiran bahwa pengetahuan dalam tradisi

barat berasal dari rasio dan indra. Hal itu menunjukkan bahwa manusialah pusat epistemologi. Dengan demikian, kebenaran atau pengetahuan bersumber pada diri manusia itu sendiri.

Berbeda dengan tradisi pengetahuan di Barat, dalam tradisi pengetahuan yang berkembang di dunia Islam, kebenaran berpusat dan bersumber pada Tuhan sebagai sumber kebenaran. Manusia hanya sebagai pelaku dan pencari untuk menemukan kebenaran yang sudah ada. Setidaknya ada tiga model penalaran populer dalam tradisi pengetahuan Islam, yang pertama adalah model berfikir tekstual (*bayani*) yang kedua adalah demonstratif (*burhani*) dan yang ketiga adalah model berfikir intuitif (*irfani*).

Tiga model berfikir di atas ditawarkan oleh filsuf kontemporer Maroko, Abed al-Jabiri, yang berangkat dari kegelisahan atas kegagalan kebangkitan Arab Islam kontemporer di mana tradisi masih menjadi prinsip dasar untuk berpijak. Aljabiri mencoba untuk merekonstruksi pemikiran tersebut.

EPISTEMOLOGI ISLAM

Dalam khazanah pemikiran Islam dikenal adanya tiga sumber pengetahuan. Akan tetapi, berbeda dengan Barat yang disebut empirisme, rasionalisme dan intuisisme, dalam Islam dikenal dengan istilah *bayaniyyun*, *burhaniyyun*, dan *irfaniyyun*. Perbedaan ini didasari oleh perbedaan ruang lingkup penelitian epistemologi. Dalam dunia Islam, penelitian tidak hanya dibatasi pada objek-objek fisik, tetapi juga dengan objek-objek non-fisik (Mulyadi Kertanegara, 2007: 71).

A. Bayani

Epistemologi Bayani adalah metode pemikiran yang didasarkan atas otoritas teks, baik secara langsung ataupun secara tidak langsung. Secara langsung artinya memahami teks sebagai pengetahuan jadi dan langsung mengaplikasikan tanpa perlu pemikiran; secara tidak langsung artinya memahami teks sebagai pengetahuan mentah sehingga perlu tafsir dan penalaran. Meski demikian, hal ini bukan berarti akal atau rasio bisa bebas menentukan makna dan maksudnya, tetapi tetap harus bersandar pada teks. Dengan demikian, sumber pengetahuan bayani adalah teks (*nash*), yakni al-Quran

dan al-Hadis. Karena itulah, epistemologi bayani menaruh perhatian besar dan teliti pada proses transmisi teks dari generasi ke generasi. Ini penting bagi bayani, karena, sebagai sumber pengetahuan, benar salahnya transmisi teks menentukan benar salahnya ketentuan hukum yang diambil. Jika transmisi teks bisa di pertanggungjawabkan berarti teks tersebut benar dan bisa dijadikan dasar hukum. Sebaliknya, jika transmisinya diragukan, maka kebenaran teks tidak bisa dipertanggungjawabkan dan itu berarti ia tidak bisa di jadikan landasan hukum. Karena itu pula, mengapa pada masa *tadwin* (kodifikasi/canonical), khususnya kodifikasi hadis, para ilmuwan begitu ketat dalam menyeleksi sebuah teks yang diterima (Waryani Fajar Riyanto, 2001: 211-212).

Konstruksi epistemologi bayani ini didominasi dengan kuat oleh teks, sedangkan dan akal atau rasio hanya menjadi pengawal teks juga sebagai alat pembenaran (justifikasi) atas teks yang dihadapi. Padahal teks ini belum tentu diterima oleh golongan lain. Sehingga ketika dihadapkan pada teks berbeda milik golongan yang lain pendekatan bayani ini sangat lemah.

B. Burhani

Epistemologi Burhani adalah suatu metode berfikir yang mendasarkan diri pada rasio. Metode ini tidak jauh dengan rasionalisme Barat, yaitu bahwa rasionalisme yang memberikan penilaian dan keputusan terhadap informasi yang masuk lewat indra. Hanya saja, berbeda dengan

rasionalisme Barat yang benar-benar hanya mengandalkan kekuatan rasio dan nalar, rasionalisme Islam tidak lepas dari wahyu. Karena itu, dalam sejarah pemikiran Islam, rasionalitas apapun tidak menafikan teks suci sebagai salah satu pegangan berpikir. Dengan demikian, dalam aspek epistemologis, ada perbedaan mendasar antara yang berkembang di dunia Islam dan Barat. Rasionalisme Barat mencoba menundukkan segala sesuatu di bawah rasio, sedangkan dalam tradisi dunia Islam, rasionalisme juga berdialektika dengan teks.

Kelemahan dan problem yang sering dihadapi dalam penerapan pendekatan burhani ini adalah sering tidak sinkronnya teks dan realitas. Produk ijtihadnya akan berbeda jika dalam permasalahannya ada yang diutamakan antara teks atau konteks. Sebagaimana kita ketahui bahwa masyarakat lebih banyak memenangkan tekstualitas daripada kontekstualitasnya.

C. Irfani

Irfani adalah sebuah metode berfikir yang tidak didasarkan atas teks atau pengalaman empiria, melainkan atas *kasf*, yakni tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan. Karena itu, pengetahuan irfani tidak diperoleh berdasarkan analisa teks dan dalil empiri, tetapi dengan olah rohani, dimana dengan kesucian hati, diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepadanya. Yaitu masuk dalam pikiran, dikonsep kemudian dikemukakan kepada orang lain secara logis. Secara umum, pengetahuan irfani di peroleh melalui tiga

tahapan: (1) persiapan, (2) penerimaan, (3) pengungkapan, baik dengan ungkapan ataupun tulisan.

Untuk bisa menerima limpahan pengetahuan (*kasf*), seseorang harus menempuh jenjang-jenjang kehidupan spiritual. Setidaknya ada tujuh tahapanyang harus dijalani, mulai dari bawah menuju puncak: (1) taubat, (2) wara', menjauhkan diri dari segala sesuatu yang subhat, (3) zuhud, tidak tamak dan tidak mengutamakan kehidupan dunia, (4) faqir, mengosongkan seluruh fikiran dan harapan masa depan dan tidak menghendaki apapun kecuali Allah swt, (5) sabar, menerima segala bencana dengan laku sopan dan rela, (6) tawakal, percaya atas segala apa yang ditentukan-Nya, dan (7) ridla, hilangnya rasa ketidak senangan dalam hati sehingga yang tersisa hanya gembira dan suka cita (Waryani Fajar Riyanto, 2011).

Bagaimana makna atau dimensi batin yang diperoleh dari *kasf* tersebut diungkapkan? *Pertama*, diungkapkan dengan cara *i'tibar* atau *qiyas irfani*, yakni analogi makna batin yang ditangkap dalam *kasf* kepada makna zahir yang ada dalam teks. Kedua, diungkapkan lewat syatahat, suatu ungkapan lisan tentang perasaan (*al-wijdan*) karena limpahan pengetahuan langsung dari sumbernya dan dibarengi dengan pengakuan, seperti ungkapan "maha Besar Aku" dari Abu Yazid Bustami (w. 877M) atau *Ana al-Haqq* dari al-Hallaj (w.913M) (Waryani Fajar Riyanto, 2011: 214).

Karena ada kemiripan bahkan kesamaan pada pendekatan Intuisi dalam kajian pengetahuan Barat dengan pendekatan

irfani, kiranya perlu untuk menyertakan kritik terhadap model pendekatan ini. Mario Bunge secara tegas bahkan menyatakan bahwa intuisi bukan merupakan metode yang aman untuk dipakai, karena ia dapat mudah tersesat dan mendorong pada pengakuan-pengakuan yang tidak masuk akal. Karena itu, kebenaran intuisi harus ditopang dengan data-data indera dan konsep akal. Kebenaran intuisi yang tidak didukung data indra dan akal kalah nilainya disbanding kebenaran lain yang didukung bukti meski tanpa intuisi (Waryani, 2011: 209).

Dengan demikian, sesuai kajian tentang model-model epistemologi di atas, dapat diambil kesimpulan bahwa, terdapat tiga cara atau metode dalam epistemologi Islam untuk menangkap atau mengetahui objek-objek ilmu. *Pertama*, melalui indra yang secara metodis cocok untuk mengenal objek-objek fisik dengan cara mengamatinya. *Kedua*, melalui akal yang mampu mengenal bukan saja benda-benda indrawi dengan cara mengabstraksi makna universal dari data-data indrawi, melainkan juga objek-objek nonfisik dengan cara menyimpulkan dari yang telah diketahui menuju yang tidak diketahuinya. Yang terahir, hati yang menangkap objek-objek nofisik atau metafisika melalui kontak langsung dengan objek-objeknya yang hadir dalam jiwa seseorang.

Tiga metode tersebut, bayani, burhani dan irfani, bukanlah metodologi penemuan pengetahuan dan kebenaran yang harus terpisah satu sama lain. Akan tetapi, ketiganya merupakan suatu perpaduan, saling melengkapi,

komplementer, sebab Islam mengakui baik wahyu, akal, ilham, pengalaman, sebagai sumber pengetahuan yang sah. Penggunaan ketiganya sebagai kerangka kajian dan riset juga akan memperkaya khasanah studi-studi keislaman. Dengan demikian, seluruh rangkaian wujud yang menjadi objek-objek ilmu pengetahuan (fisik maupun metafisik) dapat diketahui oleh manusia.

DAFTAR PUSTAKA

- Partanto, Pius A dan Dahlan Al Barry, *Kamus Ilmiah Populer* Surabaya: Arkola Tt
- Suriasumantri, Jujun S., *Filafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2007
- Hamdi, Ahmad Zainul., *Tujuh Filsuf Muslim*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004
- Esha, Muhammad In'am, *Menuju Pemikiran Filsafat*, Malang: UIN-MALIKI PRESS, 2010
- The Liang Gie, *Pengantar Filsafat Ilmu*, Yogyakarta: Liberty, 2010
- Riyanto, Waryani Fajar, *Filsafat Ilmu; Topik-topik Epistemologi*, Yogyakarta: Integrasi Interkoneksi Press, 2011
- Kertanegara, Mulyadhi, *Nalar Relegius; Menyelami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia*, Jakarta: Erlangga, 2007
- _____, *Menyibak Tirai Kejahilan; Pengantar Epistemologi Islam*, Bandung: Mizan, 2003
- _____, *Menembus Batas Waktu; Panorama Islam*, Bandung: Mizan, 2002



Perempuan yang beruntung adalah perempuan yang berhasil mendapatkan seorang suami yang pertama-tama merasa dirinya adalah sahabat bagi istrinya. Karena hal terpenting dalam pernikahan, menurut saya, adalah persahabatan
(Dr. Ibtisam al-Bassam, dalam Ahmad Rofi', 2010:13-14)

أدعوكم للزواج بكل تأكيد، فلو أنها كانت زوجة صالحة فستسعد
كثيراً، ولو كانت سيئة فستصبح فيلسوفاً

Socrates

Dalam berbagai bentuknya, kekerasan, diskriminasi, dan subordinasi terutama terhadap perempuan, baik ketika anak-anak maupun dewasa, bukan merupakan fenomena baru. Akhir-akhir ini (era modern), seperti terekam dalam liputan media, bahkan telah terjadi modifikasi dan variasi kekerasan dan seolah ia diproduksi dengan sangat massif oleh para pelakunya dan dilakukan secara terencana. Kemajuan peradaban modern yang diawali dari *renaissance*, yaitu masa ketika manusia semakin mengokohkan tekadnya untuk menjadi tuan bagi dirinya dan alam semesta, ternyata tidak selalu berujung pada kebaikan bagi manusia sendiri. Modernitas seperti pisau bermata dua; satu sisi membawa banjir impresi keindahan, namun pada sisi lainnya juga tak urung membawa rasa cemas bukan kepalang (Hikmat Budiman, 1997: 5).

Buku-buku sejarah dan kitab suci agama-agama telah mencatat hal tersebut dan mengabadikannya, bukan untuk diikuti apalagi dijadikan legitimasi, tapi sebagai pembelajaran bahwa praktek kehidupan yang destruktif tersebut telah menimbulkan efek negative bagi kemanusiaan secara keseluruhan; terenggut dan terganggunya kebahagiaan, hilangnya kreatifitas, menimbulkan kesengsaraan, kecacatan dan juga kematian yang tragis.

Sejarah dengan sangat baik mendokumentasikan perilaku jahat terhadap perempuan. Misalnya, orang Yunani memandang perempuan sebagai penyebab lahirnya perbuatan setan. Dalam

peradaban Yunani bahkan perempuan dianggap sebagai barang komoditi non migas yang dapat diperjual-belikan di pasar bebas. Dengan demikian, apa yang hari ini dikenal dengan perdagangan perempuan (*trafficking*), sudah lama terjadi dalam sejarah manusia. Sementara itu, bangsa Romawi menganggap perempuan sebagai alat yang dipergunakan setan untuk menggoda dan merusak hati manusia. Anggapan ini masih berkembang hingga sekarang. Ketika terjadi tindakan asusila, maka yang sering disalahkan adalah perempuan, karena perempuan sebagai penggoda. Anggapan ini –tragisnya– bahkan dirujuk dari peristiwa jatuhnya Adam dari surga dikarenakan istrinya, Hawa. Pandangan tersebut berkembang (atau sengaja dikembangkan) dari Injil (M. Abd. Halim, 2002). Undang-undang Romawi tidak memberikan sebagian besar hak manusia kepada perempuan. Di India, perempuan dianggap sebagai benda yang tidak boleh hidup sepeninggal suaminya. Ia harus dibakar hidup-hidup (Ahmad Satori, 2000: 132-133).

Dua agama sebelum Islam, yaitu Yahudi dan Nasrani juga memiliki pandangan dan memperlakukan perempuan secara negative dan tidak kalah parahnya. Dalam agama Yahudi, urai Syafiq Hasyim terdapat satu nasihat bahwa lebih baik berjalan di belakang harimau daripada berjalan di belakang perempuan (Syafiq Hatim, 2000: 22). Saking bencinya terhadap perempuan, orang-orang Yahudi (laki-laki), menurut Munawar Ahmad Anees sering berdo'a, "terpujilah Engkau, Tuhan, yang tidak

menciptakan aku sebagai wanita”. Masih menurut Anees, dalam kitab Talmud terdapat satu anggapan bahwa kelahiran bayi perempuan sebagai bencana paling dahsyat (Munawar Ahmad, 1991: 188). Dalam *traktat Niddah* disebutkan: “... *beruntunglah orang yang anak-anaknya laki-laki dan malanglah orang yang anak-anaknya perempuan*”. Bangsa Yahudi juga menilai anak perempuan tak ubahnya sebagai pembantu, dan bahkan ayahnya memiliki hak untuk menjualnya jika mau. Berbeda dengan Islam, di kalangan Yahudi berlaku ajaran bahwa jika salah seorang dari istri mereka sedang menstruasi, maka sang istri tidak didekati dan tidak diberi makan serta tidak mengizinkannya memegang tempat makanan. (Majdi Sayyid Ibrahim, 2010: 327).

Agama Kristen tidak kurang kejinya memandang perempuan. Perempuan dianggap sebagai sosok manusia yang bertabiat buruk dan menyebabkan fitnah. Perempuan juga dianggap sebagai manusia yang tidak berjiwa. Dalam buku *Maileus Maleficarum* –kata Anees- bahkan disebutkan bahwa perempuan adalah hewan yang tak sempurna yang pada dasarnya selalu plin-plan, suka menipu, dan dengan godaan nafsu jasmaniah, sangat mudah terdorong bujukan setan sehingga dia berubah wujud menjadi penyihir (Anis: 188-189). Sementara itu, menurut Majdi Ibrahim, di kalangan Nasrani terdapat penilaian bahwa “wanita adalah sebagai pintu masuk setan ke dalam jiwa manusia, pelanggar undang-undang Allah, dan penggoda laki-laki” (Majdi Sayyid Ibrahim, 2010: 327).

Al-Qur'an pun merekam sebagian tradisi jahiliyah yang masih hidup ketika awal-awal Islam hadir di tengah-tengah masyarakat Makkah yang disebut al-Qur'an sebagai masyarakat *ummiyyin*, masyarakat tak berkitab sebagai antonim masyarakat kitab (QS. al-Jum'ah [62]: 2). Hal ini sebagaimana tersebut dalam QS. an-Nahl [16]: 58-59 dan at-Takwir [81]: 8-9 yang intinya adalah malu dan merasa terhina memiliki anak perempuan sehingga berkeputusan menguburnya hidup-hidup (Syafiq hasyim: 29-30). Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi mengemukakan sebagian pandangan orang-orang jahiliyah terhadap perempuan. Ia mengemukakan bahwa orang-orang jahiliyah memandang perempuan sebagai rahasia yang harus disembunyikan. Hubungan mereka dengan laki-laki secara terang-terangan akan menjatuhkan martabat kaum laki-laki. Salah satu kewajiban suami –pada masa jahiliyah klasik- adalah menjaga agar jangan sampai orang lain di luar rumah mengetahui nama istrinya dan lain-lain (Al-Buthi, 1996: 194).

Di samping beberapa tradisi di atas, tradisi pra Islam lainnya yang tidak humanis terhadap perempuan adalah *dzihar* dan *ila'*, dua tradisi yang bukan saja membuat perempuan terhina dan tidak berharga tapi juga menunjukkan superioritas laki-laki atas perempuan yang menjadikannya bersikap arogan (F. Sherif, 2001: 252-253). Umar bin Khattab menjadi saksi hidup akan praktik-praktik yang bertentangan dengan hak asasi manusia tersebut. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam hadis riwayat Bukhari:

“Kami semula sama sekali tidak menganggap (terhormat, penting) kaum perempuan. Ketika Islam datang dan Tuhan menyebut mereka, kami baru menyadari bahwa ternyata mereka juga memiliki hak-hak mereka atas kami” (Husein M.,2007: 23).

Berbagai pandangan, anggapan, dan perlakuan yang tidak manusiawi terhadap perempuan itulah yang kemudian menjadi salah satu agenda dan misi besar Islam, baik melalui al-Qur'an maupun melalui *living sunnah* untuk mendekonstruksi sekaligus membenahinya. Sebagaimana terungkap dari ucapan Umar di atas. Al-Islahul an-nisa' adalah satupoin dari sepuluh poin agenda besar diturunkannya Al-Qur'an. Sepuluh agenda dan misi tersebut adalah 1) *islahul 'aqa'idi*, 2) *islahul 'ibadati*, 3) *islahul akhlaqi*, 4) *islahul ijtimai*, 5) *islahul siyasati aw al-hukmid dauli*, 6) *al-Islahul maly*, 7) *al-Islahun Nisa'i*, 8) *al-Islahul harby*, 9) *muharabatul istirqa'i*, dan 10) *tahrirul 'uquli wal afkary* (M. Abdul 'Adzim, 1998: 351-352).

Tulisan ini berusaha menjelaskan sebagian yang diupayakan al-Qur'an untuk menjawab persoalan diskriminasi gender terhadap perempuan dengan mengambil surat *al-Mujadilah* sebagai sampelnya. Sebagaimana akan terbaca nanti, surat ini adalah salah satu surat dalam al-Qur'an yang sebab turunnya adalah karena adanya gugatan atau protes perempuan yang tidak terima atas KDRT yang menimpanya. Surat ini dipilih, karena termasuk salah satu surat yang kurang mendapat perhatian dalam kajian isu-isu gender.

Cara Qur'an Membebaskan Perempuan

Pembebasan dan pengangkatan derajat perempuan merupakan salah satu bagian dari agenda besar al-Qur'an dan Sunnah. Semua agenda pembebasan dan reformasi (*sulh*) yang dilakukan al-Qur'an melalui teladan Nabi yang menerima mandate langsung dari Tuhan, dasarnya adalah pemuliaan terhadap manusia (*ikramun nas*) dan penghargaan yang tinggi terhadap kehidupannya. Itulah mengapa misalnya dalam al-Qur'an terdapat peringatan yang sangat keras kepada siapa pun bahwa *“... barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain atau bukan karena membuat kerusakan di muka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya...”* (QS. al-Ma'idah [5]: 32). Sebaliknya – masih pada ayat yang sama-, Allah juga menegaskan bahwa *“dan barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya.”* Dengan demikian, membebaskan, memuliakan dan mendukung hak hidup perempuan –sebagai bagian dari manusia- adalah menjadi bagian dari menjalankan misi al-Qur'an tersebut.

Dari ayat itulah tampaknya yang mendasari lahirnya berbagai pandangan para cendekiawan tentang ajaran dasar dan substantif Islam. Muhammad 'Imarah misalnya berpendapat bahwa “Islam adalah agama yang bersumber dari Tuhan dan berorientasi kemanusiaan. Karenanya –katanya- Islam harus menjadi solusi bagi problem kemanusiaan”. Sementara itu, Hassan Hanafi mengemukakan bahwa:



"Islam is a humanistic religion. Man is the centre of the Universe" (Z. Mishrawi, 2004: 13). Husain Mu'nis juga mengemukakan bahwa:

"Al-Qur'an memang bersumber dari Tuhan, tapi tujuan-tujuan akhirnya adalah untuk kemaslahatan manusia belaka. Setiap ayat al-Qur'an dan setiap Hadis Nabi selalu dimaksudkan untuk kebajikan manusia secara mutlak; sisi kemaslahatan tersebut berlaku tanpa memenangkan manusia yang satu dari yang lain, kecuali atas ketakwaan dan apa yang disumbangkan mereka untuk kebajikan umat" (Z. Mishrawi, 2004: 54).

Masih dalam konteks yang sama, Fazlur Rahman juga menegaskan bahwa:

"Tidak dapat diragukan lagi bahwa tujuan utama al-Qur'an adalah menegakkan sebuah tata masyarakat yang adil, berdasarkan etika dan dapat bertahan di muka bumi ini" (Fazlur Rahman, 1983: 54).

Itulah mengapa Jamal Albana menyatakan dengan tegas bahwa "jihad masa kini bukanlah bagaimana kita mati di jalan Allah, melainkan bagaimana kita hidup di jalan Allah" (Jamal AL-Bana, 2005: 281). Maka membela manusia, apalagi yang tertindas dan mungkin saja tidak memiliki harapan hidup seperti –sebagiannya masih banyak yang dialami perempuan adalah bagian dari jihad di jalan Tuhan. Dalam konteks filantropi Islam, keduanya –pembela dan yang

dibela- memiliki hak untuk dibantu, termasuk dari zakat.

Dalam rangka membebaskan dan memberikan kedudukan yang terhormat pada perempuan, al-Qur'an melakukannya tidak secara revolutif, tetapi evolutif dan menjadikannya sebagai bagian integral dari sisi ibadah dalam Islam. Dengan kata lain, sebagaimana akan terlihat nanti, ibadah dalam Islam memiliki sisi liberatif terhadap orang-orang yang kurang beruntung, seperti budak, orang-orang miskin, dan perempuan.

Menurut Faruq Sherif, setidaknya terurai dalam lebih 200 ayat (sherif, 2001: 242) yang dapat dijadikan rujukan untuk membebaskan dan mengangkat derajat perempuan yang tersebar dalam lebih sepuluh surat dalam al-Qur'an. Surat-surat tersebut adalah al-Baqarah, al-Ma'idah, an-Nur, al-Ahzab, al-Mujadilah, al-Mumtahanah, at-Tahrim dan dalam dua surat yang sering disebut dengan surat *an-Nisa' al-Kubra* (an-Nisa') dan *an-Nisa' as-Shugra* (yaitu surat at-Thalaq) (Satori Ismail, 2003: 43-44). Surat an-Nisa' dan karenanya disebut al-Kubra, merupakan surat yang paling banyak membicarakan tema khusus mengenai perempuan, yaitu sebanyak 22 ayat dari 176 ayat, yaitu dari mulai asal penciptaan perempuan, pernikahan, penyelesaian perselisihan rumah tangga, waris, hukuman perbuatan amoral, dan lain-lain.

Secara ringkas, berbagai ayat dalam surat-surat tersebut menjelaskan bahwa 1) al-Qur'an tidak membenarkan perlakuan yang membahayakan yang sering dilakukan oleh orang-orang jahiliyah

terhadap perempuan, yaitu berhubungan seks ketika sedang menstruasi, 2) al-Qur'an tidak membenarkan mu'amalah yang menyakiti perempuan seperti menjualbelikan perempuan dan tukar-menukar teman tidur, 3) perempuan mempunyai hak untuk membebaskan dirinya dari ikatan perkawinan, bila ia diperlakukan secara buruk oleh suaminya, 4) suami harus memperlakukan istrinya dengan baik dan tidak semena-mena dalam menceraikannya, bila ia tidak menghendaknya lagi, 5) manajemen keluarga yang demokratis (syura), 6) istri adalah patner yang setara, 7) suami-istri harus saling menjaga kehormatannya dan lain-lain.

Menurut Ahmad Khayyarat, sebagaimana dikutip Syafiq Hasyim, al-Qur'an dan Sunnah melakukan tujuh pembelaan terhadap perempuan yang kesemuanya merupakan revisi dan antithesis dari pandangan dan perlakuan masyarakat sebelum Islam. Ketujuh pembelaan tersebut adalah 1) perempuan dalam Islam adalah orang yang dilidungi undang-undang, 2) perempuan diberi hak untuk memilih pasangan 3) perempuan memiliki hak talak, 4) perempuan berhak mewarisi dan memiliki kekayaan, 5) perempuan memiliki hak penuh untuk memelihara anaknya, 6) perempuan berhak men-tasarrufkan hartanya, dan 7) perempuan memiliki hak hidup (Hasyim, 35-37).

Pemuliaan dan penghargaan terhadap perempuan semakin kokoh dan kentara wujudnya karena diperankan secara nyata oleh Nabi Muhammad Saw.

Beliau benar-benar menjadi teladan dalam memperlakukan perempuan dan anak sebagaimana al-Qur'an ajarkan. Bila sebelumnya, kehadiran perempuan tidak dikehendaki, maka Rasulullah justeru mendemonstrasikan hal yang berbeda. Beliau bukan saja menghargai perempuan, tapi bahkan membanggakan kehadirannya. Para perempuan pada masanya, memiliki akses yang sama kepada beliau, terutama untuk belajar atau menyampaikan persoalan. Keteladanan beliau dalam memuliakan perempuan, salah satunya dicatat oleh istrinya Shafiyah. Menurut penuturannya, suatu hari Shafiyah dibonceng oleh Rasulullah Saw. di atas unta. Padahal saat itu belum pernah ada suami, apalagi raja, yang memperlakukan istri seistimewa itu. Tiba-tiba unta yang mereka tunggangi berdua tersebut mengamuk. Abu Thalhah yang menyaksikan kejadian tersebut segera membantu beliau. Saat Abu Thalhah menanyakan kondisi beliau, kalimat yang pertama kali keluar dari bibir beliau yang mulia adalah: *"Aku baik-baik saja. Tetapi bagaimana keadaan Shafiyah? (itu lebih penting)"*. Setelah diketahui bahwa Shafiyah baik-baik saja, baru hati beliau merasa tenang. Karena perhatiannya yang lebih kepada dirinya, Shafiyah berujar: *"Aku belum pernah menemukan laki-laki yang baik kepada istrinya sebaik Rasulullah Saw"* (M. Makhyaruddin, 2013: 87-88).

Karena itu tidak heran kalau Rasulullah menerima keluhan dan permasalahan dari siapa pun, termasuk dari perempuan secara langsung. Beliau adalah pendengar yang baik, seperti diperlihatkannya dalam

menerima laporan kasus KDRT yang dialami oleh Khaulah yang menjadi tema utama surat al-Mujadalah berikut ini.

Biografi Qur'an Surat al-Mujadalah

Menurut Bruce Lawrence, biografi Al-Qur'an adalah bahwa Al-Qur'an dengan nama-nama suratnya dijelaskan oleh muatan atau kandungan ayat ayatnya, sehingga ia seolah mengungkap identitas dirinya sendiri untuk diperkenalkan kepada yang lain di luar dirinya. Al-Qur'an surat al-Mujadalah merupakan surat ke 58 dari urutan mushaf yang kita miliki sekarang dan terletak di antara surat al-Hadid dan surat al-Hasyr. Di akhir surat al-Hadid (ayat 29) Allah menjelaskan bahwa karunia-Nya (*fadlullah*) yang memang tak terbatas akan diberikan kepada siapa pun yang dikehendaki-Nya dan karenanya, tidak ada yang kuasa menghalangi kuasa-Nya tersebut (Ahsin Sakho dkk., 2010:3). Abdullah Yusuf Ali dengan sangat baik menjelaskan ayat 29 surat al-Hadid dengan ungkapannya:

"Janganlah ada rasa apa pun, bangsa, masyarakat atau golongan yang yakin bahwa karunia Allah hanya khusus diberikan kepada pihak tertentu saja atau bahwa mereka punya pengaruh atas pemberian itu atau tidaknya. Karunia Allah bebas, dan seluruhnya dikendalikan oleh-Nya, bebas dari segala pengaruh permukaan agama atau bangsa atau orang yang merasa diistimewakan. Ia mengaturnya secara adil sesuai dengan kebijakan, kehendak dan rencana-Nya sendiri; dan karunia-Nya tiada terbatas" (Yusuf Ali, 1995: 1412).

Ayat 1-6 surat al-Mujadilah benar-benar menjelaskan karunia Allah yang tak terbatas tersebut, yaitu diterimanya gugatan seorang perempuan atas namanya dan anak-anaknya, karena ia tidak terima *didzihar* oleh suaminya. Penerimaan Allah atas gugatan tersebut dengan demikian telah membalikkan fakta dan merupakan goresan tinta sejarah baru akan eksistensi dan penghargaan kepada perempuan dalam sejarah social masyarakat Arab (waktu itu) khususnya dan Islam pada umumnya. Bagaimana tidak, sebagaimana terpotret dari tradisi jahiliyah sebelumnya, perempuan bukan

lainnya, sebagaimana disebutkan dalam hadis riwayat Baihaqi dari Abu Hatim. Suatu ketika, Umar bin Khattab, dalam perjalanannya bersama sahabat-sahabatlainnya bertemu dengan Khaulah binti Tsa'labah –salah satu sahabati yang menjadi latarbelakang turunnya ayat al-Qur'an. Khaulah menghentikan Umar. Umar mendekat kepadanya dan dengan serius beliau mendengarkan apa yang disampaikan Khaulah sampai ia selesai menyampaikannya. Salah seorang laki-laki yang ikut bersama Umar berkata kepada Sang Khalifah: "Sungguh banyak pemuka-pemuka Quraish yang terhalangi

Penerimaan Allah atas gugatan tersebut dengan demikian telah membalikkan fakta dan merupakan goresan tinta sejarah baru akan eksistensi dan penghargaan kepada perempuan dalam sejarah social masyarakat Arab (waktu itu) khususnya dan Islam pada umumnya

karena (engkau mendengarkan) perempuan tua itu". Umar menjawab: "Bagaimana engkau ini. Tahukah kamu siapa dia? Ini adalah wanita yang didengar keluhannya oleh Allah swt. di atas langit

saja tidak didengar suaranya dan tidak dianggap pendapatnya, tapi bahkan tidak dikehendaki kehadirannya. Turunnya surat al-Mujadilah benar-benar telah mendekonstruksi tradisi tersebut.

Tradisi jahiliyyah tersebut masih hidup ketika era sahabat dan masih coba dihidupkan oleh sebagian masyarakat muslim yang memang ingin "membungkam" suara perempuan dan tidak mengakui keberadaannya. Hal ini seperti tampak dalam percakapan Umar bin Khattab dengan sahabat

yang tujuh. Dia adalah Khaulah binti Tsa'labah. Demi Allah, seandainya dia tidak pergi sampai malam tiba, aku tidak akan beranjak sebelum dia menyelesaikan percakapannya" (Ibnu Katsir, 2007: 45). Ungkapan salah seorang rombongan Umar tersebut sedikit menggambarkan atmosfir pandangan laki-laki terhadap perempuan kala itu. Sementara itu, pada sebagian masyarakat muslim masih ada ungkapan-ungkapan yang merendahkan perempuan dan sebagiannya diduga merupakan hadis yang dipahami secara

misoginis. Ungkapan-ungkapan tersebut misalnya: *Perempuan itu ibarat setan yang diciptakan untuk kaum laki-laki. Kami berlindung kepada Allah dari seburuk-buruk setan yang menggoda.* (Muhammad bin Ilyas). dalam Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan* "Aku tidak meninggalkan untukmu (laki-laki) fitnah yang lebih berbahaya daripada perempuan". Muhammad bin Umar an-Nawawi al-Bantani, dan *Rasulullah saw. bersabda: apabila menghendaki sesuatu beliau mengundang istri-istrinya untuk musyawarah tapi kemudian pendapat mereka (tidak diikuti).* M. Quraish Shihab mengkompilasi beberapa pandangan tersebut dalam karyanya, *Perempuan* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), hlm. 47-49. Menurut Khaled M. Abou El Fadl, memerlukan jeda-ketelitian mensikapi berbagai ungkapan tersebut, sebab, menurutnya, berbagai ungkapan dan hadis tersebut telah melahirkan *wakhdz al-dhamir* (mengganggu atau mengusik kesadaran)

Dzihar adalah salah satu tradisi jahiliyah yang dilakukan suami kepada istrinya yang terdiri dari rumusan kata-kata: "*bagiku engkau sama dengan punggung ibuku*" (Abd. Aziz D., 1996: 2013). Ungkapan atau kata-kata ini disebut al-Qur'an (ayat kedua al-Mujadalah) sebagai kata-kata munkar dan dusta. Mengapa dzihar disebut munkar dan dusta, sebab dzihar merupakan ungkapan tidak langsung suatu perceraian yang membebaskan suami dari tanggungjawab kewajibannya sebagai suami. Akan tetapi dzihar juga tidak membolehkan istri bebas

meninggalkan rumah suami atau kawin lagi. Kondisi ini pasti tidak disenangi istri. Ungkapan dzihar itu juga tidak benar alias dusta, karena bagaimanapun seorang ibu tidak sama dengan istri. Suami yang mendzihar istrinya, tidak bertanggungjawab memberi nafkah dan kewajiban lainnya pada satu sisi, dan pada sisi lainnya membuat istrinya terikat dan tergantung pada suaminya. Karena itu, dzihar merupakan perbuatan curang dan tidak adil yang tidak pantas dilakukan kepada istri dan jelas hal itu merupakan penghinaan terhadapnya dan terhadap masyarakat. Dalam bahasa al-Qur'an, sebagaimana dijelaskan dalam akhir surat al-Mujadalah, ayat 22, dzihar merupakan salah satu bentuk kejahatan yang hanya dilakukan oleh siapa pun yang tidak beriman kepada Allah. Lebih jauh, ayat 5 dan 20 surat tersebut menyebut pelakunya sebagai orang-orang yang menentang Allah Swt. dan Rasul-Nya. Orang-orang tersebut, termasuk dalam kubu yang afliasinya adalah setan (*hizbus syaitan*, ayat 19), bukan Allah (*hizbullah*, ayat 22).

Dengan turunnya ayat 1-6 surat al-Mujadalah, Allah swt. bukan saja menghapus tradisi dzihar tersebut, namun juga telah menempatkan perempuan dalam posisi terhormat. Dzihar karenanya haram dan berkonsekuensi dosa (qamaruddin S. dkk., 2002: 356).

Surat ini diberi nama *al-Muja>dalah* yang berarti perdebatan atau dialog dan ada argument atau *al-Muja>dilah* yang berarti perempuan yang mendebat, memprotes dan atau menggugat. Sebagaimana disebutkan dalam disiplin *Ulumul Qur'an*,

penamaan surat al-Qur'an disesuaikan dengan isi dan tema utama surat tersebut. Surat ini memang terkait dengan seorang perempuan yang bernama Khaulah binti Tsa'labah yang mengadukan kasus keluarganya kepada Nabi, namun tidak mendapatkan penyelesaian, sehingga ia langsung mengadukannya kepada Allah (Al-Wahidy, 1998: 322). Kasus yang diadukannya adalah mengenai dzihar suaminya terhadapnya. Karena itu pula, surat ini ada yang menamainya dengan *surat adz-dzihar*. Nama lain surat ini adalah *Qad sami'a Allah* yang merupakan kalimat pertama dalam surat tersebut (M. Quraish S., 2012: 193).

Surat ini terdiri dari 22 ayat (M. Quraish S., 2003: 58) sehingga termasuk dalam kategori surat *al-Mufasssal*, yakni surat-surat pendek dan karena pendeknya, banyak diselengi dengan pasal-pasal pemisah, yaitu *basamalah* (Manna' al-Qattan, 1973: 146). Ulama sepakat bahwa surat al-Majadalah adalah surat Madaniyah. Surat ini merupakan surat ke 103 ditinjau dari sisi urutan penurunannya. Surat ini turun setelah surat al-Munafiqun (surat ke-63) dan sebelum surat at-Tahrim (surat ke-66). Ada juga yang berpendapat bahwa surat al-Mujadalah turun sebelum surat al-Hujurat (surat ke-49) dan setelah surat al-Ahzab (surat ke- 33). Meski ada perbedaan pendapat, namun keempat surat tersebut banyak menguraikan tentang keluarga dan problematikanya serta perlunya kehati-hatian dalam mengelolanya. Sebab bila tidak, maka harmoni keluarga akan mudah terganggu, terutama dengan sikap kepura-puraan dan

dusta, salah satu sifat orang munafik. Sifat ini pula yang diingatkan dalam akhir surat al-Mujadalah tersebut.

Surat al-Mujadalah juga merupakan pembuka juz 28. Juz 28 ini berisi 9 surat yang kesemuanya merupakan surat Madaniyah. Kesembilan surat tersebut dikelompokkan menjadi empat kelompok. Kelompok pertama; al-Jumu'ah, ash-Shaff, dan al-Hasyr, surat-surat yang sesuai namanya menyerukan persatuan, soliditas dan perkumpulan atau organisasi. Kelompok kedua; al-Mumtahanah, surat yang isinya tentang ujian terhadap komitmen. Komitmen seseorang, tidak cukup dinyatakan dengan ucapan, tapi harus ditunjukkan dengan perbuatan. Perbuatan itulah yang disebut ujian komitmen. Kelompok ketiga; al-Munafiqun, yang sesuai namanya mengingatkan kita agar menjauhi sikap hipokrit. Sebab, penyakit inilah yang akan memporak-porandakan kesatuan dan komitmen termasuk dalam berkeluarga. Keluarga akan mudah goyah dan hancur, bila hubungannya penuh dengan sikap munafik. Kelompok keempat; at-Tahrim, ath-Thalaq, dan at-Taghabun, kelompok surat yang garis besarnya berisi perintah untuk mewaspadaai penghambat afiliasi dan komitmen, yaitu –yang hari ini dikenal dengan harta, tahta dan keluarga (baik anak maupun istri/pria) (Amru Khalid, 2004: 546-547).

Surat-surat tersebut mengajarkan kepada kita bahwa seseorang belum cukup dianggap memeluk Islam dengan menjalankan beberapa kewajiban seperti shalat, puasa, zakat, dan lainnya, sepanjang ia belum berkomitmen pada

jama'ah, dan meluruskan barisan dalam membela kebenaran. Jama'ah serta barisan terkecil dalam masyarakat adalah keluarga. Maka tidak heran, kalau surat-surat tersebut menekankan pentingnya keluarga dan pentingnya menjaga keutuhan dan keharmonisan di dalamnya. Sebab, keluarga adalah pilar masyarakat. Keluarga yang sehat dan kuat akan menjadikan masyarakat sehat dan kuat juga.

Menurut Amru Khalid, misi juz 28 merupakan kelanjutan dari misi surat-surat al-Qur'an sebelumnya terkait dengan perempuan. Dalam surat Ali Imran, dua profil perempuan ditampilkan al-Qur'an, yaitu Maryam, putri Imran dan juga ibunda Isa dan Istri Imran. Keduanya merupakan symbol keteguhan yang dipilih oleh Allah untuk dijadikan teladan, sehingga keduanya disebutkan dalam al-Qur'an sebagai *qanitin*, yaitu orang-orang yang taat beragama (QS. at-Tahrim [66]: 12). Sementara itu, surat an-Nisa' menjelaskan bahwa agar dapat bersikap adil terhadap manusia, maka pintunya adalah bersikap adil terhadap keluarga, terutama istri terlebih dahulu. Surat an-Naml mengupas keunggulan budaya yang direpresentasikan oleh Ratu Saba' yang memimpin kaumnya dengan adil dan membawa masyarakatnya kepada keimanan kepada Allah Swt (Amru Khalid, 548).

Berbeda dengan Maryam, Istri Imran dan Ratu Saba' yang sebelumnya ditampilkan al-Qur'an, surat al-Mujadalah diawali dengan kisah rumah tangga yang terancam hancur karena ulah suami yang tidak bertanggungjawab dan cenderung mempermainkan perempuan. Allah

Swt. Sang Maha Adil, melalui al-Qur'an tampil membela hak-hak perempuan yang mendapat kedzaliman dan kesemena-menaan dalam urusan rumah tangganya yang paling privative. Perempuan yang terancam hancur keluarganya dan kemudian dibela tersebut adalah Khaulah binti Tsa'labah. Pembelaan Allah terhadapnya ditujukan dengan diterimanya "gugatan" atau unjuk suara yang dilakukannya kepada Allah.

Khaulah binti Tsa'labah: Bukan Sekadar Bersuara, Tapi Menggugat

Siapa Khaulah binti Tsa'labah yang menjadisebabturunnysurat al-Mujadalah ayat 1-6 ini? Apa istimewanya, sehingga ia termasuk dalam kelompok *nisa' fi Hayat al-Anbiya'* dan apa yang dilakukannya, yakni mujadalah, diabadikan dalam al-Qur'an?. Berikut akan sedikit diungkap dari berbagai sumber. Sumber penulisan biografi Khaulah ini diolah dari tiga buku, yaitu Ibnu Sa'ad, *Purnama Madinah 600 Sahabat-Wanita Rasullah Saw Yang Menyemarakkan Kota Nabi* (Al-Mu'thi, 2010).

Nama lengkapnya adalah Khaulah binti Tsa'labah bin Ashram *al-Mujadalah* (Sang Penggugat). Ia menikah dengan Aus bin Shamit bin Ashram. Dilihat dari genealogi keluarganya, keduanya masih memiliki hubungan darah yang cukup dekat. Tepatnya adalah saudara sepupu. Aus sendiri merupakan saudara U/I Ibadah bin Shamit yang memiliki peran besar dalam pembukaan kota Mesir. Dibanding saudaranya, Aus lebih dahulu memeluk Islam dan tercatat banyak

menyertai Rasulullah dalam berbagai peperangan, antara lain Perang Badar, Perang Uhud, dan Perang Khandaq. Aus dikenal pemberani dan pandai berkuda. Hal ini boleh jadi karena ia berasal dari keluarga kabilah Shamit yang gemar memerangi Islam. Ia meninggal pada masa pemerintahan Usman bin Affan tahun 34 H.

Sebagai suami-istri, bahtera rumah tangga Khaulah dan Aus terbilang tenang dan membahagiakan, apalagi keduanya masih terikat hubungan kekerabatan, meski usia mereka terpaut jauh. Khaulah

pelakunya, seperti yang banyak dialami oleh para prajurit Amerika yang baru pulang dari medan perang Irak dan Afganistan.

Suatu hari terjadilah pertengkaran di antara mereka. Masing-masing mengklaim dan mengaku paling benar. Tidak ada yang mau mengalah. Ketika situasi memuncak itulah, Aus mengucapkan: "wahai Khaulah, engkau bagiku seperti punggung ibuku". Ucapan itu tidak diduga Khaulah akan keluar dari mulut suaminya yang *nota bene* adalah ayah bagi anaknya, sepupunya, dan ia juga

Sang Maha Adil, melalui al-Qur'an tampil membela hak-hak perempuan yang mendapat kedzaliman dan kesemena-menaan dalam urusan rumah tangganya yang paling private.

lebih muda dibanding Aus. Kebahagiaan keduanya semakin lengkap setelah kehadiran si buah hati, Rabi' bin Aus bin Shamit. Tidak pernah ada cerita mengenai pertengkaran atau perselisihan antara keduanya.

Keharmonisan keluarga ini terganggu ketika Aus, karena usia yang menua, kondisinya lemah secara fisik dan pernah mengidap penyakit mental dan cenderung kurang waras. Boleh jadi penyakit tersebut diakibatkan oleh pengalaman panjang sebelumnya sebagai pejuang dalam beberapa pertempuran. Perang seringkali menimbulkan trauma mendalam bagi

masih mencintainya. Ucapan itu bagaikan hantaman petir yang menghanguskan wajahnya. Dengan keluarnya kata-kata tersebut, maka pertanda bahwa hubungan keduanya sudah tidak terikat lagi dalam ikatan pernikahan yang sempurna. Dengan ucapannya itu, Aus menjadi orang Islam pertama yang mengucapkan dzihar di kalangan umat Islam.

Sambil menatap sedih, Khaulah berkata: "wahai Aus, demi Allah Engkau telah mengucapkan sesuatu yang sangat berat. Aku sendiri tidak tahu batasannya". Aus tidak menanggapi lontaran kata-kata Khaulah dan ia memilih meninggalkannya dan

tempat yang dituju adalah tempat berkumpul teman-temannya. Setelah membicarakan kasusnya dengan sahabat-sahabatnya tersebut dan pikirannya sudah relative tenang dan jauh dari pikiran kotor, Aus kembali ke rumahnya dengan harapan Khaulah mau memaafkannya. Ia menyampaikan

Khaulah". Khaulah meminta suaminya untuk menanyakan kasus tersebut kepada Rasulullah, agar semuanya jelas. Namun suaminya menolak dengan dalih malu menanyakannya. Khaulah mengalah dan ia bergegas menemui Rasulullah yang waktu itu sedang berada di rumah Aisyah. Ketika ia menanyakan persoalan tersebut,

jawaban Rasulullah; *"Khaulah, menurutku, engkau diharamkan atasnya"* tidak memuaskan dan tidak sesuai dengan harapannya. Mendengar jawaban tersebut, tangisnya pecah dan menjadi-jadi, namun Rasulullah tetap bersabda: *"jauhi dia. Menurutku, engkau haram untuknya"*.

Islam merupakan agama yang sangat menghargai dan memperhatikan "suara perempuan" dan karenanya berbeda dengan system demokrasi ala Yunani dulu yang tidak melibatkan perempuan, Islam justru antithesis atas

kepada Khaulah, bahwa saat itu ia emosi dan karenanya ia meminta maaf atas kejadian tersebut.

Namun, ternyata Khaulah masih memikirkan peristiwa tersebut dan menolak untuk didekati meski Aus sudah merayunya dengan lembut dan bermaksud untuk melampiaskan keinginan biologisnya yang sempat tertunda karena pertengkaran hebat di antara keduanya. Dengan berlinang air mata, Khaulah berkata; *"Jangan, Aus! Demi Dzat yang jiwaku dalam genggamannya, jangan lakukan itu kepadaku. Karena ucapanmu itu, sekarang aku jadi haram bagimu"*. Suaminya menimpali: *"tetapi, sekarang kita bukan lagi di zaman Jahiliyah,*

Cukup lama Khaulah berdiskusi dengan Rasulullah Saw. agar segera mendapat kepastian hukum, sampai akhirnya Rasulullah meninggalkannya bersama Aisyah. Di tengah kekalutan jiwanya, tidak membuatnya putus asa. Ia justru berdo'a kepada Allah Swt.; *"Ya Allah, aku mengadakan kepada-Mu kesulitanku dan penderitaanku jika aku bercerai dengannya. Ya Allah, turunkanlah melalui Nabi-Mu, suatu jalan keluar bagi kami"*. Melihat hal itu, Aisyah tak kuasa membendung air mata dan ia pun ikut menangis dan berdo'a.

Tidak lama berselang, tiba-tiba Rasulullah memanggilnya dan menyampaikan: *"berbahagialah, wahai*

Khaulah. Sesungguhnya Allah telah menurunkan wahyu mengenai masalahmu dengan suamimu. Allah mendengar do'a Khaulah dengan menurunkan wahyunya, QS. al-Mujadalah ayat 1-6.

Dengan turunnya ayat tersebut, Khaulah dan Aus kembali menjadi pasangan suami-istri, meski tidak otomatis. Sebagai pembelajaran, agar suami tidak mudah mengucapkan kata-kata dzihar atau ungkapan lain yang merendahkan perempuan, Allah mewajibkan kepada Aus untuk membayar *kaffarah* yaitu membebaskan budak. Kaffarah pertama ini tidak sanggup ditunaikan Aus, karena ia miskin dan tidak punya budak. Karena kaffarah pertama tidak dapat ditunaikan, maka pilihannya pada kaffarah kedua, yaitu berpuasa dua bulan berturut-turut. Kaffarah ini pun tidak kuat dilakukannya, karena selain tua, Aus juga lemah. Kaffarah kedua ini juga tidak mampu ditunaikan, sehingga pilihannya tinggal satu, yaitu memberi makan enam puluh orang miskin. Peringkat ketiga kaffarah ini tidak juga mampu dipenuhi, karena ia sendiri termasuk orang miskin, sampai akhirnya ia hanya mampu membagikan setengah *wasaq* kurma pemberian Ummu Mundzir binti Qays untuk dibagikan kepada enam puluh orang miskin.

Setelah selesai membagi-bagikan setengah *wasaq* kurma, kehidupan Khaulah dan Aus kembali normal. Mereka kembali diliputi rasa bahagia, apalagi Allah telah menurunkan ayat berkenaan dengan kasus mereka.

Simpulan: Hikmatut Tasyri'

Meski namanya tidak disebut dalam al-Qur'an, namun Khaulah merupakan salah satu sahabat perempuan Nabi Saw. yang karena kasus yang dialaminya, Allah menurunkan ayat-ayat-Nya. Membaca jalan cerita singkatnya, ia adalah seorang penggugat dan pengkritik kemapanan dominasi laki-laki atas perempuan. Ia tidak terima perlakuan laki-laki atau suami yang tidak menghargainya. Dengan kritik dan gugatannya, bahkan di hadapan Nabi saw cukup sebagai petunjuk bahwa "*suara perempuan bukanlah aurat*". Dan karenanya, perempuan merupakan patner diskusi yang bukan saja tidak boleh diabaikan pendapat-pendapatnya, namun boleh jadi pendapatnya adalah yang benar dan harus dimenangkan dibanding pendapat lainnya yang dikemukakan laki-laki.

Karena itu, sejak paling dini, Islam merupakan agama yang sangat menghargai dan memperhatikan "*suara perempuan*" dan karenanya berbeda dengan system demokrasi ala Yunani dulu yang tidak melibatkan perempuan, Islam justru antithesis atas system Yunani tersebut. Dengan demikian, Islam merupakan agama yang bukan sekadar menyuarakan pembelaan atas perempuan, tapi juga memberikan ruang agar perempuan itu berbicara atau bersuara. Tidak heran kalau kemudian, perempuan dalam Islam turut berbai'at dengan Nabi Saw.

Pada zaman Nabi saw, perempuan memiliki akses luas dan lebar untuk belajar dan bahkan menemui Rasulullah Saw. Nabi saw bahkan membuka ruang dialog dan *jadal* secara terbuka,

sehingga siapa pun dapat ikut serta dan dapat menyaksikannya. Ketika dialog mengalami jalan buntu dan argument belum memuaskan pikiran, bukan berarti berhenti mencari jalan keluar. Terus berusaha menemukan jawaban dan membuang jauh-jauh keputusan adalah alternatif lain yang perlu terus diupayakan, bahkan kalau sampai harus menanyakannya kepada Tuhan. Khaulah telah memberi contoh yang baik akan upaya tersebut. Melalui jalan hidup Khaulah, perempuan secara spiritual memiliki akses vertikal yang sama dengan laki-laki.

Dari perjalanan hidup Khaulah juga diketahui bahwa ibadah dalam Islam memiliki tujuan instrinsik dan ekstrinsik, yang bersifat liberatif dan mensejahterakan. Karena itu, kesalahan individual dan social bersifat integratif, tidak dapat dipisahkan. Keduanya merupakan satu paket kesatuan.

DAFTAR PUSTAKA

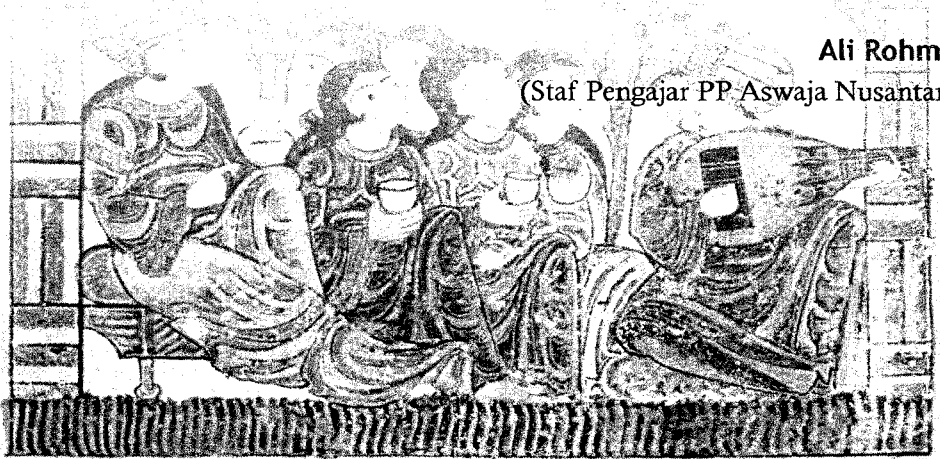
- Abdul Azis Dahlan et.all (editor). *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996.
- Ahsin Sakho Muhammad dkk. *Al-Qur'an dan & Tafsirnya*. Jakarta: Kemenag RI, 2010.
- Amru Khalid, *Pesona Al-Qur'an dalam Matarantai Surah & Ayat*, terj. Ahmad Fadhil (Jakarta: Sahara Publishing, 2004
- Ahmad Rofi' Usmani. *Kado Cinta untuk Muslimah*. Bandung: Mizania, 2010.
- , *Rumah Cinta Rasulullah*. Bandung: Mizania, 2007.
- Abdullah Yusuf Ali. *Qur'an Terjemahan dan Tafsirnya*, terj. Sapardi Djoko Damono. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- Badruddin az-Zarkasyi. *Al-Burhan fi 'Ulumil Qur'an*. Bairut: Darul Kutub al-'Ilmiyyah, 2007.
- Bruce Lawrence. *The Qur'an A Biography*. New York: Atlantic Monthly Press, 2006.
- Chandra Muzaffar. *Muslim, Dialog dan Teror*, terj. Syamsul. Jakarta: Profetik, 2004.
- Faruq Sherif. *Al-Quran Menurut al-Quran*, terj. M.H. Assagaf dan Nurhidayah. Jakarta: Serambi, 2001.
- Fazlur Rahman. *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1983.
- Hikmat Budiman. *Pembunuhan yang Selalu Gagal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Husein Muhammad. *Fiqh Perempuan Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender*. Yogyakarta: LKiS, 2007
- Haidar Ahmad al-A'raji. *Mukjizat Surah-Surah Al-Quran*. Jakarta: Zahra, 2006.
- Ibnu Katsir. *Tafsir Ibnu Katsir*. Bairut: al-Kitab al-'Alamy, 2007.
- Jamal Albana. *Revolusi Sosial Islam Dekonstruksi Jihad dalam Islam*, terj. Kamran A. Irsyadi. Yogyakarta: Pilar Media, 2005.
- Khaled M. Abou El Fadl. *Atas Nama Tuhan Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritas*, terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi, 2004.
- Mansour Fakih dkk. *Membincang Feminisme Diskursus Gender Perspektif*

- Islam. Surabaya: Risalah Gusti, 2000.
- Masdar Farid Mas'udi. *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan*. Bandung: Mizan, 2000.
- Muhammad Makhyaruddin. *Muhammad Saw. The Super Husband*. Jakarta: Noura, 2013.
- M. Quraish Shihab. *Perempuan*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- . *Al-Lubab, Makna, Tujuan, dan Pelajaran dari Surah-surah al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2012.
- . *Tafsir Al-Mishbah*. Jakarta: Lentera Hati, 2003.
- Munawar Ahmad Anees. *Islam dan Masa Depan Biologis Umat Manusia*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 1991.
- Muhammad Abdul Halim. *Memahami al-Qur'an Pendekatan Gaya dan Tema*, terj. Rofik Suhud. Bandung: Marja', 2002.
- Muhammad Abdul 'Adzim az-Zarqani. *Manahilul 'Irfan fi 'Ulumil Qur'an*. Bairut: Darul Fikr, 1988.
- Muhammad Sa'id Ramadhan al-Buthi. *Al-Mar'ah baina Tughyanin Nidzamil Ghurba wa Lathaifit Tasyri'i ar-Rabbany*. Bairut: Darul Fikri al-Mu'asir, 1996.
- Majdi Sayyid Ibrahim. *Menjadi Muslimah Bahagia Sepanjang Masa*, terj. Tholib Anis. Bandung: Mizania, 2010.
- Nurjannah Ismail. *Perempuan dalam Pasungan Bias Laki-laki dalam Penafsiran*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Qamarauddon Shaleh dkk.,. *Ayat-ayat Larangan & Perintah dalam al-Qur'an*. Bandung: Diponegoro, 2002.
- Syafiq Hasyim. *Hal-hal yang Tak Terpikirkan tentang Isu-isu Keperempuanan dalam Islam*. Bandung: Mizan, 2001.
- Al-Wahidy. *Asbabun Nuzul*. Kairo: Darul Hadis, 1998.
- Waryono Abdul Ghafur, "Isa Al-Masih Menurut Islam", dalam *TITIK-TEMU Jurnal Dialog Peradaban* Vol. 5, No. 2, Januari-Juni 2013.
- Zuhairi Misrawi dan Novriantono. *Doktrin Islam Progresif Memahami Islam sebagai Ajaran Rahmat*. Jakarta: LSIP, 2004.

Para Sastrawan Jahiliah

Ali Rohmat

(Staf Pengajar PP-Aswaja Nusantara)



I. Muqoddimah

Bangsa Arab pra-Islam atau pada masa *Jahiliyyah* terkenal dengan budaya tuturannya. Mereka pada saat itu belum mengenal budaya tulis, lebih terbiasa dengan bahasa lisan. Hanya beberapa orang bisa menulis, seperti Daumatul Jandal, Zil Majanah, dan lainnya. Bahasa lisan digunakan untuk menjaga cerita-cerita, legenda, dan karya-karya sastra.

Karya sastra Arab jahili diakui menjadi undang-undang yang berlaku di masyarakat. Karena banyak sekali hikmah, nilai-nilai luhur, dan pesan moral yang sangat penting. Maestro sastra pada zaman itu sangat banyak. Sebut saja mereka yang disebut oleh para pengamat sastra sebagai

sastrawan peringkat pertama yang diisi oleh tiga tokoh. Karya-karya mereka sangat berbobot, dan banyak nilai-nilai yang ada didalamnya. Seandainya budaya zaman jahili sudah mengenal tulisan dan kodifikasi karya, pasti tinggalan karya yang ada pada saat ini akan melimpah ruah, dan pesan yang digali juga akan lebih banyak.

Tulisan berikut ini akan menggali sedikit tentang biografi sastrawan *Jahiliyyah* yang termasyhur. Tulisan ini juga akan membuktikan bahwa karya mereka tidak hanya menjadi karya biasa, akan tetapi juga merefleksikan struktur kesadaran, pemikiran, dan nalar tertentu, yang pengaruhnya, meskipun lambat-lambat, masih terasa hingga kini.

II. Sastrawan Jahiliyyah

Sastrawan pada masa *Jahiliyyah* sangatlah banyak. Karya-karya mereka tercipta dengan berbagai kondisi yang berbeda-beda, mempunyai maksud dan tujuan yang berbeda-beda pula. Diantara para sastrawan yang diakui oleh pengamat sastra sebagai maestro, diantaranya sebagai berikut:

A. Imru'ul Qais

Nama lengkapnya adalah Imru'ul Qais bin Hujr bin al- Haris bin 'Amru bin Hujr Akil al-Marar bin 'Amru bin Mu'awiyah bin al-Haris bin ya'rab bin Saur bin Murta' bin Mu'awiyah bin Kindah (Abu Abdillah, 1900: 24). Sastrawan ini lebih masyhur dengan sebutan Imru'ul Qais bin Hujr al-Kindi saja. Ibu Imru'ul Qais bernama Fatimah Rabi'ah saudari Kulaib dan Muhalhil dari kabilah Taghlab. Tanggal kelahirannya tidak diketahui, disinyalir lahir pada awal abad ke-enam Masehi. Masa mudanya tidak tercatat dengan jelas dalam sejarah (Syauqi Daif, 1960: 236).

Imru'ul Qais adalah keturunan bangsawan. Sebagai anak bangsawan, pola hidup mewah dan perangai negatif melekat pada dirinya. Ayahnya sering memarahinya, karena kehidupannya yang tidak semestinya sebagai anak pemimpin yang dipersiapkan untuk mengganti kedudukan ayahnya. Kebiasaan menghambur-hamburkan harta, minum-minuman keras dan main wanita kerap ia jalani dalam kesehariannya. Berkali-kali ayahnya menegur kelakuan jeleknya, akan tetapi tidak digubrisnya sama sekali. Hingga pada suatu hari ayahnya mengusir dirinya (Syauqi Daif, 1960: 237).

Setelah diusir oleh ayahnya, ia bergabung dengan para preman dan tunawisma dalam kesehariannya. Mereka mengembara, berkemah sementara di dekat sumber-sumber air. Dengan mereka, hari-harinya hanya untuk foya-foya, bersukaria, menyembelih dan menyantap hewan buruan, mengembara dan hidup berpindah-pindah. Dengan pengembaraannya tersebut, point positif yang didapat adalah pengalaman yang banyak. Kemudian pengalaman tersebut mengilhami terlahirnya puisi-puisi indah dari dalam dirinya.

Imru'ul Qais menikmati kehidupan seperti itu cukup lama. Satu ketika, saat Imru'ul Qais terbuai dengan kehidupan foya-fojanya datanglah kabar terbunuhnya ayah Imru'ul Qais. Ayahnya terbunuh ketika Bani Asad memberontak dan menyerang ayahnya. Terbunuhnya ayahnya tersebut membuat Imru'ul Qais diminta kembali ke Nejd menuntut balas kematian ayahnya. Akan tetapi, ia menanggapi dengan dingin, ia berkata:

ضيعني أبي صغيراً ، وحملي دمه كبيراً .
لا صحو اليوم ولا سكر غدا .
اليوم خمر وغدا أمر

“ Dulu semasa kecilku aku dibuang, kini setelah aku dewasa aku dibebani dengan membalaskan kematiannya, tidak ada kesadaran hari ini dan tidak ada mabuk esok hari. sekarang waktunya untuk mabuk-mabukan dan besok waktunya untuk membalaskan dendamnya.”

(Wildana Wargadinata, 2008 : 106)

Tak lama kemudian, ia pun sadar dan pulang ke kaumnya. Langkah selanjutnya ia membuat strategi dan mempersiapkan kekuatan dengan meminta bantuan kepada kabilah-kabilah yang masih bersimpati dengan kabilahnya untuk menuntut balas atas kematian ayahnya. Sebagian kabilah ada yang membantunya dan sebagian yang lain menolak memberikan bantuan kepadanya. Kemudian dengan bala bantuan yang didapat tersebut, dia menyerang dan mempora-porandakan Bani Asad (Yunus Ali Muhdar, 1983: 45). Sesuai dengan sumpahnya, dia tidak akan makan daging, tidak akan menyisir rambut sebelum membunuh seratus orang dari Bani Asad dan seratus orang yang bersekongkol dengan mereka. Akan tetapi dengan penyerangan tersebut dia belum puas, dia menginginkan lebih. Ketika Bani Asad meminta bantuan Kisra Anu Sirwan dan menyerang tentara Qais, kocar-kacirlah tentaranya. Kemudian Qais lari menuju Samual bin Adi pemimpin kabilah Yahudi dan memintanya untuk membuatkan surat untuk rekomendasikan dirinya kepada al-H{aris| bin Abi Syamr al-Ghassani di Syam supaya mengantarkannya menemui kaisar Romawi (Gustinian) untuk meminta bantuan menyerang Bani Asad. Di sinilah kematian menjemputnya, ada pendapat setelah kaisar Romawi sudah menyetujui memberikan bantuan, sebelum keluar dari Romawi dia berubah pikiran karena mendengar hal negatif tentang Qais, kemudian dia memberikan baju perang yang dipenuhi dengan racun. Sesampainya di Ankara, racun tersebut menyebar

diseluruh tubuh Qais, meninggallah dia. Satu raiwayat lagi, setelah raja Romawi tidak jadi memberikan bantuannya, Qais pun segera pergi seorang diri, ditengah perjalanan dia terkena penyakit kulit yang mematikan, meninggallah dia di Ankara dan dikuburkan di sana. Hal tersebut terjadi kurang lebih pada satu abad sebelum Hijrahnya Nabi Muhammad.

Karya Qais yang berupa puisi menduduki peringkat teratas. Dia dianggap mencetuskan banyak terobosan dalam dunia puisi. Dialah penyair pertama yang indah kata-katanya tentang meminta bantuan kepada teman; menangisi reruntuhan perkampungan; menyerupakan wanita dengan kijang, burung unta, dan lain sebagainya (Bachrum Bunyamin, 2005: 149).

Diantara karya-karyanya yang abadi adalah:

وليل كموج البحر أرخى سدوله # علي بأنواع الهموم ليبتلي
فقلت له لما تمطى بصلبه # وأردف أعجازا وناء بكلل
ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي # يصبح وما الإصباح فيك بأمل
فيا لك من ليل كان نجومه # بكل مغار الفل شدت بينيل
كان الثريا علقت في مصامها # بأمراس كتان إلى صم جندل

*Malam laksana ombak samudra yang
mendera daku*

*Dengan berbagai ketidakpastian menguji
daku*

*Aku berucap kepadanya saat meregangkan
tulang punggungnya*

*Dan bersiap bangkit melompat menerkam
mangsanya*

*Wahai malam yang panjang kenapa kau
tidak beranjak dari posisimu*

*Berganti dengan pagi yang belum tentu
seindah dirimu*

*Oh, malammu malam bak bintang-
bintangnya*

*Terikat erat dengan ikatan yang kuat
Seperti posisi bintang tsuraya yang kokoh di
tempatnya*

*Dengan tali-tali dari rami yang dianyam kuat
yang diikat pada bebatuan yang padat*

إذا المرء إن لم يخزن عليه لسانه # فليس على شيء سواه بخزان
فإنك لم يفخر عليك كفاخر # ضعيف زلم يغلبك مثل مغلب
وقد طوفت في الأفاق حتى # رضيت من الغنيمة بالإياب

Jika seseorang tidak bisa menjaga lisannya

Maka tidak ada yang bisa dijaganya

*Sesungguhnya kamu tidak akan di banggakan
sebagai orang lemah*

*Dan kamu tidak akan dikalahkan oleh orang
yang berkali-kali kalah*

*Aku telah berkelana, menjelajah berbagai
penjuru cakrawala, sampai*

*Aku merasa puas dan kembali ke asal dengan
banyak rampasan harta*

(Bachrum Bunyamin, 2005: 155).

B. Nabighah Adz-Dzibyan

Nama lengkapnya adalah Ziyad bin Mu'awiyah bin Dibab bin Jabir bin Yarbu' bin Ghaiz bin Murrah bin 'Auf bin Sa'd bin Zibyan, julukan beliau adalah Abu Amamah (Abu Abdillah, 1900: 24). Dia adalah salah satu maestro puisi yang terkenal pada masanya. Sejak kecil dia suka sekali berpuisi, akan tetapi kepiawainya itu terlihat ketika dia beranjak ke tuanya. Dikatakan Nabighah karena dia tiba-tiba muncul dengan syi'ir-syi'ir indah

dalam lingkungan para sastrawan, yang pada masa mudanya belum terlihat. Pendapat lain mengatakan, *laqob* itu diberikan karena kepiawaiannya dalam bersyi'ir, dibuktikan dengan banyaknya penyir *Mukhd{romin* dan *Islamiyyin* yang menggunakan *laqob* Nabighah seperti an-Nabighah al-Ja'di, an-Nabighah asy-Syaibani dan an-Nabighah at-Taghlabi (Syauqi Daif, 1960: 269).

Nabighah Zibyani merupakan salah satu penyair terkemuka pada zaman Jahiliyyah. Tidak ada yang tahu pasti perihal kehidupannya semasa ia muda. Yang pasti dia adalah sosok yang sangat dicintai oleh kabilahnya.

Nabighah Zibyani terkenal dengan penyair yang dekat dengan penguasa. Tercatat dia dekat sekali dengan raja Hirah, khususnya An-Nu'man Abu Qabus bin Munzir VI. Karena keamatan ikatan tersebut, banyak harta yang ia peroleh dari raja tersebut. Kedekatan tersebut membuat orang-orang di istana cemburu dan ingin menyingkirkannya. Hingga suatu ketika dia dituduh berbuat serong dengan istri Nu'man dan memuji raja Ghassan (saingan utama kerajaan H{irah dalam menguasai Arab). Tuduhan tersebut membuatnya harus melarikan diri untuk menyelamatkan nyawanya. Dia lari dan mencari suaka di Ghassan yang pada waktu itu dipimpin oleh Amru bin Haris al-Asghar. Dalam pelariannya tersebut, disamping memuji raja yang telah memberikannya suaka, ia masih mengirimkan pujiannya kepada Nu'man dengan harapan tuduhan yang tidak benar tersebut bisa hilang dan membuktikan

bahwa dirinya memang benar-benar bersih. Hingga benar, Nu'man percaya kalau Nabighah memang bersih.

Selain dekat dengan raja, Nabighah juga menjadi salah satu juri pada perlombaan deklamasi dan sya'ir di pasar Ukaz, Daumatul Jandal, dan Zil Majanah. Dia lihai dalam menilai sya'ir dari para kontestan. Bila ada sya'ir yang dinyatakannya bagus, dia tulis dengan tinta emas yang kemudian digantungkannya di dinding ka'bah.

Nabighah berumur panjang, dia meninggal menjelang kerasulan Nabi Muhammad. Dia meninggal beberapa waktu setelah Nu'man meninggal dunia pada tahun 602 M, diperkirakan dia meninggal pada tahun 604 M.

Nabighah merupakan penyair kelas atas menurut pengamat. Bahasa yang digunakan dalam sya'irnya sederhana, lugas, dipahami semua orang, dan keindahannya terjaga.

Contoh dari karyanya adalah:

سقى الغيث قبرا بين بصرى وجاسم # يغيث من الوسمي قطر ووايل
ولا زال ريحان ومسك وعنبر # على منتهاه ليمعة ثم هاطل
وينبت حوذانا وعوقا نمورا # ساتبعه من خير ما قال قائل

*Hujan turun membasahi sebuah kubur
diantara Busra dan Jasim*

*Dengan kucuran hujan deras yang
membasahi pertama kali*

Masih saja wewangian, misik, dan 'anbar

Tertebar merebak di atas kuburnya, hujan

tenang pun mengiringi

Mulai tumbuh tetumbuhan wangi

menyinari

*Wejangan baik yang telah terucap dari
pengujar akan aku ikuti
(Syauqi Daif, 1960: 293)*

Kemudian sya'ir lainnya tentang I'tizar yang terkenal adalah:

فإنك شمس والملوك كواكب # إذا طلعت لم يبد منهن كوكب

*Sungguh dikau adalah matahari, dan
raja-raja yang lain adalah bintang yang ada
disekitarnya*

*Jika matahari terbit, tak akan nampak
satu-pun bintang yang ada*

Sya'ir lainnya :

فإنك كالليل الذي مدركي # وإن خلت أن المتأى عنك واسع
خطاطيف حجن في حبال مئينة # تمد بها أيد اليك نوازع

*Sungguh dikau lakasana malam yang
kutemui*

*Walaupun jiwaku kosong, tapi tempat
maaf darimu luas terurai*

*Setan-setan menyodorkan tali-tali yang
kuat*

*Tangannya menyodorkannya kepadamu
hasutan-hasutan yang pekat*

عوجوا فحيوا لنعم لمنه الدار # ماذا تحيون من نؤى واحجار
أقوى وأقفر من نعم وغيره # هوج الرياح بهليي التراب موار
وقفت فيها سراة اليوم أسألها # عن آل نعم أمونا عبر أسفارنا
فاستعجمت دار نعم ما تكلمنا # والدار لو كلمتنا ذات أخبار

*Berhentilah kalian untuk menyapa,
menyalami,*

Sungguh indah reruntuhan perkampungan

*Apa yang kalian salami adalah timbunan
tanah dan bebatuan
Tanah lengang, sepi dari binatang liar, dan
telah dirubah
Oleh hembusan badai dan hujan yang datang
dan pergi
Aku berdiri diatasnya, ditengah reruntuhan
dan bertanya padanya
Tentang serombongan unta yang biasa lewat
di sana
Reruntuhan rumah yang indah, demikian
asing
Dan membisu tak mau bicara pada kami
Dan reruntuhan rumah itu, andai dia mau
bicara
Pada kami, pasti dia punya banyak cerita
(Bachrum Bunyamin, 2005: 159).*

C. Zuhair bin Abi Sulma

Nama lengkap beliau adalah Abi Sulma Rabi'ah bin Riyah bin Qurt bin al-Haris bin Mazini bin Sa'labah bin Saur bin Hazmah bin Lu'am bin Usman bin Mazinah (Abu Abdillah, 1900: 25). Dia merupakan salah satu dari tiga maestro puisi tingkatan pertama selain Imru'ul Qais dan Nabighah Zibyani.

Zuhair berasal dari Bani Ghatfan, dia dibesarkan di tengah-tengah keluarga yang mempunyai darah penyair. Banyak dari keluarganya yang menjadi penyair pada waktu itu. Sejak kecil dia belajar sya'ir dari pamannya yang bernama Basyamah bin Sadir dan Aus bin Hujur.

Sejak kecil dia disenangi oleh banyak orang (kaumnya). Dia mempunyai kepribadian yang baik dan budi pekerti, ide dan omongannya selalu didengarkan

dan dilakukan oleh kaumnya. Penyair ini terkenal dengan kesopanan kata-katanya dalam melantunkan sya'ir. Rentetan lantunan sya'ir yang keluar dari benaknya banyak mengandung kata-kata hikmah dan bijaksana.

Sya'ir-sya'irnya mempunyai karakter khusus. Kebanyakan kandungan sya'irnya adalah kata-kata hikmah dan peribahasa. Sehingga dia dianggap penyair yang pertamakali menggunakan kata hikmah dalam ya'ir. Dalam penyuguhan sya'irnya, kata-kata yang digunakan adalah kata-kata yang baik dan sopan, tidak menggunakan kata-kata cabul seperti para penyair *Jahiliyyah* yang lainnya. Pujian dalam sya'irnya selalu sesuai dengan realitas yang dipujinya. Dia tidak akan pernah memuji kecuali dengan sifat asli orang yang dipuji. Karakter sya'ir yang terakhir adalah kata-katanya singkat dan mudah dipahami.

فأقسمت بالبيت الذي طاف حوله # رجال بنوه من قريش وجرحهم
يمينا لنعم السيدان وجدتما # على كل حال من سحيل ومبرم
تداركتما عيسا وذبيان بعد ما # تقانوا ودقوا بينهم عطر منسئهم
وقد قلتما إن ندرك السلم واسعا # بمال معروف من القول نسلم
فأصبحتما منها على خير موطن # بعينين فيها من عقوق ومائم
عظيمين في عليا معد هديتما # ومن يستبح كنزا من المجد يعظم

*Aku bersumpah demi ka'bah yang di towafi
oleh cucu Quraisy dan Jurhum
Aku bersumpah, bahwa kedua orang itu
adalah pemuka yang mulia, baik bagi orang
lemah maupun orang yang perkasa
Sesungguhnya kamu berdua telah
dapat kesempatan untuk menghentikan*

pertumpahan darah antara Bani Absin dan Zubyan, setelah mereka saling bermusuhan Kamu berdua telah berkata: jika perdamaian itu memungkinkan didapat dengan uang banyak dan perkataan yang baik, maka kami pun bersedia juga untuk berdamai Sehingga kamu berdua termasuk orang yang paling mulia, yang dapat menjauhkan kedua suku itu dari permusuhan dan kemusnahan Kamu berdua berhasil mendapatkan perdamaian, walaupun kamu berdua dari keluarga yang mulia, semoga kamu mendapatkan hidayah, dan barangsiapa yang mengorbankan kehormatannya pasti dia akan mulia.

(Yunus Ali Muhdar, 1983: 53).

فما يك من خير أتوه فإنما # توارثه آباء آبائهم قبل

Tak ada kebaikan yang mereka miliki, sesungguhnya kebaikan yang mereka miliki hanyalah warisan dari nenek moyang mereka sebelumnya.

(Bachrum Bunyamin, 2005: 165).

D. A'sya bin Qais

Nama lengkapnya adalah Maimun bin Qais bin Jandal bin Syarahil bin 'Auf bin Sa'd bin Dabi'ah bin Qais bin Sa'labah, julukannya adalah Abu Basir (Abu Abdillah, 1900: 25). A'sya hidup pada akhir-akhir masa jahiliyyah. Penyair ini termasuk penyair yang pandai memuji raja, sering menggunakan 'arud dan teknik-teknik penciptaan dalam menciptakan sya'irnya, dan syairnya yang terkenal panjang dan indah. Dia lahir dan besar di daerah Yamamah di sebuah desa bernama

Manfuhah. Belajar puisi dari pamannya al-Musayyab bin Alas. Sama seperti penyair yang disebutkan diatas, perihal kehidupan masa kecil dan mudanya tidak diketahui dengan jelas.

Para pemerhati sastra menempatkan dia sebagai penyair besar setelah ketiga penyair besar di atas. Kata-kata yang keluar dari lidahnya sangat tajam. Karena ketajamannya tersebut dia di takuti orang. Akan tetapi, dia juga disenangi banyak orang. Ketika dia sudah mengeluarkan pujiannya kepada seseorang, maka orang yang dipuji tersebut langsung terkenal.

Dalam satu riwayat dikatakan, bahwa A'sya mendengar kerasulan Nabi Muhammad saw dan kedermawanannya, kemudian dia sengaja membuat bait-bait syi'ir pujian yang ditujukan kepada Nabi. Penguasa Quraisy waktu itu (Abu Sufyan) sangat khawatir jika dia sampai menemui Nabi.

Kemudian Abu sufyan memerintahkan kaumnya untuk mengumpulkan seratus unta dan memberikan unta tersebut kepada A'sya sebelum dia masuk Mekah. Unta tersebut diberikan kepada A'sya dan dia diminta mengurungkan niatnya tersebut. Abu sufyan takut kalau dia benar-benar menemui Nabi, maka semua orang Arab akan mengikuti Nabi dan membenarkan kerasulannya.

Kemudian dia melantunkan syi'irnya:

فأليت لا أرثي لها من كلاله # ولا من خفي حتى تلقاني محمدا
متي ما تتأخي عند باب ابن هاشم # تراخي وتلقى من من فواضله ندى
نبي يرى ما لا يرون وذكره # أغار (لعمرى) في البلاد وأنجدا
له صدقات ما تغب ونائل # وليس عطاء اليوم يمنعه غدا

Sumpahku demi tuhan! tidak akan aku kasihani onta ini dari capaiannya dan dari rasa sakit kakinya sebelum bertemu dengan

Muhammad

Nanti jika kau telah sampai ke pintu Ibnu Hasyim, kau akan dapat istirahat dan akan mendapatkan pemberiannya yang berlimpah-limpah

Seorang Nabi yang dapat mengetahui sesuatu yang tak dapat dilihat oleh mereka, dan namanya telah tersiar di seluruh negeri dan di daerah Nejed

Pemberiannya tidak akan terputus selamanya, dan pemberiannya sekarang tidak akan mencegah pemberiannya di hari esok.

Disamping para penyair tersebut di atas masih banyak lagi para penyair yang karyanya masih bisa dinikmati hingga sekarang ini. Penyair-penyair tersebut misalnya Labid bin Rabi'ah, 'Antarah al-'Absi, Amr bin Kalsum, Torfah bin 'Abd, Al-Haris bin Hilza, 'Abid al-Abras al-Asadi, dan Al- Khansa'. Mereka juga lihai dalam mengolah kata-kata dalam syi'ir. Mereka mempunyai keistimewaan-keistimewaan sendiri.

Selain para penyair tersebut, para orator juga mempunyai kans tersendiri dalam olah kata. Diantara para orator tersebut adalah Qus bin Sa'idah al-Iyyadi dan Aksam bin Soifi. Qus bin Sa'idah al-Iyyadi terkenal dengan kebalaghahan olah kata, kata-kata hikmah dan nasihat-nasihat yang baik. Kepercayaan tentang tauhid begitu kuat, dia juga percaya adanya hari kebangkitan. Dia menyeru bangsa Arab untuk meninggalkan penyembahan berhala dan menyembah yang maha

kuasa. Ia pertama kali yang menggunakan kata Amma Ba'du. Contoh dari pidatonya ketika berorasi di pasar Ukaz adalah:

أيها الناس ، اسمعوا وعوا ، من عاش مات ،
ومن مات فات ، وكل ما هو آت آت ، ليل داج ،
ونهار ساج ، وسماء ذات أبراج ، ونجوم تزهـر ،
وبحار تزخر ، وجبال مرساة ، وأرض مدحاة ،
وأنهار مجرة ، إن في السماء لخبرا ، وإن في
الأرض لعبرا ، ما بال الناس يذهبون ولا
يرجعون ؟ أرضوا فأقاموا ؟ أم تركوا فناموا ؟
يقسم قس بالله قسما لا إثم فيه : إن لله دينا هو
أرضى لكم وأفضل من دينكم الذي أنتم عليه .
إنكم لتأتون من الأمر منكرا .

Wahai segenap manusia, dengarlah dan sadarlalah. Sungguh orang hidup itu akan mati. Orang yang sudah mati itu telah berlalu. Egala yang akan datang ia pasti datang. Malam yang gelap gulita, siang yang terang benderang, langit yang berhias bintang-bintang. Bintang-gemintang yang berkerlap-kerlip, lautan yang bergelombang, gunung-gunung yang tinggi menjulang. Bumi yang menghampar dan sungai-sungai yang mengalir. Sungguh di langit itu ada kabar berita, dan di bumi penuh pengajaran. Bagaimanah gerakan berita tentang orang yang telah pergi dan tak kembali? Apakah karena mereka suka, lalu mereka menetap disana? Ataukah mereka terlupakan lalu terlelap di sana? Qus bersumpah demi Allah, suatu sumpah yang tidak mengandung dosa: sungguh Allah memiliki agama yang lebih disukaiNya buat kalian, dan lebih utama daripada agama kalian yang kalian jalani. Sungguh kalian benar-benar mendatangkan urusan yang munkar.

(Bachrum Bunyamin, 2005: 140).

Kemudian seorang orator lagi adalah Aksam bin Soifi. Seseorang yang paling tahu silsilah keturunan bangsa Arab, banyak membuat kata hikmah dan peribahasa. Selain menjadi orator, dia juga seorang juru damai yang sangat disegani. Dia termasuk orang yang mengalami masa kerasulan Nabi Muhammad, ketika mendengar berita tersebut dia mengumpulkan kaumnya kemudian mendorong mereka untuk beriman kepada Nabi. Dia wafat pada tahun 600 M. Diantara pidatonya adalah:

إن أفضل الأشياء أعاليها . وأعلى الرجال ملوكها ،
وأفضل الملوك أعمها نفعا ، وخير الأزمنة
أخصبها ، وأفضل الخطباء أصدقها ، الصدق
منجاة ، والكذب مهواة ، والشر لجاجة ، والحزم
مركب صعب ، والعجز مركب وطيء ، آفة
الرأي الهوى ، والعجز مفتاح الفقر ، وخير
الأمر الصبر ، حسن الظن ورطة ، وسوء الظن
عصمة ، إصلاح فساد الرعية خير من إصلاح
فساد الراعي ، من فسدت بطانته كان كالغاص
بالماء ، شر البلاد بلاد لا أمير بها ، شر الملوك
من خافه البريء ، المرء يعجز لا محالة ، أفضل
الأولاد البررة ، خير الأعوان من لم يراء
بالنصيحة ، أحق الجنود بالنصر من حسنت
سريره ، يكفيك من الزاد ما بلغك المحل ،
حسبك من شر سماعه ، الصمت حكم ، وقليل
فاعله ، البلاغة الإيجاز ، من شدد نقر ، ومن
تراخى تألف.

(Bachrum Bunyamin, 2005: 139).

Hal yang paling utama adalah yang paling tinggi. Setinggi-tingginya orang adalah raja-raja mereka. Sebaik-baiknya raja adalah yang paling merata kemanfaatannya. Sebaik-baiknya masa adalah masa yang paling subur.

Orator yang paling mulia adalah orator yang paling jujur. Jujur adalah penyelamat, dusta adalah lembah kehancuran. Kejahatan adalah pertikaian yang bekesinambungan. Tekad kuat adalah kendaraan yang sukar dinaiki. Penyakit akal adalah hawa nafsu. Kelemahan adalah pembuka kefakiran. Sabar adalah sebaik-baiknya perkara, berprasangka baik adalah sulit, buruk sangka hendaknya di jaga (dihindari). Memperbaiki kerusakan rakyat lebih baik daripada memperbaiki kerusakan penguasa. Orang yang rusak beserta kawannya, ia bagaikan tenggelam dalam air. Negeri yang paling buruk adalah negeri yang tidak mempunyai pemimpin. Sejelek-jeleknya raja adalah yang ditakuti orang bersih. Seseorang akan lemah kalau tidak ada usaha. Sebaik-baiknya anak adalah anak yang berbakti, sebaik-baiknya teman adalah yang tidak menolak nasehat. Pasukan yang paling berhak mendapat kemenangan adalah mereka yang baik nuraninya. Cukup untukmu bekal yang mengantarkanmu kepada tujuan. Kejahatan cukup kau dengar saja. Retorika adalah Ijaz. Orang yang kasar akan dijauhi, orang yang ramah akan selalu didekati.

III. Penutup

Keempat tokoh di atas merupakan sebagian dari sastrawan *Jahiliyyah* yang mempunyai pengaruh besar di zamannya. Dengan lantunan bait puisinya, mereka dapat menaikkan pamor seseorang, menyelesaikan pertikaian, membuat peperangan, membuat orang bersemangat, membuat orang ketakutan dan menjadi lelaku kehidupan sehari-hari. Kekuatan kata-kata yang indah, menghidupkan sekaligus mematikan;

seperti yang telah terlantunkan oleh para penyair kelas wahid diatas. Lebih dari itu, syi'i-syi'ir mereka, karena mewakili suasana kebatinan dan logika pemikiran masyarakat, kemudian menjadi bagian dari undang-undang masyarakat rakyat.

Selain para penyair tersebut di atas, terdapat juga maestro di bidang pidato. Mereka juga mempunyai pengaruh yang besar bagi masyarakatnya. Ciri khas pidatonya adalah barisan kata yang indah, mengandung banyak hikmah, dan nilai-nilai yang baik serta sarat dengan makna. Mereka membuat perubahan di masyarakat dengan pidatonya tersebut. Mereka adalah para orator ulung yang tidak ada duanya pada zamannya.

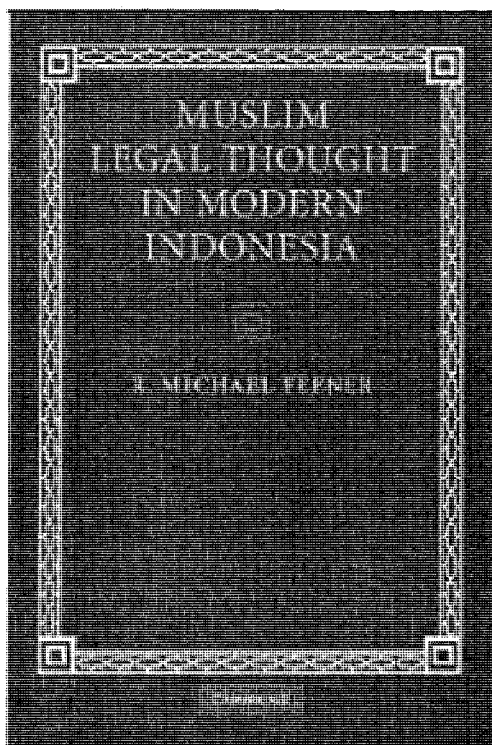
DAFTAR PUSTAKA

- Al-Asad, Nasiruddin. 1982. *Masadisysyi'ri al-Jahili wa Qimatuha at-Tarikhiyyah*, Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Al-Basari, Abu Abdillah Muhammad bin Salam al-Jamhi. 1900. *Tabaqatu al-Syu'ara' al-Jahiliyyin wa al-Islamiyyin*, Kairo: Matba'ah al-Mahmudiyyah at-Tijariyyah al-Kubra.
- Al-Bustani, Fawwad Afram. 1937. *Al-Syi'ru al-Jahiliyyu; Nasy'atu, Fununu, Shifatuhu*, Beirut: al-Mathba'ah al-Katuwikiyyah.
- Al- Iskandari, Ahmad dan Mustofa 'Anani. 2000. *Al-Wasit Fil Adabi al-'Arabi Watarikhihi; al-Juz'u al-Awwal*, Gontor: Darussalam Littiba'ah Wannasyr.
- Al-Jabburi. 1989. *Al-Malabis al-'Arobiyyah fi al-Syi'ri al-Jahili*, Beirut: Dar al-Gharbi al-Islami.
- Al-So'idi, Abdul Mu'tal. 1934. *Za'amatu al-Syi'ri al-Jahili: Baina Imri'il Qais wa 'Adi Ibni Zaid*, Kairo: al-Mathba'ah al-Mahmudiyyah al-Tijariyyah.
- Bunyamin, Bachrum. 2005. *Sastra Arab Jahili*, Yogyakarta: Adab Press.
- Dhaif, Syauqi. 1960. *Tarikhu al-Adab al-'Arabi; al-'Ashr al-Jahili*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Haidar, Farid 'Aud. 2005. 'Ilmu ad-Dalalah; Dirasah Nazariyyah watatbiqiyyah, Kairo: Maktabah al-Adab.
- Husain, Toha. 1926, *Fi al-Syi'ri al-Jahili*, Tunis: Dar al-Ma'arif.
- Khofaji, Muhammad Abdul Mun'im. 1972. *Al-Hayatu al-Adabiyyatu fi 'Asri al-Jahiliyyati wa Sadril Islam*. Kairo: Maktabah al-Azhariyyah Litturas.
- Muhdar, Yunus Ali dan H. Bey Arifin. 1983. *Sejarah Kesusastraan Arab*, Surabaya: PT. Bina Ilmu.
- Syakir, Muhammad Mahmud. 1997. *Qodhiyyatu al-Syi'ri al-Jahili*, Mesir: Mathba'ah al-Madany.
- Wargadinata, Wildana dan Layli Fitriani. 2008. *Sastra Arab dan Lintas Budaya*, Malang: UIN-Malang Press.
- Yaqut Muhammad Sulaiman. 2002. *Manhajul Bahsi al-Lughawi*, Kuwait: Dar al-Ma'rifah al-Jami'iyyah.
- Zaituni, Abdul Ghani Ahmad. 2001. *Al-Insan fi al-Syi'ri al-Jahili*, UEA: Ishdaru Markazi Zayyad al-Turas wa al-Tarikh.

الحب و الفقه

احترت أنا في حكم الحب
 فلمسألة مبعثرة بين الكتب
 بين جواز و تحريم أو مستحب
 و قصد الأمر شيء و حب
 فلا تقولي لي أن حبك حرام
 فلا تقييد و لا تخصيص لهذا الكلام
 فمنذ رأيتك و طيفك معي في كل مكان
 و الأصل بقاء ما كان على ما كان
 يمتح نوحك بلا تراب و لا غبار
 فأنت شرط الحب بلا ترتيب و لا اختيار
 ليس وهما و لا ظنا و لا بالشك
 و اليقين أبدا لا زال بالشك
 صمت عن كل شيء و بك أفطرت
 ميثاقتي و حلالي و إليك أُلُفْتُ
 سأبقى و لن يبعدني شيء عنه
 و الرضا بالشيء رضا بما يتولد منه
 ليس هناك خلاف بين القلب و بين العقل
 بل قد أجمعوا إجماع السكت و إجماع القول
 اللفظ (أحبك) و أنت (السبب)
 و العبرة بعموم اللفظ و خصوص السبب
 نعت كثيرا و لكن المشقة تجلب التيسير
 و عينك أنسياني المدد و الكيل و التقدير
 بحثت عنك في الكتب حتى الصباح
 فوجدتك تسكنين (لطيفة) في باب النكاح
 مالكي حنفي شافعي حنبلي من غير تلفيق
 أنت فقط عبرتي و لحياي خير رفيق

Abdul Jalil Muhammad
 PP Al-Hikmah, Benda



Muslim Legal Thought in Modern Indonesia; Sebuah Catatan Kritis

R. Michael Feener. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Pp. 290.

ISBN: 978-0-521-53747. £60; \$120.99.

Anwar Masduki Azzam

Staf Pengajar PP Aswaja Nusantara

Apa yang menarik dari pemikiran hukum intelektual muslim Indonesia? Salah satu hal yang ditangkap oleh Prof Feener, guru besar *National University of Singapore*, Muslim Indonesia mempunyai kerja dan pemikiran yang inovatif akibat persentuhan yang luar biasa dengan pemikir Eropa, Amerika Utara dan

pemikir non-muslim. Tidak ada Negara muslim lain yang se-kondusif dan seramai muslim Indonesia dalam menyerap pemikiran luar negeri yang begitu beragam. Contohnya, kita bisa dengan mudah menemukan buku-buku terjemahan maupun aslinya yang dijual dengan bebas di setiap toko buku. Dari segi tema, kita akan banyak menjumpai buku-buku tersebut menawarkan pemikiran dari yang paling kiri sampai yang paling kanan, misal dari Sayyid Qutb sampai Karl Marx, dan pemikir lain yang saling bertentangan satu sama lain. Feener mengakui hal itu dengan menyatakan betapa Indonesia mempunyai wacana pemikiran yang *cosmopolitan* (hal. Xvii), karena merangkum dan mencerpah begitu banyak pemikiran dengan sedemikian mudahnya.

Dari sudut pandang itu, kita bisa memahami mengapa Feener begitu tertarik untuk mengkaji pemikiran Islam di Indonesia, tepatnya pemikiran hukum Islam atau fiqh di kalangan pemikirnya. Islam adalah agama terbesar di Indonesia, dengan lebih dari 80 persen penduduknya menjadi pemeluk agama ini. Di tengah banyaknya kajian tentang Islam Indonesia, ternyata kajian atau buku yang khusus mempelajari sejarah pemikiran hukum Islam di Indonesia, baik klasik maupun kontemporer, masih jarang ditemui. Dari sudut pandang ini, Feener berhasil mengisi kekosongan kajian ini. Dia menyajikan sejarah dan lintasan perdebatan hukum Islam di Indonesia serta memberikan pemahaman yang relatif komprehensif tentang dinamika yang terjadi pada masa Indonesia modern.

Yang dimaksud Feener dengan Indonesia modern adalah masa-masa awal abad 20 sampai akhir kekuasaan orde baru. Ini artinya, kajian buku Feener ini merentang dalam jarak waktu sekitar 110 tahun atau satu abad lebih. Alih-alih secara kronologis, Feener memilih untuk menyajikan bab-bab dalam bukunya ini berdasarkan tema yang muncul, dengan harapan agar hubungan yang erat antar ketiga faktor pendorong modernisasi pemikiran hukum Islam di Indonesia bisa lebih leluasa dikaji secara mendalam.

Tiga Faktor Utama

Feener memulai analisis dengan meminjam temuan Roff di kajian hukum Islam Malaysia yang bersumber dari 3 hal; perkembangan media cetak, berdirinya organisasi massa sukarela, dan reformasi pendidikan. Bedanya, jika Roff menitik-beratkan analisisnya pada konstruksi nasional elit Malaysia, maka Feener menekankan aspek-aspek ini pada isi dan kontur yang terjadi dalam perdebatan intelektual dan keagamaan Islam Indonesia abad ke-20 (hal. 3).

Budaya cetak sebagai faktor pertama telah menandai perjalanan intelektual keislaman di Indonesia. Pesantren sebagai salah satu pusat pendidikan Islam awal di Indonesia menyediakan bukti adanya transfer keilmuan yang dibangun sebagai kelanjutan dari rantai intelektual keislaman di Timur Tengah dan kekhalifahan Turki. Pada kurun abad 17 dan 18, distribusi teks-teks kitab klasik di Asia Tenggara telah meliputi bermacam-macam kajian seperti tasawuf, tafsir, usuluddin, dan fikih.

pada kurun abad 19, terjadi peningkatan teks kitab yang menjadi rujukan dan merupakan hasil karya ulama lokal Asia tenggara. Pada titik ini, pesantren memainkan peran “tradisionalisme” mereka dengan menjadikan kajian teks fikih ala mazhab syafii sebagai inti dari pengajarannya. Feener mendefinisikan peran tradisionalisme ini dengan merujuk pada “konstelasi keilmuan fikih syafii, pendidikan pesantren dan praktek budaya dan agama yang berasal dari pemahaman fikih tersebut” (hal. 4). Contoh nyata peran pesantren dalam budaya cetak ini

produk-produk interpretasi hukum keagamaan yang baru. Dalam hal ini, penemuan mesin cetak yang massif menjadikan cetakan dari pemikiran dan hasil fatwa ulama reformis itu menjadi mudah dikonsumsi oleh masyarakat luas. Jelasnya, kemajuan budaya cetak disini telah menandingi otoritas ulama pesantren yang dulu sempat menjadi satu-satunya pemegang otoritas atas interpretasi teks keagamaan.

Feener mencontohkan adanya jurnalisme ijtihad sebagai salah satu imbas budaya cetak baru ini. Munculnya

“Contoh nyata peran pesantren dalam budaya cetak ini tercermin dari munculnya istilah Kitab Kuning yang menjadi ciri khas pesantren sampai sekarang.”

tercermin dari munculnya istilah Kitab Kuning yang menjadi ciri khas pesantren sampai sekarang.

Akan tetapi, kesadaran modern pada abad 19 telah membawa kesadaran baru sebagai alternatif hegemoni kitab kuning yang terlanjur mengakar kuat. Kesadaran yang kemudian berkembang menjadi aliran reformis yang menantang otoritas ulama pesantren sebagai penerjemah tradisi Islam via kitab kuning. Gerakan baru ini, dengan menggunakan kemajuan teknologi dalam bidang cetak dan informasi membuat mudahnya akses

jurnal Al Imam di Singapura yang diikuti penerbitan majalah Al-Munir di Padang pada tahun 1910-1915 (hal. 11) telah menjadi contoh riil. Kedua terbitan ini menyuarakan suara kaum modernis tentang pentingnya usaha untuk “kembali ke al-qur’an dan al-hadis”. Terma ini terwujud dalam usaha untuk membuka pintu ijtihad yang menurut sebagian ulama sudah tertutup.

Abad ke-20 juga menjadi saksi munculnya reformasi pendidikan adanya inovasi pendidikan yang marak terjadi, dengan perubahan-perubahan pada struktur, kuri-

kulum dan kelembagaan yang lebih baru. Faktor kedua ini, setelah munculnya budaya cetak, telah mengubah wajah dan dinamika pemikiran hukum Islam di Indonesia. Feener mencontohkan adanya usaha dari Sunan Pakubuwono X dari Surakarta yang memerintahkan ulama lokal untuk membuat madrasah modern yang bernama Mambaul Ulum pada tahun 1905 (hal. 14). Salah satu perbedaan mencolok antara system pendidikan modern ini dengan pendidikan klasik pesantren adalah penekanan khusus pada pengembangan kemampuan untuk menerjemahkan teks secara langsung, daripada menghafal teks-teks fiqh dan ushul fiqhnya, beserta perangkat ilmu alat-nya (seperti ilmu nahwu, shorof, balaghoh dan mantiq) ala pesantren salaf. Hal ini menurut Feener (hal. 15) adalah pengejawantahan dari sikap menolak taklid buta, dengan cara melakukan penerjemahan langsung dari Qur'an dan Hadits.

Munculnya reformasi pendidikan sebagaimana di atas berbarengan dengan perubahan baru yang menjadi faktor ketiga dalam kajian Feener, yakni munculnya organisasi-organisasi sukarela yang bercorak keagamaan atau kebangsaan. Contohnya adalah kemunculan Muhammadiyah yang membawahi sekian banyak sekolah dari tingkat dasar sampai universitas dan Nahdlatul Ulama (NU) membawahi ribuan pesantren, yang di kemudian hari mendirikan sekolah berciri khas modern, diikuti oleh sekian banyak organisasi seperti Al-Washliyah, PERTI (Persatuan Tarbiyah Indonesia), dan Nahdlatul Wathan (NW) (hal. 18).

Selain munculnya organisasi berbasis keagamaan, organisasi berbasis identitas lokal dan nasional juga bermunculan. Sekedar contoh, kemunculan Boedi Utomo, Jong Java dan Jong Ambon, dan aneka organisasi yang di kemudian hari bermetamorfosis menjadi parta politik seperti SDI (Syarikat Dagang Islam) yang kemudian menjadi PSI (Partai Syarikat Islam). Jenis-jenis dari kelompok ini meliputi kelompok-kelompok ideologis dan sosial yang merentang dari klub kajian ilmiah dan literatur sampai kelompok buruh dan pedagang, dari kelompok usaha masyarakat sampai gerakan keagamaan (hal. 18).

Kemunculan-kemunculan organisasi sukarela ini telah mendorong terciptanya ruang kreasi baru untuk kebebasan berekspresi di ruang publik, yang didukung oleh dukungan masyarakat dari organisasi dimana dia berasal. Dalam beberapa kasus, kebebasan dalam ruang publik ini bisa bekerja sama atau bahkan bertarung dengan dengan jaringan lama yang sudah mapan seperti jaringan otoritas tradisional ulama. Ambil contoh, konflik antara Muhammadiyah dan NU pada masa awal pembentukan mereka adalah imbas nyata dari pertarungan dan kemunculan organisasi sukarela ini. Perkembangan organisasi-organisasi ini mau tidak mau memang mempengaruhi lanskap sosial, religi, budaya dan intelektual muslim Indonesia.

Yang tidak bisa diabaikan, dalam usaha pemeliharaan pemikiran dan produk fikih, ada kecenderungan dari tiap organisasi untuk mendirikan lembaga

khusus yang menangani masalah-masalah fikih. Feener mencontohkan adanya Majelis Ulama dalam Sarikat Islam, Majelis Tarjih dari Muhammadiyah dan Lembaga Bahsul Masail-nya NU sebagai contoh nyata usaha institusionalisasi pemikiran fikih di tiap organisasi tersebut.

Ringkasnya, tiga faktor penting yang mempengaruhi dinamika dan perkembangan pemikiran hukum Islam, yakni budaya cetak, reformasi pendidikan dan munculnya organisasi sukarela, merupakan faktor-faktor yang integral satu sama lain (hal. 23). Ketiganya bisa dilihat sebagai segitiga faktor yang saling bersilang dan menopang satu sama lain. Budaya cetak memungkinkan hasil fatwa dan keputusan organisasi itu bisa disebarkan dengan luas dan juga menjadi sumber tertulis pada kurikulum sekolah masing-masing. Pada sisi lain, budaya cetak ini tidak mungkin berjalan tanpa adanya dukungan finansial yang dikumpulkan oleh tiap organisasi dari lini sekolah maupun usaha-usaha ekonominya.

Perdebatan Ijtihad; Penanda Pra-Kemerdekaan

Pada Bab 2, Feener berusaha melihat pengaruh dari segitiga organisasi sukarela, budaya cetak, dan reformasi pendidikan terhadap rekonstruksi radikal terhadap epistemologi hukum dan keagamaan Islam. Dia memasuki pembahasan awal mula sejarah modern pemikiran hukum Islam dengan melihat Ijtihad sebagai isu utamanya pada bab 2 ini. Periode ini bisa disebut sebagai fase pra-kemerdekaan

Indonesia, dimulai dengan kemunculan organisasi-organisasi sukarela bercorak keagamaan yang menantang pola pikir dan tafsir mapan kaum pesantren terhadap interpretasi teks Qur'an dan Hadits via kitab kuning dan otoritas ulamanya. Kritik mereka terutama tertuju pada pemahaman kaum tradisionalis terhadap Islam dan praktik yang melembagakan otoritas ulama seperti praktik *Ijazah* dari guru ke murid yang menjadi bagian inti dari pendidikan tradisional Islam saat itu. Menariknya, Feener hanya mendiskusikan polemik PERSIS (Persatuan Islam) dan 2 sarjana pembaharu, Ahmad Hassan dan Munawar Chalil sebagai contoh terbaik persilangan segitiga faktor penentu diatas.

Didirikan pada 23 September 1923, PERSIS berkembang menjadi kelompok skripturalis yang menantang otoritas tradisional terhadap penafsiran teks. Skripturalis di sini bermakna bahwa PERSIS secara ketat hanya mengakui Qur'an dan Hadits Sohih sebagai sumber utama dan basis pemahaman mereka terhadap Islam. Kondisi ini membuat mereka menjadi kelompok yang vokal mengkritik kelompok lain yang mengakui standar dan sumber teks agama selain kedua jenis yang mereka percayai ini. Selain kaum tradisionalis, kelompok Ahmadiyyah Qodian adalah kelompok yang menjadi sasaran tembak mereka melalui jurnal yang mereka publikasikan maupun dalam forum debat terbuka antara mereka dengan kelompok diluar mereka.

Selain penerbitan jurnal *Pembela Islam*, mereka aktif mencetak buku dan buklet

dalam bahasa Latin maupun Arab, Sunda dan sedikit bahasa Inggris yang menjadi corong propaganda mereka. Meski kebanyakan terbitan mereka lebih terpusat pada masalah teknis dari ibadah sehari-hari umat Islam, pemahaman literal PERSIS ternyata mengikuti kesadaran reformis dari pendiri jurnal *Al Manar*, Muhammad Abduh dan Rashid Ridha. Pengaruh pemikiran dua orang reformis ini menjadi ciri khas yang melekat sampai sekarang pada garis pemahaman dan praktik keagamaan PERSIS.

Ahmad Hassan menjadi contoh utama

**...fase pra-kemerdekaan Indonesia,
dimulai dengan kemunculan
organisasi-organisasi sukarela
bercorak keagamaan yang menantang
pola pikir dan tafsir mapan kaum
pesantren terhadap interpretasi teks
Qur'an dan Hadits via kitab kuning dan
otoritas ulamanya.**

dari pendekatan kedua reformer diatas. Dia menolak keras apa yang dia sebut sebagai taklid buta, dengan menggelorakan ijtihad sebagai jawaban konkrit. Meski begitu, dia mengakui tidak semua muslim bisa menjadi mujtahid, sehingga kemudian dia memunculkan konsep *ittiba'*, yang dengan jelas dia pandang sangat berbeda dengan taklid buta dalam penekanan sikap kritis terhadap pendapat-pendapat ulama terdahulu. Contohnya, sikap *ittiba'* ini tercermin ketika seseorang meminta fatwa kepada seorang mujtahid, dia juga

harus meminta bukti nyata dari Qur'an dan Hadits yang menjadi landasan hasil ijtihad tersebut. Oleh karena itu, sifat *ittiba'* akan bisa menghapus budaya *bid'ah* yang sudah umum terjadi di masyarakat muslim, karena sudah ada kejelasan dan landasan sumber hukum dan ibadah dari sumber resmi Islam (hal. 40).

Munawar Chalil, seorang sarjana lulusan Mekkah, terkenal dengan mempublikasikan pemikirannya dalam jurnal *Swara Islam* yang berisi kolom tanya jawab tentang polemik yang terjadi terutama dalam praktik ritual keagamaan.

Selain dalam jurnal, karya Chalil yang terkenal dalam bidang hadis salah satunya berjudul *Kembali ke Qur'an dan Sunnah*, terbit pertama tahun 1956. Dalam bagian pertama buku ini, Chalil mendiskusikan peran dan posisi Qur'an dan Hadits sebagai aturan dan kepercayaan dasar manusia. Pada bagian

kedua, dia menekankan peran Qur'an dan Hadis sebagai sumber primer hukum Islam dan hubungannya dengan sumber-sumber hukum tambahan seperti *Ijma'* dan *Qiyas*, *perdebatan Ijtihad*, *ittiba'* dan *taqlid*, dan isu seputar *bid'ah* dan *mazhab* (hal. 49).

Meski senafas dengan Hassan dalam isu purifikasi dan terbukanya pintu ijtihad, sumbangan Chalil terasa lebih luas dalam konteks perkembangan pemikiran hukum Islam modern di Indonesia dan bahkan Asia Tenggara

adalah pemikirannya dalam kepentingan publik. Istilah *Maslahah* yang dia ajukan menekankan adanya faktor kepentingan publik yang harus dipertimbangkan ketika menentukan sebuah hukum. Meski dia memakai metode *Maslahah* ini secara terbatas, yakni dalam bidang *mu'amalat* belaka (bukan dalam bidang *ibadat*), Feener mengakui bahwa dalam kajian mendatang tentang pemikiran hukum Islam modern dalam skala yang lebih luas adalah berangkat dari inisiasi Chalil telah menumbuhkan kesadaran awal tentang pentingnya skala yang lebih luas dalam pengambilan hukum fikih.

Mazhab Nasional dan Gagalnya Formalisme Islam; Awal Kemerdekaan

Pada bab 3 dan 4, Feener mendiskusikan dua fenomena yang menjadi panggung utama pemikiran hukum Islam modern. Mengambil setting pada masa awal kemerdekaan, gelombang dan gairah nasionalisme keindonesiaan ternyata memberi dampak signifikan terhadap pembentukan dan pencarian formula awal hubungan agama, dalam hal ini fikih, dengan hukum nasional. Secara sepintas, perkembangan ini terasa jauh berbeda dengan perkembangan pemikiran hukum Islam pada masa pra kemerdekaan Islam sebagaimana terjadi di bab 2. Meski begitu, ini menunjukkan bahwa proses modernisasi dan reaktualisasi fikih ternyata berkembang dengan dinamis di Indonesia.

Pertama, usaha untuk memunculkan mazhab fikih nasional ala Indonesia. Feener menyebut dua sarjana muslim terkemuka yang berasal dari latar

belakang yang berbeda, meski sama-sama berkuat pada dunia akademik perguruan tinggi dan mempunyai preferensi yang sama untuk memberi warna lokal dalam pemikiran hukum Islam. Hasbi Ash-Shiddieqy, adalah didikan reformis yang yang mumpuni dengan keilmuan dan literatur klasik Islam akibat pengaruh dari Mesir, sementara Hazairin adalah professor hukum didikan Barat (Belanda) yang menjadi guru besar dalam bidang hukum adat.

Hasbi, dosen IAIN Jogjakarta yang dididik dalam iklim pendidikan dan pemikiran kaum reformis Aceh, mendapat banyak pengaruh dari reformis modern, Al-Maraghi dan penerusnya, Syaikh Muhammad Shaltut, serta pengaruh dari Ad-Dihlawi, Shawkani dan Ahmad bin Idris (hal. 63-65). Dia banyak menulis buku yang merepresentasikan pemikirannya, salah satunya adalah *Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadits*. Dalam buku ini, Hasbi menekankan pentingnya pertimbangan konteks sejarah yang melatari munculnya sebuah posisi dan doktrin sebuah hukum. Seperti layaknya para reformis, dia menolak adanya praktik taklid buta dan bermazhab dalam beragama.

Hazairin, yang terkenal dalam bukunya yang berjudul *Indonesia Satu Masjid*, menekankan pentingnya reformasi dan reinterpretasi hukum Islam agar sesuai dengan tuntutan dan persoalan nasional Indonesia (hal. 74). Demi merealisasikan tujuannya, dia mendirikan Perguruan Tinggi Islam (PTI) yang bertujuan untuk mencetak kader mujtahid baru yang tidak hanya mumpuni dalam ilmu keislaman

tapi juga mahir menguasai sains modern. Dia mengkritik keras para Ulama yang menutup pintu ijtihad sehingga mereka abai dengan tuntutan zaman yang semakin kompleks dan butuh sinergi dengan keilmuan lain (baca; sains modern).

Korelasi antara Hazairin dan Hasbi terletak pada ide mereka untuk menciptakan generasi ulama dan sarjana Indonesia yang mampu bekerja dan menjawab tantangan modern dengan berpegang pada kondisi kontekstual Indonesia. Dengan tekanan yang berbeda, keduanya jelas sama-sama menyuarakan pentingnya sebuah mazhab nasional

hasil kesepakatan Tim Sembilan yang bertugas menyusun falsafah dan ideologi bangsa pada masa awal kemerdekaan, tahun 1945. Akan tetapi sebelum resmi diumumkan dalam sidang PPKI (Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia), redaksi Piagam Jakarta diubah dalam waktu yang singkat akibat protes keras delegasi dari Indonesia Timur yang mengancam akan keluar dari Negara Baru tersebut jika ketujuh kata tersebut tidak dihilangkan. Perubahan itulah yang sampai sekarang menjadi rumusan Pancasila.

Perjuangan untuk mengembalikan

“Mengambil setting pada masa awal kemerdekaan, gelombang dan gairah nasionalisme keindonesiaan ternyata memberi dampak signifikan terhadap pembentukan dan pencarian formula awal hubungan agama, dalam hal ini fikih, dengan hukum nasional. Secara sepiantas, perkembangan ini terasa jauh berbeda dengan perkembangan pemikiran hukum Islam pada masa pra kemerdekaan Islam”

Indonesia sebagai sebuah rujukan baru tafsir hukum yang secara kolektif bisa diproduksi oleh dan dari kondisi bangsa Indonesia sendiri.

Pada sisi lain, gempita awal kemerdekaan juga memotret adanya usaha politik kaum muslim untuk melegalkan pelaksanaan syariat Islam di Indonesia. Dimotori oleh partai Islam Masyumi (Majelis Syuro Muslimin Indonesia), mereka mencoba menggolkan kembalinya 7 kata yang dibuang dalam Piagam Jakarta yang berbunyi, “dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluk-pemeluknya”. Secara historis, Piagam Jakarta adalah bentuk

Pancasila ke Piagam Jakarta ternyata mengalami kegagalan dalam sidang Konstituante, dikarenakan tidak adanya kesepakatan yang bulat dari para anggotanya. Meski Masyumi adalah partai pemenang pemilu pertama tahun 1955 sehingga menjadi mayoritas dalam Majelis Konstituante, mereka gagal dikarenakan waktu itu hanya ada mekanisme Musyawarah Mufakat yang bulat untuk menggolkan sebuah kesepakatan.

Patut dicatat di sini, adalah peran M. Natsir sebagai salah seorang tokoh yang gigih memperjuangkan formalisasi syariat Islam sampai dimasa Orde Baru.

Kegigihannya tercermin dalam usahanya menolak mentah-mentah Pancasila karena dianggapnya ideologi sekuler, dan pendirian Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII) sebagai kelangsungan ideologi Masyumi yang telah dibubarkan oleh Sukarno dan dibonsai oleh Suharto. Sampai hari ini, pengaruh pemikiran Natsir dan pelanjutnya, Anwar Hardjono

Feener memotret kondisi ini dengan baik pada bab 5 – 7 dengan menuliskan tumbuh kembangnya generasi intelektual muslim, geliat ulama NU untuk lebih selaras dengan tuntutan zaman, dan munculnya generasi muda fikih yang lebih responsif dan kritis terutama pasca tumbangnya Orde Baru. Masih dengan melihat segitiga budaya cetak, peran

Titik pusat geliat NU terlihat pada upaya untuk menerjemahkan ulang konsepsi Ahlussunnah Wal Jama'ah (Aswaja), dari mazhab (aliran) menuju manhaj (metode). Tafsir ulang ini menekankan peran kesejarahan Aswaja yang selalu mengambil jalan tengah (tawassuth/moderasi) yang bertumpu pada prinsip persamaan (tasamuh), keadilan (ta'adul) dan keseimbangan (tawazun).

masih kuat membekas sebagaimana terlihat dari kiprah DDII dengan jurnalnya, Media Dakwah.

Dialektika Hukum Islam-Negara; Era Developmentalisme hingga Saat Ini

Naiknya rezim Orde Baru menjadi fase penting yang secara massif mempengaruhi pemikiran hukum Islam di Indonesia. Hegemoni Negara yang kuat dengan ideologi developmentalisme (pembangunan) mensyaratkan stabilitas nasional dalam segala aspek. Kontrol negara yang sedemikian kuat, terutama pada larangan aktivisme Islam Politik, mau tidak mau membuat organisasi dan intelektual muslim harus mencari jalan dan penafsiran baru dalam hukum Islam agar bisa *survive*.

organisasi massa dan reformasi system pendidikan sebagai benang merah yang menjadi latar gerak perubahan pemikiran hukum Islam modern Indonesia.

Intelektual Muslim yang mendapat sorotan baru adalah munculnya Jalaluddin Rakhmat, Nurcholis Madjid dan Munawir Sjadzali. Jalaluddin Rakhmat atau Kang Jalal mengkampanyekan pentingnya perilaku sufisme sebagai bagian dari kebangkitan Islam yang bersifat spiritual, dengan pengarus-utamaan Fikih Ja'fari yang ia percaya berasal dari Fikih Umar. Berkelindan dengan itu, Kang Jalal sendiri terkenal dengan ungkapannya yang mendahulukan Akhlak daripada Fikih (hal. 127), hal yang kemudian menjadi salah satu ciri khas dari sekian pemikiran

Kang Jalal. Meskipun begitu, Kang Jalal secara umum lebih dikenal sebagai seorang penganjur dialog yang terbuka antara komunitas Syiah dan Sunni di Indonesia. Bahkan, keterlibatannya yang intensif dalam IJABI (Ikatan Jamaah Ahli Bait Indonesia) membuatnya disebut sebagai salah seorang tokoh syiah Indonesia, meski menurut Feener, kesimpulan itu terlalu simplistis (hal. 123).

Pemahaman terhadap Fikih Umar itulah yang diantaranya membawa kesamaan antara Kang Jalal dengan pemikir terkenal dari kelompok pembaharu (neo modernis) yang utama, yakni Nurcholish Madjid atau Cak Nur. Kekaguman Cak Nur terhadap Fikih Umar membuatnya mantap dengan konsep ijtihad-nya yang berpatokan pada 5 pilar, yakni otentisitas, membangun, progresif, prioritas dan ketulusan niat (hal. 136). Selain itu, pengaruh pemikiran Cak Nur juga sudah menjadi semacam mazhab pemikiran yang sampai sekarang masih eksis, terutama sekali dengan adanya Universitas Paramadina Jakarta, yang memang didirikan untuk melestarikan gagasan-gagasan brilian Cak Nur.

Gerakan pembaharuan juga merupakan sumbangan dari gebrakan kebijakan Munawir Sjadzali, Menteri Agama RI tahun 1983-1993. Reformasi program IAIN merupakan bukti yang memberi dampak positif, khususnya pada perdebatan intelektual keagamaan di Indonesia. Idenya yang terkenal tentang reaktualisasi hukum Islam berpusat pada 3 isu penting, dunia perbankan, perbudakan dan hukum waris. Penekanannya yang

khusus, seperti Cak Nur, adalah upayanya untuk memberi peran terhadap akal dalam penafsiran teks. Dalam hal ini, ide-ide Sjadzali menemui waktu dan dukungan yang tepat dari Presiden Suharto, sehingga terasa kuat gaung dan pengikutnya dalam perkembangan kedepan.

Pada Bab 6, Feener dengan jeli menyajikan perubahan dan respon yang terjadi di tubuh NU, sebagai organisasi keagamaan terbesar di Indonesia. Titik pusat geliat NU terlihat pada upaya untuk menerjemahkan ulang konsepsi Ahlussunnah Wal Jama'ah (Aswaja), dari mazhab (aliran) menuju manhaj (metode). Tafsir ulang ini menekankan peran kesejarahan Aswaja yang selalu mengambil jalan tengah (tawassuth/moderasi) yang bertumpu pada prinsip persamaan (tasamuh), keadilan (ta'adul) dan keseimbangan (tawazun). Hal ini menunjukkan bahwa rumusan ulang Aswaja adalah usaha konkrit dari NU untuk lepas dari label "tradisional", menjadi *responsive* dan progresif menyambut perubahan zaman.

Perkembangan lain yang dipotret oleh Feener adalah munculnya diaspora kajian fikih, (terutama pasca era reformasi) yang tidak lagi berpusat pada hubungan organisasional sebagaimana yang terjadi di awal Indonesia Modern. Munculnya JIMM di Muhammadiyah, Kajian Fikih antar agama, Fikih Wanita, Ma'had Aly di beberapa pesantren dan munculnya organisasi islamis yang mengusung beragam pemahaman fikih. Pada satu sisi, diaspora ini menunjukkan dinamika yang menyegarkan dan menambah kebenaran

pandangan Feener diawal, bahwa Islam Indonesia adalah bentuk ideal islam yang kosmopolit. Akan tetapi, pada sisi lain, harus diakui, bahwa satu titik tertentu, pemahaman dan perkembangan fikih modern ini telah membuka ruang konflik yang parah kedepannya. Untuk saat ini, dinamika dan diaspora fikih modern ini masih bisa diatur dengan baik, tanpa menimbulkan gesekan yang begitu mengkhawatirkan bagi persatuan dan kesatuan umat islam khususnya, dan bangsa Indonesia umumnya.

Penutup; Kritik dan Masukan

Buku Feener ini berhasil menjelaskan beragam konsep pemikiran hukum Islam dan sekian konteks yang melingkupinya dengan baik dan gamblang. Selain itu, sumbangan terbesar dari buku ini, menurut penulis adalah keberaniannya untuk mendudukan sekian banyak individu yang mungkin menurut banyak orang justru tidak begitu dikenal dalam perbincangan pemikiran hukum Islam di Indonesia. Pada satu sisi, hal itu menunjukkan kritisnya kajian yang dilakukan Feener dalam lanskap pemikiran hukum di Indonesia. Pada sisi yang lain, ia juga menunjukkan seriusnya kajian yang dilakukan Feener ini dengan menggali beraneka macam sumber tulisan yang pasti akan memperkaya pemahaman dan kajian tentang hukum Islam di Indonesia kontemporer.

Akan tetapi, tidak ada gading yang retak. Kritik mesti harus ada sebagai imbalan dan usaha untuk semakin menyempurnakan karya Feener ini. Feener mengatakan bahwa kajian buku ini berfokus

pada penelusuran dinamika perbincangan pemikiran hukum Islam Indonesia (hal. xix) khususnya pada era modern. Akan tetapi, studi yang ekstensif tentang kajian pemikiran hukum Islam pasca reformasi masih sangat terbatas dilakukan oleh Feener. Ia lebih menekankan pada diversitas kelompok kajian dan isu yang diusung oleh masing-masing kelompok itu tanpa mengkaji ulang apa yang menjadi latar dari keragaman-keragaman mereka tersebut. Ini hal *pertama*, yang menurut penulis masih belum terkaji dengan baik dalam buku ini.

Kedua, keragaman pemikiran dan kosmopolitanisme Islam tersebut adalah hal yang berciri khas Indonesia, sebagaimana diakui Feener dalam pengantar buku ini. Dengan mengikuti hasil kajian Roff di Malaysia, Feener mencoba mengimplementasikan segitiga faktor penting dalam perkembangan pemikiran hukum (budaya cetak, organisasi sukarela dan reformasi pendidikan) dengan penekanan yang berbeda. Sayangnya kemudian, ketiga faktor ini terasa diterima apa adanya oleh Feener untuk menganalisis perkembangan historis di Indonesia tanpa ada perubahan variabel yang menjadi pembeda antara Malaysia dengan Indonesia. Ini menjadi penting dengan dua alasan, (1) meski mayoritas sama-sama berumpun Melayu, konteks sosial dan historis kedua bangsa ini jelas jauh berbeda, (2) dalam kasus Islam, perbedaan awal itu menjadi pembeda bagaimana Islam di dunia negara ini dipraktikkan dan dipahami oleh masyarakatnya maupun ideologi kenegaraannya.

Contoh dari kakunya penerapan metodologi ini terlihat pada pemakaian

istilah tradisional dan modernis/reformis disini. Feener secara konsisten memakai istilah ini walaupun ketika menjelaskan perkembangan pemikiran dalam kelompok pembaharu maupun respon orang Pesantren terhadap dinamika zaman, istilah tradisional-modernis ini terlihat menjadi gagap. Laode Ida (2004) lebih suka menyebut NU (terutama generasi muda-nya) dengan kaum Progresif, dan secara tidak langsung mengakui bahwa kaum Muhammadiyah telah berubah menjadi kaum Konservatif. Dinamika ini rupanya kurang tertangkap oleh Feener sehingga dia cenderung tetap menghadapkan kaum Pesantren dengan kaum Pembaharu, antara modernis dengan tradisional. Untuk konteks Malaysia, mungkin binaritas kelompok seperti ini masih bisa diterima, akan tetapi dengan konteks Indonesia yang kosmopolit dan lebih dinamis, Feener sebaiknya mempertimbangkan ulang pembagian-pembagian tipe kelompok ini.

Ketiga, dalam dunia yang modern sekarang ini, variabel budaya cetak sepertinya mulai tergeser dengan budaya digital dan yang lebih krusial, dunia maya (*cyber-world*). Feener sebaiknya mempertimbangkan penambahan variabel ini dalam analisisnya terkait maraknya perkembangan bangsa Indonesia. Digitalisasi dan kompilasi kitab-kitab kuning terdahulu dan sekarang (semisal dalam Maktabah Syamilah) telah menjadi tren yang pelan namun pasti mulai menggeser budaya cetak. Penulis masih ingat ketika berbincang dengan peserta Bahsul Masail Pesantren se-Jogjakarta,

dia dengan bangga menunjukkan koleksi kitab-kitab digitalnya, dan mengatakan betapa tidak jamannya lagi membawa bertumpuk-tumpuk kitab lagi.

Budaya digital ini juga nampak dalam meluasnya penggunaan dunia maya dan internet untuk berdiskusi dan berdebat dengan bebas antar kelompok dan mengambil rujukan digital dari sumber-sumber internet. Sekedar contoh kecil, penulis sendiri mengikuti secara pasif sekian banyak grup dan *fan page* Facebook yang riuh rendah berisi perdebatan tentang agama dan spiritualisme, debat Sunni - Syi'ah, Aswaja-Wahabi dan banyak lagi yang lain. Selain itu, berbagai macam situs, blog dan bahkan media online yang juga menyediakan beragam pendapat dan posisi masing-masing dalam riuhnya dunia maya. Pada tahap ini, Feener seyogianya mampu mengakomodasi ini sebagai bagian integral dari dinamika perbincangan pemikiran hukum islam Indonesia modern yang menjadi fokus kajian bukunya.

Keempat, Feener tidak memberikan ruang bagi ulama perempuan Indonesia, bahkan cenderung mengabaikan, padahal mereka memiliki sumbangan pemikiran yang progresif bagi pengembangan pemikiran fiqh Indonesia. Munculnya gagasan-gagasan progresif menyangkut hak-hak perempuan di kalangan organisasi keagamaan tidak dapat dilepaskan adanya komunitas perempuan ulama ini. []

WACANA USHUL FIQH DALAM LITERATUR PESANTREN

Muhammad Hilal

(Dewam Redaksi Jurnal Mlangi

Email: m.hilal@mail.ugm.ac.id)



Ushul Fikih adalah salah satu khasanah intelektualitas di pesantren. Dengan disiplin ilmu ini, pesantren telah mewarisi sebuah tradisi ilmiah yang sangat berharga. Sejarah membuktikan, Ushul Fikih telah mengalami proses historis yang sangat panjang, yang tak menggambarkan apa-apa selain kegemilangan peradaban Islam yang dinamis. Hanya saja, wacana Ushul Fikih di pesantren dikritik telah mengalami stagnasi, terbukti dengan kenyataan bahwa kitab-kitab mengenai Ushul Fikih yang dikaji di pesantren hanya berkisar di literatur yang terbatas. Upaya-upaya untuk menumbuhkan kembali semangat ijtihad di kalangan pesantren dimulai dari wacana Ushul Fikih. Hingga saat ini, upaya itu masih menjajagi alternatif-alternatif baru agar hukum Islam bisa membumi di masyarakat.

Pada zaman Nabi saw, persoalan hukum dan penyelesaian persoalan kemasyarakatan belum menjadi persoalan pelik, sebab semua urusan itu langsung dirujuk dan ditanyakan kepada beliau

saw. Saat itu, belum ada kebutuhan untuk merumuskan kaidah-kaidah penarikan hukum di kalangan para pemuka agama. Meskipun begitu, bukan berarti pada zaman Nabi tidak ada sama sekali ijtihad. Hal ini tampak dalam banyak sekali laporan yang menyebutkan bahwa para sahabat diperkenankan oleh Nabi Muhammad saw untuk menggunakan pandangannya sendiri selama tidak ada di dalam Alquran ataupun hadis secara eksplisit. Hadis yang menceritakan dialog antara Nabi dan Mu'adz ibn Jabal yang hendak diutus ke Yaman sebagai *qâdli* amat jelas menunjukkan betapa ijtihad sudah menjadi kegiatan yang sudah mulai ditradisikan di kalangan para pemuka sahabat.

Demikian pula pada masa generasi awal umat Muslim setelah Nabi saw wafat, persoalan ijtihad belum menjadi persoalan mendesak untuk dirumuskan kaidah-kaidahnya secara sistematis. Sepeninggal Nabi saw, sumber rujukan terhadap pertanyaan mengenai persoalan-persoalan hukum dan problem-problem sosial yang muncul beralih ke tangan para pemuka sahabat atau *tâbi'in*. Bila ada persoalan tertentu, para pemuka itulah penyelesaiannya.

Soal tafsir Alquran yang berkenaan dengan hukum tidak memerlukan kaidah-kaidah tertentu sebab terdapat beberapa sahabat, *tâbi'in* dan *tâbi' at-tâbi'in* yang dikenal sangat ahli di bidang ini. Tafsir-tafsir itu mereka dapatkan langsung dari Nabi atau dari otoritas-otoritas terpercaya. Kaidah-kaidah mengenai kritik sanad ataupun kritik matan dalam periwayatan hadis belum terdapat pada

masa generasi awal kaum Muslim ini, sebab masa mereka hidup relatif dekat dengan masa Nabi. Selain itu, hadis-hadis itu masih diriwayatkan secara oral, sebab di masa itu masih bergaung larangan Nabi untuk menuliskan hadis. Kaidah-kaidah mengenai bahasa Arab pun belum sepenuhnya diperlukan dalam konteks penarikan hukum. Pada masa itu, Bahasa Arab merupakan bahasa asli kaum Muslim generasi awal. Bisa jadi di masa awal generasi kaum Muslim ini sudah terumuskan fondasi-fondasi bahasa Arab, sebab konon Abû al-Aswad ad-Du'âlî adalah dari generasi *tâbi'in*, namun perumusan itu tidak bersentuhan secara langsung dengan penarikan hukum agama (Khaldûn, 1998: 574-575).

Pada saat wilayah kekuasaan kaum Muslim sudah sedemikian luas, menembus batas-batas wilayah masyarakat pengguna bahasa Arab, dan rentang waktu antara generasi itu dengan masa Nabi sedemikian panjangnya, dibutuhkanlah beberapa kaidah mengenai pengetahuan-pengetahuan keagamaan, tak terkecuali di antara kaidah penarikan hukum Islam.

Alquran sudah termaktub dalam mushaf-mushaf sejak masa 'Utsmân ibn 'Affân dan dihapalkan secara massif, sehingga soal keabsahannya tidaklah menjadi persoalan yang serius di kalangan umat Muslim. Perhatian yang lebih menguras energi mengarah pada soal hadis Nabi, sebab perkembangan saat itu menuntut dirumuskannya kaidah-kaidah yang bisa menentukan mana hadis yang absah dan mana hadis yang palsu. Selain itu, diperlukan pula metode

mempertemukan dua atau beberapa hadis yang tampak bertentangan. Semua ini amat berkaitan erat dengan metode penarikan hukum agama dalam Islam (Khalidûn, 1998: 575-576).

Tarkait Alquran dan hadis, aspek penggalian makna menjadi persoalan yang mendesak, sebab pada saat itu umat Islam tidak lagi pengguna bahasa Arab semua. Oleh karena itu, kaidah-kaidah kebahasaan yang terkait langsung dengan penarikan hukum menjadi mutlak diperlukan. Kaidah-kaidah semacam *amr*, *nahy*, *'âm*, *khâshsh*, *mu'awwal*, *musytarak*, *muthlaq*, *muqayyad*, *nâsikh*, *mansûkh*, dan lain sebagainya menjadi perhatian para teoritikus hukum dalam Islam (Zuhailî, 1986: 197).

Semua itu berkembang dan menjadi perhatian utama kaum Muslim dalam hukum Islam. Namun, semua itu memuncak dan berakumulasi ketika Imam Syâfi'î ra membukukannya dalam sebuah kitab utuh. Imam Asy-Syâfi'î (w. 204 H) adalah peletak dasar Ilmu Ushul Fikih dengan karyanya *Ar-Risâlah* yang dia susun untuk Khalifah Abd ar-Rahmân ibn al-Mahdî (w. 198/813-4). Hal ini memunculkan konsepsi bahwa para pengarang lain mengenai Ushul Fikih adalah penerus dan pengikut jejak Imam Asy-Syâfi'î. Dengan kata lain, semua teori Ushul Fikih yang muncul di periode-periode setelah Imam Asy-Syâfi'î adalah kelanjutan tanpa putus-putus.

Para pengarang dan pengikut Fikih Syafi'iyah kemudian memperteguh anggapan ini, terutama setelah terdapat pengakuan yang beredar dari kalangan

Fikih Hanafiyyah bahwa Imam Abû Hanîfahlah pendirinya. Reaksi terhadap klaim ini dikukuhkan dalam karya *manâqib* yang disusun paling awal (Hallaq, 1997: 33-34).

Imam Asy-Syâfi'î dengan karyanya ini dianggap telah melakukan sistesis dari debat panjang antara *ahl al-hadîts* di Hijâz dan *ahl ar-ra'y* di Baghdad. Sebagaimana dimaklumi, para imam mazhab fikih abad ke-2 Hijriah telah mengusulkan beragam sumber-sumber hukum selain teks-teks suci utama. Beragam sumber hukum ini mewakili kecenderungan-kecenderungan epistemologis masing-masing sehingga debat yang sengit tak bisa dihindarkan. Debat ini membelah para mujtahid abad itu kepada dua kecenderungan, yakni *ahl al-hadîts* di Hijâz dan *ahl ar-ra'y* di Baghdad.

Kedua kecenderungan epistemologis dari para mujtahid ini sama-sama sepakat bahwa Alquran dan hadis Nabi adalah sumber absah untuk menelorkan suatu hukum. Namun, dalam kasus-kasus yang tak memiliki dalil eksplisit dalam Alquran dan sunah, kelompok *ahl ar-ra'y* memutuskan untuk menggunakan prinsip-prinsip akal dan kaidah-kaidah universal, sedangkan *ahl al-hadîts* bersikukuh untuk tetap menggunakan hadis (Zuhaili, 1999: 16).

Namun, hal ini tidak serta-merta menghentikan debat dua kelompok itu. Pendulum pemikiran setelah Imam Asy-Syâfi'î terbukti tidak mengarah ke satu sisi saja. Kelompok *ahl ar-ra'y* tampaknya mendominasi beberapa dekade setelah Imam Syâfi'î. Baru pada abad ke-4 tulisan-tulisan kaum Mu'tazilah berhasil menjadi

perhatian publik, terutama dengan karya Abd al-Jabbâr (w. 415 H) dan muridnya, Abû Husain al-Bashrî (w. 436 H) (Hallaq, 1997: 32). Karya-karya dalam bidang Ushul Fikih pun kemudian memiliki dua corak yang tak terelakkan, yaitu corak *mutakallimîn* dan corak *Hanafiyyah*.

Corak *mutakallimîn*—atau disebut pula corak *syâfi'iyah*—berangkat dari kaidah-kaidah umum dan dalil-dalil rasional dahulu, tak berpangku kepada satu mazhab tertentu, dan tak terlalu banyak menjelaskan kasus-kasus hukum (*furû'*) kecuali untuk kebutuhan contoh. Singkatnya, corak ini cenderung deduktif. Corak ini memiliki sistematika yang khas, yakni menjelaskan definisi-definisi, kemudian penjelasan tentang serba-serbi hukum, lalu penjelasan tentang bahasa hukum, dan terakhir persoalan ijtihad dan taklid (Hasan, 1998: 8).

Kitab *Ar-Risâlah* karya Imam Asy-Syâfi'î dianggap pelopor corak ini. Lalu diikuti oleh *Al-'Umdah* oleh Abd al-Jabbâr, *Al-Mu'tamad* oleh Abû al-Husain al-Bashrî, *Al-Burhân* oleh Abd al-Mâlik ibn Abdillâh al-Juwaini (w. 478 H.), *Al-Mustashfâ* oleh Abû Hâmid al-Ghazâlî (w. 505 H.), dan lain sebagainya (Zuhaili: 1999: 18-19).

Adapun corak *hanafiyyah* cenderung menggunakan alur induktif, yakni dengan menarik sebuah kaidah umum melalui keputusan-keputusan hukum imam mazhab terhadap kasus-kasus tertentu (*furû'*). Para pengguna corak ini tak mau sekedar penalaran rasional dalam proses penulisannya. Sistematika yang umumnya digunakan adalah definisi ushul fikih, lalu penjelasantentang sumber-sumber hukum,

baik yang disepakati keabsahannya maupun yang diperselisihkan, kemudian penjelasan mengenai mujtahid, lalu *ta'ârudl* dan *tarjih*, dan terakhir serba-serbi hukum syariat (Hasan, 1998: 10-11).

Corak semacam ini konon terinspirasi oleh gaya tulisan Abû Manshûr al-Mâturîdî. *Ushûl al-Jashshâsh* oleh Abû Bakr ibn 'Alî al-Jashshâs ar-Râzî (w. 370 H.), *Taqwîm al-Adillâh wa Ta'sîs an-Nadzar* oleh Abû Zaid ad-Dabbûsî (w. 430), *Tamhîd al-Fushûl fi al-Ushûl* oleh As-Sarkhasî (w. 571), *Ushûl Fakhr al-Islâm* oleh Al-Bazdawî (w. 482 H.), *Kitâb al-Mannâr* oleh Al-Hâfidz an-Nasafî (w. 710 H.), adalah kitab-kitab yang paling terkemuka di bidang ini.

Di waktu lebih kemudian, tepatnya pada abad ke-7 Hijriah, muncul gerakan baru dari para ahli Ilmu Ushul Fikih yang melahirkan karya-karya dengan corak baru. Karya-karya ini berusaha menggabungkan kedua corak di atas menjadi sebuah karya utuh. Dengan penggabungan ini, ciri masing-masing corak di atas, yakni penalaran induktif dan deduktif, tergabung menjadi satu. Corak ini disebut dengan corak *muta'akhhirîn* (Zuhaili, 1999: 19).

Kitab-kitab utama dengan corak ini adalah *Badi' an-Nadzdzâm al-Jâmi' bain Kitâbay al-Bazdawî wa al-Ihkâm* oleh Mudzaffar ad-Dîn Ahmad ibn 'Alî as-Sâ'âtî al-Hanafî (w. 694 H.), *Tanqîh al-Ushûl* dan komentarnya, *At-Taudlîh*, oleh Shadr asy-Syarî'ah 'Ubaidillâh ibn Mas'ûd al-Bukhârî al-Hanafî (w. 747 H.), *At-Talwîh* oleh Sa'd ad-Dîn at-Taftazânî asy-Syâfi'î (w. 793 H.), termasuk pula yang amat terkenal di Indonesia, *Jam' al-*

Jawâmi' oleh Tâj ad-Dîn as-Subkî (w. 781 H.).

Tak banyak informasi yang bisa menjelaskan kapan tepatnya Ushul Fikih masuk ke Indonesia. Menurut Martin van Bruinessen, bahkan hingga abad ke-19 pun, Ushul Fikih belum dipelajari di Pesantren. Dia mendasarkan pandangannya pada daftar kitab kuning yang dilakukan oleh Van den Berg, yang pada tahun 1886 meneliti kurikulum pesantren di Jawa dan Madura. Meski begitu, demikian van Bruinessen, bukan berarti Ushul Fikih tak dikenal sama sekali di kalangan kiai Jawa, sebab terdapat laporan mengenai beredarnya *Syarh al-Waraqât* (Bruinessen, 1990: 26).

Penelitian selanjutnya yang dilakukan oleh Martin van Bruinessen sendiri sekitar decade 80-an terhadap kurikulum pesantren menemukan kenyataan berbeda. Dia menemukan bahwa beberapa kitab kuning mengenai Ushul Fikih diajarkan di pesantren untuk santri-santri tingkat menengah dan tingkat atas. Namun, tak bisa dipungkiri, jumlah kitab yang didaras di pesantren tidaklah cukup kaya (Bruinessen, *ibid.*).

Beberapa nama kitab yang beredar dan diajarkan di pesantren akan dibahas berikut ini secara selintas kilas. Beberapa karakteristik umum dari masing-masing kitab tersebut akan coba dijabarkan.

Al-Waraqât

Kitab ini disusun oleh Abû al-Ma'âlî al-Juwainî, yang kesohor dengan julukan

Imâm al-Haramain (18 Muharram 419 H.-25 Rabi' al-Akhîr 478 H.). Berkat posisinya sebagai buku pengantar, kitab ini menjadi salah satu yang paling sering dikaji di pesantren. Kemasyhuran kitab ini di pesantren sama seperti *Taqrib* dalam disiplin fikih, *Mukhtashar Jiddan* dalam disiplin Nahwu, atau *Al-Kailânî* dalam bidang Sharraf. Dalam sejarahnya pun, kitab ini mendapatkan banyak sekali *syarh* (komentar) dari banyak ulama (Al-Hâjiri, 1997: 27-32).

1. Sebuah komentar oleh Tâj ad-Dîn ibn al-Farkâh (w. 690 H.). Komentar ini adalah yang pertama dilakukan terhadap kitab *Al-Waraqât*. NAMA KITA???
2. Sebuah komentar ringkas oleh Jalâl ad-Din al-Mahallî (w. 864 H.). NAMA KITAB??
3. *Al-Anjam az-Zâhirât 'alâ hill Alfâdh al-Waraqât* oleh Syams ad-Dîn Muḥammad ibn 'Utsmân ibn 'Alî al-Mâridînî (w. 871 H.)
4. Sebuah komentar oleh Ibn Imâm al-Kâmilîyah (w. 873 H.)
5. *Syarh al-Waraqât li Imâm al-Haramain* oleh Al-Imâm Qâsim ibn Qathlûbighâ al-Hanafi (w. 879 H.)
6. *Ghâyah al-Marâm fî Syarh Muqaddimah al-Imâm* oleh Syaikh Abû al-'Abbâs Aḥmad ibn 'Umar ibn Zikarî at-Tilmisânî al-Mâlikî (w. 899 H.).
7. *Qurrah al-'Ain fî Sharh Waraqât Imâm al-Haramain* oleh Abû 'Abdillâh Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Abd ar-Rahmân ar-Ra'inî al-Mâlikî (w. 954 H.).
8. *Asy-Syarh al-Kabîr 'alâ al-Waraqât* oleh

Abû al-'Abbâs Syihâb ad-Dîn Aḥmad ibn Qâsim al-'Ibâdî al-Mashrî asy-Syâfi'î (w. 994 H.).

9. *Asy-Syarḥ ash-Shaghîr 'alâ al-Waraqât*, yakni sebuah ringkasan dari komentar nomor 8 oleh pengarang yang sama.
10. Tiga komentar oleh Ibrahîm ibn Aḥmad ibn al-Malâ al-Ḥalabî (1030 M.): (a) edisi tebal yang bernama *Jâmi' al-Mutafarriqât min Fawâ'id al-Waraqât*, (b) edisi menengah yang bernama *At-Taḥârîr al-Mulḥaqât wa at-Taqârîr al-Muḥaqqaqât*, (c) edisi ringkas, bernama *Kifâyah ar-Raqât ilâ Ma'rifah Ghuraf al-Waraqât*.
11. *Hâsyiah ad-Dimyathî 'alâ Syarḥ al-Maḥallî 'alâ al-Waraqât li al-Imâm al-Juwainî* oleh Syihâb ad-Dîn Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Ghânî asy-Syâfi'î (1117 H.).
12. *Hâsyiah an-Nafahât 'alâ Syarḥ al-Waraqât* oleh Aḥmad al-Khathîb ibn 'Abd al-Lathîf ibn 'Abdillâh al-Minkâbau al-Jâwî.
13. *Ats-Tsamarât 'alâ al-Waraqât* oleh Khadr Muḥammad al-Lajamî
14. *Syarḥ al-Waraqât fi Ushûl al-Fiqh* oleh Syaikh 'Abdullâh ibn Shâlih al-Fauzân.

Beberapa ulama mengubah kitab *Al-Waraqât* ini ke dalam bait-bait puisi atau *nadhm*. Hal ini dilakukan agar kitab ini lebih mudah lagi dihapal. [a] Syihâb ad-Dîn Aḥmad ibn Muḥammad ath-Thûkhî asy-Syâfi'î (w. 893 H.), [b] Al-'Amrîthî (w. 989 H.) dengan judul *Tashîl ath-Thuruqât li nadhm al-Waraqât*, dan [c] As-Sayyid Muḥammad ibn Ibrahîm ibn al-Mufaddlal al-Yamanî (w. 1085 H.). Di

pesantren-pesantren di Indonesia, kitab karangan Al-'Amrîthîlah yang paling sering digunakan.

Al-Luma'

Nama Asy-Syîrâzî dikenal di kalangan pesantren hanya melalui kitabnya tentang Ushul Fikih ini. Nama aslinya adalah Abû Ishâq Ibrahîm ibn 'Alî ibn Yûsuf al-Fairûzâbâdî asy-Syîrâzî (393-476 H./1003-1083 M.). Lahir di Fairûzâbâd, sebuah perkampungan di Persia, menuntut ilmu di Syîrâz, lalu mengakhiri sisa hidupnya sebagai pengajar dan mufti di Bashrah (Badîwî & Mastû, 1995: 8-9).

Al-Luma' adalah karyanya yang merupakan ikhtisar dari pengarang yang sama, yakni *At-Tabshirah fi Ushûl al-Fiqh*. Kitab ini menjelaskan banyak perbedaan-perbedaan pandangan di kalangan ahli ushûl sebelumnya, bahkan di beberapa bagian menyebutkan juga beberapa debat teologis di kalangan kaum Muslim, sembari membuat penilaian mengenai mana yang absah dan yang tidak (*ibid.*: 14).

Pengarang yang sama membuat komentar sendiri terhadap kitab *Al-Luma'* ini dan memberinya judul *Al-wushûl ilâ 'Ilm al-Ushûl* atau *Syarḥ al-Luma'*. Kitab *Al-Luma'* dikarang pada waktu yang kira-kira berdekatan dengan *Al-Waraqât*, sebab sebagaimana dituturkan oleh Ibn Khaldûn (Khaldûn, 8: 2000) kedua pengarang kitab tersebut pernah terlibat debat dalam suatu forum terbuka.

Di Indonesia, kitab ini sangat masyhur dan diajarkan sebagai salah satu kitab dasar Ushul Fikih. Saking bagusnya

sambutan kepada kitab ini sehingga Kiai Sahal Mahfudz, pemimpin Pondok Pesantren Maslakul Huda, Merkoyudan, Pati, menyusun sebuah komentar untuknya, *Al-Bayân al-Mulamma' 'an Alfâdz al-Luma'*.

Jam' al-Jawâmi'

Di antara kitab-kitab Ushul Fikih yang tersebar dan diajikan di pesantren-pesantren di Indonesia, kitab *Jam' al-Jawâmi'* ini tampaknya adalah yang paling tebal. Di karang oleh 'Abd al-Wahhâb ibn 'Alî ibn 'Abd al-Kâfi as-Subkî, dikenal dengan gelar Tâj ad-Dîn as-Subkî (727-781 H.), seorang ahli ilmu Fikih dan Sejarah yang pernah menjadi *qâdlî al-qudlâh* (hakim agung) di Syâm.

Sesuai pengakuan penulisnya, kitab ini memuat merupakan ringkasan dari dua kitab yang pernah dia komentari sebelumnya, yakni *Al-Mukhtashar* karya Ibn al-Hâjib dan *Al-Minhâj* karya Al-Baidlâwî (Subkî, 2003: 11). Komentar terhadap kitab pertama adalah *Raf' al-Hâjib 'an Mukhtashar Ibn al-Hâjib*, sementara komentar untuk kitab kedua adalah *Al-Ibhâj fi Syarh al-Minhâj*.

Jam' al-Jawâmi' ini, meskipun merupakan kitab sistematis mengenai Ushul Fikih, namun di dalamnya juga termuat dua ilmu *Ushûl ad-Dîn*. Porsi *Ushûl ad-Dîn* di dalamnya hanya sedikit, yakni ketika membahas persoalan taqlid semata (Subkî, 2003: 123-130). Di penghabisannya, As-Subkî menjelaskan tentang ilmu Tasawuf, juga dengan porsi yang tak banyak.

Lubb al-Ushûl

Kitab ini adalah ringkasan dari kitab *Jam' al-Jawâmi'* oleh Abû Yahyâ Zakariyâ ibn Muḥammad ibn Aḥmad al-Mashrî al-Anshârî (823-926 H./1420-1520 M.). Nama Zakariyâ Al-Anshârî tidak asing di dunia pesantren, sebab beberapa kitab fikihnya menjadi buku dasar standar untuk tingkat menengah, seperti *Tuhfat ath-Thullâb* dan *Fath al-Wahhâb*.

Oleh karena kitab *Jam' al-Jawâmi'* sendiri sudah cukup ringkas dan padat, kitab *Lubb al-Ushûl* ini tak banyak melakukan ringkasan. Zakariyâ al-Anshârî menjelaskan bahwa sembari melakukan ringkasan, dia juga memberikan beberapa tambahan penting, terutama dalam persoalan pandangan-pandangan yang dia anggap lebih tepat (Anshârî, tt.: 4).

Zakariyâ al-Anshârî kemudian membuat komentar sendiri untuk kitabnya ini. Sebagaimana pengakuannya, komentarnya ini berdasarkan pada komentar Jalâl ad-Dîn al-Mahallî terhadap *Jam' al-Jawâmi'* (Anshârî, tt.: 2). Singkatnya, komentarnya juga berupa ringkasan!

Pengajaran Ushul Fikih kepada santri tingkat menengah dan tingkat lanjut ini bisa dipahami mengingat pesantren menekankan wawasan ilmu-ilmu *alât*, yakni bahasa Arab dari berbagai seginya, terlebih dahulu. Setelah penguasaan memadai terhadap ilmu-ilmu *alât* ini, para santri kemudian diperkenalkan kepada cabang-cabang ilmu keislaman lain melalui sumber-sumber berbahasa Arab. Tak terkecuali di antaranya pengajaran

hukum-hukum Islam beserta pelatihan menarik hukum-hukum syariat melalui *bahts al-masâ'il*.

Penguasaan gramatika dan susastra Arab menempati posisi yang cukup penting dalam hirarki keilmuan pesantren. Dia yang menguasai gramatika dan susastra Arab dianggap naik level status kesiantriannya. Pada saat yang sama, penguasaan gramatika Arab merupakan pintu masuk menuju sumber-sumber asli para ilmuwan Islam dan karya-karya favorit pesantren dalam berbagai disiplin ilmu (Arif, 2008: 191).

Selain itu, orientasi pembelajaran dan pengajaran di pesantren tidak diarahkan untuk pengembangan teoritis dari sebuah disiplin ilmu. Selama ini, pesantren cenderung menjadi institusi penjaga tradisi yang menekankan aspek pengamalan dan penanaman keyakinan. Ilmu Fikih diajarkan agar para santri mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari. Ilmu Kalam atau Teologi Sistematis diajarkan untuk menanamkan keyakinan-keyakinan yang dianggap absah. Hal ini juga berlaku dalam ilmu Ushul Fikih.

Dalam kegiatan *bahts al-masâ'il* pun, wacana Ushul Fikih tidak mendapat tempat maksimal. Metode menelorkan hukum terhadap persoalan-persoalan baru yang dialami masyarakat diselesaikan dengan merujukkannya kepada teks-teks Fikih Syafi'iyah yang sudah baku. Hal ini disebabkan karena paradigma berfikir kalangan pesantren adalah *madzhabî*, yakni komitmen untuk mengikuti atau *taqlid* terhadap para mujtahid mutlak yang

kemudian pandangan-pandangannya dibakukan menjadi mazhab fikih. Paradigma semacam ini tidak menyediakan ruang untuk mengaplikasikan Ushul Fikih dalam memutuskan hukum dari peristiwa-peristiwa baru. Istilah "dalil shorih" yang awalnya digunakan dalam konteks *istimbatul-ahkam* juga terpakai dalam teks-teks yang secara eksplisit terdapat dalam kitab-kitab fikih.

Di satu sisi, dunia pesantren tetap beranggapan bahwa pintu ijtihad tidak tertutup bagi siapapun, asalkan ia memiliki standar kualifikasi sebagai seorang mujtahid. Di sisi yang lain, ketatnya standar kualifikasi itu tampaknya tidak memungkinkan bagi seorang individu untuk memenuhinya, sehingga tidak terdapat jalan lain bagi umat Muslim selain bertaqlid kepada seorang imam mujtahid.

Di samping itu, alam pikir pesantren menegaskan bahwa taqlid adalah fenomena tak terelakkan dalam kehidupan sehari-hari. Contoh seorang pasien yang bertaqlid pada seorang dokter amat populer di sini. Seorang pasien tak punya jalan lain untuk menyembuhkan penyakitnya selain mengikuti secara patuh segala arahan dan bimbingan dokternya, meskipun si pasien tak mengerti rasionalitas di balik segala arahan dan bimbingan itu. Pun demikian orang awam atau seorang *mu'allaf*, dia harus mengikuti keputusan hukum para ahli tanpa harus mengetahui dalil-dalil di balik setiap keputusan tersebut (Abdusshomad, 2009: 45).

Paradigma *madzhabî* di kalangan pesantren ini kemudian melahirkan

metode pengambilan hukum yang tidak menerobos batas-batas taklid. Metode pertama adalah *qauli*, yakni merujuk langsung pada pendapat atau teks dalam kitab kuning. Metode penarikan hukum ini dilakukan pada peristiwa-peristiwa yang pernah dibahas oleh para ulama fikih terdahulu dan tertera secara eksplisit di dalam teks-teks fikih standar di pesantren (*al-kutub al-mu'tabarah*).

Metode selanjutnya adalah *ilhâqî*, yaitu menganalogikan pendapat baru dengan pendapat lama yang telah ada dalam kitab kuning. Dengan demikian, metode *ilhâqî* ini melebarkan jalan pada upaya melahirkan hukum terhadap persoalan yang tidak tertera secara eksplisit di dalam kitab kuning-kitab kuning dan, pada saat yang bersamaan, tetap memegang teguh pendirian taklid kepada seorang mujtahid.

Kedua metode inilah strategi kalangan pesantren dalam melestarikan paradigma berfikih *madzhabî*. Kedua metode ini terlembaga dalam forum diskusi *bahts al-masâ'il*. Bisa dibilang, *bahts al-masâ'il* adalah lembaga fatwa yang dianut oleh kaum pesantren.

Seiring perkembangan waktu dan semakin kompleksnya persoalan yang dihadapi masyarakat, muncul gagasan untuk merambah ranah ijtihad di kalangan pakar fikih di pesantren. Gagasan ini bertitik tolak dari pengembangan pengertian mazhab yang dipilah menjadi mazhab *qauli* dan mazhab *manhaji*. Mazhab *qauli* berarti cara *istinbâth* hukum dengan merujuk langsung pada bunyi teks-teks fikih. Singkat kata, mazhab *qauli* adalah metode tekstual dalam

fikih. Adapun mazhab *manhaji* adalah cara *istinbâth* hukum dengan mengikuti metode yang telah digariskan oleh para imam mazhab. Keputusan hukum yang dihasilkan melalui cara ini bisa jadi akan berbeda dengan keputusan hukum yang telah dilakukan oleh para imam mazhab, namun meski begitu keputusan itu tetap dianggap sebagai bagian dari mazhab sang imam.

Mazhab *manhaji* adalah sebetulnya ijtihad dalam proses penarikan hukum. Sebagaimana dimaklumi, mujtahid di dalam sejarah fikih terbagi menjadi menjadi dua, yaitu mujtahid *muthlaq* dan mujtahid *muqayyad* atau *muntasib*. Mujtahid *muthlaq* adalah seseorang yang memiliki kualifikasi sebagai seorang mujtahid dan merumuskan metodenya sendiri untuk melakukan *istinbâth* hukum. Mujtahid *muqayyad* adalah seseorang yang memiliki kualifikasi sebagai seorang mujtahid namun dalam proses penarikan hukum ia tetap menggunakan metode yang telah dirumuskan oleh seorang mujtahid *muthlaq*. Apa yang dilakukan oleh mujtahid *muqayyad* inilah yang disebut mazhab *manhaji*.

Dalam konteks pesantren, gagasan Kiai Sahal Mahfudh mengenai fikih sosial adalah contoh paling mencolok dari mazhab *manhaji* ini. Dengan gagasannya ini, Kiai Sahal hendak mengoptimalkan peran Ushul Fikih di setiap proses penarikan hukum dalam *bahts al-masâ'il* setelah lembaga fatwa ini mendapat kritik sebagai lembaga yang terlalu taklid dan tekstual. Pemikiran Kiai Sahal ini kemudian berkontribusi

terhadap perubahan orientasi bermazhab menuju *madzhab fi al-manhaj* sebagaimana diputuskan dalam Munas Alim Ulama NU tahun 1992 di Lampung (Zubaedi, 2007: 125).

Maraji'

Abdusshomad, Muhyiddin. 2009. *Hujjah NU; Akidah-Amaliah-Tradisi*. Surabaya: Khalista dan LTN NU Jawa Timur.

Anshârî, Zakariyâ al-. tt. *Ghâyah al-Wushûl Syarh al-Ushûl*. Singapura: Al-Haramain.

Arif, Mahmud. 2008. *Pendidikan Islam Transformatif*. Yogyakarta: LKIS.

Badiwî, Yûsuf 'Alî dan Muhyiddîn Dîb Mastû. Pengantar dalam Syîrâzî, Abû Ishâq. 1995. *Al-Luma' fi Ushûl al-Fiqh*. Damaskus: Dâr al-Kalim ath-Thayyib dan Dâr Ibn Katsîr.

Bruinessen, Martin van. 1990. *Kitab Kuning: Books in Arabic Script Used in Pesantren Milieu*. http://www.let.uu.nl/~martin.vanbruinessen/personal/publications/Bruinessen_Kitab_kuning_art_BKI_1391.pdf diunduh pada 20 September 2013.

Hâjirî, Sârah Syâfî. Pengantar dalam Firkâh, Ibn. 1998. *Syarh al-Waraqât li Imâm al-Haramain*. Tanpa tempat terbit: Dâr al-Basyâ'ir al-Islâmî.

Hallaq, Wael B. 1997. *A History of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunnî Ushûl al-Fiqh*. United Kingdom: Cambridge University Press.

Hasan, Khâlid Ramadlân. 1998. *Mu'jam Ushûl al-Fiqh*. tanpa tempat terbit: Ar-Raudlah.

Khaldûn, 'Abd ar-Rahmân ibn. 2000.

Târikh ibn Khaldûn. Bairut: Dar al-Fikr. Vol. V.

Subkî, Tâj ad-Dîn as-. 2003. *Jam' al-Jawâmi' fi Ushûl al-Fiqh*. Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah.

Zubaedi. 2007. *Pemberdayaan Masyarakat Pesantren Berbasis Pesantren; Kontribusi Fiqh Sosial Kiai Sahal Mahfudh dalam Perubahan Nilai-nilai Pesantren*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Zuhailî, Wahbah az. 1986. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*. Bairût: Dâr al-Fikr. Vol. I.

_____. 1999. *Al-Wajîz fi Ushûl al-Fiqh*. Damaskus: Dâr al-Fikr.

Geopolitik Huru-Hara Arab



Tahun 1822, Menteri Luar Negeri Inggris Raya, George Canning, mengirim memo kepada Perdana Menterinya, Duke of Wellington, dimana dia menyampaikan apa yang dia anggap, seharusnya menjadi prinsip dasar kebijakan politik luar negeri Inggris Raya:

“(Kita tidak harus mempertimbangkan) harapan dari pemerintahan yang lain, atau kepentingan orang lain, kecuali sepanjang harapan-harapan, perasaan-perasaan dan kepentingan-kepentingan itu bisa, atau mungkin, terwujud dengan kepentingan-kepentingan yang adil dari Inggris.”

Pada waktu itu, Inggris Raya adalah kekuatan hegemonik dalam system dunia dan mampu memaksakan kehendak-

kehendaknya secara massif kepada negara yang lain.

Hari ini, di negara-negara Arab, terjadi huru-hara besar. Dan, ketika huru-hara itu terjadi, ada sejumlah negara yang sedang mengejar kepentingan masing-masing di wilayahnya. Sekarang, masalah utamanya adalah tiadanya kekuatan yang hegemonik. Konsekuensinya adalah banyak negara yang tergoncang, karena para aktor geopolitiknya nampak bimbang dan tidak efektif. Mereka lebih banyak berbicara daripada berbuat sesuatu.

Perhatian geopolitik yang besar terpusat di Suriah dimana rezim dan musuh-musuh internalnya sudah meningkatkan permusuhannya dalam kurun waktu

tertentu. Siapa berjuang untuk siapa dan untuk alasan apa adalah persoalan dimana narasi-narasi dari dua kelompok ini terbagi secara total. Pemerintahan Suriah melawan setiap usaha untuk melibatkan pihak luar dalam perjuangan internal-nya Suriah, sementara kaum oposisi meminta keterlibatan pihak luar secara konstan – untuk kepentingan pihak mereka sendiri, tentu saja.

Amerika Serikat, sang kekuatan hegemonik lama, sudah menyerukan

kepada Suriah di dalam negeri dan di pengungsian. Mereka juga berkomunikasi secara teratur dengan kekuatan negara lain tentang bagaimana caranya memperoleh kemajuan dalam usaha-usahanya itu.

Hal yang belum mereka lakukan adalah melibatkan diri dalam aksi militer secara langsung di Suriah, secara sendiri atau bergabung dengan negara lain. Baru-baru ini, Sekretaris Pertahanan AS, Leon Panetta, diwawancarai oleh Associated Press, di-

mana ia mengatakan bahwa, meskipun adanya seruan konstan tentang adanya “zona larangan terbang” di atas Suriah, rencana-rencana itu “bukanlah prioritas utama”. Untuk mewujudkannya dibutuhkan “keputusan kebijakan yang besar”.

Nampaknya ada beragam alasan un-

Hari ini, di negara-negara Arab, terjadi huru-hara besar. Dan, ketika huru-hara itu terjadi, ada sejumlah negara yang sedang mengejar kepentingan masing-masing di wilayahnya. Sekarang, masalah utamanya adalah tiadanya kekuatan yang hegemonik. Konsekuensinya adalah banyak negara yang tergoncang, karena para aktor geopolitiknya nampak bimbang dan tidak efektif. Mereka lebih banyak berbicara daripada berbuat sesuatu.

penolakannya secara publik terhadap posisi Bashar al-Assad sebagai presiden dan mendukung adanya rezim yang didorongnya untuk lebih banyak memberi tempat perwakilan bagi rakyat Suriah. Selain itu, mereka juga menyerukan pemerintah Suriah untuk menghentikan aksi militer terhadap kelompok oposisi. Mereka juga berusaha, meski tidak sukses, untuk meminta Dewan Keamanan PBB membuat resolusi yang mendukung usaha mereka itu. Mereka telah memberlakukan sanksi ekonomi secara sepihak kepada Suriah. Mereka menyatakan akan memberikan bantuan kemanusiaan

kepada Suriah di dalam negeri dan di pengungsian. Mereka juga berkomunikasi secara teratur dengan kekuatan negara lain tentang bagaimana caranya memperoleh kemajuan dalam usaha-usahanya itu.

Hal yang belum mereka lakukan adalah melibatkan diri dalam aksi militer secara langsung di Suriah, secara sendiri atau bergabung dengan negara lain. Baru-baru ini, Sekretaris Pertahanan AS, Leon Panetta, diwawancarai oleh Associated Press, di-

Penjelasan ketiga, pejabat senior militer AS percaya bahwa mereka sudah terlalu kewalahan di Timur tengah, dan militer Suriah bisa memberikan perlawanan yang lebih serius terhadap intervensi luar daripada militer-nya Khadafi di Libya.

Penjelasan keempat bisa dirangkum adanya keletihan dengan isu perang sebagai bagian dari sikap publik AS. Menurut polling terbaru, sekarang mayoritas orang menganggap bahwa intervensi AS di Afghanistan dan Iraq adalah sebuah kesalahan, sebagai hal yang tidak boleh diulangi lagi.

Penjelasan kelima, meskipun definisi AS kepada rezim Baath tidak begitu bersahabat, tampaknya menjadi kepastian yang semakin serius, bahwa apa yang akan terjadi di Suriah adalah jatuhnya rezim Baath. AS kuatir dengan kemungkinan bahwa kelompok al-Qaeda dan sejenisnya mungkin akan mendapatkan kekuasaan yang cukup besar pasca rezim-Baath Suriah.

Mereka juga percaya bahwa ada pertempuran kekuatan antar faksi di Suriah bisa menciptakan situasi yang mungkin sama dengan yang terjadi di Afghanistan setelah kejatuhan rezim komunis tahun 1992. Para pendukung Alawiyin dari rezim Assad mungkin akan kembali ke asal mereka di gunung-gunung dan melanjutkan perlawanannya dari sana. Nampaknya juga ada ketakutan akan adanya penindasan terhadap minoritas oleh rezim pengganti Asad (termasuk penindasan kepada orang Kristen).

Pendek kata, AS sedang berusaha menggolkan kepentingan-kepentingan

geopolitik. Akan tetapi, di AS sendiri terjadi debat tentang apa saja kepentingan-kepentingan itu, dan apakah kepentingan itu mempunyai kekuatan geopolitik untuk mempengaruhi situasi yang ada. Reaksi dari mereka yang ada di Suriah sendiri kepada aksi maupun bukan aksi yang dilakukan AS sendiri sudah negatif. Pemerintahan Suriah sudah mengutuk AS atas sikap penekanannya, yakni agar presiden Assad turun tahta. Kekuatan oposisi sendiri sudah mengumumkan penolakan mereka secara publik terhadap intervensi AS terkait usaha mereka, serta menyatakan bahwa mereka tidak bisa mengandalkan diri lagi pada aksi yang serius dari AS.

Dua bekas kekuatan kolonial, Inggris Raya dan Prancis, hanya aktif beromong-kosong seperti AS. Pengutukan terhadap perilaku rezim Assad telah disampaikan mereka secara lebih dini dan lebih tegas. Akan tetapi, keengganan untuk mempertimbangkan aksi militer langsung juga telah nampak lebih awal dan lebih kuat lagi. Intervensi terhadap Libya menunjukkan batas dari keefektifan militer mereka jika tanpa kolaborasi langsung dengan AS.

Julian Burger, editor diplomatik The Guardian menulis pada tanggal 13 Agustus: "AS, Inggris dan Prancis sedang berebut mempertahankan pengaruh mereka ditengah adanya ketakutan bahwa kebanyakan dukungan dari negara-negara Teluk sudah berubah haluan kepada kelompok ekstrimis Islam". Burger mengatakan bahwa Jon Wilks, utusan khusus untuk oposisi, pergi ke Istanbul

untuk bertemu dengan perwakilan senior dari Dewan Nasional Suriah. Wilks menekankan dua masalah. (Pertama) Inggris Raya berharap untuk menjaga kekerasan Suriah agar tidak menyebar ke Turki. Dan (kedua), Inggris Raya menyatakan kepada pemimpin oposisi bahwa penghormatan terhadap HAM dan minoritas adalah “persyaratan untuk kerjasama kedepan.”

Menteri Luar Negeri Prancis, Laurent Fabius percaya bahwa pemerintahan Sakozy sudah membantu banyak kepada Dewan Nasional Suriah, serta memintakan dukungan terhadap Manaf Tlass, seorang tokoh militer sunni yang menyeberang dari rezim Azzam. Persoalan untuk Inggris Raya dan Prancis, sebagaimana AS, tidak hanya siapa yang didukung dan bentuk dukungan apa yang ditawarkan, tetapi juga apakah mereka punya kekuatan untuk mempengaruhi situasi internalnya secara signifikan.

Apakah negara-negara Teluk punya kekuatan ini? Mereka juga sedang mencari kepentingan geopolitik mereka sendiri. Walau begitu, dua negara paling aktif, Qatar dan Arab Saudi, tidak melakukan kebijakan yang sama.

Qatar sudah begitu terbuka dengan menyediakan dana dan bantuan kepada musuh-musuh rezim Suriah, mungkin secara istimewa kepada kelompok Salafis dan Jihadis. Qatar sudah berusaha selama lebih dari satu dekade sampai sekarang untuk menjadi pemain utama di Timur Tengah, mengulangi peran yang mereka mainkan di Libya dengan peran yang sama di Suriah. Untuk melakukan kebijakan ini,

bukankah mereka juga mencoba untuk merintangi setiap usaha Arab Saudi untuk mendominasi semua negara Teluk?

Dan Arab Saudi? Nampaknya mereka sama ambivalennya seperti AS. Mereka menggambarkan diri mereka sendiri sebagai pembela Sunni di mana saja, khususnya dari Syiah, dan utamanya dari Iran. Tetapi tidak semua muslim sunni menerima peran kepemimpinan Saudi, mengingat komitmen mereka kepada Islam Wahabi. Rezim Saudi tidak menghormati semua muslim sunni, dengan pandangan (wahabi) mereka yang suka merendahkan.

Arab Saudi punya kesulitan besar untuk memantapkan peran kepemimpinannya. Rezim Saudi kuatir dengan dua kekuatan sunni lain yang sedang memperkuat posisinya di Timur Tengah. Ikhwanul Muslimin (IM) menonjolkan satu versi yang berbeda dari ortodoksi sunni. Lebih jauh, lokus klasik IM sendiri secara politik dan teologik masih tetap ada di Mesir. Kebangkitan IM terkini di Mesir (juga ditempat lain) bisa membuat Mesir kembali mengambil peran lamanya sebagai negara terkemuka di dunia Arab, menenggelamkan Arab Saudi.

Tetapi yang lebih buruk untuk Saudi adalah pulihnya kekuatan al-Qaeda, yang berkomitmen untuk menggulingkan rezim Saudi karena dianggapnya korup dan tidak islami.

Problem Saudi di Suriah adalah bahwa kelompok oposisi berada dibawah kepemimpinan Ikhwan dan atau al-Qaeda – dua kelompok yang tidak akan membuat Saudi bersuka cita. Jadi, meskipun mereka

ingin memotong sayap kelompok dari Iran dan menganggap diri sendiri sebagai penjamin Islam Sunni, tidak yakin rasanya bahwa mereka masih memberikan banyak bantuan kepada kekuatan oposisi.

Kepentingan Turki dalam wilayah itu juga sudah semakin tumbuh. Hasrat untuk menjadi pemain utama telah menjadi salah satu agenda utama dari diplomasi mereka. Akan tetapi, sulit untuk mengetahui apa tepatnya kebijakan yang sedang dilakukan oleh Turki. Jelas bahwa mereka bersikap sangat kritis terhadap rezim Ba'ath dan Assad. Mereka membuat pernyataan yang semakin lama semakin mirip dengan pernyataan yang dibuat oleh pemimpin AS. Mereka menawarkan pengungsian (meski tempat pengungsian yang sangat terbatas) kepada oposisi Suriah yang ingin menyeberang perbatasan.

Tetapi mereka juga bersikeras bahwa kekuatan oposisi Suriah tidak boleh membuat kekerasan dalam perbatasan Turki. Turki menolak pembicaraan tentang peniadaan zona larangan terbang. Dukungan yang mereka berikan kepada oposisi nampaknya bersifat retorik dan kemanusiaan belaka, bukan berupa dukungan militer. Lebih jauh, pemerintahan Turki sudah disibukkan dengan gerakan Kurdi, baik didalam negeri maupun di negeri tetangga, termasuk tentu saja Suriah. Kurdi di Suriah nampaknya mengambil keuntungan dari huru-hara itu untuk mengatur semua kontrol terhadap wilayah orang Kurdi. Dan rezim Ba'ath tidak ingin (atau mungkin tidak mampu) membatasinya. Kedua hal ini membuat khawatir dan menyusahkan pemerintahan

Turki. Sekali lagi, makanya, mereka lebih banyak bicara daripada berbuat.

Tujuan utama Mesir adalah penegakan ulang sebagai negara pemimpin Arab. Demi hal ini, rezim baru mereka berusaha untuk menyesuaikan hubungan mereka dengan isu kunci, Palestina, tanpa terlalu menjauhkan diri dari AS. Suriah adalah urusan kedua dalam tugas sulit ini.

Irak dan Yordania sendiri masih dalam dilema, khawatir bahwa kekacauan Suriah bisa mempengaruhi stabilitas internal mereka yang rapuh. Keduanya menerima pengungsi oposisi Suriah, meski keduanya nampak berusaha keras mengontrol ketat para pengungsi di dalam kamp pengungsian, mencegah para pengungsi ini dari setiap aktivitas militer atau politik. Hal inilah yang tepatnya membuat para pengungsi kembali ke Suriah, merasa bahwa mereka lebih nyaman daripada disana. Pemerintah Palestina juga melakukan sikap hati-hati yang sama (dengan kedua negara ini).

Kepentingan geopolitik utama dari Lebanon adalah menjaga kondisi yang sudah ada dalam internal mereka. Akan tetapi, melihat adanya hubungan erat antara beragam kelompok orang Libanon dengan kekuatan-kekuatan yang ada di Suriah, nampaknya hal itu sangat sulit untuk menjaga posisi agar tetap netral. Prancis sudah meminta mereka dengan sangat untuk sekedar melakukan hal itu saja.

Israel tidak boleh diacuhkan sebagai seorang aktor. Untuk sekarang ini, rezim Israel telah menjadikan kemungkinan serangan dari nuklir Iran sebagai

perhatian utama mereka. Tidak jelas apakah mereka bisa menahan serangan itu – tepatnya hal yang menguatirkan mereka. Dimanakah Suriah, sekutu kunci geopolitik Iran, pas untuk gambaran ini? Suriah secara *de facto* sudah menjadi tetangga yang “kalem” untuk Israel. Ketika Israel ingin melemahkan Iran (dan kejatuhan rezim bisa menjamin hal itu), disadari bahwa kekuatan-kekuatan yang bisa menggantikan rezim Assad sepertinya, secara relative, tidak akan jauh beda sebagai tetangga yang “kalem” Hal ini membuat Israel hampir tidak bersuara terhadap huru-hara di Suriah.

Iran, sang raksasa di kawasan Timur Tengah, mencari pengakuan geopolitik terhadap haknya untuk dilibatkan dalam pembuatan keputusan dari masa depan kawasan, yang secara spesifik meliputi Suriah. Inilah tepatnya hal yang ditolak oleh AS dan Israel. Maka, Iran tidak akan kehilangan dan mendapat apa-apa dengan usaha-usaha untuk mempertahankan keberlangsungan rezim Suriah, dan menawarkan dirinya sendiri sebagai seorang “broker utama yang tulus” di Suriah.

Rusia dan China punya perhatian yang konkrit – pangkalan kapal selam, sumber daya energy. Tetapi ada isu yang lebih penting buat mereka. Mereka masih bersikukuh bahwa apa yang terjadi di Libya tidak boleh dibiarkan terjadi lagi. Mereka percaya bahwa Inggris Raya, Prancis dan AS menggunakan resolusi PBB yang ambigu untuk memakai kekuatan militer demi menggulingkan rezim dan dengan itu, membangun ulang

kepentingan geopolitik mereka disana.

Mereka melihat AS sebagai kekuatan hegemonik lama yang belum siap untuk mengakui kemundurannya, sebuah sikap ketidak-mauan yang mereka lihat sebagai bahaya terbesar bagi kawasan Timur Tengah. Mereka memakai hak veto mereka di Dewan Keamanan PBB untuk mencegah potensi kehancuran dari keteraturan di seluruh kawasan tersebut. Mereka tidak punya perhatian atau kesukaan khusus terhadap Assad atau rezim Ba’ath saja. Mereka menunggu kesempatan untuk bekerja demi solusi politik bagi konflik internal Suriah.

Kesimpulan utama dari analisis ini adalah bahwa kekuatan-kekuatan yang beragam itu saling menetralkan satu sama lain. Hari ini tidak ada satu kekuatan-pun yang punya banyak kemampuan untuk mempengaruhi internal politik Suriah. Mereka masih lebih banyak berbicara daripada berbuat. Oleh karena itu, konsekuensi dari kebuntuan geopolitik terhadap perkembangan internal di Suriah masih sangat tidak pasti. Akhirnya, aktor-aktor internal Suriah-lah yang sangat berperan dalam kondisi negeri mereka sendiri.

Diterjemahkan oleh Muhammad Azzam Anwar Masduqi, Staf Pengajar PP Aswaja Nusantara, dari *Geopolitics of Arab Turmoil*, yang dipublikasikan oleh Al Jazeera Centre for Studies, September 2012.



MEMBACA PERJUANGAN KIAI ABDUL WAHAB CHASBULLAH

Oleh: Ahmad Sidqi

Semangat nasionalisme umat Islam mulai muncul ke permukaan diawali dengan berdirinya Sarekat Islam (SI) tanggal 11 November 1912 (Noer, 1980: 115). Semangat nasionalisme ini kemudian diikuti dengan berdirinya beberapa organisasi keagamaan seperti Muhammadiyah tanggal 18 November 1912 di Yogyakarta, Al-Irsyad tahun 1915, Persatuan Islam (Persis) tahun 1923 dan Nahdlatul Ulama (NU) tahun 1926 (Feillard, 1996: 6). Organisasi ini merupakan cikal bakal terbentuknya perjuangan umat Islam yang dimulai pada abad ke-20. Nahdlatul Ulama (NU) sebagai salah satu organisasi keagamaan di Indonesia menarik dikaji. Hal ini mengingat NU merupakan organisasi keagamaan yang mempunyai anggota cukup banyak dan mampu menempati posisi penting dalam perjalanan sejarah bangsa Indonesia.

Pada periode ini munculah K.H. Abdul Wahab Chasbullah. Nama lengkap K.H. Abdul Wahab Chasbullah (tetapi ejaan Hasbullah lebih sering digunakan dan lebih dikenal dengan sebutan Kiai Wahab), yang dilahirkan dari pasangan Kiai Hasbullah dengan Nyai Latifah pada Maret 1888 di Tambakberas, Jombang, Jawa Timur (Rifai, 2010: 3). Pendidikan yang di peroleh adalah tipikal seorang santri muda dan ulama yang bercita-cita tinggi. Pendidikan Kiai Wahab dari kecil hingga dewasa berada di pondok pesantren. Seperti halnya tradisi pendidikan santri yang selalu tidak berguru pada satu pesantren, Kiai Wahab pun demikian. Selama 20 tahun

ia menggali pengetahuan dari beberapa pesantren dan menjadi santri kelana. Kiai Wahab telah mempelajari beberapa pengetahuan agama diantaranya, *tauhid, fiqih, ushul fiqh, tajwid*, dan tata bahasa Arab. Selain belajar agama, Kiai Wahab juga belajar masalah politik serta berdebat dengan teman-temannya mengenai berbagai persoalan. Ia juga belajar seni pencak silat (Zuhri, 1983: 23). Di antara pesantren yang disinggahi antara lain: Langitan Tuban, Mojosari Nganjuk, Cempaka, Tawangsari Sepanjang, Kademangan Bangkalan Madura, Branggahan Kediri, dan Pesantren Tebuireng.

Ia belajar di bawah dua orang ulama Jawa yang paling berpengaruh yaitu, Kiai Cholil Bangkalan di Madura dan Kiai Hasyim Asy'ari di Jombang. Kedua tokoh ulama ini menjadi daya tarik dari seluruh nusantara untuk datang ke pesantren mereka. Sekitar umur 27 tahun ia pergi ke Mekkah untuk haji dan sekaligus melanjutkan studinya. Di Mekkah tinggal 5 tahun, berguru dengan banyak ulama termasyhur di antaranya Kiai Mahfudz Termas, Kiai Baqir Yogya, Kiai Muchtarom Banyumas, dan Syekh Ahmad Chatib Minangkabau (Adnan, 1982: 41). Sepulangnya dari Mekkah Tahun 1914 ia sudah mulai bergerak, awalnya mengadakan forum diskusi yang dinamakan *Taswirul Afkar* bersama K.H. Mas Mansur. Dari forum diskusi ini kemudian muncul *Nahdlatul Wathan* (1969), *Nahdlatul Tujjar*, *Syubbanul Wathan*.

Kiai Wahab Chasbullah ‘Macan’ NU Anti Imperialisme

Pada masa penjajahan Belanda, NU tidak terlibat dalam kegiatan politik (1926-1942) (Bruinessen, 1994: 31). Pada awal berdirinya NU tidak memproklamkan sebagai partai politik. Namun usahanya tidak hanya berkenaan dengan *ubudiyah* (hal yang berkaitan dengan ibadah), akan tetapi mengenai hal-hal yang berkaitan langsung dengan kehidupan umat Islam khususnya dan masyarakat Indonesia pada umumnya, misalnya penolakan NU terhadap diadakannya kerja rodi, rencana ordonansi perkawinan tercatat, pemindahan hak membagi waris, soal milisi dan lain-lain (Aboebakar, 1957: 476).

Campur tangan pemerintah Belanda tidak dapat ditolerir dalam bidang keagamaan. Hal ini menghasilkan rekonsiliasi antara berbagai aliran Islam sebagai respon terhadap beberapa tindakan pemerintah yang membuat kaum muslim merasa perlu membentuk sebuah front bersama. Pada September 1937, para pemimpin NU, Muhammadiyah, dan partai Sarekat Islam sepakat membentuk sebuah kerangka kelembagaan untuk menyelenggarakan komunikasi dan musyawarah secara teratur. Kesepakatan ini akhirnya melahirkan sebuah wadah organisasi yaitu *Majelis Islam A'la Indonesia* (MIAI) di Surabaya pada 21 September 1937. Terbentuknya MIAI dimotori Kiai Wahab (Sitompul, 1989: 86). NU menempatkan wakilnya K.H. Abdul Wahid Hasyim sebagai ketua badan federasi partai dan organisasi Islam sekitar tahun 1937-1938, barulah NU masuk hitungan sebagai gerakan politik (Rifai, 2010: 46).

Kiai Wahab adalah seorang Kiai yang militan. Buktinya bahwa Kiai Wahab tetap memikirkan perjuangan lewat senjata adalah, Kiai Wahab secara gigih dan terjun langsung membuat kekuatan militer di kalangan bangsa Indonesia. Selain itu ia juga membentuk *Laskar Hizbullah* di bawah pimpinan K.H. Zainul Arifin, *Laskar Sabilillah* di bawah pimpinan K.H. Masykur dan *Barisan Kiai* dipimpin oleh dia sendiri (Zuhri, 2010: 54). Wahab Wahid anak Kiai Wahab pada waktu itu ikut memimpin *Laskar Hizbullah*. Kiai Wahab menjelajahi hampir semua pelosok dan daerah di seluruh Jawa, menggembelngsemangat para pemuda dan Kiai-Kiai akan arti suatu perjuangan kemerdekaan. Dikobarkan semangat jihad menghadapi musuh yang hendak merebut kemerdekaan baik Belanda, Sekutu maupun Jepang. Kiai Wahab sendiri memelopori *Barisan Mujahidin* dan *Barisan Kiai* dengan tujuan untuk mempersiapkan perlawanan terhadap penjajahan (Zuhri, 2010: 53). *Laskar Hizbullah* dan *Laskar Sabilillah* ini didirikan menjelang akhir pemerintahan Jepang, dan mendapat latihan kemiliteran di Cibarusah, Bekasi Jawa Barat. Kiai Wahab dalam perjuangannya juga menyusun semua kekuatan, baik kekuatan fisik, politis maupun rohani. Ucapan Kiai Wahab yang di ingat masyarakat adalah “*Kalau kita mau keras harus mempunyai keris*” maksudnya, kita harus bisa bertindak jika kita telah mempunyai kekuatan militer, dan juga kekuatan batin serta rohani.

Kiai Wahab juga dikenal sebagai jago silat dan berwirid. Dalam perjuangan melawan penjajah, Kiai Wahab menyebar *ijazah*, macam-macam *hizib*, doa dan

wirid kepada seluruh warga NU dan siapa saja yang memerlukan kekebalan diri. Kiai Wahab bukan hanya berwibawa dan disegani karena ilmunya, melainkan juga karena wiridnya (Ma'shum, 1998: 150-151). Ketika peristiwa 10 November 1945, Mbah Kholil bersama Kiai besar seperti, Kiai Bisri Syansuri, Kiai Hasyim Asy'ari, Kiai Wahab dan Mbah Abas Buntet Cirebon, mengerahkan semua kekutan gaibnya untuk melawan tentara sekutu. *Hizib-hizib* yang mereka miliki dikerahkan semua untuk menghadapi lawan yang bersenjata lengkap dan modern. Sebutir kerikil atau jagung ditangan Kiai-Kiai itu dapat difungsikan menjadi bom berdaya ledak besar. Harus diakui bahwasanya perjuangan melalui pergerakan dan politik sedikit lebih ditonjolkan karena ini untuk proses rasa kesatuan sehingga rakyat bisa bersatu dan secara serentak melawan penjajah. Usaha lain yang dilakukan oleh Kiai Wahab dalam mempertahankan kemerdekaan Indonesia adalah pemusatan tenaga alim ulama dan Kiai sakti. Dalam pertempuran, ulama dan Kiai sakti diwajibkan memberikan bantuan baik lahir maupun batin. Bantuan lahir berupa pengarahan kepada pasukan *sabilillah* yang hendak melakukan perang, memberikan *ijazah* dengan macam-macam *hizib* dan wajib memimpin bila pemimpin pasukan berhalangan hadir, ia memberikan bantuan batin berupa do'a (Anam, 1985: 125).

Pemusatan tenaga alim ulama dan Kiai sakti ini terjadi di berbagai daerah. Hampir bersamaan waktunya dengan pertempuran 10 November

1945 di Surabaya, rakyat Semarang juga melakukan perlawanan terhadap sekutu yang mendarat memasuki Semarang yang terjadi di Jatingaleh, Gombel, dan Ambarawa. *Laskar Hizbullah dan Sabilillah* daerah Parakan bergabung dengan seluruh daerah Kedu, kemudian berangkat ke medan perang di Surabaya, Semarang dan Ambarawa. Sebelum berangkat laskar *Hizbullah* dan *Sabilillah* mereka menuju ke Kawedanan Parakan untuk meminta *ijazah*, *hizib* dan ilmu. Kekebalan oleh seorang ulama terkemuka di daerah itu yang bernama Kiai Subeki (Zuhri, 1997: 214-215). Didorong semangat *jiha'd fisabilillah* untuk mempertahankan tanah air. dan didasarkan atas kasih sayang kepada anak-anak dan cucu-cucunya, Kiai Subeki memberikan bekal berupa do'a dan kepada barisan *Hizbullah dan Sabilillah*. Tentara Allah itu berbaris dengan bambu runcingnya masing-masing mereka diberkahi oleh Kiai Subeki berupa do'a: *Bismillahi, Ya Hafidzu Allahu Akbar* (Dengan nama Allah, Ya Tuhan Maha Pelindung Allah Maha Besar) (Zuhri, 1997: 214-215).

Periode berikutnya kependudukan Jepang di Hindia Belanda, Kiai Wahab sebagaimana kebanyakan ulama memperoleh posisi dalam pemerintahan. Tahun 1943, ia diangkat sebagai *Shu Sangi Kai* atau Dewan Penasehat Daerah di Surabaya (Fealy, Barton, 1997: 14). Tahun yang sama juga terlibat dalam negosiasi pembentukan organisasi Islam yang disponsori oleh Jepang yaitu Masyumi. Kiai Wahab ditunjuk sebagai penasehat utama. Saat itu Kiai Hasyim Asy'ari,

Kiai Mahfudz Siddiq dan beberapa ulama NU ditahan karena menentang perintah Jepang. Kiai Wahab kemudian berhasil melakukan kampanye untuk pembebasan mereka (Zuhri, 1983: 46). Ketika Kiai Mahfudz Siddiq wafat bulan Juni 1944, ia mengambil alih jabatan ketua umum Tanfidziyah NU selama sisa waktu kependudukan Jepang (Anam, 1985: 123).

Ketika revolusi kemerdekaan Indonesia, Kiai Wahab bergabung dalam gerakan gerilya menentang kembalinya kekuasaan Belanda. Kiai Wahab menyumbangkan hartanya untuk perlengkapan militer, berhubungan dengan unit-unit gerilya dan membantu mengkoordinasi rekrutmen-rekrutmen dan pelatihan santri di Jawa Timur (Fealy, Barton, 1997: 14-15). Kemerdekaan di zaman revolusi diisi dan dipertahankan dengan semangat dan penuh dedikasi oleh Kiai Wahab dalam segala bidang, baik perjuangan fisik maupun perjuangan politik. Perjuangan ini menunjukkan bahwa konsistensi nasionalisme sebelum dan sesudah kemerdekaan tidaklah terputus. Disinilah Kiai Wahab memiliki rasa nasionalisme yang berkelanjutan. Sekalipun perundingan politik menghadapi Belanda terus berlangsung, pertempuran di seluruh medan terus berkobar. Sebagai pemimpin *Barisan Kiai*, Kiai Wahab sering muncul di berbagai front pertempuran mendampingi pemuda-pemuda kita yang sedang mempertaruhkan nyawanya. Adakalanya Kiai Wahab

Setelah zaman kemerdekaan, Kiai Wahab duduk bersama-sama Dr. Setia Budi (Douwes Dekker) dan Ki Hajar Dewantara sebagai Dewan Pertimbangan

Agung (DPA) RI, sebuah dewan untuk memberi nasehat baik diminta maupun tidak kepada pimpinan negara (Soekarno-Hatta), di samping jabatannya sebagai anggota DPR yang pertama hingga saat menjelang berakhirnya DPRGR (Fealy, Barton, 1997: 14). Pengangkatan Kiai Wahab merupakan indikasi bahwa ia mempunyai wawasan yang bagus dan diakui oleh presiden. Ketika revolusi kemerdekaan Indonesia, Kiai Wahab bergabung dalam gerakan gerilya menentang kembalinya kekuasaan Belanda. Ia menyumbangkan hartanya untuk perlengkapan militer dan mengkoordinir perekrutan-perekrutan serta pelatihan terhadap santri Jawa Timur. Kerenggangan NU dari keluarnya Masyumi merupakan salah satu episode yang tercatat dengan baik dalam karir Kiai Wahab. Gambaran seorang yang tampil secara total dan penuh keyakinan akan kebenaran pandangan yang siap untuk mengambil perangkat yang memisahkan tujuannya tersebut sebagai pendekatan untuk mencapainya. Ia menggunakan otoritasnya sebagai Rais Am dan salah seorang anggota pendiri NU (Fealy, Barton, 1997: 15).

Peranan K.H. Abdul Wahab Chasbullah tidak bisa terlepas dari pesantren, khususnya Pesantren Tambakberas. Pesantren merupakan satu alat memperkokoh persatuan, kerjasama dan, mengikat solidaritas lebih kuat. Gema pergerakan dan semangat nasionalisme berkumandang lebih luas. Kaum pesantren memandang bahwa semangat kebangsaan ini merupakan

mukaddimah dari perjuangan kemerdekaan tanah air, yang oleh dunia pesantren dipandang sebagai *conditio sine qua non*-syarat mutlak- mencapai '*Izzul Islam wal Muslimin* (kebahagiaan dan kejayaan Islam serta ummatnya). Hanya bedanya, jika kaum nasionalis memakai bahasa politik, maka pesantren memakai bahasa Islam. Berbeda bahasa tetapi maksud dan tujuan sama (Zuhri, 1997: 82).

Kiai Wahab seorang organisator yang bersemangat, dari berbagai kegiatan sebelum pembentukan NU, Kiai Wahab menunjukkan bahwa NU lebih dari sekedar usaha mempertahankan tradisi dan serangan kaum modernis dan reformis (Bruinessen, 1994: 34-35). Sejak awal 1910-an, gerakan modernis berkembang pesat, terutama lewat organisasi-organisasi seperti Muhammadiyah dan Al-Irsyad. Rivalitas antara kedua arus berkembang lantaran kalangan modernis mendapat dukungan yang kian meningkat dari dalam benteng kaum tradisional di sepanjang daerah pantai utara dan bagian timur Jawa.

Kemajuan modernis ini memberikan ancaman terhadap posisi ulama tradisional, pertama otoritas mereka sebagai pemimpin keagamaan ditentang oleh tuduhan-tuduhan kalangan modernis mengenai praktek-praktek tradisional yang tidak Islami dan pembelaan penafsiran pribadi dengan pengetahuan terhadap teks Al-Quran (*ijtihad*), kedua aktivitas-aktivitas ekonomi keluarga dan pesantren mereka terancam oleh karangan modernis yang merekrut para pedagang dan tuantanah muslim (Noer,

1980: 226). Kiai Wahab saat itu tampil sebagai figur penting kaum tradisional dalam menghadapi ancaman ini. Sejak awal 1920-an profil Kiai Wahab mencuat seiring dengan rivalitas yang terjadi diantara kaum tradisional dan modernis. Ia selalu tampil dalam forum diskusi atau debat pemimpin publik dengan tokoh-tokoh

Dari Kancan Tradisional ke Kancan Nasional

Tahun 1937 Kiai Wahab membidani lahirnya MIAI kemudian dilanjutkan dengan kerja-kerja politik yang lebih luas, yaitu bergabung dengan kelompok GAPPI (Gabungan Partai Politik Indonesia) yang terdiri dari kalangan nasionalis. GAPPI menyelenggarakan sebuah proyek politik bersama untuk meningkatkan hak-hak politik rakyat dalam rangka menuju cita-cita Indonesia merdeka. Proyek politik GAPPI berbentuk badan musyawarah nasional bersama KORINDRO (Kongres Rakyat Indonesia) yang wakil-wakilnya terdiri dari utusan partai-partai politik dan organisasi MIAI dan GAPPI. Kiai Wahab mengirim KH. Mahfudz Shiddiq untuk mewakili NU dalam KORINDRO. Di dalam KORINDRO juga terdapat beberapa tokoh NU seperti Wahid Hasyim dan Mahfudz Shiddiq menjadi ketua presidium (Zuhri, 1983: 40). KORINDRO dengan bulat memperjuangkan tuntunan politik kepada pemerintah Belanda agar kepada Indonesia diberikan hak mengatur dirinya. Sebagai langkah permulaan, KORINDRO menuntut sebuah perleman yang beraspirasi nasional untuk

menggantikan *Volksraad* (Dewan Rakyat bentukan Belanda) (Abdussami, 1995: 38)

Ketika itu Kiai Wahab berusia 49 tahun. Pertemuan pertama untuk membahas pendirian MIAI dilaksanakan di rumah Kiai Wahab di Surabaya, dihadiri rekannya dari NU Mohammad Dahlan dari Kebondalem (bukan Ahmad Dahlan pendiri Muhammadiyah), Mas Mansur mewakili Muhammadiyah, dan W. Wondoamiseno dari SI (Fealey, Barton, 1997: 17). Kiai Wahab dan Mohammad Dahlan menduduki posisi sebagai sekrekatis MIAI, sementara sejak

wan, 2010: 60). Hasyim Asy'ari menjadi Ketua Umum Majelis Syuro (Dewan Penasehat Keagamaan), Wahid Hasyim menjadi wakil ketua Majelis Syuro, dan Kiai Wahab menjadi Anggota Dewan Majelis Syuro. Kekuasaan eksekutif berada di tangan Dewan Pengurus Partai (DPP) yang anggotanya adalah Wahid Hasyim dan Zainul Arifin. Pergeseran menuju peran politik yang terbuka disambut dengan antusias oleh NU. Dalam Mukhtar NU di Purwokerto 1946, NU mendorong para anggotanya untuk berbondong-bondong masuk Masyumi. Tiga anggota NU men-

“Kiai Wahab bukan hanya menjadi tokoh Nahdlatul Ulama, melainkan juga tokoh nasional. Kedudukannya dalam politik dan perjuangan umat menjadikan tanggung jawabnya semakin besar. Peran Kiai Wahab terlihat ketika partai Masyumi di Yogyakarta mengadakan perdebatan sengit mengenai sikapnya terhadap pembentukan kabinet Hatta yang dalam salah satu programnya hendak melaksanakan Persetujuan Renville.”

tahun 1941, Wahid Hasyim dan Mahfudz Siddiq menjadi wakil utama NU. Federasi ini bertujuan untuk mempererat hubungan sesama organisasi Islam yang sebelumnya dilanda saling debat yang menjurus ke pertikaian (Ridwan, 2010:52).

Pada masa awal terbentuknya Masyumi, organisasinya mempunyai struktur yaitu, Majelis Syuro, Pengurus Besar, dan Pimpinan Bagian NU dan Muhammadiyah tetap menjadi anggota Masyumi (Rid-

duduki jabatan menteri diantaranya, Wahid Hasyim dua kali menjabat sebagai Menteri Negara dan dua kali menjabat sebagai Menteri Agama, Masjkur dan KH. Fathurrahman Kafrawi pernah menjabat sebagai Menteri Agama.

Presiden Soekarno mengangkat Kiai Wahab menjadi Dewan pertimbangan Agung (DPA) (Ridwan, 2010: 99-100).

Kiai Wahab bukan hanya menjadi tokoh Nahdlatul Ulama, melainkan juga tokoh nasional. Kedudukannya dalam politik dan perjuangan umat menjadikan tanggung jawabnya semakin besar. Peran Kiai Wahab terlihat ketika partai Masyumi di Yogyakarta mengadakan perdebatan sengit mengenai sikapnya

terhadap pembentukan kabinet Hatta yang dalam salah satu programnya hendak melaksanakan Persetujuan Renville. Timbul pro-kontra dalam Masyumi, antara bersedia memenuhi ajakan Bung Hatta yang melaksanakan Persetujuan Renville atau menolak duduk dalam kabinet yang dibentuk oleh Bung Hatta. Kiai Wahab tampil dengan pendiriannya yang tegas, ia setuju dengan kabinet yang sedang dibentuk Bung Hatta.

Persetujuan Renville menurut pandangan Kiai Wahab memang harus ditentang hasilnya karena persetujuan itu dipandang sebagai perkara mungkar yang merendahkan martabat kemerdekaan. Menurut agama wajib menyapakan tiap-tiap yang mungkar dengan kekuatan maksimal. Menurut Kiai Wahab, kewajiban tersebut hanya ditunaikan jika kita duduk dalam kabinet bentukan Hatta. Bagi Kiai Wahab, jika berada di luar kabinet, kita tidak bisa berbuat apa-apa (Zuhri, 1983: 53-54). Dengan berjalannya waktu, di dalam partai Masyumi terjadi beberapa perubahan. Perubahan ini tidak mengakomodasi kepentingan kalangan Islam tradisional tapi lebih menguntungkan kepentingan Islam modernis. Dalam islitah sekarang, soal pembagian kursi kekuasaan.

Muara konflik yang menjurus perpecahan NU dan Masyumi sebenarnya dapat ditelusuri jauh sejak kongres Masyumi di Yogyakarta 1949. Generasi baru kelompok modernis di bawah pimpinan Mohammad Natsir berhasil memenangkan kepemimpinan dan merubah beberapa peraturan partai

untuk membatasi peran Majelis Syuro yang dipimpin oleh Kiai Wahab dan didominasi oleh ulama NU. Kemampuan politik Kiai tradisional juga dilecehkan oleh pembicara modernis sehingga delegasi NU melakukan *walk out*. Kejadian yang mengundang kemarahan itu dilihat sebagai kecenderungan anti tradisional dalam Masyumi. Pada kongres NU di Jakarta, 1 April 1950, komisi organisasi mengusulkan agar keluar dari Masyumi (Fealy, Barton, 1997: 17-18). Kiai Wahab mendukung pemisahan ini. Dia memandang tindakan Masyumi tidak sekedar usaha untuk menyingkirkan NU, tetapi menyerang otoritasnya para ulama atau para Kiai, tepatnya dia menjadi ketua Majelis Syuro. Dari sinilah Kiai Wahab memulai perannya kembali pada NU dalam konteks berbeda yang dikaitkan dengan dimensi politisnya.

Wafatnya sang 'Macan' NU

K.H. Abdul Wahab Chasbullah menjabat Rais Am NU sampai akhir hayatnya. Muktamar NU ke 25 adalah muktamar terakhir yang diikutinya, sebagaimana doanya di hari terakhir hidupnya untuk dapat memberikan suara pilihannya kepada partai NU dan mengikuti muktamar. Sebenarnya, ia sudah dalam keadaan sakit. *Khutbah al-iftitah* muktamar yang lazim dilakukan oleh Rais Am kemudian diserahkan kepada K.H. Bisri Syansuri yang biasanya membantu dan menjalankan tugas sebagai Rais Am untuk membacakannya. Kiai Wahab meninggalkan muktamar dalam keadaan sakit yang akut. Hampir

lima tahun dia menderita sakit mata dan menyebabkan kesehatannya menurun.

Memimpin Pesantren Tambakberas dan Denanyar.

Tiga tokoh ulama besar ini merupakan tritunggal yang masing-masing mempunyai *maziyah* atau nilai lebih, tapi saling memerlukan antara satu dan yang lainnya (Zuhri, 1997: 130). Ukuran ketokohan K.H. Abdul Wahab Chasbullah bukanlah terletak pada buku karya ilmiahnya. Kiai Wahab tidak memiliki tulisan baik artikel, koran, buku, maupun mengarang sebuah kitab. Pikiran dan kemampuan ilmunya diuraikan di berbagai kesempatan dan peristiwa. Pikiran dan ilmunya tersebut dibentangkan dan dikembangkan serta merta di luar kepala dan tidak sempat dibukukan. Kiai Wahab tidak pernah mempunyai seorang sekretaris pun untuk mendampingi hari-hari sibuknya (Zuhri, 1997: 130).

Tepat setelah hari muktamar NU ke 25, tepatnya pada Rabu 12 Dzulqa'dah 1391 H atau 29 Desember 1971, Kiai Wahab wafat di kediamannya Pondok Pesantren Bahrul 'Ulum Tambakberas Jombang (Rifai, 2010: 60) Wafatnya K.H. Abdul Wahab Chasbullah meninggalkan jejak sejarah harum bagi NU yang berjuang bersama untuk kemerdekaan dan kemajuan Bangsa Indonesia. Posisi penting Kiai Wahab dalam NU diakui oleh bangsa Indonesia terutama ulama-ulama NU. Menurut cerita K.H. A Wahid Hasyim, jika suatu ketika K.H. Hasyim Asy'ari sedang menghadapi masalah yang cukup berat sehingga tidak bisa

diatasi sendiri, maka orang pertama yang yang dimintai pendapat adalah K.H. Abdul Wahab Chasbullah dan K.H. Bisri Syansuri, dua ulama besar yang masing-masing memimpin Pesantren Tambakberas dan Denanyar.

Penutup

Perjuangan kemerdekaan bangsa Indonesia tidak lepas dari perjuangan para Kiai. Sesosok Kiai Kiai Wahab adalah tokoh dan pejuang yang menjadi motor pergerakan perjuangan dari kalangan *Nahdliyyin*. Kiai Wahab tidak murni melakukan perjuangan lewat jalur pergerakan dan organisasi saja. Ia tidak melupakan perjuangan fisik. Ia tetap melakukannya, tapi dilakukan dengan secara sembunyi-sembunyi, melalui perjuangan gerilya. Jika perjuangan tersebut dilakukan secara frontal, jumlah serta senjata mereka jelas kalah. Bukan hanya di kalangan pesantren, namun Kiai Wahab mampu masuk dalam kancah politik, sebagai pejuang *post-imperialisme*.

Kiai Wahab menekankan pentingnya nilai persatuan Islam dan menyatakan bahwa hubungan baik dengan sesama pemeluk Islam baik modernis maupun tradisional, harus lebih diutamakan sebelum membina hubungan dengan non muslim. Sikap *tasamuh*, *tawazun*, dan *tawasuth* ini menjadikan Kiai Wahab yang disegani, namun beliau tetap arif dalam pikiran maupun tindakan.

Kiai Wahab Adalah seorang yang patut dicontoh bagi santri-santrinya, bagi bangsa Indonesia dalam perjuangan bangsa Indonesia. Dan juga meneruskan

cita-citanya membangun bangsa dengan nuansa islami. Kiai Wahab dalam kancah politik nasional dan internaasional ia tidak terlena akan kekuasaan yang dimilikinya. Melalui akar pesantren dan diajarkan oleh guru-gurunya ia menjadi *zahid* di dalam amanat yang diembannya.

Daftar Pustaka

- Aboebakar, 1957, *Sejarah Hidup K.H.A Wahid Hasjim dan Karangan Tersiar*, H.Aboebakar (ed), Jakarta: Panitia Buku Peringatan Alm. K.H.A. Wahid Hasjim
- Andree Feillard, 1999, *Islam et Armee Dans L'indonesie contemporaine Les Pionniers de la Tradition*, a.b. Lesmana. NU via-a-vis Negara: Pencarian Isi, Bentuk, dan Makna, Yogyakarta: LKiS
- Chairul Anam, 1985, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*, Solo: Penerbit Jatayu Deliar Noer, 1980, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta:LP3ES
- Greg Fealy & Greg Barton (ed), 1997, *Nahdlatul Ulama: Traditional Islam and Modernity in Indonesia Tradisionalisme Radikal Persinggungan Nahdlatul Ulama*, Yogyakarta : LKiS
- H. A. Basit Adnan, 1982, *Kemelut di NU Antara Kyai dan Politisi*, Solo: Cv
- Humaidy Abdussami, 1995, *Biografi 5 Rais 'Am Nahdlatul Ulama*, Yogyakarta: LTn-NU Yogyakarta, Pustaka Pelajar
- Martin van Bruinessen, 1994, *Tradisionalists Muslims in A Modernizing World: The Nahdlatul Ulama and Indonesia's New Order Politics, Factional Conflict and The Search for A New Discourse*, a.b. Farid Wajidi. NU: Tradisi, Relasi-relasi
- Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Yogyakarta: LKiS
- Muhammad Rifai, 2010, *K.H. Wahab Hasbullah Biografi Singkat 1888-1971*, Yogyakarta: Garasi House of Book
- Nur Khalik Ridwan, 2010, *NU Dan Bangsa 1914-2010 Pergulatan Politik Dan Kekuasaan*, Yogyakarta: Ar-ruzz Media
- Syaifuddin Zuhri, 1983, *Kyai Haji Abdul Wahab Khasbullah Bapak dan Pendiri Nahdlatul Ulama*, Yogyakarta: Pustaka Falakhiyyah
- _____, 1997 *Guruku Orang-Orang Dari Pesantren*, Bandung: Al-Ma'arif
- _____, 2010 *Mbah Wahab Hasbullah Kiai Nasionalis Pendiri NU*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren

Hunain ibn Ishaq: Penerjemah Ensiklopedis dan Dokter Klinik*

Oleh Dr. Barakat Murad, akademisi asal Mesir

Ketika fase pembebasan besar-besaran dalam sejarah Islam telah selesai, orang-orang Arab giat menfokuskan perhatiannya di bidang ilmu pengetahuan; mereka menerjemahkan buku-buku berbahasa Yunani, Persia, dan India yang mereka pegang. Di sinilah orang-orang Kristen dan Yahudi memainkan peran penting dalam menyukkseskan kerja terjemah, salah satu di antaranya adalah Hunain ibn Ishaq.

Setelah satu abad setengah kemunculan Islam, dua kota besar, Baghdad di bawah naungan dinasti Abbasiyah dan Cordoba di bawah naungan dinasti Umayyah, menjelma pusat studi ilmiah internasional khususnya di bidang kedokteran. Beberapa dokter di masa dinasti Umayyah di antaranya adalah: Ibn Wahsal dan Abu Hakim Al-Dimasyqie.

Adalah Abu Washal seorang kristiani dan menjabat sebagai dokter pribadi khalifah Umayyah pertama, Muawiyah ibn Abi Sufyan. Washal ahli di bidang anti biotik racun. Di masa Muawiyah banyak pembesar dan amir meninggal dengan cara tidak wajar, dikabarkan saat itu Washal menemui ajalnya dalam sebuah peristiwa pembunuhan karena dendam. Dokter lain yang beragama Kristen di masa dinasti Umayyah adalah Abu

Hakim Al-Dimasyqie. Al-Dimasyqie ahli ilmu bius dan menjadi penasihat untuk khalifah Yazid ibn Muawiyah.

Gerakan terjemah Arab di masa dinasti Umayyah dimulai pada masa khalifah Khalid ibn Yazid, dimana Khalid menaruh perhatian di bidang kimia klasik dan banyak memanfaatkan sumbangsih para filsuf Yunani yang masih hidup di Mesir, dimana Yazid memberi mereka imbalan atas jasa menerjemahkan buku-buku kimia, kedokteran, dan astronomi. Seorang Jabir ibn Hayyan (ahli kimia) sempat semasa dengan salah-satu ahli kimia Arab pada masa khalifah Khalid. Jabir adalah ahli praktikum kimia dan penemu pertama air raksa.

Keadaan yang sama juga terjadi di Baghdad yang dijadikan Al-Mashur sebagai ibu kota pertama dinasti



Abbasiyah. Saat itu Baghdad menjadi poros ilmu pengetahuan. Masa khalifah Harun Al-Rasyid pada abad ke-9 disinyalir sebagai masa keemasan paling terkenal dalam sejarah orang-orang Arab, sebuah masa paling agung dalam perjalanan sejarah mereka. Suatu hari dicitrakan khalifah pertama Abbasiyah meminta dokter Abu Yusuf menyeleksi kemampuan para dokter, tujuannya melarang praktek dokter gadungan yang tidak lulus seleksi. Walhasil, dokter lulus seleksi sebanyak 860 orang, sedang ratusan lainnya terbukti gadungan dan terpaksa dibuang.

Khalifah Al-Manshur sendiri pernah memanggil secara resmi dokter asal Suria yang juga sebagai ketua rumah sakit Jundisphur, Georgius ibn Gabriel, untuk bekerja sebagai dokter pribadi khalifah. Dari generasi ke generasi, keturunan Gabriel melahirkan dokter-dokter terkemuka. Kesemuanya mengabdikan di istana dinasti Abbasiyah selama tiga abad dan mendapat tempat termulia serta menikmati gaji besar melebihi gaji pembesar khalifah dan para menteri. Selain sebagai dokter, anak keturunan Georgius ibn Gabriel juga sibuk menerjemah buku-buku Yunani dan tidak sedikit dari mereka menulis buku kedokteran sendiri.

Sosok Youhanna ibn Mashu' dikenal sebagai dokter pada masa khalifah Harun Al-Rasyid. Atas permintaan dari khalifah, Youhanna tekun menerjemah buku-buku kedokteran Yunani hasil pembelian langsung khalifah dari Byzantium. Youhanna juga penulis sejumlah buku-buku kedokteran, karya-karya Youhanna meliputi *al-Hummayyat* (Penyakit

Demam), *al-Taghdiyyah* (Konsumsi Makanan), *al-Shudâ'* (Sakit Kepala) *'Aqm al-Nisâ'* (Masalah Keperempuanan). Khalifah Al-Mu'tashim Billah, pengganti Harun Al-Rasyid, menaruh perhatian besar terhadap karya komentar Youhanna sampai-sampai khalifah menyediakan ruangan khusus agar Youhanna nyaman bekerja.

Nama Ishaq ibn Hunain tetap satu-satunya penerjemah besar dalam sejarah Arab yang menguasai banyak bahasa, di antaranya bahasa Suryan, Yunani dan Arab, dan menghasilkan terjemahan buku-buku filsafat dari bahasa Yunani. Dan masih banyak lagi penerjemah, penulis sekaligus filsuf besar di masa Ishaq ibn Hunain. Tsabit ibn Qurrah, misalnya, menulis sejumlah buku kedokteran, filsafat, dan ilmu astronomi. Selain itu, ada Qista ibn Lukas —hidup sezaman dengan Al-Kindi (filsuf Islam pertama)— sebagai spesialis penerjemah bahasa Sansekerta ke bahasa Arab. Qista ibn Lukas pernah menerjemah buku obat racun karya dokter India, Syanaq.

Siapa Hunain ibn Ishaq?

Nama lengkapnya Abu Yazid Hunain ibn Ishaq Al-Ibady (193 H – 260 H/873 M). Hunain dikenal sebagai penerjemah besar, paling tersohor, dan di masa dinasti Abbasiyah dijuluki sebagai gurunya penerjemah (*syaiikh al-mutarjim*).

Hunain lahir di Hirah, Iraq. Ayahnya pengikut aliran Kristen Nestor dan bekerja sebagai penjaga apotik. Bahasa ibunya adalah bahasa Suryan. Guru pertamanya adalah dokter Yahya ibn

Masaweh. Selama diajar Masaweh, Hunain menilai sang guru terlalu ketat sehingga membuatnya pergi berkelana untuk beberapa tahun; kesempatan itulah ia memanfaatkan belajar bahasa Yunani yang tidak dikuasai gurunya. Beberapa tahun kemudian Hunain pindah ke Bashrah, Irak, dan bergabung di salah satu institusi besar ilmu bahasa Arab. Di sinilah Hunain belajar bahasa dan gramatika Arab di bawah bimbingan salah satu ahli bahasa

dan Al-Mutawakkil, ia juga mengabdikan pada anak-anak keturunan Musa ibn Syakir. Kompetensi tinggi Hunain di bidang terjemah buku-buku Yunani, dan senang berkelana ke pelosok negeri demi mendapatkan sebuah buku.

Ambil contoh misalnya, buku *Al-Burhân* karya Galenus sangat jarang ditemukan pada abad ke-3 H, namun Hunain berhasil mendapatkannya setelah menjelajah ke penjuru Iraq, Syam dan Mesir. Namun

Sosok Youhanna ibn Mashu' dikenal sebagai dokter pada masa khalifah Harun Al-Rasyid. Atas permintaan dari khalifah, Youhanna tekun menerjemah buku-buku kedokteran Yunani hasil pembelian langsung khalifah dari Byzantium. Yohanna juga penulis sejumlah buku-buku kedokteran, karya-karya Youhanna meliputi *al-Hummayyat* (Penyakit Demam), *al-Taghdiyyah* (Konsumsi Makanan), *al-Shudâ'* (Sakit Kepala) *'Aqm al-Nisâ'* (Masalah Keperempuanan).

Arab terkemuka, Khalil ibn Ahmad Al-Farahidi.

Ibn Nadim dalam buku *Al-Fihris* dan Ibn Abi Asyibah dalam buku *Akhbâr al-Hukamâ'* menyebut: Hunain ibn Ishaq menguasai empat bahasa: Arab, Suryan, Yunani dan Persia. Dalam kunjungannya ke Romawi, ia memanfaatkan belajar kedokteran, mendalami bahasa dan sastra Yunani sampai benar-benar menguasai, kemudian kembali ke Bashra, belajar bahasa Arab di tangan Khalil ibn Ahmad Al-Farahidi. Hunain menekuni bidang kedokteran bersama Youhanna ibn Masaweh, mengabdikan di istana Al-Makmun, Al-Mu'tashim, Al-Watsiq,

sayang, Hunain baru mendapat separuh isi buku, separuh lainnya berhasil ia dapat setelah mencarinya di Damaskus. Karena kecintaannya terhadap ilmu begitu besar dan gemar memburu buku sampai ke pelosok-pelosok negeri, maka khalifah Al-Makmun mempercayakan Hunain menjabat sebagai direktur Baitul Hikmah, dan secara khusus khalifah memberikannya dana insentif begitu besar. Saking besar gaji diterima Hunain, Ibn Abi Asyibah meriwayatkan: setiap hasil terjemah buku Hunain ditimbang dengan bobot emas, karenanya kebiasaan Hunain menulis teks terjemah dengan huruf tebal dengan perincian penjelasan

di bawahnya yang panjang dan ditulis di atas kertas yang tebal pula, tujuannya untuk menambah beban timbangan buku.

Sebelum itu, Hunain bekerja pada Gabriel ibn Bakhtisyu, salah satu keluarga Bakhtisyu yang sudah mengabdikan sebagai dokter di istana khalifah Al-Makmun. Al-Makmun menginstruksikan Hunain menerjemah buku-buku kedokteran Yunani ke dalam bahasa Arab dan bahasa Suryan, ketika itu dalam usia 17 tahun Hunain menerjemah buku Galinius tentang *Ashnâf al-Hamiyyât* (Macam-macam Demam), kemudian buku *al-*

kedokteran Galenus, dan beberapa karya komentar Galenus untuk Hippokrates. Berkat kerja keras Hunain, nama Galenus sangat tersohor di mata para pemikir abad pertengahan Islam dan Kristen. Semua itu berkat terjemahan versi Arab buku *Medica Materia* karya Dioscoridesx. Terjemahan ini bukti perhatian besar bangsa Arab terhadap dunia kedokteran, dimana perhatian ini bukan berhenti di level penerjemahan tapi juga dilanjut dalam tahap berkarya sendiri.

Hunain dan para penerjemah Kristen, Suryan dan Yahudi, pantas dijadikan contoh dalam hal toleransi agama Islam dan kaum muslimin dalam berinteraksi dengan umat agama lain. Bahwa Islam dan kaum muslimin memberi peluang sebesar-besarnya kepada seseorang dalam menentukan karirnya di kancah politik, ilmiah dan sosial, juga menunjukkan tidak ada warga mulia kecuali karena taqwa dan amal baiknya.

Quwâ al-Thabi`iyyah (Dorongan-dorongan Natural) dari bahasa Yunani ke dalam bahasa Suryan.

Patut digarisbawahi bahwa Hunain ibn Ishaq setelah menjabat sebagai direktur Baitul Hikmah yang dibangun pada th. 215 H/830 M, banyak membantu para penerjemah muda dari bahasa Yunani ke bahasa Suryan, lalu diteruskan dengan menerjemahkannya ke bahasa Arab. Hunain telah menerjemahkan tujuh karya Hippokrates. Diriwayatkan Hunain juga telah menerjemahkan seluruh karya-karya

amal baiknya. Praktek di atas menunjukan bahwa kaum muslimin tidak fanatis untuk bangsa Arab dan pemeluk agama Islam saja, terbukti banyak orang-orang kristiani, Suryan, dan Yahudi menduduki jabatan tinggi di masa dinasti Abbasiyah di Arab-Timur (*Masyriq*), sebagaimana banyak di antara mereka pula menikmati kursi birokrasi dalam administrasi pemerintahan dan dunia keilmuan di masa dinasti Umayyah di Arab-Barat (*Maghrib*) dan Andalusia, Spanyol.

Para Penerjemah Terkemuka

Hunain ibn Ishaq merupakan penerjemah tersohor di Baghdad pada abad ke-9 M dan paling banyak karya terjemahannya. Setelah masa-masa awal belajar di Baghdad, Hunain merantau ke Byzantium dan Alexandria, Mesir. Sekembalinya merantau, Hunain menguasai bahasa Yunani dan menjadi penerjemah lepas; hal yang sama dilakukan oleh anak-anak Musa ibn Syakir. Hunain menerjemahkan buku-buku kedokteran, filsafat, astronomi, matematika, dan sihir. Hunain juga memberi kesempatan kepada anaknya, Ishaq ibn Hunain, saudaranya, Hubaysh ibn Al-Hasan, dan para pendeta Kristen lainnya untuk melakukan kegiatan terjemah serupa.

Namun, di antara semua penerjemah di masa itu, hanya Hunain ibn Ishaq yang betul-betul menguasai bahasa Yunani, karenanya Hunain kadang menerjemahkan buku Yunani ke dalam bahasa Suryan yang merupakan bahasa ibunya, dan kadang pula menerjemahkan langsung ke dalam bahasa Arab. Adapun Ishaq dan Hubaysh sering menyerahkan hasil terjemahannya kepada Hunain untuk diperiksa dan dievaluasi. Dengan demikian Hunain secara tekun memantau kinerja anak didiknya bertahun-tahun, namun ketekunan ini tidak berbalas kecuali dengan gaji murah untuk sekelas penerjemah besar seperti Hunain, kendati demikian out put yang dicapai Hunain cukup baik, terbukti Hubaysh menjadi penerjemah hebat untuk istilah-istilah kedokteran, terkadang ia bersama teman-temannya menjadi penanggung jawab terjemah istilah-istilah filsafat

dan matematika dalam karya-karya Aristoteles.

Hunain mengumpulkan daftar karya-karya Galenus yang berserakan pada masa itu kemudian merapikan serta menyusun drafnya mencapai 100 draf. Semua buku Galenus tersebut selanjutnya ia terjemahkan sendiri ke dalam bahasa Arab dan Suryan. Selain karya terjemah di atas, Hunain juga menerjemahkan karya-karya Hippokrates dan karya dokter-dokter Yunani lainnya. Hunain juga menulis buku tentang mata, karakter sinar dan buku kimia.

Orientalis Donald R. Hill dalam buku *al-'Ulûm al-Handasiyyah Fî al-Hadhârah al-Islâmiyyah* (Ilmu-ilmu Arsitek dalam Sejarah Islam) memberi komentar: bahwa Hunain di samping perannya sebagai penerjemah terkemuka, ilmuwan dan guru berjasa, tak pelak kerja kerasnya telah memberi sumbangsih besar terhadap kemajuan peradaban Arab, khususnya dalam hal mencipta istilah-istilah teknik kedokteran dalam bahasa Arab dan bahasa Suryan. Ia sangat teliti setiap detail terjemahan, ia bersama rekan-rekannya begitu cermat menkomparasi teks-teks terjemah serta mengkajinya secara hati-hati, hasilnya Hunain tidak canggung membuang terjemahan yang salah. Secara tidak sadar dengan cara ini Hunain telah merintis sebuah metode terjemah untuk para penerjemah selanjutnya.

Dokter Mata

Karangan terpopuler Hunain ibn Ishaq adalah *'Asyr al-Maqâlât Fî al-'Uyûn* (Sepuluh Essai tentang Mata), ini adalah

kitab paling tua yang membahas penyakit mata. Buku ini sudah diterbitkan oleh Max Meyerhof yang sudah dikaji dan dikomentari. Ini adalah kitab klasik yang menjelaskan tentang kesehatan mata dengan susunan metodis dan mendidik, berikut disajikan dengan gambar mata. Orientalis Max Meyerhof secara khusus mengkaji pengaruh buku ini terhadap dunia kedokteran di Eropa. Dalam pengantar bukunya, Hunain menbeberkan bahwa apa yang ditulis dalam buku

Selain karya di atas, Hunain memiliki karya di bidang kedokteran yang tak kalah penting, yaitu buku *Fî Ikhtiyâr Adwiyah al-Ayn* (Cara Memilih Obat Mata), *Kitâb al-Ramad* (Buku Tentang Penyakit Mata), *al-Ayn au al-Hujjah* (Mata atau Hujjah), ditulis untuk kedua putranya Daud dan Ishaq, dan masih banyak karya-karya lain. Hunain juga memiliki tulisan-tulisan ringan lainnya misalnya: *Tuhfah al-Awliyâ wa Dzakhirah al-Athibbâ'* (Buku untuk Para Wali dan Harta untuk Para

Kreasi Hunain tentang istilah-istilah kedokteran dalam bahasa Arab juga masih dipakai hingga saat ini. Seperti: *al-Syabîkah* (Retina), *al-Shulbah* (Sclera), *al-Multahimah* (Conjunctiva), *al-Qarniyah* (Cornea), *al-Musyaymiyah* (Placental),

'Asyr al-Maqâlât Fî al-'Uyûn adalah hasil pengalamannya selama 30 tahun mengkaji kesehatan mata.

Kreasi Hunain tentang istilah-istilah kedokteran dalam bahasa Arab juga masih dipakai hingga saat ini. Seperti: *al-Syabîkah* (Retina), *al-Shulbah* (Sclera), *al-Multahimah* (Conjunctiva), *al-Qarniyah* (Cornea), *al-Musyaymiyah* (Placental), dilengkapi dengan penjelasan arti dari bahasa Yunani yang detail serta menggunakan susunan kalimat bahasa Arab yang jelas, oleh karenanya warisan kamus Hunain ini dapat menyatukan sekaligus menjadi rujukan bagi para penerjemah di zamannya dalam bidang istilah-istilah kedokteran bahasa Arab yang sebelumnya "semerawut".

Dokter), *Imtihan al-Athibbâ* (Tes Seleksi Para Dokter), *al-Nikâh* (Nikah), *Fî Man Yûladu Fî Tsamâniyah Asyhur* (Tentang Orang Lahirkan Dalam 8 Bulan), buku tentang *Fî Anna al-Thabîb al-Fâdhil Lâbudda An Yakûna Filsûfan* (Dokter Baik Harusah juga Seorang Filsuf), *Aujâ'ul al-Ma'iddah* (Sakit Lambung), *Fushûl Hunain ibn Ishâq Fî Ashribah Mukhtârah* (Penjelasan Hunain ibn Ishaq 'Tentang Minuman-minuman Tertentu), *Fî Tadbîr al-Shihhah Fî al-Math'am al-Masyrah* (Cara Menjaga Kesehatan lewat Makan dan Minuman), *Fî al-Bafûl wa Hawâsihâ* (Seputar tentang Air Baful), *Maqâlah Fî Mâi al-Bafûl* (Essai Air Baful), *al-Fawâkih wa Manâfi'ihâ* (Buah-buahan dan Berbagai

Manfaatnya), *Fî Ishlâh al-Mâ'i al-Jubun al-Nâfi'ah wa Mâ Yusta'malu Minh-u* (Cara Memperbaiki Air Beku yang Bermanfaat dan Prihal Kegunaan Air Tersebut), *Kitâb Fî al-Aghdhiyah* (Buku tentang Makanan), *al-Farq Bayn al-Ghadâ' wa al-Dawâ' al-Mushil* (Perbedaan antara Makanan dan Obat yang Menyembuhkan), *Maqâlah Fî Tawallud al-Hishâh* (Essai Tentang Munculnya Batu-batu), Hunain juga memiliki ensiklopedi nama-nama dokter dalam sejarah *Târikh al-Athibbâ* (Sejarah para Dokter-dokter).

Hunain memiliki buku daftar obat, seperti *Asmâ' al-Adwiyah al-Mufarradah 'Ala Hurûf al-Mu'jam* (Nama-nama Obat Berdasar Huruf Kamus), *Fî Asrâr al-Adwiyah al-Murakkabah* (Rahasia Obat-obat Racikan), *al-Adwiyah al-Muḥarraqaḥ* (Obat-obat yang Membakar), *Khawâs al-Adwiyah al-Mufarradah* (Keistimewaan Obat-obat Khusus), *Aqrabâdzayn* (Pharmacopeia), dan kitab paling penting *Fî Hifdz al-Asnân wa al-Litsah wa Istishlâhihâ* (Cara Menjaga Gigi dan Gusi dan Cara Pengobatannya).

Karya-karya lain Hunain meliputi, *Mukhtashar Fî Târikh al-Kîmiyâiyyîn* (Ringkasan Sejarah Para Ahli Kimia), *Maqâlât* (Essai-essai), *al-Sabab Min Ajlihi Shârat Miyâh al-Bahr Mâlihah* (Tentang Sebab yang Membuat Air Laut Menjadi Asin), *Fî Tawlid al-Nâr Bayn Hajarayn* (Tentang Munculnya Api dari Dua Batu), dan risalah-risalah pendek seperti *Fî al-Dhawi wa Haqiqatihi* (Tentang Sinar dan Hakekatnya), *al-Awzân wa al-Akyâl* (Timbangan dan Kilo), *Muqtathâfât Min Risâlah al-Mudznibât* (Beberapa Essai

tentang Pelaku Dosa), *Alfâdz al-Falâsifah Fî al-Mûsiqâ wa Nawâdir Falsafiyah* (Kata-kata Filsafati dalam Musik dan Keindahan Filosofis), *al-Qawl Fîmâ Yastajibu Min Syuhûr al-Sanah* (Prihal Hal yang Disunahkan dan yang Tidak dalam Bulan dalam Setahun), *Majâlis al-Hukamâ* (Forum Para Filsuf), *Ijtimâ'ât al-Falâsifah Fî Bayt al-Hikmah Fî al-A'yâd wa Tafâwudl Baynahum* (Perkumpulan Para Filsuf di Baitul Hikmah dalam Hari-hari Besar untuk Bermusyawarah di Antara Mereka), *Âdâb al-Falâsifah* (Etika Para Filsuf), *Kitâb Fî al-Manthiq* (Buku Logika), *Kitâb Fî al-Nahw* (Buku Gramatika Bahasa Arab), dan karya-karya terjemahan Hunain dari buku Galenus, Hippokrates, Pedanius Dioscorides, Aristoteles, Euclides, Apollonius, Ptolemaeus, dan karya dokter-dokter Yunani lainnya.

Mendalami Filsafat

Konsentrasi Hunain ibn Ishaq tidak terbatas di bidang kedokteran saja, melainkan merambah ke filsafat, matematika dan ilmu-ilmu lain. Khalifah Al-Makmun mempercayakan Hunain menerjemah buku-buku Aristoteles, maka Hunain pun melakukan pekerjaannya dengan baik. Ia juga menerjemahkan beberapa karya Plato, Archimedes, Euclides, Menelaus, dan Theodosius.

Dalam hal ini, Hunain melakukan koreksi karya-karya terjemahan pada masa khalifah Al-Manshur dan khalifah Harun Al-Rasyid. Seperti mengoreksi terjemahan Hujjaj terhadap karya Ptolemaeus *Al-Majisthi* (Almagest), kemudian mengoreksi terjemahan Petrick

terhadap karya Ptolemaeus juga yang berjudul *al-Arba' Maqâlât Fî Shinâ'ah Ahkâm al-Nujûm* (Empat Essai Memahami Hukum Astronomi).

Di masa Al-Makmun, Hunain juga menerjemahkan kitab suci Yahudi, Taurat, secara lengkap berdasar dari terjemahan Taurat Suptuagint. Sebagai catatan, terjemahan Suptuagint merupakan edisi terjemahan Taurat tertua dalam bahasa Yunani yang diterjemahkan sebanyak 70-72 penerjemah antara tahun 130-280 SM.

Dokter Gigi

Karya Hunain ibn Ishaq, *Fî Hifdz al-Asnân wa al-Litsah wa Istishlâhihâ*, merupakan buku pertama di Arab tentang kesehatan gigi. Keunggulan buku Hunain menjelaskan cara mengobati sakit gigi dan seluruh isinya merupakan hasil pengalaman penulisnya selama bertahun-tahun. Buku *Fî Hifdz al-Asnân wa al-Litsah wa Istishlâhihâ* memiliki dua pembahasan: pertama, membahas cara menjaga dan merawat gigi; kedua, membahas pengobatan gigi dan gusi disertakan petunjuk resep dan obat sakit gigi.

Hunain mengawali pembahasan bukunya dengan kaidah-kaidah dasar tentang cara menjaga kesehatan bagi orang yang ingin merawat giginya. Di antaranya, menghindari makanan-makanan busuk sebab kotoran di dalam lambung dapat memberikan gangguan yang berimbas pada kerusakan gigi, selain itu harus menghindari mengunyah makanan-makanan keras, dan tidak kalah penting jika ingin gigi sehat harus rutin menggosok gigi dengan siwak/sikat.

Prihal obat gigi atau *dentifrice*. Para dokter terdahulu meyakini bahwa setiap obat memiliki efek samping pada tubuh. Penting kiranya mengetahui dosis obat dan mengetahui bahan racikan dalam kandungan obat tersebut sehingga campuran dari racikan itu menghasilkan obat yang manjur. Beberapa obat gigi di antaranya antibiotik nabati dari tumbuh-tumbuhan, dan mineral atau berasal dari hewan.

Hunain memberi ringkasan bermanfaat tentang kesehatan gigi di zaman itu (abad ke-3 H) serta melampirkan pula gambar obat dan cara penyembuhan berikut tata cara penanganannya. Menariknya, Hunain bersandar pada logika ilmiah yang dikuatkan dengan pengalaman dan eksperimen ilmiah. Hunain sendiri menghindari praktek tidak empirik dan mengenyahkan sesuatu yang tidak logis. Pesan Hunain tentang cara menjaga kesehatan gigi di atas terbukti masih relevan di zaman sekarang.

Gerakan terjemah merupakan kegiatan penting dalam sejarah peradaban Arab-Islam, bahkan menjadi pilar tak terpisahkan dalam sejarah peradaban itu sendiri. Bisa dikatakan gerakan terjemah adalah pilar asasi dan paling inti dalam peradaban Arab-Islam. Berkat gerakan terjemah, orang-orang Arab dapat mengakses buku-buku penting warisan beberapa peradaban tersohor di zaman dulu (Yunani, India, dan Persia) yang selanjutnya menjadi tonggak kemajuan bagi peradaban Arab-Islam itu sendiri.

Hasil yang dicapai gerakan terjemah –khususnya pada masa dinasti

Umayyah dan Abbasiyah– tidak akan muncul maksimal kalau bukan karena interaksi dan persinggungan langsung dengan warisan peradaban klasik. Bahwa pemikiran Islam tidak serta merta mengemuka kalau bukan setelah proses pengkajian dan penelitian atas karangan filsuf-filsuf besar Yunani. Begitu pun peradaban Eropa tidak mampu berdiri kecuali berkat sumbangsih peradaban Islam, persisnya setelah Eropa menerjemahkan berbagai disiplin buku-buku Arab ke dalam bahasa mereka.

Bangsa Arab telah mengembangkan eksperimen ilmiah baik secara teoritis maupun praktis yang berhasil mereka ambil dari peradaban Yunani, kemudian setelah melakukan investigasi dan analisa mendalam barulah mereka kembangkan warisan itu dengan kreasi baru. Bangsa Arab menyuguhkan praktek penelitian ilmiah yang benar berdasar pada penelitian dan eksperimen ilmiah. Mereka menempuh pengkajian teori-teori, kaidah-kaidah dan gagasan-gagasan ilmiah dengan tetap mempertahankan kebenaran dari suatu teori serta mengoreksi beberapa teori yang terbukti salah, dan semua itu berjalan di atas atmosfir kebebasan berpikir yang cukup dinamis. Atas dasar ini bangsa Arab berhasil menikmati kemajuan ilmu-ilmu alam (*al-`ulûm al-thabî'iyah*), terutama fisika dan kedokteran, dan secara tidak langsung meninggalkan pengaruh pada ilmuan-ilmuan Eropa seperti Roger Bacon, Leonardo Davinci, Willian Harvey dan ilmuan-ilmuan lain.[]

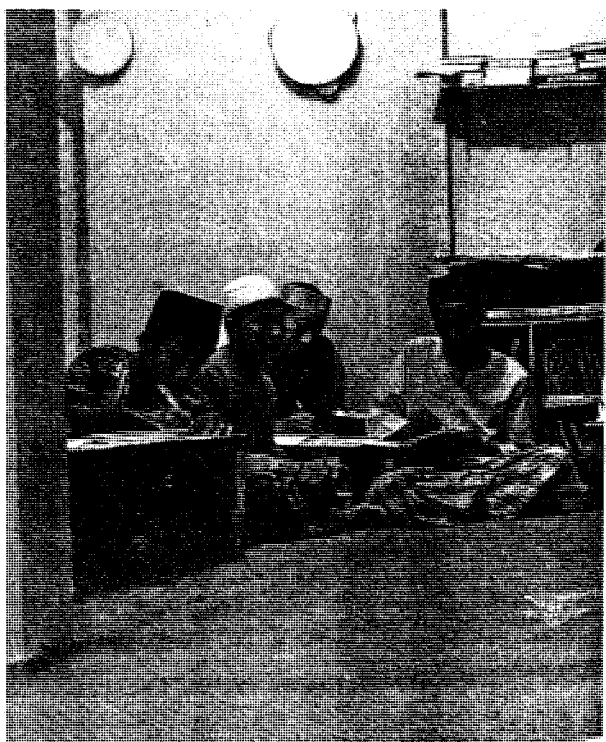
* Diterjemahkan Imam Wahyuddin, Dewan Redaksi Jurnal Mlangi dari Judul asli: *Hunain ibn Ishâq: al-Mutarjim al-Mausû'ie wa al-Thabîb al-Iklînikie*, yang dimuat di rubrik *Turâts* dalam majalah budaya “Al-Arabi” edisi 610, September 2009, hal. 145-149 (*Publised by Ministry of Information – state Kuwait*)

MEMBACA ULANG KEHIDUPAN KAUM SANTRI: REFLEKSI DARI MLANGI

Gambaran tentang kehidupan kaum santri sebagaimana ditulis Clifford Geertz tampaknya sudah menjadi narasi besar dalam teks-teks akademis. Kalaupun belakangan muncul beberapa kajian yang berusaha untuk membantahnya, Geertz tetap saja mewariskan jejak yang begitu kuat dalam cara berpikir para peneliti sesudahnya. Gambaran yang ditulis Geertz begitu detail dan bernuansa, sehingga bahkan seorang santri paling autentik pun, yang mengalamilangsungkehidupan sehari-hari di pesantren di pedesaan Jawa misalnya, harus membaca Geertz untuk mengerti siapa dan bagaimana dirinya. Kehidupan kaum santri sebagaimana ditulis Geertz sudah sedemikian jauh menjadi konstruksi yang bahkan melampaui ruang dan waktu di mana kenyataannya sendiri sudah berubah. Santri seolah-olah merupakan gambaran yang stabil dan universal, seolah-olah begitulah santri di manapun dan kapanpun.

Tanpa harus mengulang-ulang kritik terhadap Geertz yang telah begitu berserak, sudah saatnya sekarang para peneliti memahami kehidupan kaum santri dalam lokalitasnya yang menyebar. Kehidupan santri di Jawa, misalnya, harus dipahami

dengan cara berpikir yang berbeda dengan kehidupan santri di Sunda atau di Sumatra. Perbedaan lokalitas ini tentu saja bukan sekedar perbedaan akar-akar budaya yang bersifat esensial, tetapi merupakan simpul dari relasi-relasi kekuasaan yang membentuk cara berpikir entitas sebuah daerah terhadap dirinya. Oleh karena itu, penting untuk memeriksa proses formasi kekuasaan yang membentuk pengetahuan tentang diri sebuah entitas. Pengetahuan



Amin "Kujang" Mudzakir

Peneliti LIPI

itu boleh jadi telah dikukuhkan ke dalam kesadaran, menjadi bagian dari tradisi, menyatu ke dalam kebiasaan sehari-hari. Baru ketika terjadi perjumpaan budaya dengan entitas 'asing', entitas 'yang lain', pengetahuan tentang lokalitas itu menemukan bentuknya, menjadi penanda yang jelas antara 'kita' dan 'mereka'.

Dengan pengertian lain, konstruksi tentang kehidupan kaum santri sebenarnya tidak hanya menyangkut

lapis-lapis pemahaman keagamaan atau kelas sosial, tetapi yang jauh lebih menarik adalah menyangkut 'ketumpang-tindihan identitas sebuah entitas ketika harus berhadapan dengan perubahan ruang dan waktu'. Santri adalah simbol yang merujuk pada banyak hal yang tidak pernah tunggal. Ia menjadi area kontestasi perebutan makna antar berbagai macam individu yang tidak dapat diringkus hanya berdasar kategori kelas, tetapi juga—sebagaimana disebut di atas—etnisitas dan bahkan gender. Hampir tidak pernah muncul kajian untuk memeriksa bagaimana identitas ke-santrian dikonstruksikan secara berbeda, kalau itu ada, di antara laki-laki dan perempuan.

Begitulah, kehidupan santri ternyata begitu kompleks, bukan sekedar dunia yang menjadi anti-tesis dari abangan atau apalah namanya. Termasuk dalam hal ini adalah menyangkut bagaimana identitas kesantrian harus direpresentasikan ke dalam konsep ruang yang sifatnya lokal, meski ia terhubung ke dalam jejaring yang jauh melampaui lokalitasnya. Seorang santri bagaimapapun akan terikat pada ruang tempat di mana ia untuk pertama kalinya mengkonstruksikan dirinya sebagai santri, baik secara intelektual



dan terlebih-lebih secara budaya. Dalam pengertian intelektual misalnya, seorang santri yang dibesarkan dalam lingkungan budaya pesantren-pesantren di Jombang, Jawa Timur, akan mem(di)bedakan diri dengan santri yang dibesarkan dalam lingkungan budaya pesantren-pesantren di Yogyakarta atau di Priangan. Secara formal boleh jadi antar lingkungan budaya pesantren-pesantren tersebut saling terhubung dalam jejaring intelektual yang sama. Mungkin mereka berasal dari satu guru atau satu organisasi. Akan tetapi, masing-masing lingkungan budaya

berhasil menjelaskan hal ini dengan cukup bernuansa, meski kajian seperti ini cenderung mereduksi identitas santri sekedar menjadi komoditas politik yang tidak berakar pada ketumpang-tindihan identitas sebagaimana dijelaskan di atas.

Sekarang mari kita gunakan kerangka berpikir di atas untuk memahami Mlangi. Nama terakhir ini adalah sebuah kampung di pinggiran kota Yogyakarta yang oleh banyak kajian dikonstruksikan sebagai ‘kampung santri’. Betapa tidak, di kampung kecil ini terdapat sekitar 15 pondok pesantren yang masing-masing berdiri

“...di kampung kecil ini terdapat sekitar 15 pondok pesantren yang masing-masing berdiri sendiri tanpa merasa menjadi bagian struktural dari pesantren lainnya.”

pesantren tersebut mempunyai formasi kekuasaannya sendiri-sendiri, yang berusaha menjadikan dirinya beda dengan yang lain. Proses pembedaan identitas ini berlangsung lama dalam dimensi simbolis yang hampir tidak terasa. Kecuali pada saat yang sama terjadi ‘politisasi’ di kalangan internal, biasanya karena tekanan dan tarikan eksternal, yang mengubah bentuk-bentuk representasi simbolik tersebut menjadi begitu telanjang. Beberapa kajian sejarah politik kaum santri telah

sendiri tanpa merasa menjadi bagian struktural dari pesantren lainnya. Pesantren-pesantren di Mlangi sebenarnya mengklaim berawal dari akar yang sama. Para kyai dan ‘keluarga dalam’ pesantren merasa sebagai anak cucu keturunan Mbah Nur Iman yang dipandang sebagai pendiri tradisi pesantren di sana. Karena proses waktu, masing-masing anak cucu

keturunan Mbah Nur Iman ini ‘terpecah-pecah’ ke dalam pesantren-pesantren yang ada sekarang ini.

Akan tetapi, sejauh ini, minat terbesar para peneliti terhadap Mlangi tetap berpusat pada dinamika sosial ekonomi penduduknya. Pada satu sisi, penduduk Mlangi dikatakan sebagai para pengamal tarekat yang taat, sementara pada sisi lain mereka dikatakan sebagai para pedagang yang giat. Seorang peneliti yang menggunakan cara berpikir



Weberian tentu dengan amat mudah memaknai kenyataan ini sebagai bukti untuk membenarkan tesis Weber tentang relasi antara 'etika protestan dan spirit kapitalisme'. Meskipun pada beberapa bagian ditonjolkan pentingnya peran tarekat sebagai jejaring ekonomi, konstruksi yang muncul tetap saja menempatkan agama, dengan lembaga tarekatnya, sebagai etos yang mendasari kehidupan sosial ekonomi penduduk.

Tidak hanya itu, bahkan seorang peneliti yang berusaha menjelaskan dasar dari pola tata ruang perkampungan di Mlangi tetap merujuk pada apa yang disebutnya 'pola tata ruang muslim'. Istilah terakhir ini jelas problematik,

tidak jelas benar apa pengertiannya. Atau walaupun ada, hampir dapat ditebak konstruksi yang muncul akan mirip seperti apa yang diyakini oleh peneliti Weberian, meski dengan variasi-variasinya yang lain. Akan tetapi intinya sama saja, yakni semacam 'idealisme' yang menyatakan bahwa bentuk-bentuk sosial adalah hasil dari dunia ide yang menyebabkannya. Dunia ide itu bersifat abstrak, lahir secara hampir alamiah, tanpa ada kontestasi yang menjelaskan bagaimana ide tersebut menjadi dasar cara berpikir sebuah entitas.

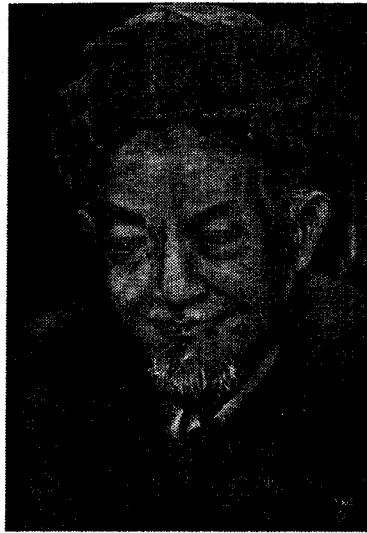
Beberapa kajian yang lain memahami Mlangi dengan cara yang terlampau permukaan. Mlangi seolah-olah hanyalah wilayah di mana di sana berdiri pesantren-

pesantren yang berevolusi secara linier berdasar fase-fase evolusi struktur sosial politik di atasnya. Kalaupun di sana di hadirkan 'desa' sebagai konteks lokal pesantren-pesantren itu, makna yang dimunculkan amat terbatas hanya pada aspek adminstratif dan pemerintahanan.

Yang menarik, hampir semua kajian tentang Mlangi selalu menghubungkannya dengan kraton. Seperti diketahui, Mbah Nur Iman yang menjadi bapak pendiri tradisi pesantren di Mlangi adalah seorang bangsawan Kraton yang menyingkir dari pusat kekuasaan. Beliau kecewa terhadap politik yang menurutnya telah gagal dalam membina keutuhan kekuasaan Jawa dan mewujudkan kemaslahatan ummat. Politik saat itu dipandanginya tercela, terlalu mudah berkompromi dengan kolonial. Akan tetapi, daripada beliau berselisih dengan saudara sendiri, Mbah Nur Iman yang mempunyai nama kecil Raden Mas Sandiyo lebih memilih menjadi 'santri' kelana. Beliau mengunjunginya beberapa wilayah untuk dipertimbangkan sebagai tempatnya beraktifitas dakwah. Setelah beberapa kali pindah dari satu wilayah ke wilayah lain, Mbah Nur Iman akhirnya memilih Mlangi sebagai tempat terakhirnya. Di sinilah beliau membangun komunitas santri yang taat, sambil pada saat yang sama beliau sebenarnya tidak memutuskan hubungan diam-diamnya dengan kraton. Akibatnya, Mlangi dipandang sebagai wilayah yang penting dalam tata kosmologi ruang oleh kraton. Bersama tiga tempat lainnya di semua arah mata angin yang mengelilingi kraton, masjid Mlangi disebut Sultan Hamengku

Buwono I sebagai 'pathok negeri'. Pada satu sisi, konstruksi seperti ini dapat dimaknai sebagai bentuk hegemoni politik terhadap agama, tetapi pada sisi yang lain hal itu menjadi bukti bahwa bahkan sejak awal berdirinya pun tradisi keagamaan Mlangi adalah bagian atau perluasan dari kekuasaan politik.

Berangkat dari kajian-kajian yang telah ada, Mlangi bagaimanapun tetap menarik untuk diteliti. Akan tetapi, alih-alih mengulang tesis-tesis lama yang telah terlalu berserak di mana-mana itu, lebih baik kiranya memikirkan ulang cara membaca Mlangi dengan kerangka berpikir baru. Barangkali apa yang saya tawarkan, dengan pertama kali mendekonstruksi berbagai teks tentang dunia santri, akan memberikan warna baru bagi kajian-kajian tentang agama, lokalitas, dan kekuasaan. []



Risalah Aswaja: Sebuah Pendekatan Normatif HADHRATUS SYAIKH K.H. HASYIM ASY'ARI

Pengantar Redaksi

Tulisan ini merupakan ringkasan Sauqi Futaqi (Dewan Redaksi Jurnal Mlangi) dari karya besar Hadhrotus Syaikh K.H. Hasyim Asy'ari, "Risalah Ahlussunnah Wal Jama'ah." Karya ini menjadi salah satu rujukan kalangan nahdhiyyin, yang memuat ajaran pokok Mbah Hasyim tentang Aswaja. Karya ini berisi 10 Pasal (Bab) penting yang menjelaskan pemikiran, doktrin, dan ekspresi Aswaja, serta model gerakan keagamaan lain menurut pembacaan Mbah Hasyim.

1. Terminologi "Al – Sunnah" dan "Al – Bid'ah"

Lafal "Al-Sunnah," dalam istilah "ahlusunnah waljamaah," seperti dituturkan Imam Al-Baqi' dalam kitab 'Kulliyat'-nya,

berarti *Al-Thariqah* atau jalan, sekalipun yang tidak diridloi. Menurut terminologi syara': "Al-Sunnah" merupakan jalan atau cara yang diridloi dalam menempuh agama sebagaimana yang telah ditempuh



oleh Rosulillah Saw atau selain beliau, yakni mereka yang memiliki otoritas sebagai panutan di dalam masalah agama seperti para sahabat R.A.

Hal ini didasarkan pada sabda nabi :

بعدي من الراشدين والخلفاء سنة بسنتي عليكم

"Tetaplah kalian untuk berpegang teguh pada Sunnahku dan Sunnahnya Al – Khulafaur Rasyidin, setelahku".

Lafal "Al-Bid'ah" sebagaimana dikatakan oleh Syekh Zaruq dalam kitab "Iddatil Murid" adalah: "Menciptakan perkara baru dalam agama seolah-olah ia merupakan bagian dari urusan agama, padahal sebenarnya bukan, baik dalam tataran wacana, penggambaran maupun dalam hakikatnya. Hal ini didasarkan pada sabda Nabi saw: "Barang siapa

menciptakan perkara baru didalam urusanku {yakni masalah agama}, padahal bukan merupakan bagian daripadanya, maka hal itu ditolak". Dan sabda Rasul: "Dan segala bentuk perkara yang baru adalah *bid'ah*"

Para ulama menjelaskan esensi makna dua hadits tersebut bahwa perkara baru yang menjadi *bid'ah* adalah segala sesuatu yang dijadikan rujukan bagi perubahan suatu hukum dengan mengukuhkan sesuatu yang sebenarnya bukan merupakan ibadah tetapi diyakini sebagai konsepsi ibadah. Jadi, bukanlah segala bentuk pembaharuan yang bersifat umum, karena kadang-kadang bisa jadi perkara baru itu berlandaskan dasar-dasar *syari'ah* secara mendasar sehingga ia menjadi bagian dari syari'at itu sendiri, atau berlandaskan *furu's Syari'ah* sehingga ia dapat dikiasakan atau dianalogkan kepada syari'at.

Dalam hal ini, Syekh Zaruq membuat tiga ukuran yakni: *pertama*, harus dilihat keberadaan perkara baru tersebut, jika di dalamnya termasuk dalam koridor hukum syari'at dengan dukungan dalil atau dasar yang mengukuhkannya, maka bukanlah dinamakan *bid'ah*. Namun bila di dalamnya terdapat beberapa dalil yang tampaknya kontradiktif sehingga terjadi kesamaran, dan muncul beberapa interpretasi dalam beberapa pandangannya, maka beberapa pandangan itu harus ditelaah ulang, mana yang paling unggul untuk dijadikan rujukan dasar.

Kedua, dengan melihat beberapa kaidah-kaidah perundangan yang telah

itu bertentangan dengan dasar-dasar di atas melalui beberapa pertimbangan, maka jelas tidak dapat diterima. Namun bila terjadi kecocokan dalam pandangan kaidah-kaidah perundang-undangan maka dapatlah diterima, sekalipun dikalangan para Imam Mujtahid sendiri terjadi perbedaan pendapat baik secara *far'u* maupun *asal*.

Imam Malik berpendapat bahwa hal itu dianggap sebagai *bid'ah* dengan dalih bahwa mereka tidak akan meninggalkan segala sesuatu perbuatan apapun kecuali di dalamnya ada perintah untuk meninggalkan perkara tersebut. Imam Syafi'i berpandangan lain, bahwa hal itu tidaklah dianggap sebagai *bid'ah*, walaupun *Salafunas-Shalih* tidak mengerjakannya, karena bisa jadi mereka meninggalkan perbuatan tersebut dikarenakan ada udzur yang menimpa mereka untuk melakukan hal itu pada suatu waktu, atau mereka meninggalkannya karena ia memilih untuk melakukan sesuatu yang lebih utama dari ketetapan tersebut. Dan karena segala bentuk hukum itu bisa jadi diambil atas dasar *dzatih* persoalan terkait, atau dipengaruhi oleh kondisi psikologi dan sosio-historis orang yang mensyari'atkannya.

Ketiga, pertimbangan yang bersifat membedakan yang

Syekh Zaruq membuat tiga ukuran yakni: *pertama*, harus dilihat keberadaan perkara baru tersebut, jika di dalamnya termasuk dalam koridor hukum syari'at dengan dukungan dalil atau dasar yang mengukuhkannya, maka bukanlah dinamakan *bid'ah*. Namun bila di dalamnya terdapat beberapa dalil yang tampaknya kontradiktif sehingga terjadi kesamaran, dan muncul beberapa interpretasi dalam beberapa pandangannya, maka beberapa pandangan itu harus ditelaah ulang, mana yang paling unggul untuk dijadikan rujukan dasar.

dibakukan oleh para imam mujtahid dan pengamalan para *Salafunas Sholih* sebagai tuntunan *thariqah al-sunnah*. Jika perkara

didasarkan pada beberapa kriteria hukum yangotentik, bersifat tafsili, atau terperinci. Dengan pertimbangan ini sebuah

persoalan akan dapat diklasifikasikan dalam enam bentuk hukum syari'at yakni: wajib, sunnah, haram, makruh, *khilaful aula* dan mubah. Segala bentuk persoalan itu di-*ilhaq*-kan dengan dalil tersebut, dan jika tidak memiliki dalil maka dapatlah dikatakan sebagai *bid'ah*. Melalui mizan ini, banyak dari hukum yang kemudian mengistilahkan identitas hukum dari sebuah persoalan tersebut dengan *bid'ah wajibah*, *nadbiyah*, *tahrimah*, *karohah*, *khilafal aula* dan *bid'ah ibahah*, tetapi hanya dalam istilah kebahasaan saja untuk memberikan kemudahan.

Secara lebih spesifik Syekh Zaruq membagi *bid'ah* kedalam tiga kategori yakni: *Pertama*, *bid'ah shorihah* yaitu suatu persoalan yang ditetapkan tanpa berlandaskan dalil syari' dan tidak mencocoki pada sebuah masalah yang telah mendapatkan ketetapan hukum syara' apakah wajib, sunnah, mandub atau yang lainnya. *Kedua*, *bid'ah idlofiyah*" yaitu *bid'ah* yang disandarkan pada sebuah perintah dimana bila perintah itu diterima sebagai sandaran *bid'ah* tersebut maka tidaklah sah terjadinya saling mempertentangkan keberadaan perkara tersebut, apakah sebagai sunnah ataupun *bid'ah* tanpa perselisihan sebagaimana tersebut di muka. *Ketiga*, *bid'ah khilafiyah*, yaitu *bid'ah* yang dilandasi oleh dua dalil yang saling tarik menarik diantara keduanya.

2. Masyarakat Jawa: Mazhab Aswaja, *Bid'ah* dan Golongan Pembaharu

Masyarakat Muslim di pulau Jawa tempo dulu memiliki pandangan dan

mazhab yang sama, memiliki satu reverensi dan kecenderungan yang sama. Semua masyarakat Jawa ketika itu menganut dan mengidolakan satu mazhab yakni Imam Muhammad bin Idris Al-Syafi'i, dalam teologi atau aqidah mengikuti mazhab Imam Abu Hasan al-Asy'ari, dan di bidang tasawuf mengikuti mazhab Imam Ghazali dan Imam Abi al-Hasan al-Syadili.

Pada perkembangan selanjutnya di tahun 1330 H., muncul beberapa golongan yang bermacam-macam, dan mulai timbul berbagai pendapat yang saling bertentangan, isu yang bertebaran, dan pertikaian di kalangan para pemimpin. Beberapa golongan tersebut adalah:

- a. Kelompok *salafiyin*, yaitu golongan tradisional yang tetap eksis berpegang teguh pada doktrin ajaran yang diinginkan *salafunas-sholih*, bermazhab kepada satu mazhab tertentu, berpegang pada kitab-kitab *mu'tabarah* yang beredar, mencintai *ahlul bait*, para wali dan orang-orang yang sholih, mengharap berkah mereka baik yang masih hidup maupun yang telah wafat, melakukan ritus ibadah berupa ziarah kubur, mentalqin mayit, shadaqah untuk mayit dan menyakini adanya syafaat atau pertolongan, kemanfaatan doa, mengerjakan tawassul dan lain-lain.
- b. Kelompok yang mengikuti pendapat Muhammad Abduh dan Rasyid Ridlo, yang menyepakati pendapat yang menyatakan *bid'ah*nya beberapa hal di atas sebagaimana dikemukakan oleh Abdul Wahab al-Nadji dan Ibn Taimiyah dan



- dua muridnya yakni Ibnul Qoyyim dan Ibnu Abdi al-Hadi. Kelompok kedua ini secara tegas mengharamkan apa yang telah menjadi kesepakatan kaum muslimin sebagai bentuk ibadah sunnah, yakni pergi untuk menziarahi makam Rasulullah SAW.
- c. Sekte *syi'ah rafidloh*, yakni golongan yang mencela sahabat Abu Bakar al-Shiddiq dan Sayyidina Umar Bin Khattab ra. Golongan ini juga membenci para sahabat ra, dan berlebih-lebihan dalam mencintai dan fanatik terhadap Sayyidina Ali kw dan Ahli bait. Sayyid Muhammad dalam syarah Al-Qomus al-Munith berkata : sebagian dari mereka telah beridentitas sebagai kafir Zindiq.
- d. Sekte "Abahiyyun" yakni golongan yang memperkenankan untuk melakukan apa saja yang disukai, mereka berkata : "Sesungguhnya seorang hamba, ketika ia telah sampai kepada puncak rasa cintanya, dan hatinya telah suci dan terbersihkan dari sifat lupa, dan dia telah memilih iman daripada kufur dan kekufuran, maka gugur dan terbebaskanlah ia dari tuntutan perintah dan larangan. Dan tidaklah Alloh akan memasukkannya ke neraka sebab melakukan dosa-dosa besar".
- e. Kelompok *tanasukhil arwah*, yakni kelompok yang mengaku sebagai titisan ruh-ruh yang selalu berpindah-pindah selama-lamanya dari satu

jasad seseorang ke jasad yang lain baik sejenis maupun berlainan jenis. Mereka menyangka bahwa siksaan dan kenikmatan yang dirasakan oleh Arwah tersebut didasarkan atas pertimbangan bersih dan kotornya arwah tersebut.

- f. Penganut ajaran “Hulul” dan “Ittihad”, mereka adalah orang-orang yang menjalankan tasawufnya dengan kebodohan, mereka berkeyakinan bahwa Alloh swt adalah wujud yang mutlak. Sesungguhnya selain dari pada Alloh tidaklah ia memiliki sifat *Al-Wujud* sama sekali, sehingga bila dikatakan “Al-Insanu Maujudun” maka makna yang dikehendaki adalah bahwa manusia itu memiliki hubungan dengan *Al-Wujud al-Mutlaq* yakni Alloh Ta’ala. Al-‘Allamah al-Amir dalam kitab *Hasyiyah*-nya Imam Abdi al-Salam, berkata: Ucapan dengan interpretasi di atas, merupakan kufur yang *shorih*, karena tidaklah mungkin terjadi yang namanya *hulul* dan *ittihad*. Bila hal tersebut benar terjadi pada diri para pembesar wali, maka kejadian itu harus dita’wili dengan sesuatu yang cocok dengan kondisi dan derajat kewalian mereka.

3. Khittah

Dengan memahami apa yang telah saya kemukakan di atas, kita menyadari bahwa sesungguhnya kebenaran yang haqiqi itu berpihak pada kalangan “*salafiyah*”, yakni generasi terdahulu yang konsisten memegang nilai-nilai ajaran agama yang telah dibangun oleh ulama *salafunas-sholih*.

Merekalah yang oleh Rasulullah saw sendiri diidentifikasi sebagai *Al-Sawadu al-A’dham* (golongan mayoritas) yakni mereka yang cocok dan menyepakati konsepsi-konsepsi agama yang ditetapkan oleh ulama-ulama Makkah, Madinah dan ulama-ulama Al-Azhar.

Rasulullah saw bersabda dalam sebuah haditsnya : “Sesungguhnya Alloh Ta’ala memberikan jaminan bahwa umatnya tidak akan bersekongkol untuk menyepakati kesesatan, keberpihakan Alloh swt adalah pada *Al-Jama’ah*, barang siapa yang menyimpang dari konsensus mayoritas berarti bahwa ia mengasingkan diri menuju neraka”. (HR. Al – Turmudzi). Imam Ibnu Majah menambahkan : “Bila terjadi perselisihan, maka pegangilah keputusan yang diambil oleh “Al – Aswad al - A’dham” (kelompok mayoritas) dengan segala komitmen atas kebenaran mereka”

Mayoritas dari mereka yang konsisten memegang kebenaran (*Ahlil-Haq*) adalah mereka yang menjadi pengikut Imam Mazhab yang empat. Mengapa demikian? kita tahu bahwa Imam Bukhori adalah bermazhab *Syafi’iy*. Beliau meriwayatkan hadits dari Imam Humaidiy, Al-Za’faroniy, dan Imam Karobi’isiy, demikian juga Imam Ibnu Khuzaimah dan Imam Nasa’i. Demikian pula pada beberapa Muhaddits yang lain yakni : Imam Syibi adalah pengikut mazhab *Malikiy*, Imam Muhasibi adalah bermazhab *Syafi’iy*. Imam Al-Jariry merupakan penganut setia *Imam Hanafiy*. Syaikh Abdul Qadir al-Jailani bermazhab *Hambaliy*, Imam Abu Hasan Al-Syadhili

pengikut mazhab *Malikiy*, dan dengan mengikuti satu mazhab tertentu akan lebih dapat terfokus pada satu nilai kebenaran yang haqiqi, lebih dapat memahami secara mendalam dan akan lebih memudahkan dalam mengimplementasikan amalan. Untuk itu hendaknya kita tetap konsisten memegangi 'Al – Jamaah' (organisasi Aswaja) '*alaa thariqati Al – Salaf Al – Shalihin*'.

4. Kewajiban Bertaqlid

Menurut pandangan *Jumhuril Ulama*, setiap orang yang tidak memiliki keahlian untuk sampai pada tingkat kemampuan sebagai *mujtahid mutlak*, sekalipun ia telah mampu menguasai beberapa cabang keilmuan yang dipersyaratkan di dalam melakukan ijtihad, maka wajib baginya untuk mengikuti (taklid) pada satu *qaul* dari para Imam Mujtahid dan mengambil fatwa mereka agar ia dapat keluar dan terbebaskan dari ikatan beban (Taklif) yang mewajibkannya untuk mengikuti siapa saja yang ia kehendaki dari salah satu Imam Mujtahid, sebagaimana difirmankan oleh Alloh Swt : "Maka bertanyalah kalian semua kepada ahli ilmu jika kalian semua tidak mengetahui"

Dengan berdasar pada ayat ini, seseorang yang tidak mengetahui diwajibkan oleh Alloh swt untuk bertanya, dan bertanya itu merupakan perwujudan sikap *taqlid* seseorang kepada orang yang 'alim. Firman Alloh ini berlaku secara umum untuk semua golongan yang *dikhitobi*.

Bagi orang awam tidak diwajibkan untuk tetap konsisten mengikuti satu

mazhab saja dalam menyikapi setiap masalah baru yang muncul. Namun, menurut sebuah pendapat, dinyatakan bahwa; ketika seorang awam itu konsisten mengikuti satu mazhab tertentu maka wajiblah baginya untuk menetapkan mazhab pilihannya. Sedangkan bagi seseorang yang taqlid (*مقلد*) boleh mengikuti selain imamnya dalam sebuah masalah yang timbul padanya. Misalnya saja ia taqlid pada satu imam dalam melaksanakan shalat dhuhur, dan ia taqlid dan mengikuti imam lain dalam melaksanakan shalat ashar. Jadi taqlid setelah selesainya melakukan sebuah amal/ ibadah dalam satu *qodhiyyah* adalah boleh.

5. Kehati-hatian dalam Menggali Ilmu

Wajib bersikap ekstra hati-hati dalam mencari dan menghasilkan keilmuan. Janganlah Anda mencari dan mendapatkannya dari selain ahli ilmu. Sebagaimana diriwayatkan Imam Ibnu Asakir dari Imam Malik Ra : "Janganlah engkau menerima ilmu dari *ahli bid'ah*, jangan pula anda mencari dan menerima keilmuan (agama) dari seseorang yang tidak diketahui kepada siapa ia belajar, dan tidaklah pula diperkenankan menerimanya dari seseorang yang melakukan kebohongan publik dalam menceritakan manusia, walaupun ia diyakini tidak akan melakukan kebohongan terhadap hadits Rasulullah saw."

Diriwayatkan oleh Imam Thabrani dari Abi Darda'i ra, "Sesungguhnya yang paling mengawatirkan atas umatku adalah perilaku para pemimpin yang

sesat.” Imam Ahmad dalam riwayatnya dari sahabat Umar ra menyatakan: “Sesungguhnya kekhawatiran terbesarku atas umat-ku adalah orang munafik yang kepandaiannya hanya di lisan saja.”

Imam Munawwir ra menginterpretasikan hadits ini dengan pernyataannya: “Banyak sekali orang yang pandai retorika tetapi bodoh hati dan perbuatannya, ia mencari ilmu dengan orientasi mencari kerja dari sanalah ia akan mencari makan, dan mengorbankan kesombongan demi meraih kemulyaan. Ia mengajak manusia semesta alam menuju Tuhannya, tetapi ia sendiri lari dari pada-Nya”.

6. Lenyapnya Ilmu Akibat Wafatnya Ulama

Imam Ibnu Hajar dalam kitab *Fathul-Baari* berkata: Alloh swt akan mencabut atau mewafatkan ulama dan beserta dengan itu pula Alloh swtelenyapkan ilmu. Pada saat itulah kaum intelektual muda belia saling tumpang tindih, tunggang langgang dengan segala kontradiksinya. Situasi ini ibarat onta menerjang dan melompati onta-onta yang lain sehigga orang-orang tua yang melahirkan mereka dianggap lemah tak berdaya.

Sebuah riwayat diceritakan oleh Abu Umamah ra: ketika berlangsung haji wada’ Rasulullah Saw berdiri di atas ontanya yang coklat seraya berpidato menyampaikan amanatnya: “Wahai segenap manusia segeralah kau gengam ilmu sebelum ia dicabut dan sebelum ia lenyap dari permukaan bumi. Ingatlah bahwa sesungguhnya hilangnya ilmu

itu bersamaan dengan kewafatan pembawanya. Seorang Baduwi lantas bertanya kepada Nabi saw, Ya Rasulullah, bagaimana ilmu itu dilenyapkan dari kita, sementara dihadapan kita terbentang mushaf-mushaf, sungguh kita telah mempelajari apa yang ada di dalamnya, dan kami mengajarkannya kepada anak-anak kita, istri-istri kita dan pembantu-pembantu kita? Rasulillah memfokuskan pandangannya kepada orang ‘Araby itu, beliau tampak marah dan berkata : Kaum Yahudi dan Nasrani ini dihadapannya juga terpampang kitab-kitab mereka tetapi mereka sedikitpun tidak berpegang teguh kepada apa-apa yang telah diajarkan oleh para Nabi-nya kepada mereka”.

7. Ajakan Kepada Jalan Sesat

Allah SWT berfirman :

ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم

“(Ucapan dan perbuatan mereka)-lah yang menyebabkan mereka harus memikul dosa-dosa mereka dengan sepenuh-penuhnya pada hari Qiamat, dan juga dosa-dosa orang yang mereka sesatkan yang tidak mengetahui sedikitpun (bahwa mereka disesatkan). Ingatlah, amat buruklah dosa yang mereka pikul itu”. (Al-Nahl: 25)

Imam Mujahid ra. ketika menafsirkan ayat ini menyebutkan: “Mereka (yang berkata dan berbuat keburukan) harus menanggung dosa-dosa mereka sendiri dan dosa orang-orang yang mengikuti dan mentaati mereka tanpa ada keringanan

pembebasan sedikitpun dari orang-orang yang mengikuti mereka”.

Imam Abu Dawud dan Tirmidzi meriwayatkan sebuah hadits dari Abu Hurairah ra: Rasulullah saw bersabda: “Barang siapa mengajak menuju hidayah Tuhan maka baginya pahala sebagaimana pahalanya orang-orang yang mengikutinya tanpa sedikitpun berkurang. Namun sebaliknya, barang siapa mengajak orang lain pada kesesatan jalan Tuhan maka baginya dosa sebagaimana dosanya orang-orang yang mengikutinya tanpa berkurang sedikitpun dari dosa-dosa mereka.”

8. Perpecahan Ummat Rasulullah SAW. dan Golongan yang Selamat

Imam Abu Dawud, Imam Turmudzi, dan Imam Ibnu Majah telah meriwayatkan sebuah hadits dari Abu Hurairah ra: “Kaum Yahudi telah terpecah belah menjadi 71 golongan, dan kaum Nasrani terkotak-kotak menjadi 72 kelompok, dan ummatku pun akan terpecah belah menjadi 32 sekte, semua golongan tersebut masuk neraka kecuali hanya satu golongan saja. Para sahabat tercengang dan lantas bertanya : “Siapa (satu golongan yang selamat itu) Yaa Rasulullah Saw? ”Rasulullah Saw menjawab: “Golongan yang selamat itu adalah kelompok *ahli sunnah wal jama'ah*, yakni orang-orang mempunyai komitmen dalam mengikutiku dan para sahabatku”.

Pada masa akhir kepemimpinan sahabat, terjadi pergolakan yang dipicu perselisihan yang terjadi dalam tubuh golongan Qodariyyah, antara Ma'bat Al-Juhain dan para pengikutnya.

Dalam persengketaan ini sejumlah sahabat *muta'akhirin* mengambil posisi independen, di antara mereka adalah : Sahabat Abdullah bin Umar, Sahabat Jabir, Sahabat Anas bin Malik dan para pengikutnya.

Setelah itu, bermunculan perbedaan-perbedaan pendapat, dan sedikit demi sedikit meruncing dan terjadi ketegangan hingga sempurnalah perpecahan di antara ummat Islam itu menjadi 72 golongan yang sesat. Golongan yang ke-73 adalah *ahlus unnah wal-jamaah*, sebagai kelompok yang mendapat jaminan keselamatan Rasulullah saw. Di antara beberapa sekte yang memiliki dasar-dasar teologi antara lain: golongan Haruriyah, Qodariyah, Jahmiyah, Murji'ah, Rofidloh dan Jabariyah. Berdasarkan penelitian para ilmuwan konsepsi-konsepsi dasar teologis yang dianut oleh enam sekte tersebut adalah golongan-golongan yang diklaim sebagai golongan yang sesat. Masing-masing dari 6 kelompok sekte terianisme di muka terpecah belah menjadi 12 firqoh hingga terhitunglah jumlah komunalnya menjadi 72 firqoh.

9. Tanda-Tanda Mendekati Hari Qiamat

Banyak sekali tanda-tanda akan terjadinya hari qiamat yang dijelaskan dalam beberapa hadits Nabi saw. Secara umum tanda-tanda tersebut terbagi dalam tanda-tanda kecil maupun tanda-tanda yang besar, yakni:

a. Tanda-tanda Kecil

1) “Akan datang suatu zaman atas manusia seluruh alam, dimana orang

yang bersabar dalam mempertahankan agama itu bagaikan orang yang menggenggam bara api.” (HR. Al – Turmudzi dari Anas bin Malik Ra.)

- 2) “Tidak akan terjadi hari qiamat sehingga manusia bermegah-megahan dalam membangun masjid.” (HR. Imam Ahmad di dalam kitab musnadnya, dan Imam Abu Dawud di dalam kitab sunnahnya dari sahabat Anas Ra.)
- 3) “Terputusnya tali silaturrahim (persaudaraan), orang yang dapat dipercaya dianggap menyimpang, dan orang yang menyimpang dan berdusta justru dipercaya” (HR. Thabrani dari sahabat Anas bin Malik RA)
- 4) “Termasuk tanda-tanda terjadinya hari Qiamat adalah maraknya bisnis dan mengglobalnya perdagangan (perdagangan bebas) sehingga seorang isteri terlibat langsung untuk membantu suaminya untuk mengelola bisnis dan perdagangan, terputusnya tali silaturrahim, maraknya media cetak, dan banyaknya persaksian penuh dengan kebohongan”. (HR. Imam al – Ahmadi dan al – Bukhari dari sahabat Ibnu Mas’ud RA).
- 5) “Ketika amanat (kekuasaan) telah dijadikan sebagai kendaraan untuk menjarah kekayaan. Zakat telah dirubah substansinya menjadi pengganti kerugian dan ilmu dipelajari bukan karena tujuan keagamaan”. (HR. Imam Al – Turmudzi dari Abi Hurairah RA)
- 6) “Termasuk juga ketika banyak bermunculan para penyanyi dan

selebritis dengan berbagai alat musik, minum *khomr* (Arak) menjadi kebanggaan dan generasi yang akhir dari umat ini secara frontal dan berani melaknat generasi sebelumnya”. (HR. al-Tirmidzi dari Abi Hurairah Ra.)

- 7) “Ketika sebuah urusan itu diserahkan kepada yang bukan ahlinya, maka tunggu dan nantikanlah hari Qiamat (kehancurannya)”. (HR. Al Bukhari dari Abu Hurairah RA)
- 8) “Tidaklah akan terjadi hari Qiamat sehingga manusia melakukan perzinaan secara vulgar, sebagaimana kawinnya binatang-binatang di tengah jalan”. (HR. Al - Tabrani dari Ibnu Umar RA).

b. Tanda-Tanda Besar

1) Sepuluh Tanda Besar

Sebuah riwayat Imam Muslim dalam kitab shohih-nya dari Hudaifah bin Asid Al-Ghifari ra dikatakan: “Suatu ketika Nabi Muhammad Saw muncul ditengah-tengah kita, pada saat itu kita sedang berdialog, lantas Rasulullah menyapa: “Apa yang kalian perbincangkan? Para sahabat berkata; kami membicarakan tentang hari Qiamat! Nabi bersabda: Hari Qiamat itu tidak akan segera tiba sehingga kalian semua sebelumnya menyaksikan sepuluh tanda-tandanya yakni: 1) Terjadinya mendung, 2) Keluarnya Dajjal, 3) munculnya hayawan melata yang berkeliaran, 4) Munculnya matahari dari Barat, 5) Turunnya Nabi Isa bin Maryam AS, 6) Munculnya Ya’juz Ma’juz dan terjadinya tiga gempa bumi

secara bersamaan, 7) Gempa di bagian timur, Amblesnya bumi di bagian barat, 9) Tanah longsor di Jazirah Arab, 10) Sebagai akhir dari peristiwa-peristiwa itu keluarlah asap dari tanah Yaman untuk menggiring manusia menuju tempat berkumpul”.

2) Kemunculan Dajjal

Dalam kitab Shohih Bukhori Muslim juga diriwayatkan sebuah hadits: dari sahabat Anas ra, ia berkata, Rasulullah saw bersabda: “Tidaklah luput setiap Nabi senantiasa memperingatkan umatnya untuk berhati-hati terhadap makhluk yang buta sebelah matanya (kece) dan banyak bohongnya. Ingatlah bahwa Dajjal itu kece dan sesungguhnya Tuhan kalian semua bukanlah Dzat yang buta; Di antara kedua belah matanya tertulis Lafal kafir”.

Setelah peristiwa besar Dajjal itu terjadi, lantas Allah swt mencabut segala kemampuan yang dimiliki oleh Dajjal, sehingga ia tidak lagi dapat mematikan seorangpun, juga makhluk yang lainnya, dan dengan ini pula batallah seluruh perkara dan aktivitas Dajjal. Kemudian Allah swt mengutus kembali Nabi Isa bin Maryam A.S untuk membunuh Dajjal. Sejak itulah Allah swt kembali mengukuhkan eksistensi orang-orang yang beriman dengan ikatan “Al-Qouli Al-Tsabit”. Inilah keabsahan informasi tentang wujudnya Dajjal yang dipegangi oleh ahlu sunnah, seluruh *muhaditsin*, dan para ahli fiqh. Hal ini berbeda dengan pandangan para pengingkar peristiwa besar ini, seperti sekte Khawarij, Jahmiah, dan sebagian pengikut Mu’tazilah.

3) Munculnya “Al-Daabbah”,

Munculnya “Al-Daabbah”, yakni hewan melata dari bumi, Imam Khozin dalam kitab tafsirnya, melalui riwayat Tsa’laby dari Hudzaifah bin Al-Yaman ra, menyebutkan bahwa suatu ketika Rasulullah saw menuturkan tentang munculnya “Al-Daabbah.” Saya bertanya: Wahai Rasulullah, darimana keluarnya Daabbah itu? Rasul menjawab: “Dia muncul dan keluar dari beberapa masjid kemuliaan Allah. Suatu ketika Nabi Isa As. melakukan Thawaf di Baitullah dan bersamanya sejumlah kaum Muslimin, saat itulah terjadi gempa bumi, bukit shofa yang bersebelahan dengan tempat pelaksanaan Sa’i terbelah, bersamaan dengan itu seakan binatang melata muncul dari bukit Shofa yang terbelah itu. Kepala binatang itu mengkilat, ia memiliki bulu-bulu yang halus dan bulu-bulu yang kasar, siapapun yang hendak mengejanya tidak seorangpun mampu mengejanya dan tak seorangpun yang mampu menemukannya. Sebaliknya orang yang lari, karena ketakutan tidak akan mungkin dapat lepas dari cengkramannya. Binatang itu lantas menyengat semua manusia baik yang mu’min maupun yang kafir. Bedanya, sengatan binatang itu kepada orang mukmin akan membekaskan tanda di wajah orang mukmin itu seolah-olah wajahnya bagaikan bintang yang mencorong, dan ia menuliskan stempel “Mu’min” diantara kedua matanya. Sedangkan terhadap orang yang kafir binatang itu lantas mematuk jidatnya hingga menggoreskan titik hitam. Dan menuliskan identitas “Kafir” di antara kedua matanya”.

4) *Munculnya Matahari dari Arah Barat*

Termasuk tanda Qiamat kubra yang lain adalah munculnya matahari dari arah Barat. Dalam kitab Shohih Bukhari pada bab “Kitabu Bad’i Al-Kholqi” disebutkan: Abi Dzarrin ra berkata: Nabi Muhammad Saw bersabda kepadaku: “Ketika matahari tenggelam; Tahukah kamu kemana matahari itu berkelana? Aku menjawab: Alloh dan rasulNya yang lebih tahu. Rasulillah Saw. lantas menjelaskan: sesungguhnya matahari itu pergi untuk bersujud di bawah Arsy. Ia meminta izin dan ia pun mendapat izin. Kemudian diperintahkan kepadanya kembalilah, darimana asalmu datang, maka muncullah ia dari arah barat”.

5) *Turunnya Nabi Isa dan Keluarnya Ya’juz Ma’juz*

Pada saat Dajjal melakukan kerusakan secara terus menerus, Alloh swt kemudian mengutus Nabi Isa Al-Masih bin Maryam AS. Ia turun tepat di atas menara putih yang terletak di sebelah timur kota Da-maskus, dia diapit oleh dua kain berwarna kuning dalam posisi meletakkan kedua telapak tangannya pada sayap dua Malaikat.

Setibanya di bumi, Nabi Isa lantas menundukkan kepalanya tampak dari wajahnya hendak meneteskan sesuatu, ketika ia mengangkat kepalanya, runtuhlah tetesan air bening yang mengkilat bagaikan butiran-butiran intan permata itu. Tidaklah halal bagi orang kafir menghirup nafas yang dihembuskan oleh Nabi Isa, padahal hembusan nafas beliau memenuhi cakrawala hingga sejauh pandangan matanya. Nabi Isa kemudian

bertandang mencari Bromo Corah Dajjal, hingga ia menemukannya di suatu tempat yang kemudian disebut sebagai “Babu Luddin” pintu sebuah lembah, lantas ia membunuhnya.

Setelah semua peristiwa di atas berlangsung, Alloh Swt kemudian mengutus Ya’juz Ma’juz, mereka berjalan dengan cepat menelusuri setiap penjuru bumi. Dia memulai langkah pengembaraannya yang pertama pada sebuah samudera kecil yang ada di daerah “Thobariyyah”. Mereka lantas meminum air samudera itu hingga habis. Nabi Musa AS dan seluruh sahabatnya mulai terkepung oleh sekawanan Ya’juz Ma’juz, hingga pada hari itu, kepala seekor sapi menjadi lebih berharga dari pada seratus dinar. Pada saat embargo itulah Nabi Musa as dan para sahabatnya memohon kepada Alloh Swt agar mereka diselamatkan dari cengkaman Ya’juz Ma’juz. Alloh Swt mengabulkan permohonan itu, kemudian Alloh mengutus ulat-ulat kecil yang ada di hidung onta untuk menyiksa dan masuk ke leher-leher Ya’juz Ma’juz sehingga mereka terbunuh semuanya.

10. *Relasi Orang Hidup dengan Orang Mati*

Keterangan mengenai kemampuan orang-orang yang telah wafat bahwa ia dapat mendengar dan berdialog dapatlah dikemukakan dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari dari sahabat Anas bin Malik AS dari Nabi Muhammad Saw beliau bersabda: “Seorang hamba Alloh ketika ia disema-yamkan di dalam kuburnya dan sahabat-sahabat

yang mengantarkan jenazahnya berpaling dan kembali pulang hingga ia masih dapat mendengar suara detak sandal mereka, tiba-tibalah datang dua Malaikat menghampirinya. Keduanya lantas bertanya (kepadanya): Apa komentar anda tentang seorang laki-laki yang bernama “Muhammad”. Dia menjawab: Sesungguhnya beliau adalah hamba Allah yang menjadi utusan-Nya, selanjutnya dikatakan kepadanya: Lihatlah tempat-tempat (tempat tinggalmu) di neraka, Allah telah menggantikan tempat itu dengan suatu tempat yang bernama surga”.

Ulama Aswaja menyepakati bahwa orang-orang yang telah meninggal dunia dapat mengambil dua kemanfaatan yang dapat memberikan pertolongan kepadanya yakni; *pertama* segala bentuk usaha (ibadah) yang ia lakukan sendiri semasa hidupnya; dan *kedua* adalah do'a dari orang-orang mukmin, permohonan ampun mereka untuk si mayyit, pahala shadaqah dan ibadah haji yang dilakukan oleh ahli waris untuk mayit. Sedangkan tentang berbagai bentuk ibadah-ibadah yang bersifat badaniyah termasuk puasa, shalat, membaca Al-Qur'an, dan berzikir, di kalangan ulama Aswaja sendiri masih menjadi perdebatan.

Dalam kontroversi ini, *jumhuris salafis sholih* menyatakan sampainya pahala-pahala yang bersifat *badaniyyah* yang dilakukan oleh orang yang masih hidup untuk mayit. Tetapi sebagian dari ahli al-*bid'ah* itu dapatlah kita bantah dengan landasan Al-Kitab dan Al-Sunnah. Berkaitan dengan *istidlal* (pencarian dalil) yang menjadi alasan bagi ahli *bid'ah* yakni Firman Allah

Swt : “Dan tidaklah tetap bagi manusia kecuali apa yang ia usahakan”.

Dapatlah kita tolak, bahwa sesungguhnya Allah Swt. tidaklah menanggungkan pengambilan kemanfaatan seseorang atas usaha orang lain. Dan yang Allah Swt nafikan adalah orang lain tidak dapat ikut memiliki hasil usaha (ibadah) dari orang yang selainnya. Adapun apa saja yang diusahakan oleh orang lain adalah menjadi miliknya sendiri sehingga ia memiliki kebebasan, apakah ia menghendaki untuk menyerahkan pahala amal ibadahnya kepada orang lain, atau ia menetapkan pahala dari apa yang ia usahakan itu untuk dirinya sendiri.

“Wa al-Hamdulillahi Rabbi al-Alamiin”



BANGKIT

Majalah Warga NU

Dapatkan di
toko buku
kesayangan
Anda

Info berlangganan hubungi : 089668307556 (udin) 085729437751 (Muhammadun AS)



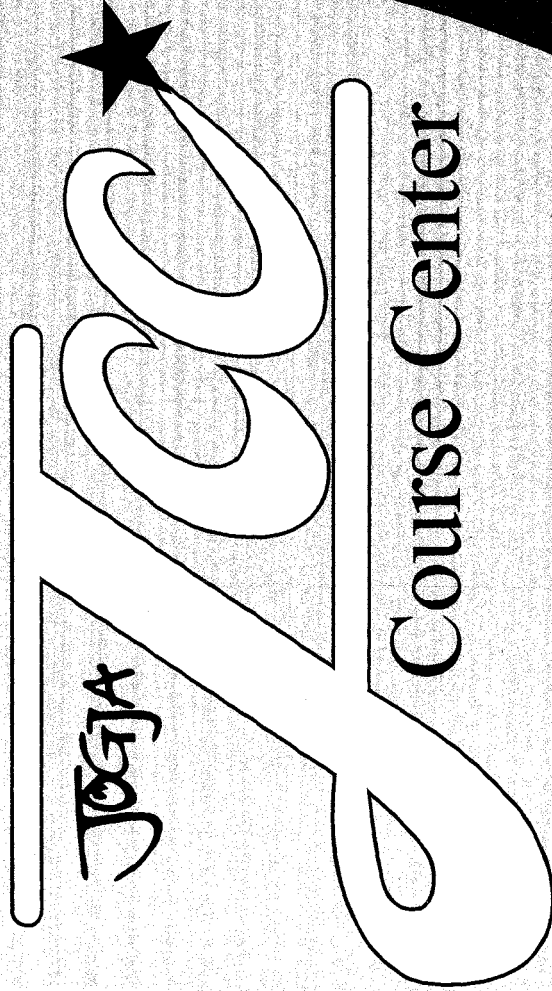
PUSAT KURSUS
**BAHASA ASING
& KOMPUTER**

KOMPUTER

TEKNISI Sistem Komputer

MS. OFFICE - DESAIN GRAFIS
WEB DESIGN & Programming

AutoCAD 2D & 3D DLL.



www.jccjogja.com

BAHASA ASING

ARAB - INGGRIS

JERMAN - MANDARIN

JEPANG - PERANCIS

SPANYOL - KOREA - DLL.



Sapen GK I/594 Gondokusuman

Yogyakarta



(0274) 543119



085727480878 / 0817594995