

DIALEKTIKA REALITAS KEMANUSIAAN DAN HUKUM AL-QUR'AN

Muhammad Erfan

Politeknik Kotabaru Kalimantan Selatan

Jl. Raya Stagen Km 9,5 Kotabaru Kalimantan Selatan, 72116

Email: moh.erfan.poltek@gmail.com

Abstract: From the fourth traditional Islamic studies that have established, namely *fiqh* studies (*ilm al-fiqh*), *kalam* studies (*ilm al-kalām*), *tasawuf* studies (*ilm al-tasawwuf*), and Islamic philosophy (*al-falsafah* or *al-hikmah*), Islamic law—known *fiqh*—is a dominant discipline in the Moslem comprehension about their religion. In this domain, Islamic law is a piety parameter for Moslem in embodiment the value of such Quranic law. But, there is a fact that the values of Quranic law have a historical dimension of Arabic community. Therefore, there must an effort to uncover the role of Arabic tradition toward Quranic law productivity. Although in the other domain, al-Qur'an is a transcendental word of Allah, but when al-Qur'an have manifested in Arabic life, and Arabic language is an official language of it, it's meant al-Qur'an is a part of Arabic reality. Besides that, Qur'anic text has also growth in line with Arabic reality. Hence, Qur'anic law which derived through text is a divine respond, universally or partially, toward a reality in which there is a historical humanity of Arabic community. Consequently, at the time is in outside of Arabic reality, Qur'anic laws must be criticized and adjusted with such contemporary reality.

Abstraks: Dari keempat disiplin ilmu keislaman tradisional yang mapan, yaitu ilmu *fiqh* (*ilm al-fiqh*), ilmu *kalam* (*ilm al-kalām*), ilmu *tasawuf* (*ilm al-tasawwuf*) dan *falsafah* (*al-falsafah* atau *al-hikmah*), hukum Islam —yang biasa disebut *fiqh*- merupakan suatu disiplin yang paling kuat mendominasi pemahaman umat Islam akan agama mereka. Pada ranah ini, hukum Islam menjadi semacam parameter keshalehan umat Islam dalam menjawabantahkan nilai-nilai hukum al-Qur'an tersebut. Akan tetapi, fakta yang hadir adalah nilai-nilai hukum al-Qur'an memiliki dimensi kesejarahan kemasyarakat Arab. Hal ini berarti perlu usaha untuk mengungkap peran tradisi Arab terhadap produktifitas hukum al-Qur'an. Walaupun pada ranah yang lain, al-Qur'an merupakan kalam Allah yang bersifat transenden, namun ketika al-Qur'an memanifestasikan dirinya dalam dunia

Arab dan bahkan memilih bahasa Arab sebagai bahasa resminya, maka pada saat itu ia sudah terkait erat dengan realitas Arab sebagai kerangka tumbuh berkembangnya teks al-Qur'an. Oleh sebab itu, hukum al-Qur'an yang lahir melalui teks adalah sebuah respon ilahi, baik secara universal maupun parsial, terhadap realitas yang terjadi pada aras kesejarahan kemanusiaan masyarakat Arab. Konsekuensinya, hukum-hukum al-Qur'an ketika berada pada ranah dan situasi yang berbeda dengan dunia Arab sebagai wadah operasionalisasi pertama harus mendapat kajian kritis untuk disesuaikan dengan realitas kontemporer yang dihadapinya pada saat ini.

Kata Kunci: *Hukum Islam, Teks, dan Konteks*

Pendahuluan

Hukum Islam¹ 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. Akan tetapi, dalam khazanah Islam klasik, telah terdapat embrio lahirnya diskursus desakralisasi hukum al-Qur'an yang bermuara dari kontroversi para ulama mengenai eksistensi al-Qur'an dan metodologi penafsiran dalam membunyikan makna teksnya. Pada kerangka ini, ada beberapa hal yang melatarbelakangi diskursus desakralisasi ini. *Pertama*, wacana kemakhlukan al-Qur'an yang diusung oleh kaum Mu'tazilah. Hal ini mempunyai implikasi bahwa al-Qur'an merupakan produk historis karena diciptakan dalam konteks sejarah tertentu dan pada gilirannya ia merupakan teks sejarah yang dapat dikontekstualisasikan.² Pada sisi lain, wacana tersebut memunculkan suatu pemahaman bahwa

¹ Hukum Islam yang dalam bahasa Inggris dikenal dengan *Islamic Law*, kadang dikenal juga dengan istilah *syari'ah* dan *fiqh*. Meskipun antara *syari'ah* dan *fiqh* itu berbeda, di mana *syari'ah* merupakan hukum Allah yang terdapat dalam al-Qur'an, sedangkan *fiqh* merupakan produk hukum hasil pemikiran ulama yang didasarkan pada al-Qur'an. Mazroatus Saadah, "Pengaruh Doktrin Tertutupnya Pintu Ijtihad terhadap Pola Pengajaran Hukum Islam di Pondok Pesantren Tradisional," dalam *at-Tajdid (Jurnal Ilmu Tarbiyah) STIT Muhammadiyah Pacitan*, Vol. 1, No. 1, Januari 2012, hlm. 15.

² Khalid M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqh Otoritatif Ke Fiqh Otoriter*, Penerj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2003), hlm. 191.

kesucian al-Qur'an dapat diperbarui dengan meletakkan al-Qur'an ke ranah yang bersifat keduniawian.

Pola paradigma ini akan memunculkan suatu konsep historisitas al-Qur'an di mana aspek kesejarahan—baca politik, ekonomi, dan budaya—yang ada di sekitar teks ikut mempengaruhi pembentukan karakter dasar dari hukum al-Qur'an. Biasanya pola pembangunan teks al-Qur'an yang muncul langsung dari alam ketuhanan dan bersifat primordial yang akhirnya akan menghapus peran realitas yang melatari kemunculan teks al-Qur'an. Padahal, teks turun dalam suasana “keramaian” sejarah dan budaya yang mempunyai tendensi bahwa pesan yang dikandungnya harus dipahami dalam sinaran konteks yang melatari tersebut. Fakta konstruksi teks ini mengisyaratkan pengintepretasian makna dalam teks bukan semata-mata dari aspek “kebahasaan”, akan tetapi lebih pada “pembacaan” konteks seperti apa dan bagaimana sejarah dan budaya teks tersebut.

Kedua, teori interpretasi yang menekankan pemaknaan kata melalui latar peristiwa bukan dari keumuman bentuk kata (*al-ibrāh bi khabūṣ al-sabab lā bi 'umūm al-laḥẓ*). 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. Bahkan Imam al-Wahidi menyatakan bahwa tidak mungkin mengetahui penafsiran suatu ayat tanpa dilandasi pengetahuan terhadap kisah dan sebab turunnya.³

Hal ini berarti teks harus diletakkan sesuai dengan proporsinya yang bisa dikatakan sesuai dengan kapan, di mana, dan mengapa teks itu lahir. Pengembangan pemikiran ini menyeret pada pemaksaan teks untuk menjawab problematika

³ Ali bin Ahmad al-Wahidi, *asbāb al-nuzūl* (al-Qahirah: Maktabah al-Mutanabbi, t.th.), hlm. 4.

yang khusus sama dengan peristiwa yang terjadi pada saat ia diturunkan atau membingkai teks dengan spirit peristiwa yang melahirkannya. Hal ini berarti bahwa setiap horizon penafsiran yang menegaskan historisitas teks merupakan interpretasi keliru dan salah dengan mencabut akar kontekstual teks. Tragisnya adalah pola interpretasi yang demikian hanya akan memaksa teks keluar dari timbunan realitas yang melahirkannya sebagai fakta substantif dari rahim sejarah kemanusiaan yang merupakan kesejarahan teks al-Qur'an. Kekeliruan ini dalam sejarah peradaban Islam juga pernah dilakukan oleh salah seorang sahabat yaitu 'Usman bin Mazh'un, ia yang melakukan interpretasi al-Qur'an dengan hanya bersandar pada petunjuk lahiriah teks.⁴ Hal ini mengindikasikan bahwa pola penafsiran yang demikian hanya menyulut kekeliruan pemaknaan yang sebenarnya atau secara "ekstrim" bisa dikatakan merupakan suatu pembengkokan makna teks al-Qur'an.

Namun di sisi lain, pola penafsiran dengan memakai sarana *asbāb al-nuzūl* ini akan menghadapi persoalan besar ketika menyentuh teks al-Qur'an yang tidak diketahui peristiwa yang melatarinya. Sebab secara diametral, setiap teks al-Qur'an tidak serta merta dilatarbelakangi oleh peristiwa-peristiwa kemanusiaan yang mampu melahirkan teks, akan tetapi teks al-Qur'an juga lahir dari ruang-ruang pembatasan yang tidak melingkari kelahiran teks tersebut. Jika demikian, terma *asbāb al-nuzūl* hanya mencakup pada setiap peristiwa tertentu yang melatari turunnya al-Qur'a>n,⁵ dan hanya mampu membingkai persoalan pada tataran manifes teks yang akhirnya memunculkan kembali peristiwa kesalahan sahabat 'Usman bin Mazh'un. Sedangkan persoalan latennya adalah makna substantif dari teks al-Qur'a>n

⁴ Abdurrahman bin Abi Bakr al-Suyuthi, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), juz 1, hlm. 30.

⁵ Shubhi Shalih, *Mabāhīs fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyin, 1977), hlm. 144.

yang tersingkirkan dan terkalahkan oleh makna lahiriah teks yang mendominasi pemahaman penafsir.⁶

Padahal kesejarahan masyarakat Arab, yang secara tidak langsung memberikan pengaruh terhadap timbulnya teks, secara umum turut serta dalam memproduksi lahirnya teks. Jika tataran manifes yang lebih diunggulkan, kesejarahan masyarakat Arab akan terpinggirkan, sebab terma *asbāb al-nuzūl*, seperti formulasi ulama klasik tersebut, hanya membingkai peristiwa tertentu yang masuk dalam kategori yang “melatarbelakangi” kemunculan teks. Dengan bahasa lain, hanya peristiwa tertentu saja yang bisa dijadikan sandaran kelahiran teks. Oleh karena itu, Hasan Hanafi, seorang *scholar* Muslim Mesir, berusaha memperlakukan diskursus ini dengan memberikan terma *asbāb al-nuzūl* pada pemahaman lebih general sebagai bentuk solutif bagi problematika kontemporer yang dihadapi kaum Muslim. Ia memberikan formulasi pada terma *asbāb al-nuzūl* sebagai setiap peristiwa sosio-politis secara general yang melatari turunnya al-Qurʾān.⁷ Jadi, formulasi ini mampu memberikan pemahaman yang utuh untuk memunculkan makna substantif dari teks al-Qurʾān dengan tidak mengeliminasi kesejarahan masyarakat Arab pada waktu itu.

Ketiga, konstruksi pewahyuan al-Qurʾān yang menyejarah dengan memilih bahasa tertentu, yaitu bahasa Arab, yang memiliki keistimewaan karakteristik, aturan tata bahasa, serta

⁶ Ahmad Ali Riyadi dalam konteks ini menilai bahwa kemunculan kaum puritan disebabkan oleh pandangan Islam sebagai tradisi merupakan ajaran normatif yang berasal dari Tuhan yang tentunya harus dibedakan dengan budaya di mana ajaran itu dipahami. Bahkan, ia menambahkan bahwa persoalan utama yang membedakan kaum puritan dari umat Islam lainnya adalah mereka membesar-besarkan peran teks dan memperkecil peran aktif manusia yang menafsirkan teks keagamaan. Lebih detailnya lihat Ahmad Ali Riyadi, “Pembaharuan Sebagai Supremasi Makna Agama (Kata Pengantar),” dalam Khoiriyah, *Islam & Logika Modern: Mengupas Pemahaman Pembaharuan Islam* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), hlm. 9. Keadaan inilah yang dikhawatirkan masih bermunculan akibat ketidaktuntasan dalam pengkajian makna teks yang lepas dari kesejarahan konteks kemanusiaan.

⁷ Hasan Hanafi, *Min al-Naṣ ilā al-Wāqīʾ* (Mesir: Markaz al-Kitab li al-Nashr, 2005), hlm. 137.

latar sejarah tertentu. Artinya, aspek kesejarahan al-Qur'an dalam lingkup ruang mampu mengkonstruksi bingkai kebahasaan al-Qur'an dengan pemilihan bahasa yang ada di aras jagad kemanusiaan masyarakat Arab. Hal ini memunculkan pemahaman bahwa jika al-Qur'an sebagai bahasa, maka di dalamnya mesti terdapat dimensi budaya, sehingga memungkinkan dialektika antara teks dan konteks.⁸ Terlepas dari hal tersebut, jika hal ini ditelusuri lebih ke belakang, khususnya pada era permulaan munculnya Islam, historisitas bahasa al-Qur'an mempunyai keterkaitan dengan teks-teks bahasa Arab pra al-Qur'an yang kadang mengoreksi, meluruskan, atau bahkan mengubah makna teks itu sendiri.

Fakta ini secara ilustratif digambarkan oleh Philip K. Hitti yang menyatakan bahwa ada keterkaitan lahirnya al-Qur'an dengan fenomena tradisi syair *jābiliyyah* yang menjadi simbol kebanggaan masyarakat Arab masa itu. Meskipun al-Qur'an bukan teks sastra (puisi), namun situasi lokal Arab waktu itu turut mewarnai proses lahirnya al-Qur'an yang mirip dengan teks syair, sehingga tidak dapat ditandingi oleh para penyair Arab.⁹ Berangkat dari fenomena ini, para ulama klasik banyak menggunakan tradisi syair pra al-Qur'an dan bahasa Arab Badui untuk menafsirkan kata-kata yang sulit dalam al-Qur'an. Selain itu, realitas ini merupakan petunjuk penting untuk menelusuri perkembangan makna terma-terma al-Qur'an. Banyak terma yang diungkapkan al-Qur'an tidak mencerminkan makna asalnya. Misalnya kata *al-akhrām* yang dalam pengertian awalnya bermakna status manusia yang dermawan, pemberani, dan kaya raya, namun ketika masuk dalam pembendaharan bahasa al-Qur'an bermakna sebagai manusia yang paling mulia di sisi Allah; atau kata *al-zakāh* yang pada awalnya bermakna pertumbuhan, kini menjadi nama sebuah praktek tertentu dalam Islam. Fenomena ini melahirkan spekulasi bahwa terma-terma tersebut

⁸ Moh. Shofan, *Jalan Ketiga Pemikiran Islam: Mencari Solusi Perdebatan Tradisionalisme dan Liberalisme* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2006), hlm. 39.

⁹ Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, Penerj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2005), hlm. 113.

selalu mengalami perkembangan makna seiring dengan perkembangan zaman, sehingga pembaca al-Qur'an tidak boleh hanya berhenti pada level makna yang ditunjukkan teks, namun selalu mengonstekstualisasikannya dengan konteks kekinian untuk dapat memecahkan problematika kehidupan yang terus berkembang.¹⁰

Dengan beberapa pola pemikiran tersebut dapat dijadikan suatu teropong atau pilar penting untuk menelusuri relasi hukum-hukum dalam al-Qur'an dengan kultur Arab yang melingkupinya. Dari pola tersebut juga akan mampu untuk mengkaji secara ilmiah proses negosiasi antara al-Qur'an dengan kultur Arab dalam membangun pola pikir dan perilaku masyarakat Arab menjelang turunnya al-Qur'an. Dua hal ini mengindikasikan bahwa ada ruang interaksi yang konstruktif sebagai bentuk konstruksi hukum yang tidak muncul dari ruang yang hampa, namun hukum dalam al-Qur'an muncul sebagai bentuk respons dan tanggapan pada material kesejarahan bangsa Arab. Jadi, pada kerangka ini, ada ruang atau celah intelektual untuk mengkaji implikasi kesejarahan masyarakat Arab dalam mengkonstruksi hukum-hukum dalam al-Qur'an yang telah menjadi bagian urgen dalam tubuh umat Islam.

Hukum Islam

Sering kali ketika diskursus hukum Islam masuk ke ranah publik akan mengalami kerancuan dan pendefinisian yang mengalami *overlap* (tumpang tindih). Bahkan, tidak jarang ada salah pemakaian kata ketika disandingkan dengan istilah syariat dan *fiqh*. Dalam konteks ini, A. Qadry Azizy membedakan terma hukum Islam dan *fiqh*.¹¹ *Pertama*, istilah *fiqh* berarti paham (*fahm/understanding*) yang menjadi kebalikan dari dan sekaligus menjadi suplemen terhadap istilah '*ilm* (menerima pelajaran)

¹⁰ Hendra Tirtana, "Historisitas Hukum al-Qur'an: Analisis Kritis Pengaruh tradisi Arab terhadap Hukum al-Qur'an," *Tesis* pada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007, hlm. 4.

¹¹ A. Qadry Azizy, *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam dan Umum* (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 21-22.

terhadap naş, yakni al-Qur'an, Sunnah atau Hadis. *Kedua, fiqh* dan *'ilm* keduanya mengacu pada pengetahuan (*knowledge*) yang berarti menjadi identik. *Ketiga, fiqh* berarti suatu jenis disiplin dari jenis-jenis pengetahuan Islam atau ilmu-ilmu keislaman. Ketiga terma ini kadang digunakan secara tumpang tindih dalam mendefinisikan tentang hukum Islam tersebut sehingga terkesan memaksakan pemaknaan terhadap substansi hukum dalam al-Qur'an.

Padahal jika ditelisik secara historis, pada awalnya penggunaan terma *fiqh*¹² mencakup hukum-hukum agama secara global (*ka'ffah*), menyeluruh, baik itu yang berkaitan dengan *al-aqā'id* (kepercayaan) maupun yang berkenaan dengan hukum-hukum *amaliyyah* (praktis) dan akhlak. Tidak heran kalau kemudian muncul istilah-istilah lain seperti *al-fiqh al-ashgar* dan *al-fiqh al-akbar*. Ulama yang pertama mengenalkan terma tersebut adalah Abu Hanifah yang merupakan salah satu dari pendiri mazhab dalam hukum Islam. Berbeda dengan at-Tirmidzi, ia memahami *fiqh* sebagai sesuatu yang berarti mengetahui sampai kepada kedalamannya.¹³ Artinya, seseorang yang paham sesuatu hal secara komprehensif, detail, dan radik pada akhirnya memunculkan pemahaman yang mendalam. Namun, pemahaman ini bergeser ke arah yang lebih sempit yang akhirnya sebagian ulama memaknai *fiqh* sebagai pengetahuan tentang

¹² Fiqh berarti juga yurisprudensi atau kumpulan hukum-hukum syariat Islam mengenai perbuatan manusia yang diambil dari dalil-dalilnya secara terperinci. Dalil-dalil yang digunakan sebagai dasar hukum syari'ah menurut jumbuh ulama adalah al-Qur'an, al-Sunnah, al-Ijmā', dan al-Qiyās. Untuk lebih detail mengenai definisi dan objek fiqh, lihat Abdul Wahab Khallaf, *Kaidah-Kaidah Hukum Islam* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1994), hlm. 2-6.

¹³ *Ta'rif fiqh* secara detail dijelaskan oleh Hasby as-Shiddiqi dengan membagi dalam beberapa periode, di antaranya *ta'rif fiqh* masa sahabat dan masa abad kedua. Masa sahabat, *fiqh* dimaknai segala rupa sebagai pengetahuan agama yang tidak mudah diketahui masa yang pertama. Sedangkan pada abad kedua, *fiqh* dimaknai sebagai ilmu yang menerangkan segala hak dan kewajiban. Pada periode ini, Abu Hanifah memaknai *fiqh* sebagai ilmu yang menerangkan segala yang diwajibkan, disunatkan, dimakruhkan, diharamkan, dan dibolehkan. Lebih detailnya, lihat Hasby ash-Shiddiqi, *Pengantar Hukum Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 24.

hukum-hukum perbuatan mukallaf secara terperinci berdasarkan dalil-dalil dari al-Qur'an dan al-Sunnah dengan cara menggali hukum (*istinbāḥ al-ahkām*), penjelasan dan penerapan hukum.¹⁴ Makna yang demikian ini menjadi semacam postulat yang tidak bisa diubah kembali menjadi pemaknaan asal seperti makna *fiqh* pada waktu awal-awal perkembangan Islam.

Seiring dengan perkembangan zaman, definisi *fiqh* yang parsial tersebut terus meluas, sebagaimana yang telah banyak dideskripsikan oleh para pemikir pembaharu Islam seperti Fazlur Rahman dan Rasyid Ridha. Faktanya, terma *fiqh* telah mendominasi pola pendefinisian hukum Islam seperti pada era sekarang ini yang telah menjadi suatu nama ilmu yang mempunyai istilah khusus di kalangan ulama-ulama Islam, dan hal ini yang kemudian membuat sebagian pemikir pembaharu Islam secara tegas menyebutkan bahwa *fiqh* sebagai *al-fahm al-daqqīq li al-ḥaqāiq al-laẓī yakūn al-ʿālim ḥakīman ʿāmilan mutqifan*. Hal ini mengindikasikan ada penyempitan makna hukum Islam yang mereduksi sakralitas dari maksud murni Tuhan pada pembumian—baca profanisasi—di ranah kemanusiaan.

Pemahaman *fiqh* yang demikian akhirnya memunculkan suatu konsep yang reduktif. *Fiqh* dipahami sebagai kehendak pembicara teks al-Qur'an sebagaimana yang diucapkan oleh Allah sendiri. Pada kerangka ini, seakan-akan manusia telah paham dan mengerti kehendak Allah dalam firman-Nya yang turun kepada Nabi Muhammad melalui Malaikat Jibril yang telah terkodifikasi dalam mushaf, yaitu al-Qur'an. Padahal di balik sebuah teks, terdapat sekian banyak variabel dan gagasan tersembunyi yang harus dipertimbangkan untuk mengetahui gagasan yang hendak disajikan pengarangnya secara benar.¹⁵ Di sisi lain, tingkat pemahaman manusia sangat beragam antara yang satu dengan yang lain yang pemahaman ini akan bersifat a-ilahiyah. Jadi, *fiqh* pada kerangka ini lebih identik dengan *'ilm al-syarī'ah*, bukan sebagai syari'ah itu sendiri, dan *'ilm al-syarī'ah* ini mempunyai

¹⁴ Abdul Wahab Khallaf, *Kaidah-Kaidah Hukum* ... hlm. 2-6.

¹⁵ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan* (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. 2.

kebenaran yang relatif dan *ẓanniy* (dikatakan *ẓanniy* sebab ia adalah apa yang dicapai oleh mujtahid dengan *ẓann*-nya) serta relatif mengandung banyak kelemahan. Konklusi dari fakta ini berimplikasi pada konsep *fiqh* itu sendiri terutama pada sifatnya yang relatif dan *ẓanniy*.

Karena *ẓanniy*-nya itu, *fiqh* kemudian secara terus-menerus mengalami perkembangan dan metamorfosa, termasuk relasinya dengan syari'ah, karena *fiqh* tidak lepas dengan syari'ah yang merupakan payung dan acuan normatif. Artinya, yang secara sederhana syari'ah dapat dipahami sebagai hukum-hukum atau tata aturan yang disampaikan Allah kepada hamba-Nya, baik itu dalam al-Qur'an (*al-wahy al-mathlum*) maupun al-Sunnah (*al-wahy ghair al-mathlum*), menjadi suatu sumber normatif dalam memunculkan *fiqh* tersebut. Walaupun demikian, terma syari'ah lebih terpengkas *brand image*-nya dengan *fiqh* yang notabene merupakan hasil ijtihad umat Islam terhadap syari'ah itu sendiri. Konsekuensi dari hal ini, terma syari'ah lebih berkonotasi kepada hukum Islam yang tidak tetap dan berkembang, berubah sesuai dengan ruang dan waktu, sehingga syari'ah tidak hanya berasal dari *al-wahy al-mathlum* dan *al-wahy ghair al-mathlum*, akan tetapi mencakup juga ijtihad dan ijma (*consensus*) ulama, baik ijtihad itu berupa qiyās, yakni lebih melihat kepada relasi *al-wahy al-mathlum* dan *adilah-adilah*, ataupun yang lainnya.

Dari deskripsi tersebut, jelas bahwa *fiqh* merupakan ilmu tentang masalah-masalah *syar'iyah* secara teoretis. Masalah-masalah *fiqh* itu berkenaan dengan perkara akhirat seperti hal-hal peribadatan (*ibādat*) atau berkenaan dengan perkara dunia yang terbagi menjadi *munākahat* (tentang pernikahan), *mu'āmalat* (tentang berbagai transaksi dalam masyarakat), dan *'uqūbat* (tentang hukuman).¹⁶ Dari konteks ini pula hubungannya antara syari'ah dan *fiqh* adalah terletak pada pemahaman makro dan mikro. Artinya, untuk mengetahui keseluruhan "maksud" yang

¹⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm. 238.

dikehendaki Allah, yang sebagian telah tertulis (tersurat/eksplisit) dan sebagian tidak tertulis (tersirat/implisit), harus ada pemahaman yang mendalam tentang syari'at, sehingga secara *'amaliyyah*, syariat itu dapat diterapkan dalam kondisi dan situasi apa pun. Hasil dari pemahaman itu dituangkan dalam bentuk ketentuan yang terperinci tentang tindak tanduk manusia mukallaf yang diramu dan diformulasikan sebagai hasil pemahaman terhadap syariat itu yang kemudian disebut dengan *fiqh*. Jadi, jelas perbedaan diametral antara kedua entitas ini, mana yang bersifat *ilābiyyat* dan *a-ilābiyyat*, mana yang bersifat normatif dan a-normatif, serta entitas mana yang universal dan temporer. Walaupun pada keduanya masih mengandung "persamaan yang berbeda", yaitu syari'ah merupakan hukum Allah yang universal yang juga memiliki unsur dialektika dengan kesejarahan umat manusia, sedangkan *fiqh* juga merupakan hasil dialektika antara teks-teks otoritatif (al-Qur'an dan dalam kadar tertentu juga al-Hadis: dua sumber normatif dalam Islam) dan realitas kemanusiaan, dialektika antara wahyu dan akal, dialektika antara yang *samawi* dan *arḍi* yang dibaca secara cerdas oleh anak-anak zamannya.

Namun yang perlu diperhatikan adalah dialektika antara yang normatif dan a-normatif atau interaksi antara teks dan konteks tersebut tidak dapat begitu saja ditransfer atau diproyeksikan pada konteks yang lain. Artinya, perlu penekanan substantif pada konteks yang lain sebagai representasi problematika kesejarahan manusia yang lain untuk dimunculkan hukum yang sama. Alur hukum yang demikian akan memberikan ruang dialog antara problematika baru yang berbeda dengan konteks yang sama sebagai operasionalisasi teks yang sama. Jadi, pemahaman syari'ah pada kerangka ini pun tak jauh berbeda dengan *fiqh*, yang secara otomatis mengalami perubahan seiring dengan perkembangan zaman dan perubahan situasi dan kondisi manusia yang menjalankannya. Artinya, *fiqh* pada aras ini merupakan refleksi dari perkembangan perikehidupan masyarakat sesuai dengan kondisi zamannya, dan mazhab *fiqh* tidak lain dari refleksi perkembangan kehidupan masyarakat dalam alam Islam, karenanya berubah setiap saat.

Dialektika Realitas Dengan “Maksud Ilahi”

Sebagai firman suci Tuhan yang transenden dan paripurna, al-Qur’an ketika memasuki wilayah historis dengan menjelma ke dalam bahasa¹⁷ manusia berimplikasi untuk turut serta terkena batasan-batasan yang terdapat dalam dunia historis. Pada saat itu, di satu sisi, al-Qur’an dapat dinyatakan sebagai produk budaya karena telah memilih bahasa tertentu, yakni bahasa Arab sebagai *locus* penumbuhannya, bahkan tidak kurang dari sembilan kali al-Qur’an sendiri menyebut bahwa alat komunikasi yang dipakainya adalah bahasa Arab.¹⁸ Namun di sisi lain, al-Qur’an juga merupakan produsen budaya karena terbukti dapat mengubah dan memproduksi budaya baru.¹⁹ Secara historis, al-Qur’an berjaln-berkelindan dengan budaya syair bangsa Arab yang merupakan piranti penting untuk menelusuri makna al-Qur’an. Para generasi awal Islam (sahabat), sering kali menemukan kesulitan dalam menafsirkan pelbagai kata dalam al-Qur’an dan harus mencari solusinya dengan menyelami tradisi

¹⁷ Dalam filsafat modern, bahasa dipahami sebagai sistem tanda. Sebagai sistem tanda, bahasa mengandung dua unsur yang tidak boleh tidak harus ada secara bersama-sama, yakni penanda dan petanda. Hubungan keduanya bersifat *arbitrer*, tidak alami bahwa dari *sono*-nya memang begitu. Ke-arbitrer-an itu disebabkan bahasa sebagai konstruksi masyarakat penutur bahasa, sehingga hak ciptanya ada pada masyarakat tersebut. Ini mengakibatkan, makna suatu kata tidak mutlak ada sejak dahulu kala di dalam kata (bahasa) atau dalam hubungan kata dengan benda yang menjadi referensinya. Makna kata atau bahasa ada dan hidup bersama masyarakat pemilik bahasa, sehingga pemaknaan suatu kata atau bahasa harus dirujuk pada masyarakat penuturnya. Muhammad Erfan, *Menalar Tuban Filosof Islam: Kajian Kritis Konsep Teologi Ibnu Rusyd* (Banjarmasin: LK3, 2011), hlm. 91.

¹⁸ Lihat Q.S. ar-Ra‘du (13): 37, 26; as-Syura (26): 195; Yusuf (12):2; an-Nahl (16): 103, 139; az-Zumar (39): 38; as-Sajdah (41): 3; as-Syura (42): 7; az-Zukhruf (43): 3; dan al-Ahqaf (46): 12.

¹⁹ Istilah bahwa teks merupakan produk budaya (*muntaj saqafi*) dan produsen budaya (*muntij li al-saqafah*) diambil dari pernyataan Nashr Hamid Abu Zaid dalam karyanya *Maḥmū al-Naṣ*. Lebih detailnya lihat dalam Nashr Hamid Abu Zaid, *Maḥmū al-Naṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: al-Markaz al-Ṣaqafi al-‘Arabi, 1998), hlm. 24.

syair yang berkembang dalam bangsa Arab Badui.²⁰ Fenomena ini, secara implisit menegaskan historisitas al-Qur'an, di mana lahirnya al-Qur'an tidak terlepas dari konteks sosio-historis yang melatarinya. Masyarakat Arab, yang menjadi *locus* lahirnya al-Qur'an, merupakan konteks yang bertali-temali dengan produktivitas al-Qur'an.

Dalam persoalan hukum pun, sebelum Islam datang, masyarakat Arab Hijaz telah memiliki pelbagai konstruk hukum yang belum terkodifikasikan secara utuh dan pemegang otoritas hukum yang bertugas mengadili orang-orang yang sedang berselisih. Mereka terpecah pada kabilah-kabilah. Masing-masing kabilah memiliki aturan hukum tersendiri yang kerap tidak sama antara satu dan lainnya, tergantung seberapa jauh mereka menggeluti kehidupan nomad. Masing-masing kabilah tersebut memiliki hakim yang bertugas untuk menyelesaikan persoalan yang menimpa para anggotanya. Selain kepada para hakim yang merupakan syaikh suku, masyarakat Arab juga sering kali mendatangi para tukang tenun (*kaḥibin*) dan orang bijak yang mengetahui dasar-dasar hukum.²¹

²⁰ Di antara para sahabat yang memakai tradisi syair *jabiliyyah* untuk menafsirkan al-Qur'an adalah Ibnu Abbas. Para sahabat lainnya juga mengikuti metode yang sama dalam memahami kata asing dalam al-Qur'an. Namun, Ibnu Abbas merupakan sahabat yang paling populer dalam menerapkan cara ini. Setiap ditanya mengenai penafsiran al-Qur'an, ia seringkali menjawabnya dengan mendengarkan syair Badui. Lihat Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (al-Qahirah: Maktabah Wahbah, 2000), hlm. 57.

²¹ Hendra Tirtana, "Historisitas Hukum al-Qur'an...", hlm. 79-80. Ada fakta yang cukup menarik untuk dikaji dalam konteks perkembangan hukum Islam, yaitu pasca Nabi Muhammad wafat ada beberapa referensi yang menyebut perkembangan hukum Islam terkait erat dengan hukum Romawi, karena perluasan wilayah Islam saat itu tidak hanya Romawi, akan tetapi terkait juga dengan beberapa wilayah seperti Persia dan Sasania. Karena itu, asumsi adanya pengaruh hukum Persia dan Sasania ke dalam hukum Islam sangat memungkinkan, sehingga munculnya istilah *diwān* adalah salah satu istilah yang diadopsi dari dua wilayah 'jajahan' tersebut. Lebih detailnya, lihat dalam Muhammad Hamidullah dkk, *Fikih Islam dan Hukum Romawi: Refleksi Atas Hukum Lama Atas Hukum Baru* (Yogyakarta: Gama Media, 2003).

Hal tersebut mengindikasikan bahwa aturan, tradisi, terlebih sistem nilai dan norma yang ada sebelum Islam menjadi bagian penting dalam pengkajian konstruksi hukum al-Qur'an. Pada konteks ini, ada tiga pendekatan yang paling tepat untuk digunakan, yaitu pendekatan untuk kajian teks, kajian konteks sejarah dan kajian hubungan antara teks dan masyarakat.²² Pada kajian teks yang dilihat adalah genesis pemikiran (keterpengaruhannya pemikiran seseorang dengan pemikiran sebelumnya), konsistensi pemikiran, evolusi pemikiran, sistematika pemikiran, perkembangan dan perubahan (*development and change*), varian pemikiran, komunikasi pemikiran, internal dialektik dan kesinambungan pemikiran serta intertekstualitas. Akan tetapi yang perlu dimasuki rasa skeptis pada kerangka konstruksi ilmu pengetahuan ini adalah teks bukan sekadar medium bagi ilmu pengetahuan, melainkan juga menjadi objek ilmu pengetahuan yang berdiri sendiri, yang bisa menghadirkan pengetahuan baru. Tetapi, teks sering kali menipu, membelenggu, dan menyembunyikan kebenaran yang ada di baliknya sehingga orang tidak mampu menangkap kebenaran itu. Di situlah pentingnya kritik.²³

Apalagi maksud murni "pengarang" yang telah berubah menjadi sebuah teks yang dipublikasikan, maka teks tersebut akan bersifat otonom. Artinya, teks tersebut akan masuk dalam kerangka *interpretable* yang bisa diinterpretasi dalam makna pembacanya dengan nafas ia sendiri. Tidak ada kaki referensial yang menopang, bahkan oleh penggagasnya sendiri. Jadi secara radikal, paradigma tersebut akan melahirkan kematian bagi pengarang atau matinya sang pengarang.²⁴ Untuk memahami

²² Meminjam pisau analisis dari Kuntowijoyo dalam melakukan kajian sejarah dan hal ini biasa di sebut sebagai metodologi sejarah.

²³ Lihat sampul belakang dalam buku Ali Harb, *Kritik Nalar al-Qur'an*, Penerj. M. Faisol Fatawi (Yogyakarta: LKiS, 2003)

²⁴ Konsep tersebut banyak dijadikan pegangan oleh para kalangan dekonstruksionis, semisal Jacques Derrida. Untuk lebih detailnya tentang pemikiran dari konsep pemikiran Jacques Derrida lihat dalam Muhammad al-Fayyadl, *Derrida* (Yogyakarta: LKiS, 2006).

lebih dalam terjadinya proses otonomi teks ini, lebih detail Ricoeur membuat beberapa sudut pandang menarik:

“*Pertama*, dari sudut penulis teks. Sebuah teks selalu tercipta melalui tahapan berikut: 1). *Pra-figurasi*, yaitu tahapan pengalaman yang belum terumuskan; 2). *Konfigurasi*, yaitu ketika penulis mulai menuliskan pengalaman atau gagasannya; 3). *Transfigurasi*, ketika teks sudah dibuat itu ditafsir oleh banyak orang secara berbeda-beda. Ketiga tahap tersebut selalu mengandung unsur seleksi atau distorsi sesuai dengan kepentingan-kepentingan tertentu, tak pernah murni. *Kedua*, dari sudut teks itu sendiri. Sebuah teks sekurang-kurangnya mengandung “tiga dunia makna”, yaitu 1). Dunia “di belakang teks”, yaitu latar belakang historis-kultural yang melahirkan teks itu; 2). Dunia “di dalam teks”, yaitu idea-idea atau kenyataan-kenyataan yang diciptakan oleh teks itu sendiri, lepas dari maksud si pengarang sekalipun. Artinya, teks memiliki bangunan terstruktur sendiri; 3). Dunia “di depan teks” yaitu kesadaran baru yang tercipta setelah pembaca dengan latar belakang wawasan dan pemahamannya sendiri membaca teks itu, semacam peleburan wawasan antara wawasan si pembaca dengan wawasan yang di kandung teks atau dalam bahasa Gadamer, *fusion of horizon*. *Ketiga*, dari sudut penafsir. Umumnya penafsir menghadapi teks menurut tahapan berikut: 1). *Pre-understanding*, yaitu si penafsir menghadapi teks dengan prasangka atau hipotesa tertentu. Hal ini beralasan karena sesuai dengan keyakinan para hermeneut bahwa tak mungkin pembaca melakukan pembacaan yang sangat “murni, netral dan objektif”; 2). *Explanation*, yaitu terjadinya pengaitan-pengaitan secara vertikal antara teks dengan latar belakangnya, juga relasi horizontal antara bagian yang satu dengan bagian-bagian yang lain dalam teks itu sendiri. Di sini berbagai jenis “pisau analisis” bisa digunakan, misalnya: analisa struktur, analisa historis, analisa bentuk kesastraan, metode demitologisasi, semiotika, dan lain-lain. Dengan kata lain, di sini terjadi “kontekstualisasi” dan “dekontekstualisasi”; 3). *Understanding*, mengaitkan semua itu dengan konteks baru pembaca sendiri, dengan wawasan pribadinya. Pada gilirannya terjadilah kesadaran baru yang akan mungkin mengubah pandangannya tentang sesuatu dalam teks. Inilah yang oleh sebagian orang sering di sebut mendapat “bisikan”, “hikmah” atau “*insight*” (wahyu) baru”.²⁵

Sedangkan pada kajian konteks yang merupakan bentuk kajian fenomena kerealitasan adalah upaya yang ingin

²⁵ Michael T. Gibbons (Edit.), *Tafsir Politik: Telaah Hermeneutis Wacana Sosial-Politik Kontemporer*, Peterj.: Ali Noer Zaman (Yogyakarta: Qalam, 2002), hlm. xvii-xviii.

mendapatkan konteks sejarah, konteks politik, konteks budaya dan konteks sosial. Jika hal ini yang kemudian dihubungkan dengan kesejarahan al-Qur'an dengan Arab sebagai bangsa dan juga sebagai budaya, maka budaya yang diungkap oleh al-Qur'an dan kemudian seakan-akan menjadi ajaran Islam itu sendiri perlu dipilah-pilah dengan aspek normatif terlebih yang terdapat dalam hukum al-Qur'an. Sebab tidak jarang al-Qur'an mengganti hukum-hukum yang telah diputuskan sebelumnya dengan hukum-hukum baru, sesuai dengan perubahan situasi dan kondisi yang menghendaknya. Dalam kasus *iddah* wanita yang suaminya telah meninggal dunia misalnya, al-Qur'an pada awalnya menyatakan bahwa waktu *iddah* wanita tersebut setahun (lihat dalam Q.S. al-Baqarah (2): 240). Hukum ini kemudian diubah menjadi hanya empat bulan sepuluh hari (lihat dalam Q.S. al-Baqarah (2): 234).²⁶

Sedangkan dalam persoalan hubungan antara teks dan masyarakat berupaya melihat adanya pengaruh pemikiran, implementasi pemikiran, dimensi pemikiran dan sosialisasi pemikiran yang melahirkan pemahaman dan ketentuan hukum sebagaimana terlihat jelas dalam kaedah yang menyatakan *al-'adat al-muhakkamah*. Artinya, persoalan kemasyarakatan dengan berbagai dimensinya mempunyai pengaruh yang sangat signifikan bagi proses perkembangan hukum Islam, begitu juga dalam dimensi hukum al-Qur'an tidak lepas dari dimensi pergolakan material sejarah kemanusiaan yang direpresentasikan dalam pola pemikiran atau perilaku kemanusiaan. Jadi pada kerangka ini, perlu melampaui historisitas teks dengan mengedepankan telaah teks pada aspek ontologisnya yang akhirnya melahirkan tatanan nilai yang lebih progresif, yaitu dekonstruksi teks yang berarti membuka kemungkinan terhadap keragaman tafsir atas suatu teks dengan menghubungkan langsung dengan realitas yang mengitari teks tersebut.

Oleh sebab itu, hukum al-Qur'an tidak pernah lepas dari ontologik material kesejarahan masyarakat Arab, sebab kehadiran teks al-Qur'an "mengada" tidak pada kevakuman realitas

²⁶ Hendra Tirtana, "Historisitas Hukum al-Qur'an... hlm. 81.

“kehadirannya”. Pada tataran yang demikian ini, bisa diklaim bahwa ada dialektika antara realitas kesejarahan manusia dengan hukum yang dicanangkan Tuhan untuk manusia yang dalam konteks ini adalah masyarakat Arab. Faktanya sampai sekarang ada aspek-aspek hukum al-Qur’an yang tergolong hukum Arab pra Islam, seperti: 1). Ritus-ritus peribadatan warisan suku Arab yang meliputi: pengagungan Baitul Haram (Ka’bah dan tanah suci), haji dan umrah, sakralisasi bulan Ramadhan, mengagungkan bulan-bulan haram, pertemuan umum pada hari Jum’at; 2). Ritus-ritus peribadatan warisan penganut tradisi *Hanifiyyah*, pengharaman riba, pengharaman zina, pemotongan tangan pelaku pencurian, pengharaman memakan bangkai, darah, dan daging babi, larangan mengubur hidup-hidup anak perempuan dan pemikulan beban-beban pendidikan bagi mereka; 3). poligami. Ada yang menarik bahwa ternyata budaya kawin lebih dari satu tidak saja melanda para lelaki tetapi juga dipraktekkan oleh kaum perempuan (poliandri). Di antara para sahabat, Abubakar memiliki 4 istri, Umar bin Khattab memiliki 9 istri, dan juga sahabat-sahabat nabi yang lain. Dari kaum perempuan, ada Aisyah binti Thalhah bin Ubaidillah yang melakukan poliandri dengan tiga suami dan lain-lain; 4). Perbudakan; 5). Kehormatan nasab; 6). Seperlima bagian rampasan perang; 7). Khilafah, dan 8). *Syūrā*.

Bahkan ada juga yang berusaha menelusuri konsep hukum al-Qur’an tentang *hijab* dan haji yang merupakan persoalan krusial bagi umat Islam dewasa ini. Dari pelacakan tersebut, tujuan utama yang ingin dicapai adalah sejauh mana konsep *hijab* dan haji yang dipraktekkan oleh bangsa Arab memengaruhi konstruksi hukum al-Qur’an tentang keduanya. Setelah itu, juga akan dikaji sejauh mana validitas konsep *hijab* dan haji ini dapat diterapkan pada konteks saat ini, di mana situasi dan kondisinya berbeda jauh dengan saat lahirnya kedua konsep hukum al-Qur’an tersebut. Konsep *hijab* dalam al-Qur’an ditengarai terkait erat dengan tradisi busana para wanita Arab saat itu yang sering kali memakai pakaian terbuka yang

berimplikasi populernya tradisi perzinahan dan pelecehan terhadap kaum wanita.

Sementara haji merupakan tradisi yang sangat kental dengan nuansa kearaban, karena haji pada asalnya merupakan praktek ziarah masyarakat Arab ke tempat tersuci (*baitullah*) waktu itu. Tradisi ini kemudian diadopsi Islam menjadi bagian dari haji Islam. Berkaitan dengan hal ini, juga akan ditelusuri konsep al-Qur'an tentang haji yang terbatas hanya pada bulan-bulan tertentu saja, kemudian dengan adanya sunnah, hal ini dibatasi hanya pada bulan Dzulhijjah saja. Pengkhususan ini, di satu sisi, melahirkan dampak positif karena umat Islam dapat merasakan ikatan persatuan serta persaudaraan yang cukup kuat dengan sesama muslim lainnya ketika berkumpul bersama dalam satu waktu. Namun, hal ini dapat berdampak negatif, dengan jatuhnya banyak korban hampir pada setiap perayaan haji belakangan ini, seiring dengan makin membludaknya jamaah haji.²⁷

Hukum-hukum al-Qur'an tersebut secara epistemologis dapat dibaca sebagai budaya Arab (konteks masyarakat Arab) yang naik ke aras sakralitas teks al-Qur'an menjadi tatanan hukum. Dengan demikian, dekonstruksi teks hukum al-Qur'an selain menghubungkan teks dengan konteks atau pembacaan terhadap teks dengan realitas masyarakat Arab, juga membawa konsekuensi lain yang bersifat sosiologis, yakni membongkar monopoli tafsir pada otoritas tertentu yang berbicara mengenai "kebenaran tunggal" atas nama Tuhan, negara atau penguasa. Sebab, dengan mengandaikan adanya otoritas tertentu, hal itu juga bisa mengandaikan adanya "sang Aku-Transenden" yang lebih tahu dari pihak yang lain terhadap makna dan tafsir dari suatu teks. Ketika "sang Aku-Transenden" itu, yang dalam manifestasi sosiologisnya bisa berupa kiai, penguasa, pendeta, bikhu, rabbi, uskup, rahib, dan lain-lain, telah dibunuh, terbukalah berbagai kemungkinan untuk keragaman tafsir. Tafsir menjadi sesuatu yang relatif "demokratis" dalam pengertian

²⁷ *Ibid.*, hlm. 95.

adanya kemungkinan bahwa kebenaran tidaklah menjadi monopoli suatu tafsir tertentu.²⁸

Fakta ini kemudian memiliki implikasi pada pembacaan ulang terhadap dialektika kehadiran teks hukum al-Qur'an di tataran kesejarahan kemanusiaan, seperti pada pertanyaan yang sangat mendasar, yaitu mengapa al-Qur'an diturunkan secara bertahap (*tadarruj*), mengapa tidak secara revolutif semushaf seperti yang ada sekarang ini? Proses turunnya wahyu secara gradual, dalam rentang waktu kurang lebih selama 23 tahun dapat dijadikan suatu argumentasi tentang betapa pentingnya konteks sosial (kaedah akal sosial) dalam memahami pembentukan hukum Islam pada masa-masa awal Islam. *Tadarruj al-ahkām fī al-Qur'ān* inilah yang menandakan bahwa al-Quran memang diperuntukkan sesuai dengan perkembangan masyarakat sehingga perkembangan tersebut memberikan pengaruh yang saling berproses (*intermingle processing*) terhadap kemampuan pemahaman kontekstual sekaligus pengamalan hukum yang muncul berdasarkan kejadian yang ada di tengah-tengah masyarakat, termasuk konteks sosial ketika al-Qur'an diturunkan. Apalagi pada masa itu, hukum-hukum yang tersaji dalam al-Qur'an memberikan pelbagai fenomena menarik untuk terus dijadikan ajang dialog antara kesejarahan kemanusiaan dan "maksud murni Allah".

Proses turunnya wahyu yang demikian, di sisi lain, mengajarkan pada "*iqra'* kontekstual" pada penerapan hukum Islam yang penekanannya lebih pada gradualitas perintah Islam (baca perintah Allah). Salah satu contoh yang paling kentara pada konteks ini adalah pelarangan *ksamr* yang menunjukkan aspek gradualitas hukum. Pada periode pertama, al-Qur'an hanya menyinggungnya sebagai bagian dari nikmat-nikmat Allah,²⁹ kemudian pada periode selanjutnya hanya dijelaskan eksistensi *ksamr* tersebut sebagai minuman yang bermanfaat namun

²⁸ Herdi SRS dan Ulil Abshor Abdallah, "Meruntuhkan Hegemoni Tafsir, Menghidupkan Kembali Teks," dalam *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, No. 3, Vol. V, 1994, hlm. 87.

²⁹ QS. al-Nahl (16): 67.

terdapat dosa besar di dalamnya.³⁰ Selanjutnya minum *kbamr* hanya dilarang bagi seseorang ketika ia hendak shalat³¹ dan akhirnya turun larangan minum *kbamr* secara tegas.³² Artinya, proses gradualitas hukum al-Qur'an ini termasuk proses turunnya wahyu al-Qur'an memberikan suatu proporsional kontekstual dengan tetap melihat kapasitas kemanusiaan masyarakat Arab pada waktu itu sebagai objek dan subjek hukum al-Qur'an.

Dari fenomena *kbamr* tersebut secara implisit menyajikan adanya pengaruh konteks sosiohistoris terhadap karakteristik respon al-Qur'an pada peristiwa-peristiwa sosial yang terjadi waktu itu. Selama persoalan tersebut tidak mencederai prinsip-prinsip dasar Islam, al-Qur'an tidak segera meresponsnya dengan bentuk larangan yang tegas, namun disesuaikan dengan situasi dan kondisi yang tepat sehingga tidak mengejutkan audiensnya.³³ Pada tataran ini, praktisi atau umat Islam sendiri dalam mengkaji hukum Islam perlu untuk kritis dalam mendiferensiasi antara hukum Islam normatif yang bersifat universal yang biasa diistilahkan dengan *syari'ah* dengan hukum Islam kesejarahan yang bersifat temporer dan kontekstual yang biasa di sebut sebagai *fiqh*.

Namun demikian, untuk menjadikan al-Qur'an tetap hidup secara aktual pada era kontemporer, khususnya dalam berbagai konteks kehidupan masyarakat yang tengah memasuki gelombang teknologi yang biasa dimunculkan dalam adagium *salih li kulli azmān wa al-amkinah*. Oleh sebab itu, umat Islam tidak mesti memaksakan diri terjebak dalam tarikan pemahaman berdasarkan kejadian pada masa al-Qur'an diturunkan, yang akhirnya mengerangkeng diri pada kotak purifikasi (pemurnian) Islam yang memandang bahwa budaya Arab yang terepresentasi dalam hukum al-Qur'an sebagai tradisi final dari Allah yang tidak perlu ada interpretasi lagi. Akan tetapi, bagaimana umat Islam untuk mampu memahami kejadian sejarah hari ini sebagai

³⁰ QS. al-Baqarah (2): 219.

³¹ QS. al-Nisa' (3): 43.

³² QS. al-Ma'idah (5): 90.

³³ Hendra Tirtana, "Historisitas Hukum al-Qur'an....", hlm. 5.

fenomena kesejarahan yang baru dengan spirit yang baru pula yang perlu dijadikan sebagai *legal reasoning* atau *istinbat al-ahkām*. Artinya, umat Islam perlu mengambil spirit hukum al-Qur'an yang telah terbingkai budaya Arab sebagai pondasi utama dalam pengambilan hukum yang baru.

Walaupun "jihad" intelektual yang sedang dilakukan oleh para ulama sekarang (*contemporary Moslem scholars*) untuk mereinterpretasi al-Qur'an dan sunnah sebagai pijakan utama hukum Islam serta rekonstruksi pemahaman ulama-ulama terdahulu (*the classical ulama's*) sebagai sebuah upaya reformasi pemikiran hukum Islam belum menghasilkan sesuatu yang signifikan, akan tetapi upaya untuk itu harus berkesinambungan dilakukan karena telah menyatu dalam tarikan nafas peradaban Islam era sekarang. Jadi, umat Islam harus tetap pada spirit rekonstruksi hukum Islam yang akan terus berbenturan dengan persoalan-persoalan baru dan lebih kompleks dibandingkan dengan persoalan pada proses turunnya hukum al-Qur'an waktu itu.

Penutup

Hukum al-Qur'an yang 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, memiliki ruang dialektika antara realitas kesejarahan masyarakat Arab dengan "maksud murni Allah" sebagai yang Maha Pencipta Hukum dan Maha Adil. Akan tetapi, ada beberapa aspek yang kemudian memunculkan fakta desakralisasi hukum al-Qur'an yang dimotori beberapa hal, yaitu: *pertama*, wacana kemakhlukan al-Qur'an yang diusung oleh kaum Mu'tazilah; *kedua*, teori interpretasi yang menekankan pemaknaan kata melalui latar peristiwa bukan dari keumuman bentuk kata (*al-'ibrāh bi khusūṣ al-sabab la bi 'umūm al-lafẓ*); dan ketiga, konstruksi pewahyuan al-Qur'an yang menyebar dengan memilih bahasa tertentu, yaitu bahasa Arab yang memiliki keistimewaan karakteristik, aturan tata bahasa serta latar sejarah tertentu.

Oleh sebab itu, untuk mengetahui proses dialektika hukum al-Qur'an dengan realitas kesejarahan masyarakat Arab dapat ditelusuri pada aspek proses turunnya wahyu al-Qur'an yang berangsur-angsur serta sebab-sebab turunnya suatu ayat tentang hukum tersebut. Dari hal tersebut mengindikasikan bahwa aturan, tradisi terlebih sistem nilai dan norma yang ada sebelum Islam menjadi bagian penting dalam pengkajian konstruksi hukum al-Qur'an terutama dalam mengkonstruksi hukum Islam —baca *fiqh*— yang merupakan hasil pengkajian kritis umat Islam pada hukum al-Qur'an tersebut. Pada konteks ini, ada tiga pendekatan yang paling tepat untuk digunakan, yaitu pendekatan untuk kajian teks, kajian konteks sejarah, dan kajian hubungan antara teks dan masyarakat, sebagai pisau analisis dalam menemukan proses spirit substantif hukum al-Qur'an yang perlu dipilah dengan budaya Arab. Di sisi lain, ia bisa dijadikan sebagai pondasi awal dari konstruksi hukum Islam yang *ṣāliḥ li kulli aẓmān wa al-amkinah*.

Daftar Pustaka

- al-Fayyadl, Muhammad, *Derrida*, Yogyakarta: LKiS, 2006.
- al-Suyuthi, Abdurrahman bin Abi Bakr, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- al-Wahidi, Ali bin Ahmad, *Asbāb al-Nuzūl*, al-Qahirah: Maktabah al-Mutanabbi, t.th.
- al-Zahabi, Muhammad Husain, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, al-Qahirah: Maktabah Wahbah, 2000.
- Azizy, A. Qadry, *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam dan Umum*, Jakarta: Teraju, 2004.
- El-Fadl, Khalid M. Abou, *Atas Nama Tuhan: Dari Fiqh Otoritatif Ke Fiqh Otoriter*, Peterj.: R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2003.
- Erfan, Muhammad, *Menalar Tuhan Filosof Islam: Kajian Kritis Konsep Teologi Ibnu Rusyd*, Banjarmasin: LK3, 2011.

- Gibbons, Michael T., (Edit.), *Tafsir Politik: Telaah Hermeneutis Wacana Sosial-Politik Kontemporer*, Penerj. Ali Noer Zaman, Yogyakarta: Qalam, 2002.
- Hamidullah, Muhammad, dkk, *Fikih Islam dan Hukum Romawi: Refleksi Atas Hukum Lama Atas Hukum Baru*, Yogyakarta: Gama Media, 2003.
- Hanafi, Hasan, *Min al-Naṣ ilā al-Wāqī'*, Mesir: Markaz al-Kitab li al-Nashr, 2005.
- Harb, Ali, *Kritik Nalar al-Qur'an*, Peterj.: M. Faisol Fatawi, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Hidayat, Komaruddin, *Menafsirkan Kebendak Tuban*, Jakarta: Teraju, 2004.
- Hitti, Philip K., *History of The Arabs*, Penerj.: R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2005.
- Khallaf, Abdul Wahab, *Kaidab-Kaidab Hukum Islam*, Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1994.
- Khoiriyah, *Islam & Logika Modern: Mengupas Pemahaman Pembaharuan Islam*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Saadah, Mazroatus, "Pengaruh Doktrin Tertutupnya Pintu Ijtihad Terhadap Pola Pengajaran Hukum Islam di Pondok Pesantren Tradisional," dalam *Jurnal Ilmu Tarbiyah: at-Tajdid*, STIT Muhammadiyah Pacitan, Vol. 1, No. 1, Januari 2012.
- Shalih, Shubhi, *Mababis fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1977.
- Shidiqi, Hasby as, *Pengantar Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1980.
- Shofan, Moh., *Jalan Ketiga Pemikiran Islam: Mencari Solusi Perdebatan Tradisionalisme dan Liberalisme*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2006.
- SRS, Herdi, dan Ulil Abshor Abdallah, "Meruntuhkan Hegemoni Tafsir, Menghidupkan Kembali Teks," dalam *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, No. 3, Vol. V, Tahun 1994.

- Tirtana, Hendra, "Historisitas Hukum al-Qur'an: Analisis Kritis Pengaruh Tradisi Arab Terhadap Hukum al-Qur'an," *Tesis* Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007.
- Zaid, Nashr Hamid Abu, *Ma'fhum al-Nas: Dirasab fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabi, 1998.