

BAB IV

IMPLIKASI NASKH TERHADAP *ISTINBAT* HUKUM

Adanya konsep *naskh*, sebenarnya bukan sesuatu yang buruk, karena dengan adanya konsep ini dimungkinkan hukum dapat berubah sesuai dengan kemaslahatan. Perubahan hukum tentu harus didasari dengan dalil yang kuat, baik secara *aqli* maupun *naqli*, serta dengan memperhatikan realita. Sehingga yang terjadi bukanlah perubahan hukum yang sengaja dilakukan, tetapi keadaan yang mengharuskan terjadinya perubahan hukum tersebut.¹⁴⁸ Hal ini karena urgensi dari setiap pensyariaan adalah kemaslahatan manusia, sedangkan kemaslahatan manusia itu selalu mengalami perubahan karena berbagai faktor. Dengan kata lain sebuah hukum diberlakukan untuk mencapai sebuah kemaslahatan karena sebuah sebab, sehingga jika sebab yang mendatangkan kemaslahatan ini hilang, maka tidak ada lagi alasan untuk memberlakukan hukum tersebut.

Namun yang perlu diperhatikan, sejak periode awal, kata *naskh* tidak pernah dikonsepkan secara mapan dan final. Term ini digunakan untuk menyebut sejumlah fungsi dalam kerja tafsir yang dapat berupa tindakan mengeliminasi sebagian sifat ayat dengan ayat yang lain, baik dengan menunjukkan akhir masa berlakunya, membelokan makna, menjelaskan pembatasan terhadap cakupan makna ayat, mengkhususkan yang bersifat umum,

¹⁴⁸ Berkenaan dengan hal ini, salah satu pemikir modern, Mahmud Muhammad Thaha, memperkenalkan teori evolusi syari'ah. Teori ini ia perkenalkan sebagai bentuk penolakannya terhadap pemahaman konsep *naskh* yang dilakukan oleh ulama muta'adimin. Adang Djumhur Salikin, "Menyimak Argumen Muhammad Mahmud Thaha Tentang Naskh dan Reformasi Syariah", h. 8

dan mengeliminasi tradisi jahiliah ataupun syari'at terdahulu.¹⁴⁹ Bahkan secara ekstrim, Ibn Salāmah mencatat, pembatasan jangkauan ayat yang ditunjukkan oleh partikel *illa* adalah salah satu bentuk *naskh*.¹⁵⁰

Hal ini tentu sangat mengawatirkan, dimana saat ini Islam yang telah menjadi agama besar bisa hancur karena kesalahan dalam melakukan penafsiran kalam Tuhan. Karenanya perlu dilakukan tinjauan kembali dari penafsiran atau hukum yang ditetapkan oleh ulama terdahulu. Dengan demikian akan tercipta keserasian antara teks dengan konteks, sehingga klaim *naskh* dapat kembali disusun ulang untuk kembali diterapkan dalam makna yang positif, yaitu sebagai salah satu cara dalam melakukan penalaran hukum agar semangat hukum sebagai kemaslahatan manusia dapat terwujud.

A. Menalar Ulang Hukum Islam

Hukum Islam merupakan hukum yang dianggap sakral oleh orang-orang Islam, yang mencakup tugas-tugas agama yang datang dari Allah dan diwajibkan terhadap semua orang Islam dalam semua aspek kehidupan. Al-Qur'an sebagai sumber utama dalam hukum Islam, seperti halnya teks-teks yang lain, ia tidak akan berbicara tanpa adanya seseorang yang membacanya atau dengan kata lain al-Qur'an membutuhkan penafsiran dalam rangka memahami isi yang terkandung di dalamnya. al-Qur'an juga merupakan produk historis, karena diciptakan dalam konteks sejarah tertentu dan pada

¹⁴⁹ Azam Bahtiar, "Dinamisme teks: Menimbang Prinsip Naskh Masyrūt", h. 32.

¹⁵⁰ Hibatullāh ibn Salāmah, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, h. 26

gilirannya, ia merupakan teks sejarah yang dapat dikontekstualisasikan.¹⁵¹ Konsep historisitas al-Qur'an inilah yang pada akhirnya mempengaruhi pembentukan karakter dasar dari hukum Islam, setidaknya pada fase modern dan setelahnya. Bukan hanya al-Qur'an saja, melainkan juga Sunnah. Pemikir modern, misalnya Syahrur dan Fazlur Rahman, mengakui bahwa Sunnah Nabi adalah produk ijtihadi dari Nabi atas kehidupan Nabi dan zamannya. Ini artinya bahwa Sunnah seharusnya diposisikan sebagai *living sunnah* yang dapat diinterpretasikan dan diadaptasikan dengan konteks kekinian.¹⁵²

Selain al-Qur'an, sumber hukum Islam yang disepakati menjadi rujukan adalah hadis Nabi, *ijmā'* ulama, dan *qiyās*. Kesemua itu merupakan sumber primer dalam hukum Islam yang dijadikan rujukan ulama dalam melakukan ijtihad. Meskipun menempati posisi setelah al-Qur'an, tetapi tiga sumber setelahnya ini menempati posisi yang penting dalam menunjang proses penetapan suatu hukum (proses pemahaman terhadap al-Qur'an).

Di era kontemporer ini, perangkat fikih yang telah dirumuskan oleh para ulama awal tidak lagi mampu mengakomodasi persoalan-persoalan yang muncul. Karena bagaimanapun, fikih sebagai undang-undang dalam Islam, telah menjadi hukum yang statis, sedangkan di sisi lain, realitas terus mengalami perkembangan. karena itu, perlu adanya pembaharuan berupa ijtihad baru sebagai upaya mengaktualisasikan fikih sebagai undang-undang dalam hukum Islam.

¹⁵¹ Khalid M. Abu el-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqh Otoritatif Ke Fiqh Otoriter*, Penerj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2003), h. 191

¹⁵² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LkiS, 2011), h. 155.

1. *Ijtihād* Sebagai Alat Pemecahan Masalah

Ijtihad menurut etimology berasal dari kata *جهد* – *يجهد* dengan dua masdar *jahdun* yang bermakna kesanggupan penuh. *Ijtihād* merupakan upaya untuk menggali suatu hukum dari sumber-sumber hukum dengan mencurahkan semua kemampuan.¹⁵³ Namun al-Qur'an dan sumber hukum lain merupakan teks yang terbatas, sedangkan konteks adalah realitas yang terus berkembang dan tidak terbatas. Karenanya proses menemukan hukum Islam tidak akan pernah selesai. *Ijtihād* yang dilakukan sejak zaman Nabi, sahabat, dan ulama-ulama sesudahnya menunjukkan usaha mengkontekstualisasikan hukum agar selalu dapat menjawab setiap persoalan yang muncul.¹⁵⁴

Ulama klasik telah memberikan pembahasan seputar sumber, metode dan aplikasi yang dapat dijadikan pijakan awal dalam melakukan *ijtihād*, hanya saja pendekatan yang ditawarkan untuk mengatasi sebuah persoalan lebih bersifat tekstualis-partikular-teosentris dari pada realistis-empiris-rasional. Dari Pendekatan yang dilakukan oleh ulama klasik, kemudian memunculkan sebuah konsep *qath'i al-dilālāh* dan *ḍanni al-dilālāh*, yakni sebuah konsep yang menganggap hanya teks-teks yang

¹⁵³ Abd Wafi Has, "Ijtihad Sebagai Alat Pemecahan Masalah Umat Islam", dalam *Episteme*, Vol. 8, No. 1, Juni 2013, h. 91-92. Lihad juga M. Hasyim Kamali, *Membumikan Syari'ah*, terj. Niki Salman, (Bandung: Mizan, 2013), h. 33.

¹⁵⁴ *Ijtihād* yang dilakukan Nabi tidak mengikuti prosedur dan metodologi yang rumit. Mereka hanya mengambil panduan langsung dari al-Qur'an dan kepentingan publik. *Ibid.*, 219.

bersifat umum yang perlu penafsiran dan *ijtihad*, sedangkan untuk teks yang rinci dan jelas tidak memerlukan penafsiran dan *ijtihad* lagi.¹⁵⁵

Adanya konsep seperti ini, akhirnya membatasi ruang gerak *mujtahid* untuk mengeksplorasi hukum dari sumbernya, akibatnya persoalan-persoalan baru yang lahir di era kontemporer tidak mendapatkan kesempatan untuk dicari status hukumnya. Karena itu dalam bangun *ijtihad* kontemporer perlu adanya pijakan baru agar persoalan-persoalan yang muncul dapat diselesaikan. Dalam membangun pijakan tersebut harus memperhatikan beberapa hal, diantaranya:¹⁵⁶

- a. Al-Qur'an akan senantiasa relevan untuk setiap waktu dan tempat. Asumsi ini membawa implikasi bahwa persoalan sosial-keagamaan di era kontemporer, akan dapat dijawab oleh al-Qur'an dan sumber hukum lain dengan melakukan kontekstualisasi penafsiran dan *ijtihad* sesuai semangat dan tuntutan problem kontemporer.
- b. Kodifikasi al-Qur'an telah menjadikan kitab ini sebagai korpus tertutup dan terbatas, sedangkan problem manusia terus mengalami perkembangan dan semakin kompleks. Karenanya *ijtihad* dan penafsiran al-Qur'an perlu kembali dilakukan untuk menyelesaikan problem-problem manusia sesuai dengan semangat zamannya.
- c. Kembali memposisikan al-Qur'an sebagai kitab petunjuk. Hal ini karena tafsir era klasik telah kehilangan fungsinya sebagai penjelas

¹⁵⁵ Mahfudz Junaedi, "Epistemologi Hukum Islam Kontemporer", dalam *Mannarul Qur'an*, h. 31.

¹⁵⁶ *Ibid.*, h. 31-32.

dari kitab petunjuk, yaitu al-Qur'an. Tafsir harus berfungsi menjadikan al-Qur'an sebagai petunjuk, bukan untuk membela ideologi tertentu.

- d. Secara normatif, al-Qur'an memiliki kebenaran mutlak, sedangkan kebenaran produk *ijtihad* bersifat relatif dan tentatif. Sebab *ijtihad* dan penafsiran al-Qur'an tidak dapat dilepaskan dari situasi, kondisi dan problem sosial yang dihadapinya. Maka selalu terbuka peluang untuk melakukan rekonstruksi pemahaman dan penafsiran al-Qur'an sesuai dengan konteks dan perkembangan zamannya.

Hal-hal yang disebutkan di atas, merupakan prinsip yang harus dipahami oleh setiap Muslim. Karena dengan memahami prinsip tersebut jalan *ijtihad* akan kembali terbuka, sehingga persoalan-persoalan baru yang muncul belakangan dapat diselesaikan. Namun terbukanya kembali jalan untuk melakukan *ijtihad* ini perlu adanya batasan-batasan baru terkait wilayah *ijtihad* dan siapa yang boleh melakukan *ijtihad*. Karena jika mengikuti syarat-syarat yang dikeluarkan oleh ulama klasik, tentu sangat sedikit yang memenuhi kualifikasi tersebut.¹⁵⁷ Selain itu, perlu adanya seperangkat metodologi baru untuk melakukan *ijtihad*. Karena jika tidak, yang terjadi bukanlah pembaharuan, tetapi pengulangan apa yang dilakukan ulama klasik.

¹⁵⁷ Ulama klasik memberikan syarat seorang mujtahid haruslah mengetahui ilmu-ilmu al-Qur'an, ilmu-ilmu hadis, mengetahui *uṣūl fīkih*, mengetahui situasi dan kondisi sekitarnya, bersikap adil dan bertakwa. Lihat Abd Wafi Has, "Ijtihad Sebagai Alat Pemecahan Masalah Umat Islam", h. 94-99.

Menurut Raysuni, *Ijtihād* dalam arti sempit dapat diorientasikan untuk semua manusia yang berfikir, karena *ijtihād* merupakan sebuah tradisi dan ilmu yang memerlukan pembuktian dan penalaran. Manusia dengan akalunya diberi kebebasan untuk berfikir, tetapi mereka juga harus bertanggung jawab atas hasil pemikirannya tersebut. Dengan demikian siapa saja boleh melakukan *ijtihād* sesuai dengan kemampuannya, tetapi tidak semua hasil *ijtihād* harus di publikasikan, karena hasil dari *ijtihād* bersifat relatif dan tentatif, sehingga setiap *mujtahīd* memiliki pandangan yang berbeda terhadap satu masalah.¹⁵⁸

Apa yang disampaikan oleh Raysuni di atas memang dapat diterima, bahwa setiap manusia adalah *mujtahīd* bagi dirinya sendiri. Meskipun hasil *ijtihād* tersebut hanya untuk dirinya, tetapi hal ini perlu untuk diperhatikan, karena jika setiap manusia yang berfikir dan memutuskan suatu hukum dianggap seorang *mujtahīd*, tentu akan terjadi kerancuan. *Ijtihād* yang menghasilkan hukum bersifat relatif, bisa diklaim sebagai kebenaran mutlak dengan dasarnya masing-masing. Hal ini tidak terlepas dari kapasitas pengetahuan setiap manusia yang berbeda-beda. Untuk itu, meskipun manusia diberi kebebasan berfikir, harus tetap ada batas-batas dari kebebasan tersebut, agar tidak mengarah pada hal-hal yang bersifat negatif.

¹⁵⁸ Ahmad Al Raysuni dan Muhammad Jamal Barut, *Ijtihad*, h. 5-6.

2. *Istinbat* dan Problemnya

Istinbat dapat diartikan sebagai upaya untuk melahirkan ketentuan-ketentuan hukum, baik yang ada di dalam al-Qur'an maupun sumber hukum lain.¹⁵⁹ *Istinbat* merupakan bagian dari *ijtihad*, keduanya merupakan dua kegiatan yang saling berkaitan. Dalam melakukan *istinbat* ada beberapa hal yang perlu diperhatikan, misalnya teks-teks yang ambigu serta perbedaan qira'at. Karena dari keduanya dapat mempengaruhi pada hasil *istinbat* yang dilakukan.

a. Teks yang Ambigu

Problem yang akan segera ditemui ketika melakukan *istinbat* hukum adalah ambiguitas teks. Dalam al-Qur'an ditemukan beberapa kata yang sama, namun memiliki makna yang berbeda. Terjadinya perbedaan tersebut dapat disebabkan oleh konteks yang berbeda dari setiap teks. Selain itu ada juga kata yang ambigu karena memiliki lebih dari satu makna, atau al-Qur'an menyebutnya dalam makna kiasan. Misalnya ketika al-Qur'an menggunakan analogi لباس dalam menjelaskan hubungan suami istri seperti dalam QS. al-Baqarah (2) : 187.

هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ هُنَّ

¹⁵⁹ Minaswati, "Qira'at al-Qur'an dan Pengaruhnya Terhadap Istimbath Hukum", dalam *Mudarisuna*, Vol. 4, No, 1, Januari-Juni 2014, h. 98.

Kata لباس dalam ayat di atas bukanlah menunjukkan makna yang sebenarnya, tetapi yang dimaksud لباس dalam surat di atas adalah simbol dari kebutuhan dasar laki-laki dan perempuan, atau dengan kata lain, ia menunjukkan hubungan yang setara untuk saling melengkapi, saling membutuhkan sebagai pasangan dalam menyalurkan hasrat seksual.¹⁶⁰ Makna ini sangat berbeda dengan makna asalnya, لباس, yaitu “pakaian”.

Hal-hal demikianlah yang menyebabkan terjadinya perbedaan hukum dikalangan ulama fikih.¹⁶¹ Adanya makna ganda atau analogi menimbulkan multi tafsir. sehingga hukum yang dihasilkan dari proses istimbath akan berbeda, tergantung pada *mujtahid* atau mufasir dalam memahami teks tersebut.

b. Perbedaan Qira'at

Perbedaan antara sartu qira'at dengan qira'at yang lain disebabkan oleh beberapa hal, seperti perbedaan huruf, bentuk kata, susunan kalimat, i'rab, penambahan dan pengurangan kata. Perbedaan qira'at yang berkaitan dengan subtansi lafad, adakalanya juga mempengaruhi makna dari lafad tersebut, dan selanjutnya juga akan berpengaruh dalam proses *istinbat*. Misalnya ketika ulama fikih

¹⁶⁰ Iswah Adriana, “Implikasi Ambiguitas Teks-teks al-Qur'an dalam Istimbath Hukum”, dalam *al-Ihkam*, Vol. 7, No, 2, Desember 2012, h. 210.

¹⁶¹ Meskipun perbedaan itu juga didukung oleh faktor-faktor lain, misalnya perbedaan pemahaman dan penafsiran teks, perbedaan pengetahuan, dan perbedaan metodologi. Lihat M. Hasyim Kamali, *Membumikan Syari'ah*, h 133.

memahami lafad *لامستم* dan *لمستم* yang merupakan perbedaan qira'at

dalam QS. al-Nisa' (4) : 43 tentang batalnya wudu.¹⁶²

...وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً

فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا

Dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun

Cara membaca dengan lafad yang pertama (*لامستم*) dilakukan oleh

Ibn kaṣīr, Nafi', Aṣim, Abū Amr, dan Ibn Amir, sedangkan Hamzah

dan Kusāi membaca dengan cara yang kedua (*لمستم*). Perbedaan dari dua

cara membaca ini, berimplikasi pada *istinbat* hukum. Hanafi memahami

bahwa yang dimaksud dengan *لامستم* berarti bersentuhan dalam konotasi

bersetubuh. Menurut Maliki lafad tersebut memiliki makna bersentuhan

yang disertai dengan hawa nafsu. Sedangkan menurut Syafi'i, ibn

Mas'ud dan Ibn Abas adalah bersentuhan kulit.¹⁶³

Dapat terlihat bahwa, cara membaca sebuah teks dapat

mempengaruhi hasil dari *istinbat*. Sama-sama memaknai (*لمستم*) dengan

menyentuh tetapi dalam konotasi yang berbeda. Hal yang sama juga

¹⁶² Minaswati, "Qira'at al-Qur'an dan Pengaruhnya Terhadap Istimbath Hukum", h. 99.

¹⁶³ *Ibid.*

terjadi dalam ayat-ayat yang lain. meskipun juga perbedaan cara membaca ini terkadang tidak berpengaruh dalam pemaknaannya.

B. Naskh dan Pengembangan Hukum

Sebagai sumber hukum tertinggi, al-Qur'an selalu menjadi objek penafsiran dan penggalan hukum. Hal ini terus dilakukan sejak zaman Nabi sampai saat ini. Sayangnya pada generasi awal, muncul konsep *naskh* yang menjadi kontroversi berkepanjangan. Konsep *naskh* muncul sebagai salah satu solusi ketika ditemukannya kontradiksi antar ayat yang membahas tema yang sama. Tetapi adanya konsep ini menjadikan polemik tersendiri, pasalnya dengan klaim terjadinya penghapusan, berarti ada cara yang salah dalam memahami al-Qur'an.

Maka menjadi penting untuk kembali meninjau sumber hukum islam tertinggi tersebut dan fikih sebagai produk hukum serta tradisi *taklid* yang telah mengakar bahkan menjadi sesuatu yang lumrah, karena hal ini memiliki implikasi yang nyata terhadap pengembangan masyarakat.

1. Al-Qur'an Sebagai Sumber Hukum

Telah menjadi kesepakatan bersama bahwa dalam proses pengambilan hukum Islam merujuk pada empat sumber, yakni al-Qur'an, Hadits, *Ijma'*, dan *Qiyas*. Selain karena al-Qur'an menjadi wahyu Nabi yang berasal dari Allah sehingga harus dijaga, juga karena al-Qur'an telah menjelaskan tata cara dalam menjalani kehidupan baik yang berurusan dengan Allah (*'ibadah*) ataupun yang berurusan dengan sesama manusia (*mu'amalah*). Kenyataan ini disepakati oleh semua mujtahid dalam Islam. Meski

demikian tidak dipngkiri bahwa penjelasan yang diberikan al-Qur'an masih bersifat global, atau masih perlu pemerincian lebih lanjut (proses *ijtihad*).¹⁶⁴ Dengan ini, maka jika terdapat permasalahan yang pertama kali dirujuk adalah al-Qur'an, hal ini tercermin dalam kisah pengutusan Mu'adz ibn Jabal ke Yaman oleh Nabi berikut:

...أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: «كَيْفَ تَقْضِي إِذَا

عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟»، قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟»، قَالَ: فَيَسْتَنِّ

رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فِي سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا فِي

كِتَابِ اللَّهِ؟» قَالَ: أَجْتَهِدُ رَأْيِي، وَلَا آلُو فَضْرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَدْرَهُ، وَقَالَ:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ اللَّهِ لِمَا يُرْضِي رَسُولَ اللَّهِ»

...Ketika Rasulullah SAW. mengutus Mu'adz bin Jabal ke Yaman Nabi bersabda: "Bagaimana kamu menghukumi suatu hukum yang dihadapkan kepadamu?" Mu'adz menjawab, "Aku mencari hukum dengan al-Qur'an." Nabi bertanya, "Jika kau tidak menemukan di kitab Allah (al-Qur'an)?" Mu'adz menjawab, "aku mencari hukum dengan sunnah", Nabi bertanya, "jika kamu tidak menemukan di sunnah dan al-Qur'an?" Mu'adz menjawab, "Saya berijtihad dengan pendapatku." Kemudian Nabi mrasa lega sembari memegang dadanya dan bersabda, "Segala puji bai Allah yang telah memberi pertolongan kepada utusam Rasulullah dengan apa yang Rasulullah ridhai."¹⁶⁵

¹⁶⁴ Muḥammad Ḥusain al-Jaizani, *Mu'ālim Uṣūl al-Fiqh: 'Inda Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, (Riyadl, Dār Ibn Jauzī, 1996), h. 70.

¹⁶⁵ Abu Dawud Sulayman ibn al-Asy'ats al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, (Bairut: al-'Asriyyah, tt), No. 3592.

Dengan berlandaskan cerita di atas dapat dikatakan sudah menjadi ketetapan dari Nabi sendiri bahwa sumber pertama yang dirujuk ketika menemukan sebuah problem adalah al-Qur'an. Hal ini tidak berlebihan mengingat bahwa, jika apa yang dilakukan oleh Mu'adz dalam herarki proses pengambilan hukum atas persoalan baru yang dihadapkan kepadanya ada kesalahan, maka akan langsung dibenarkan oleh Nabi. Akan tetapi pada kenyataannya apa yang dilakukan Mu'adz memperoleh legalitas dari Nabi, sehingga apa yang dilakukan oleh Mu'adz dapat dijadikan acuan dalam herarki proses pengambilan suatu hukum dari problema baru. Hal ini senada dengan hadits Nabi yang lain:

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا مَا مَسَكْتُمُ بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ

*Aku tinggalkan dua perkara kepada kalian, yang kalian tidak akan pernah tersesat jika berpegangan dengan dua perkara tersebut, yakni al-Qur'an dan sunnah Nabi-Nya.*¹⁶⁶

Selain itu al-Qur'an sendiri juga menjelaskan bahwa jika terdapat suatu permasalahan maka langkah awal yang harus dilakukan adalah mencari dalilnya di al-Qur'a untuk kemudian hadits, firman Allah Surat al-Nisa' ayat 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ

وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

¹⁶⁶ Malik ibn Anas, *al-Muwqata'*, (Abū Dhābī: Zāyad ibn Sulṭān, 2004), No. 3338/678; Muslim ibn Ḥajjaj, *Ṣoḥiḥ Muslim*, (Bairut: Iḥyā' al-Turats, tt), No. 147 – (1218).

Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul (sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya

Dengan perintah untuk mencari landasan hukum pada al-Qur'an ini sudah menjadi kepastian bahwa lafadh dari al-Qur'an itu sendiri terjaga dari *tahrif*, sesuai dengan firman Allah surat al-Hijr ayat 9:

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

Sesungguhnya Kami-lah yang menurunkan Al Quran, dan sesungguhnya Kami benar-benar memeliharanya

Dengan ini maka al-Qur'an adalah sumber pokok pertama dalam merujukkan perkara, baik yang baru maupun yang telah ada. Dengan instrumen pokok ini untuk nantinya dilakukan peninjauan lebih mendalam berkenaan dengan ayat al-Qur'an dalam menyinggung suatu permasalahan sehingga dapat menjadikan al-Qur'an itu sendiri penjawab dari pelbagai persoalan.

2. Al-Qur'an dan Penafsirannya

Penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang telah berlangsung sejak zaman Nabi sampai saat ini adalah proses pencarian pesan untuk mendialogkannya dengan realitas, meskipun cara penafsiran yang dilakukan berbeda-beda dan mempunyai implikasi yang berbeda pula. Bahkan paska Nabi wafat, kegiatan penafsiran ini semakin masif dilakukan, terlebih ketika konflik dikalangan umat Islam sejak abad ke-1 H yang kemudian memunculkan berbagai mazhab teologi dan hukum,

meskipun sebagian pada akhirnya menghilang karena jumlah pengikut yang tidak berkembang.¹⁶⁷

Pada abad pertama sampai abad ke-4 H, memang melahirkan banyak karya dari berbagai disiplin keilmuan. Sayangnya sebagian karya-karya tersebut dikarang dengan maksud untuk mempertahankan eksistensi kelompok masing-masing, sehingga karya-karya yang bermuatan mazhab tersebut dianggap sebagai sesuatu yang benar pada generasi berikutnya. Mereka hanya mengikuti keilmuan pada masa awal Islam tanpa mengembangkan keilmuan tersebut. Hal ini dikarenakan para ulama berkeyakinan bahwa keilmuan yang berkembang pada masa sebelumnya, semisal ilmu-ilmu al-Qur'an, hadis, dan ruang lingkupnya, telah matang dan final.¹⁶⁸

Tidak berkembangnya keilmuan khususnya diwilayah tafsir, Menurut Quraish Shihab, disebabkan oleh beberapa faktor, diantaranya:

- a. Subjektivitas mufasir
- b. Kekeliruan dalam menerapkan metode dan kaidah
- c. Kedangkalan dalam ilmu-ilmu alat
- d. Kedangkalan pengetahuan tentang materi uraian ayat.
- e. Tidak memperhatikan konteks, baik *asbāb al-nuzūl*, hubungan antar ayat, maupun kondisi sosial masyarakat.

¹⁶⁷ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007), h. 56-57.

¹⁶⁸ Anwar Mujahidin, "Epistemologi Islam: Kedudukan Wahyu Sebagai Ilmu", dalam *Ulumuna* Vol. 17 No.1 (Juni) 2013, h. 50.

- f. Tidak memperhatikan siapa pembicara dan terhadap siapa pembicaraan ditujukan.¹⁶⁹

Selain faktor-faktor di atas, teks-teks tafsir yang dihasilkan oleh ulama abad pertama atau kedua Hijriyah dipandang sebagai teks suci yang tidak bisa dikritisi dan hanya boleh diyakini sebagai sesuatu yang benar. Pandangan ini didasarkan pada kenyataan bahwa ulama-ulama yang hidup pada abad pertama dan kedua Hijriyah dianggap sebagai orang yang paling dekat dengan masa hidup Nabi, sehingga lebih mengetahui situasi dan kondisi pada waktu itu. Metode yang berkembang dalam melakukan penafsiran pada masa ini adalah dengan menggunakan riwayat, baik dari Nabi, sahabat, ataupun tabi'in.¹⁷⁰

Menurut al-Qaṭān penafsiran al-Qur'an dengan menggunakan riwayat adalah cara penafsiran yang paling aman untuk menjaga diri dari kesesatan dalam memahami kitabullah. Sebaliknya tafsir yang mencoba merespon perkembangan zaman dengan menghadirkan ilmu-ilmu yang lain, seperti bahasa, hukum, dan sastra sebagai ilmu bantu dalam menyingkap al-Qur'an adalah karya yang dilarang, karena ketetapan yang diperoleh masih bersifat dugaan dan perkiraan semata.¹⁷¹ Sehingga yang terjadi adalah pemaksaan untuk mengikuti logika Tuhan yang sebenarnya adalah cara nalar orang Arab waktu itu. Dengan demikian sisi antroposentris al-Qur'an dikesampingkan dan lebih menganggap suci teks-

¹⁶⁹ Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, h. 79.

¹⁷⁰ Abdullah Saed, *al-Qur'an Abad 21*, h. 31.

¹⁷¹ Manā' khalīl al-Qaṭān, *Mabāḥis fī Ulūm al-Qur'ān*, h. 358.

teks tafsir yang sebenarnya juga merupakan hasil *ijtihād* yang belum memiliki kepastian.

Hal yang serupa juga terjadi pada wilayah keilmuan fikih. Menurut Zubaedi, melemahnya keilmuan ini disebabkan kurang relevannya perangkat teoritik ilmu *uṣūl fīkih* untuk memecahkan problem kontemporer. Selain itu, faktor-faktor politik, campur tangan penguasa dalam kekuasaan kehakiman, dan melemahnya ulama dalam menghadapi umara juga turut menyumbang kemandekan keilmuan ini.¹⁷² Karya-karya *uṣūl fīkih*, semisal *al-Risālah*, buku-buku *uṣūl al-Mazhab* maupun mazhab Hanafiyah memiliki kesamaan paradigma, yaitu literalistik yang cenderung mengabaikan pembahasan maksud dasar dari wahyu yang berada dibalik teks.¹⁷³

Penafsiran secara literal atas teks yang berkembang pada masa awal Islam telah membawa para ulama, baik mufasir ataupun fuqaha, terjerumus pada pandangan adanya pertentangan antar ayat di dalam al-Qur'an. Ulama awal berlomba-lomba menunjukan ayat-ayat yang diklaim sebagai ayat-ayat yang bertentangan, bahkan klaim ini sampai pada fase yang sangat mengawatirkan. Ibn Salāmah (w. 410 H) misalnya, menyatakan bahwa satu ayat saja telah menganulir seratus duapuluh empat

¹⁷² Jalaludin Rahmat, *Dahulukan Akhlak di atas Fiqh*, (Bandung: Mizan, 2007), h 202.

¹⁷³ Zubaedi, "Membangun Fikih yang Berorientasi Sosial: Dialektika Fikih dengan Realitas Empirik Masyarakat", dalam *al-Jāmi'ah*, Vol. 44, No. 2, 2006, h. 431.

ayat lainnya yang bertentangan dengan ayat tersebut.¹⁷⁴ al-Naḥas (w. 388 H) menyebutkan ada seratus tigapuluh delapan ayat yang menurutnya saling kontradiktif. Sementara al-Suyūṭī (w. 911 H) menyebutkan ada duapuluh ayat yang dipandang kontradiktif dan al-Syaukānī (w.1250 H) menyebutkan ada delapan ayat saja yang dianggap kontradiktif.¹⁷⁵

Adanya asumsi bahwa terdapat pertentangan di dalam al-Qur'an menyebabkan ulama berbeda pendapat dalam menyikapinya. Sebagian memilih untuk melakukan pengkompromian, semisal yang dilakukan oleh Quraish Shihab, al-Marāghī dan Mahmud Muhammad Thaha. Sedangkan sebagian yang lain memilih untuk melakukan *naskh* sebagai cara menyelesaikan pertentangan tersebut, semisal yang dilakukan oleh al-Syāfi'ī, al-Nuḥas, al-Ṣabuni, al-Syaukānī dan al-Suyūṭī. Implikasi dari adanya konsep ini sudah jelas, bahwa ada beberapa ayat al-Qur'an yang hukumnya tidak bisa diterapkan lagi karena telah di-*naskh*.¹⁷⁶ Meskipun pendapat lain menyatakan bahwa kemunculan konsep *naskh* hanyalah sebuah respon ulama ketika menemukan ayat-ayat yang nampak bertentangan.¹⁷⁷

Sikap inilah yang kemudian menyebabkan tidak berkembangnya keilmuan dalam bidang *ulūm al-Qur'ān* maupun hukum, karenanya diperlukan pembaharuan metodologi tafsir. Pembaharuan metodologi ini

¹⁷⁴ Azam Bahtiar, "Dinamisme Teks, Menimbang Prinsip Naskh Masyrut", dalam jurnal *Hermeneutik*, Vol. 7, No. 1, Juni 2013, h. 30-31. Lihat juga Jala'uddīn Abdurrahman al-Suyūṭī, *al-itqān fī Ulūm al-Qur'ān*, h. 527.

¹⁷⁵ Usman, *Ulumul Qur'an*, h. 283.

¹⁷⁶ *Naskh* dalam perspektif ini dipahami sebagai penghapusan final.

¹⁷⁷ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulumul al-Qur'an*, h. 136.

meniscayakan pergeseran cara pandang terhadap al-Qur'an sebagai obyek kajian, yaitu dengan menempatkan al-Qur'an dalam dua posisi yang berbeda sekaligus. *Pertama*, al-Qur'an diposisikan sebagai kitab suci yang benar dan harus diyakini kebenarannya. *Kedua*, al-Qur'an diposisikan sebagai kitab ilmu, sehingga dengan posisinya ini memungkinkan al-Qur'an untuk dikritisi dalam rangka pencarian pesan yang diusungnya. Al-Qur'an diberlakukan sama dengan teks-teks yang lain, ia bisa dikaji dengan berbagai disiplin ilmu, tetapi dengan tetap memperhatikan posisinya yang lain, yaitu sebagai kitab suci.

Hal yang serupa juga diungkapkan Muhammad Syahrur. Ia membedakan al-Qur'an sebagai teks al-Qur'an yang sakral dan al-Qur'an sebagai sebuah teks yang ditafsirkan. Syahrur membedakan antara istilah *al-kitāb* dengan *al-Qur'an*. Menurut Syahrur *al-Kitāb* bukan teks budaya dalam pengertian yang dihasilkan oleh manusia, tetapi wujud teks *al-Kitāb* adalah teks berbahasa Arab, dimana bahasa Arab adalah hasil budaya masyarakat Arab yang tidak bisa dilepaskan dengan struktur nalar dan sosial masyarakat Arab. Untuk itu Syahrur berkesimpulan bahwa dari sisi kandungannya, al-Qur'an mengandung unsur Ilahiah yang absolut, namun pada sisi pemahaman terhadap *al-Kitāb* bersifat insani yang relatif.¹⁷⁸

Karenanya dalam memahami al-Qur'an, harus melihat pada dimensi sosiologis-historis yang menyertai masyarakat Arab tersebut. dialektika antara teks, Muhammad dan realitas sosial ini dapat menghasilkan makna

¹⁷⁸ Anwar Mujahidin, "Epistemologi Islam: Kedudukan Wahyu Sebagai Ilmu", h. 56-57.

yang kemudian diambil darinya makna substantif untuk diterapkan dalam situasi kekinian. Metode penafsiran ini diperkenalkan Fazlur Rahman yang kemudian dirumuskan menjadi metode penafsiran yang terdiri dari dua gerakan (*double movement*).¹⁷⁹

Hal ini merupakan alur dari paradigma yang menekankan pentingnya sosio-historis yang terdiri dari aspek politik, ekonomi, budaya dan lain sebagainya sampai melahirkan teks, sehingga lingkaran ini membentuk pemahaman bahwa teks lahir sebagai respon peristiwa sejarah. Dalam diskursus *ulūm al-Qur'ān*, pola penafsiran yang demikian tidak lepas dari aspek *asbāb al-nuzūl* yang merupakan elemen primer untuk menafsirkan al-Qur'an. Karenanya teks harus diletakkan sesuai dengan proporsinya yang bisa dikatakan sesuai dengan kapan, di mana, dan mengapa teks itu lahir.

Berbeda dengan semua teks hasil budaya yang ditulis sebagai ungkapan kegelisahan pada masa itu atau sebagai respon terhadap situasi zaman tertentu, al-Qur'an sebagai wahyu ditujukan kepada semua manusia disegala tempat dan segala zaman. Untuk itu pemahaman terhadap teks al-Qur'an tidak bisa dibatasi atau ditentukan oleh satu pemahaman dari periode masyarakat tertentu termasuk periode Nabi Muhammad. Pemahaman yang dilakukan Nabi dan sahabat bisa dijadikan contoh pertama pemahaman terhadap al-Qur'an untuk menghadapi masalah

¹⁷⁹ Taufik Adnan Amal, ed, *Metode Alternatif Neomodernisme Islam Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1987), h. 55.

zamannya. Karenanya pengembangan pemikiran untuk mengkontekstualisasikan al-Qur'an dengan zaman, sebagaimana yang dilakukan oleh Nabi dan sahabat adalah suatu keniscayaan.

Meskipun pengembangan pemikiran ini, seolah-olah telah memaksa teks untuk menjawab problematika yang khusus sama dengan peristiwa yang terjadi pada saat ia diturunkan atau membingkai teks dengan spirit peristiwa yang melahirkannya, namun hal ini memang perlu untuk dilakukan karena al-Qur'an sebagai kitab suci sekaligus sumber hukum tertinggi sudah seharusnya al-Qur'an bisa menjawab setiap tantangan, termasuk isu-isu kontemporer.

3. Fikih sebagai rumusan hukum

Diakui atau tidak, fikih yang tersedia saat ini mempunyai sejumlah problematika, misalnya mapannya paradigma klasik dan lambannya upaya pembaharuan sehingga terjadinya kesenjangan antara fikih dengan realitas. Persoalan ini harus segera diatasi, karena masyarakat yang terus berkembang akan menemukan berbagai persoalan baru yang pada masa lalu tidak ditemukan. Fikih sebagai pembentuk hukum tidak boleh bersifat kaku. Fikih harus bisa bersifat dinamis dengan perubahan yang terjadi, sehingga problem-problem tersebut dapat segera diatasi.

Fikih yang memiliki watak dasar responsif, kontekstual dan sosial dalam perkembangannya cenderung menjadi pasif, formalistik dan individualistik. Hal ini disebabkan oleh beberapa faktor, selain dari ekstern *mujtahid*, faktor intern memiliki peran yang nyata terjadinya stagnasi

keilmuan ini, misalnya berkembangnya konsep *nasīkh-mansūkh*. Adanya konsep ini turut menyumbang kejumutan yang terjadi pada wilayah *ijtihād*, karena ayat-ayat al-Qur'an maupun hadis yang telah diklaim terkena *naskh* sudah tidak bisa diberlakukan kembali.

Konsep *naskh* memang memiliki sejumlah implikasi dalam menafsirkan teks-teks etika-hukum al-Qur'an. Konsep ini menyoroti problematika pernyataan beberapa kaum Muslim bahwa setelah keputusan al-Qur'an datang tidak dapat ditafsirkan kembali dan tetap ideal untuk semua ruang dan waktu. Namun pandangan ini telah mengabaikan fakta bahwa sejumlah putusan al-Qur'an telah mengalami perubahan dua atau tiga kali selama duapuluh dua tahun misi kenabian.¹⁸⁰ Selain itu, menurut Sayyid Ahmad Khan, kontroversi yang diekspos oleh yuris Muslim telah bertentangan dengan ke-Esa-an Allah dan kemulian al-Qur'an.¹⁸¹

Karenanya perlu adanya reformulasi metode hukum yang juga harus diimbangi dengan reformulasi keilmuan yang lain. Dengan demikian akan didapati alternatif baru untuk pengembangan hukum Islam yang seimbang. Berkaitan dengan hal ini, Hasyim Kamali menyatakan bahwa teori *ijtihād* perlu direvisi dan direvormasi dengan mempertimbangkan hal-hal berikut.¹⁸²

¹⁸⁰ Abdullah Saed, *Pengantar Studi al-Qur'an*, h. 249.

¹⁸¹ *Ibid.*, h. 150.

¹⁸² Hasyim Kamali, *Membumikan Syari'ah*, h. 225.

- a. Mengizinkan ahli dibidang lain, seperti sains, ekonomi, dan kedokteran, untuk menjalankan *ijtihad* dalam bidang masing-masing, kemudian duduk bersama untuk merumuskan hukum baru.
- b. Kemajemukan yang ada harus diberi batasan, untuk kemudian mendorong persatuan.
- c. Memperluas cakupan *ijtihad*, meliputi disiplin-disiplin lain diluar kerangka fikih dan yurisprudensi.
- d. Tidak ada teks yang dikecualikan untuk menjadi wilayah *ijtihad*.

Selain itu, pendekatan secara tekstual yang telah menjadi tradisi sejak awal, harus diimbangi dengan pendekatan kontekstual dengan mempertimbangkan dan mengakomodasi dimensi kemaslahatan dan kebutuhan *real* masyarakat.¹⁸³ Hal ini dilakukan untuk menghilangkan wajah fikih yang keras dan kaku. Sehingga fikih sebagai undang-undang hukum Islam yang berasal dari sumber asli agama (al-Qur'an dan hadis) pada akhirnya tidak menjadi teosentris, karena fokus dari hukum-hukum fikih tidak hanya mengurus hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga hubungan manusia dengan manusia atau bahkan isu-isu yang berkembang di era kontemporer.

Perlunya penyegaran diwilah fikih dengan kembali menalar ulang ayat-ayat atau hadis yang telah diklaim ter-*naskh* untuk kembali dipertimbangkan pemberlakuannya. Karena adanya konsep *naskh*, secara positif mengemukakan gagasan bahwa al-Qur'an tidak pernah bermaksud

¹⁸³ Zubaedi, "Membangun Fikih Yang Berorientasi Sosial...", h. 438.

membuat keputusan yang final bagi setiap peristiwa yang muncul, sehingga putusan tersebut tidak memaksa manusia untuk beradaptasi dan berubah sesuai dengan keputusan tersebut. Sehingga hal ini harus dieksplorasi guna kembali mengembangkan otoritas al-Qur'an dalam membentuk sebuah hukum melalui perumusan fikih agar kreativitas Islam dalam menghadapi masalah terus berlangsung. Dengan adanya teori ini juga telah memaparkan kenyataan bahwa al-Qur'an adalah teks yang dinamis dan sadar akan kompleksitas yang dihadapi masyarakat.¹⁸⁴

4. Taklid: Sebuah Tradisi

Harus diakui bahwa sebagian dari hukum-hukum Islam telah lahir sejak awal abad pertama Hijriyah atau bahkan sejak Islam itu ada, dalam konteks Nabi Muhammad. Namun perumusan hukum Islam dalam fikih baru dilakukan pada masa imam Syāfi'ī dengan karyanya *al-Risālah*.¹⁸⁵ Sebelum imam Syāfi'ī, sebenarnya telah ada imam Mālik yang menyusun kitab fikih yang berisi sunnah dengan judul *al-Muwāṭa'*.¹⁸⁶ Kemunculan karya ini kemudian diikuti dengan karya-karya lain dalam bidang yang sama oleh imam-imam yang lain.

Umumnya perumusan fikih yang dihasilkan oleh para imam akan mengikuti wilayah dimana ia tinggal, sehingga hukum yang dihasilkan akan berbeda. Misalnya Mālikīyah yang berkembang di Madinah banyak

¹⁸⁴ Muhammad 'Ata al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan*, h. 145. Lihat juga Abdullah Saed, *Pengantar Studi al-Qur'an*, h. 250.

¹⁸⁵ Wardani, *Ayat Pedang Versus Ayat Damai*, h. 40.

¹⁸⁶ Asymuni Abdurrahman, "Kajian Epistemologi Hukum Islam dalam Tinjauan Sosiologis Historis", dalam *al-Mawarid*, Edisi Kedua, September-November 1993, h. 48.

menggunakan sunnah dan kesepakatan disamping kebiasaan. Hānaḥyah yang tumbuh dalam masyarakat pedagang dan ditempat akulturasi berbagai suku yang berbeda. Syāfi'iyah yang lahir dari tokoh yang banyak bergaul dikalangan pemerintahan dan masyarakat luas, sehingga mengetahui adat yang berbeda setiap wilayah, memunculkan pandangan yang moderat.¹⁸⁷

Perbedaan tersebut melahirkan kelompok-kelompok fikih yang kemudian menimbulkan fanatisme mazhab. Meskipun para imam tidak pernah mengklaim bahwa rumusan fikih yang dikeluarkan adalah yang benar dan harus diikuti, tetapi pada generasi belakangan, yang belajar agama melalui teks-teks keagamaan, fanatisme mazhab ini menggiring mereka pada *taklid* buta. Mereka menggunakan teks-teks hukum islam awal sebagai rujukan untuk kemudian hukum tersebut diterapkan dalam konteks saat ini tanpa adanya penalaran ulang dengan memandang pendapat kelompoknya yang benar sedangkan kelompok lain yang bersebrangan dianggap salah.¹⁸⁸

Padahal jika kembali diperhatikan, imam-imam fikih dalam menetapkan hukum sangat memperhatikan konteksnya sosio-geografis pada waktu itu, dan yang paling penting adalah bahwa penetapan hukum yang dilakukan oleh imam mazhab, sahabat atau bahkan Nabi sekalipun merupakan hasil sebuah *ijtihād* yang bernilai salah dan benar sekaligus,

¹⁸⁷ *Ibid.*, h. 47-48.

¹⁸⁸ Abd Wafi Has, "Ijtihad Sebagai Alat Pemecahan Masalah Umat Islam", dalam *Episteme*, Vol. 8 No. 1, Juni 2013, h. 106.

benar karena hasil *ijtihād* tersebut sesuai dengan konteks yang dihadapi dan salah karena hasil *ijtihād* tersebut dipaksa untuk diterapkan dalam konteks yang berbeda.

Sikap *taklid* yang dilakukan oleh sebagian kelompok ini disebabkan oleh keyakinan bahwa pintu *ijtihād* sudah tertutup dengan berakhirnya masa empat Imam. Selain itu mereka juga menganggap bahwa hukum islam, baik dalam bidang ibadah, muamalah dan lain sebagainya sudah dibahas secara lengkap dan telah dibukukan secara terperinci dan rapi.¹⁸⁹ Ditutupnya pintu *ijtihād* berarti kebebasan berfikir manusia telah hilang, sehingga hukum islam yang semestinya dinamis menjadi kaku dan beku. Dengan demikian, akan ada persoalan-persoalan baru yang tidak diketahui hukumnya, karena belum dibahas oleh ulama-ulama terdahulu.

Ketakutan untuk membuka pintu *ijtihād* kembali dikarenakan adanya kekawatiran terjadinya percampuran pendapat antara dua mazhab atau lebih atau *talfīq* yang kebolehanannya masih diperselisihkan oleh para ulama. Selain itu hukum yang dikeluarkan merupakan hukum yang telah ada diluar empat mazhab.¹⁹⁰ Hal ini juga diperparah dengan cara pandang pendapat-pendapat para imam mazhab sebagai teks yang tidak bisa dirubah, digugat dan diganti. Mereka memandang teks tersebut sebagai

¹⁸⁹ *Ibid.*

¹⁹⁰ *Ibid.*, h. 107

syari'at, sehingga al-Qur'an dan hadis harus disesuaikan dengan mazhabnya.¹⁹¹

Ada beberapa hal yang menyebabkan adanya jarak antara fikih secara teoritis dengan kenyataan sosial yang praktis. *Pertama*, kekaguman yang berlebihan dari para ulama kepada para imam dan guru. *Kedua*, kemunculan gerakan kodifikasi ilmu fikih dan fikih para imam. *Ketiga*, penggunaan mazhab tertentu dalam pengadilan.¹⁹² Keadaan inilah yang membuat para ahli fikih merasa puas dengan usaha membuat *mukhtaṣar* dan *ṣarah* karya ulama-ulama masa lalu.¹⁹³ Mereka tidak lagi sungguh-sungguh mengembalikan keilmuan tersebut kepada para Imam atau menggunakan ilmu yang telah dirumuskan untuk melakukan kajian ulang terhadap suatu hukum.

Persoalannya adalah ketika hukum-hukum tersebut dilahirkan dari hasil penafsiran tekstual, kemudian harus dihadapkan pada konteks yang berbeda dengan lahirnya teks tersebut, tentu hukum yang dikeluarkan akan memaksa realitas yang sedang berkembang untuk tunduk pada hukum tersebut. Masalah selanjutnya adalah, hukum tidak bisa memaksa realitas untuk tunduk dan patuh, sedangkan hukum juga tidak boleh tunduk pada realitas. Hal inilah yang kemudian menjadikan Islam stagnan, tidak bisa berkembang karena hukum-hukum yang ada tidak bisa mengikuti

¹⁹¹ Zubaedi, "Membangun Fikih yang Berorientasi Sosial: Dialektika Fikih dengan Realitas Empirik Masyarakat", h. 432.

¹⁹² *Ibid.*, h. 433-434.

¹⁹³ Misalnya kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* yang disarah dalam beberapa kitab, seperti *Fath al-Bārī*, *Irsyād al-Sārī*, dan *Umdahal-Qāri*. Lihat Jalaluddin Rahamat, *Dahulukan Akhlak di atas Fiqh*, h. 196.

perkembangan realitas. Maka dari itu, perlu adanya *ijtihad* baru dalam Islam untuk mengatasi hal tersebut.

Dialektika benar-salah, halal-haram dalam ilmu al-Qur'an maupun hukum menjadi persoalan tersendiri. Pasalnya dialektika yang terjadi telah membawa umat Islam pada stagnasi pemikiran dan keilmuan, karena sampai saat ini umat Islam masih disibukan dengan problem *taklid*, *qaḍā'* dan *qadār*, problem sosial-ekonomi dan penafsiran atas sejarah sehingga melupakan sisi filosofis dari Islam itu sendiri. Hal ini menurut Sahrur disebabkan oleh beberapa hal, yaitu:

- a. Tidak adanya pegangan ilmiah yang objektif.
- b. Adanya pra-konsepsi terhadap sebuah masalah sebelum dilakukan penelitian.
- c. Pemikiran Islam belum memanfaatkan konsep-konsep dalam filsafat humaniora dan tidak berinteraksi dengan dasar-dasar teorinya.
- d. Tidak adanya teori Islam kontemporer dalam ilmu humaniora yang disimpulkan secara langsung dari alQur'an.¹⁹⁴

Maka seorang muslim sudah seharusnya menggunakan kebebasan berfikir yang diberikan oleh Allah dengan tetap tunduk pada teks -al-Qur'an- untuk kembali meninjau teks-teks tafsir maupun hukum yang berasal dari awal abad Hijriyah. Hal ini dilakukan dengan tujuan agar seorang muslim yang hidup di era sekarang dapat terlepas dari bayang-

¹⁹⁴ Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Abu Zayd*, (Jakarta: Teraju, 2003), h. 21-22.

bayang tradisi pemikiran salaf. Terlepas bukan berarti menolak dan meninggalkan pemikiran tersebut, tetapi melakukan penalaran kembali dari hasil pemikiran ulama salaf tersebut, karena sebagian dari hasil pemikiran itu sudah tidak relevan untuk diterapkan saat ini.¹⁹⁵

C. Dualisme Makna: Implikasi yang Berbeda

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa term *naskh* mengalami pergeseran makna dari penghapusan ke penundaan. Dua makna ini tentu memiliki implikasi yang berbeda terhadap hukum yang dihasilkan. Penghapusan permanen meniscayakan penerapan hukum dengan lebih kaku, karena hukum yang dihasilkan hanya dalam konteks tertentu, sedangkan ketika konteks mengalami perubahan, hukum tersebut akan nampak dipaksakan dalam menghadapi realita. Berbeda ketika *naskh* dimaknai sebagai penundaan, karena dengan arti ini hukum yang diterapkan akan mengikuti realitas, sehingga fleksibilitas hukumlah yang akan terlihat. Dengan demikian *naskh* dalam penalaran hukum memiliki peran untuk memberlakukan atau menunda suatu hukum.

Menurut Aksin Wijaya, Posisi al-Qur'an dalam relasinya dengan realitas sosial ada dua, yaitu al-Qur'an "berbialog" dengan realitas masyarakat dan al-Qur'an "membentuk" budaya atau ralitas yang ada. Dari kedua model relasi ini, "berdialog" dianggap sebagai model relasi yang ideal,

¹⁹⁵ Ahmad Al Raysuni dan Muhammad Jamal Barut, *Ijtihad: Antara Teks, Realitas, dan Kemaslahatan Sosial*, terj. Ibn Rusdi dan Hayyin Muhdar, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2002), h. 10.

karena dengan hal ini menjadikan al-Qur'an tidak kaku dan lebih toleran terhadap realitas. Sedangkan model relasi “membentuk” menunjukan al-Qur'an bersifat kaku, eksklusif dan justifikatif, karen hal ini menjadikannya sering menilai realitas.¹⁹⁶

Disisi lain kondisi atau biasa disebut dengan realitas menentukan cara seseorang berfikir untuk menyelesaikan masalah. Masalah yang sama bisa diselesaikan dengan cara yang berbeda jika masalah tersebut muncul dalam situasi dan kondisi yang berbeda pula. Begitu juga sebaliknya, masalah yang berbeda dapat diselesaikan dengan cara berfikir yang sama jika muncul dalam situasi dan kondisi yang sama. Karena menurut Popper, bahwa setiap pemikiran tidak berangkat dari satu titik pemikiran yang kosong, karena setiap manusia tidak bisa melepaskan diri dari ideologi total yang berada di lingkungan sosialnya.¹⁹⁷

Hal ini nampaknya juga dilakukan al-Qur'an dalam menjawab persoalan yang dihadapinya, atau ketika al-Qur'an hendak menerapkan hukum suatu persoalan. Situasi dan kondisi nampaknya mempengaruhi al-Qur'an dalam menyampaikan pesan yang hendak ditawarkannya. Terlihat dari cara al-Qur'an menetapkan hukum yang dilakukan secara gradual sebelum akhirnya al-Qur'an menerapkan hukum final.

¹⁹⁶ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi ulumul al-Qur'an*, h. 103.

¹⁹⁷ *Ibid.*, h. 118-119.

1. Pajak dan Infaq

Pada periode awal Islam, yaitu pada periode saat komunitas Islam masih lemah secara sosial dan militer, turun perintah untuk ber-*infāq*. Misalnya dalam surat al-Baqarah (2) : 215.

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِللَّهِ وَالَّذِينَ الْأَفْرَادِ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَإِنَّ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

Mereka bertanya tentang apa yang mereka infāq-kan. Katakan: “Apa saja harta yang kamu infāq-kan hendaklah diberikan kepada ibu-bapak, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang sedang dalam perjalanan”. Dan apa saja kebaikan yang kamu buat, maka sesungguhnya Allah Maha mengetahuinya

Gambaran konteks mikro dari ayat di atas adalah pertanyaan dari seorang sahabat kepada Nabi berkenaan dengan *infāq*. Sahabat tersebut bertanya, apa saja yang dapat di-*infāq*-kan dan kepada siapa *infāq* itu diberikan. Maka ayat ini turun sebagai jawaban dari pertanyaan tersebut.¹⁹⁸ Sedangkan konteks makro dari ayat ini, dalam fragmen sejarah tertentu, Islam merupakan agama yang diikuti oleh umat atau komunitas dalam jumlah yang kecil di bangsa Arab. Komunitas kecil ini sedang berproses untuk menentukan identitas dan bentuknya. Dalam kondisi semacam ini, penting untuk mengukuhkan komitmen agar komunitas menjadi lebih solid.

¹⁹⁸ H.A.A. Dahlan dan M. Zaka Alfarisi (ed), *Asbābun Nuzūl: Latar Belakang Historis Turunnya Ayat-ayat al-Qur'an*, cet. 10, (Bandung: Penerbit Diponegoro, 2011), h. 69.

Untuk mewujudkan cita-cita tersebut, keberadaan finansial menjadi penting, karena untuk menunjang proses perkembangan komunitas, maka *infāq* dapat menjadi sumber finansial yang menjanjikan dalam kelompok kecil yang terdiri dari berbagai strata sosial. Selain itu solidaritas antara anggota komunitas yang memiliki jumlah kecil akan berbeda dengan komunitas yang memiliki jumlah besar. Rasa empati antar anggota akan lebih terjalin dalam komunitas yang kecil, karena antar anggota dapat saling mengenal dengan baik, terlebih ketika di dalam komunitas tersebut ada sosok yang menjadi panutan, dalam hal ini adalah Muhammad sebagai seorang Nabi.

Untuk itu, sebagai komunitas kecil, penyebutan ibu dan bapak, kaum kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, dan *ibn al-sabīl*, jelas mewakili bangun keutuhan komunitas tersebut. Sehingga *infāq* yang dilakukan tidak lain demi mengukuhkan komunitas Islam, yakni dalam konteks membangun kesadaran emosional bersama dalam sebuah ikatan iman. “Ibu dan bapak” jelas merujuk pada hubungan genetis, “kaum kerabat” merujuk pada hubungan kekeluargaan atau famili, “anak-anak yatim” merujuk pada hubungan kasih sayang, dan “orang-orang miskin”, “*ibn al-sabīl*” merepresentasikan hubungan kemanusiaan yang universal.¹⁹⁹

Dengan kata lain, keutuhan komunitas kecil yang masih dalam proses berkembang, terjalin oleh rasa empati antar anggota komunitas

¹⁹⁹ Azam Bahtiar, *Dinamisme Teks*, h. 46.

melalui empat hubungan yang disebutkan dalam surat di atas. Dengan demikian, pada hakikatnya, harta yang dikeluarkan untuk *infāq* kembali kepada komunitas yang kemudian digunakan untuk keberlangsungan komunitas itu.

Hanya saja, oleh sebagian ulama, ayat di atas (al-Baqarah (2) : 215) dinilai telah teranulir oleh ketentuan dalam surah al-Taubah (9) : 103 yang turun di era Madinah.²⁰⁰

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Ambillah zakat dari sebagian harta mereka, dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka dan berdoalah untuk mereka. Sesungguhnya doa kamu itu (menjadi) ketenteraman jiwa bagi mereka. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.

Berkaitan dengan peng anuliran tersebut, al-Dahā' menyatakan, bahwa zakat telah menganulir segala bentuk sedekah di dalam al-Qur'an.²⁰¹ Sesuai logika tersebut, maka segala ketentuan terkait *infāq* telah teranulir. Padahal menurut Hadi Ma'rifat, sebagaimana dikutip Bahtiar, term *infāq* di awal Islam dimunculkan untuk menyebut kewajiban berderma di jalan Allah, seperti dalam QS. Al-Baqarah (2) : 195, yang dalam beberapa aspek berperan untuk menjaga kelangsungan sebuah komunitas, atau negara dalam konteks sekarang.²⁰²

²⁰⁰ Ibn Hazm al-Andalusī, *al-nāskh wa al-mansūkh fī al-Qur'an al-karīm*, (Bairut: Dār al-Kitāb al-ʿAlamīyah, 1986), h. 28.

²⁰¹ Abu Jā'far al-Nahās, *Al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, h. 55-56.

²⁰² Azam Bahtiar, *Dinamisme Teks*, h. 46

Penafsiran demikian dapat dibenarkan dengan melihat korelasi yang mempertautkan dengan ayat-ayat sebelumnya, yang memang berbicara mengenai *jihād*, dalam arti perang untuk mempertahankan diri dan identitas.²⁰³ Demikian juga menurut Abū Ja'far al-Ṭusī, arah pembicaraan QS. al-Baqarah (2) : 215 di atas juga memiliki korelasi dengan persoalan *jihād*, sebab ayat sebelumnya memang berbicara mengenai perintah untuk bersabar dalam *berjihād*.²⁰⁴

Maka ketika sebuah negara atau komunitas Muslim, misalnya sedang mengalami krisis dalam bidang sosial yang berkenaan dengan finansial dan dapat mengancam keberlangsungan komunitas tersebut, ketentuan dalam ayat yang sempat teranulir di atas dapat kembali diterapkan dan menemukan aktualitasnya. Dengan kata lain, berdasarkan legitimasi teologis, sebuah negara dapat membebankan kepada orang-orang yang memiliki strata sosial tinggi untuk membayar semacam “pajak darurat” untuk menutupi kebutuhan aksidental tersebut.

Poin yang perlu digaris bawahi, pergeseran hukum *infāq* atau pajak tersebut, dari sunah menjadi wajib, memiliki kekuatan dan legitimasi teologis. Pergeseran ini muncul sebagai akibat dari terpenuhinya syarat-syarat keberlakuan hukum di dalam realitas praktis, yaitu kebutuhan mendesak untuk menyelamatkan keberlangsungan hidup anggota komunitas. Namun, ketika kondisi telah kembali seperti semula, kewajiban

²⁰³ Lihat QS. al-Baqarah (2) : 190-194.

²⁰⁴ Azam Bahtiar, *Dinamisme Teks*, h. 47.

tersebut kembali “teranulir”. Pergeseran dan perubahan hukum ini akan terus berputar secara sirkular mengikuti fakta riil yang terjadi di dalam realitas praktis, selama syarat-syaratnya terpenuhi.

Akan berbeda jika persoalan di atas didasarkan pada pemahaman *naskh* dalam arti pengansuliran. Perintah untuk *infāq* telah berganti pada kewajiban membayar zakat. Sehingga latar belakang kemunculan masing-masing ayat kurang mendapat porsi yang cukup untuk menjadi pertimbangan pemberlakuan kembali hukum yang diusung oleh ayat-ayat tersebut. Maka yang terjadi adalah, dengan mengikuti pemahaman ayat di atas, kewajiban seorang Muslim hanya berhenti pada membayar zakat, sedangkan untuk *infāq* hanya menjadi sebuah himbauan.

2. Antara Perang dan Damai

Di dalam al-Qur'an banyak terdapat ayat-ayat yang ambigu, dalam artian al-Qur'an menyebutkan hukum awal suatu perkara dengan hukum yang demikian, namun pada berikutnya al-Qur'an menyebut perkara yang sama tetapi dengan hukum yang berbeda. Misalnya ketika al-Qur'an mewajibkan setiap Muslim untuk *berjihād* dalam keadaan apapun, sebagaimana dalam surat al-Taubah (9) : 41.

انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Berangkatlah kamu baik dalam keadaan merasa ringan maupun berat, dan berjihadlah kamu dengan harta dan dirimu di jalan Allah. Yang demikian itu adalah lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui.

Dalam sebuah riwayat dijelaskan bahwa ayat ini turun sebagai respon terhadap sikap umat Islam yang bermalas-malasan ketika diperintahkan untuk berperang dalam cuaca yang terik. Selain itu ada juga diantara mereka yang beralasan sakit untuk tidak ikut dalam peperangan. Sehingga ayat ini turun sebagai perintah umat Islam untuk *berjihād*.²⁰⁵ Dalam konteks yang lebih luas, ayat di atas maupun ayat-ayat yang berkaitan dengan perintah *berjihād*²⁰⁶ turun karena beberapa faktor, diantaranya:²⁰⁷

- a. Untuk mempertahankan kebebasan dan menghindari penganiayaan, sebagaimana dijelaskan dalam surat al-Baqarah (2) : 190.
- b. Terjadi konflik yang tidak bisa diselesaikan melalui cara damai.
- c. Mempertahankan kemerdekaan suatu negeri.
- d. Ketika kaum Muslim dilarang melakukan ibadah dalam suatu negara.

Faktor-faktor tersebut tentu bukan untuk dijadikan legitimasi *jihād* seperti yang dilakukan belakangan ini. Karena jika diamati, perang yang dilakukan oleh umat islam awal periode Nabi, merupakan bentuk mempertahankan diri dari sikap kurang baik yang ditunjukkan oleh golongan yang lain,²⁰⁸ meskipun ada juga perang yang bertujuan untuk

²⁰⁵ H.A.A. Dahlan dan M. Zaka Alfari, ed, *Asbābun Nuzūl*, h. 263-264.

²⁰⁶ Ada banyak ayat di dalam al-Qur'an yang memerintahkan untuk *berjihād*, selain al-Taubah (9) : 41, perintah *berjihād* juga disebutkan dalam surat al-Baqarah (2) : 190, 191-193, 216 dan 218, al-Anfāl (8) : 65, dan al-Hajj (22) : 39-40 dan 78.

²⁰⁷ Taufiq Adnan Amal, *Ahmad Khan: Bapak Tafsir Modernis*, (Jakarta: Teraju, 2004), 132.

²⁰⁸ Irwan Masduqi, *Ketika Nonmuslim Membaca al-Qur'an: Pandangan Richard Bonney tentang jihād*, (Yogyakarta: Buyan, 2013), h. 63.

memperluas wilayah kekuasaan pada masa berikutnya, tetapi hal ini dilakukan setelah jalan damai ditempuh dan tidak membuahkan hasil.²⁰⁹

Terkait dengan perintah untuk *berjihād* dalam surat di atas, oleh sebagian ulama, ayat tersebut dianggap telah ter-*naskh* oleh ayat berikutnya dari surat yang sama, yaitu ayat 91 dan 122.²¹⁰

لَيْسَ عَلَى الضُّعْفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا

عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Tiada dosa (lantaran tidak pergi berjihad) atas orang-orang yang lemah, orang-orang yang sakit dan atas orang-orang yang tidak memperoleh apa yang akan mereka nafkahkan, apabila mereka berlaku ikhlas kepada Allah dan Rasul-Nya. Tidak ada jalan sedikitpun untuk menyalahkan orang-orang yang berbuat baik. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang (al-Taubah (9) : 91)

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا

قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

Tidak sepatutnya bagi mukminin itu pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya (al-Taubah (9) : 122)

²⁰⁹ *Ibid.*, Meskipun dalam beberapa fragmen sejarah *naskh* dijadikan sebagai alat justifikasi oleh penguasa maupun sebagai alat legitimasi sebagian kelompok untuk mendukung mendukung kelompok mereka. Akibatnya, pemaknaan *jihad* menjadi luas dan tidak terbatas.

²¹⁰ Ayat 91 dan 122 surat al-Taubah dianggap telah menaskh ayat sebelumnya yaitu ayat 41 dalam surat yang sama. Lihat Abū Ja'far al-Nuḥās, *al-Nāsikh wa al-Mansūkh*, h. 117.

Dari rangkaian ayat di atas, al-Taubah (9) : 41, 91 dan 122, dapat diketahui bahwa wilayah *jihād* mengalami perluasan, tidak hanya pada wilayah fisik, dalam arti peperangan, tetapi *jihād* juga dapat dilakukan dengan menginfakkan harta untuk kepentingan umat manusia. Bahkan belajar merupakan salah satu bentuk *jihād* jika dilakukan dengan sungguh-sungguh. Dengan kata lain, *jihād* dapat dilakukan sesuai kemampuan seseorang, asalkan dilakukan dengan bersungguh-sungguh.²¹¹

Dengan demikian, pemberian makna *jihād* perlu mengikuti semangat zamannya. Pada masa Nabi atau sahabat, *jihād* dalam arti perang dilakukan untuk mempertahankan ideologi sekaligus salah satu cara menanamkan doktrin ideologi tersebut kepada kelompok-kelompok yang terjajah. Namun di era sekarang, perang bukan lagi menjadi trend yang dapat dijadikan cara untuk menanamkan doktrin tersebut, tetapi melalui keilmuan akan lebih efektif untuk menanamkan sebuah ideologi. Singkatnya, jika ingin melakukan *jihād* di era sekarang untuk menanamkan ideologi, bukan lagi dengan peperangan, tetapi dengan keilmuan yang dapat menjangkau seluruh aspek sosial manusia dan memberikan solusi-solusi dari setiap persoalan.

Jika dikaitkan dengan *naskh*, maka yang perlu diperhatikan adalah makna *jihād* itu sendiri, karena nyatanya *jihād* juga mengalami pergeseran

²¹¹ Islam mengajarkan *jihād* tidak hanya melalui peperangan. Tetapi melawan hasrat egoisme dan dosa yang selalu menghuni diri manusia. Berjihād dalam hati itulah yang mesti dikerjakan oleh Islam di zaman ini. Lihat Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, terj. Nurhadi, (Bandung: Mizan, 2003), h. 22.

bentuk, dari peperangan ke *jihād* dalam bentuk yang lain, semisal menginfakkan harta untuk kepentingan umum atau juga belajar dengan sungguh-sungguh juga bisa dimaknai sebagai *jihād*. Hal ini jika dipahami sebagai penganuliran, yang terjadi adalah penyempitan makna *jihād*. Karena jika *jihād* dalam artian perang telah terhapus hukumnya dan diganti dengan bentuk *jihād* lain, maka ketika konteks mengalami perubahan yang mengharuskan untuk berperang, hukum *jihād* dalam arti perang sudah tidak bisa untuk diterapkan kembali.

Berbeda ketika *naskh* dipahami sebagai penundaan, karena dengan pemahaman yang demikian menjadikan *jihād* lebih fleksibel dalam pemaknaannya dan dapat disesuaikan dengan kebutuhan konteks dan realita yang berkembang. Sehingga ketika konteks menghendaki sebuah peperangan maka ayat-ayat yang mengandung perintah untuk berperang dapat kembali diterapkan. Begitu juga sebaliknya, ketika konteks atau realita menghendaki *jihād* dalam bentuk yang lain, maka ayat-ayat yang mengandung perintah *berjihād*, dalam arti perang, haruslah ditunda pemberlakuannya dan memberlakukan ayat-ayat yang memerintahkan untuk berdamai atau memaknai *jihād* dalam bentuk lain.

Sebenarnya, dengan membacanya sekilas sekalipun dapat dengan mudah menolak pernyataan ekstrim paham *naskh* dan non-*naskh*. Karena sesungguhnya al-Qur'an menyuguhkan materi yang berlimpah untuk melahirkan teologi agama yang pluralistik dan inklusif. Untuk itu, secara khusus para ulama perlu mengidentifikasi teks-teks yang sedang dikaji secara

husus dan menyeluruh. Sebagaimana teks dalam al-Qur'an jika dibaca dan dipahami secara terpisah, akan menampakkan sisi-sisi ambiguitas,²¹² Semisal dalam ayat pajak dan perang di atas. Jika ayat tersebut dimaknai secara terpisah, maka yang terjadi adalah hukum yang disimpulkan akan menjadi kaku, karena tidak mampu menyesuaikan dengan situasi dan kondisi.

Perlu diperhatikan, walaupun ditemukan klaim-klaim di dalam al-Qur'an terjadi pergantian, tentu pergantian tersebut mengarah pada sisi yang lebih baik. Karena pada dasarnya, budaya apapun yang dianggap penting dan bernilai positif akan diterima dalam ajaran Islam, begitu pula sebaliknya, budaya apapun yang dianggap bernilai negatif oleh al-Qur'an, akan ditolak sebagai ajaran agama Islam. Penolakan dan penerimaan ini seiring dengan penjelasan bahwa ke-Esa-an Tuhan adalah prinsip baru yang menyeluruh.²¹³

²¹² Abdullah Saed, *Pengantar Studi al-Qur'an*, h. 23.

²¹³ *Ibid.*, h. 19-20.