



HERMENEUTIC'S IN RELIGIOUS AND ISLAMIC CONTEXT

Wahyuni Shifatur Rahmah
IAINU Kebumen
E-mail: wahyuni.sr@gmail.com

Abstrak

Problematika mendasar dalam mengkaji hermeneutik adalah problem teks, baik teks historis maupun teks keagamaan, yang berkaitan dengan tradisi, di satu sisi, dan dengan pengarang di sisi lain. Agar problem tersebut tidak mengacaukan relasi antara pengarang (*author*), penafsir (*reader*) dengan teks, dalam dinamika pergumulan pemikiran hukum Islam khususnya dan pemikiran Islam umumnya, perlu dilakukan dialektik yang kreatif dan kritis. Dengan demikian, menjadi keharusan mengetahui bagaimana tokoh-tokoh hermeneutika kontemporer semisal William E. Paden, Richard C. Martin, Shahrur, Nashr Hamid Abu Zayd, dan Khaled Abou El-Fadl menerapkan basis pemikirannya. Karena mereka sangat tajam mengkritik konservatisme pemikiran Islam dan berusaha mendekonstruksi hegemoni pemikiran klasik yang masih tertanam kuat dalam pengetahuan dan kesadaran umat Islam.

Kata Kunci: Hermeneutik, Agama, Konteks Islam.

PENDAHULUAN

Membongkar nalar (*episteme*) klasik yang masih tertanam kuat dalam kesadaran dan keyakinan umat Islam, khususnya yang terkait dengan pemahaman tentang al-Qur'an, Sunnah, Hadis, Fiqih, dll., merupakan tugas penting yang semestinya dilakukan oleh para cendekiawan dan intelektual muslim masa sekarang.¹ Sebab, nalar klasik –dengan segala kebesarannya- bukanlah produk pemikiran yang suci dan harus diterapkan dalam segala ruang dan waktu. Hal demikian disebabkan, bukan sekedar jarak waktu yang terlampau jauh antara "dulu" dengan "sekarang," melainkan karena produk pemikiran klasik banyak yang tidak relevan dengan konteks sekarang, sehingga, jika tidak dikaji ulang secara kritis akan membahayakan masa depan umat Islam itu sendiri.²

Lebih dari itu, jika nalar klasik masih dikuduskan, maka sebagai akibatnya, umat Islam tidak akan pernah bisa bangkit dan maju untuk melakukan pembaharuan di segala

¹Sahiron Syamsuddin, dkk. *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. xx

²Nashr Hamid Abu Zayd, *al-Nash, al-Sulthat, al-Haqiqah: al-Fikr al-Dini bain Iradat al-Ma'rifat wa Iradat al-Haiminat* (Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabi, 1994), hlm. 6.

bidang, sebagaimana yang dilakukan oleh Barat-Eropa selama ini. Hal demikian bukan berarti mengagung-agungkan nalar modern Barat-Eropa dan menjadikannya teladan utama untuk menggantikan nalar klasik Islam. Sama sekali tidak! Sebab, sikap dan tindakan demikian, jelas menunjukkan "kelatahan" yang tidak patut dibanggakan. Tetapi yang penting dicatat, bahwa umat Islam akan tetap terpuruk bahkan mati, jika tetap berada pada kesadaran masa lalu sementara mereka hidup di masa sekarang dengan problem dan tantangan yang jauh lebih kompleks dari apa yang dihadapi oleh ulama klasik berabad-abad yang lalu.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini sepenuhnya adalah penelitian kepustakaan (*library research*) mengambil data dari literatur yang ada kaitannya dengan tema penelitian. Baik itu sumber primer (*al-marāji' al-awwaliyyah*) maupun sumber sekunder (*al-marāji' as-sanawiyah*) yang berkaitan dengan tema bahasan, baik berupa buku, makalah, jurnal, tafsir Al-Qur'an, dan literatur yang berkaitan dengan kajian ini. Teknik analisa dalam penulisan ini menggunakan model analisis isi dengan menggali dan menganalisis data.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Relasi Author Teks dan Reader

Problematika mendasar dalam mengkaji hermeneutik adalah problem teks, baik teks historis maupun teks keagamaan, yang berkaitan dengan tradisi, di satu sisi, dan dengan pengarang di sisi lain.³ Namun yang terpenting dari itu adalah bagaimana agar problem tersebut tidak mengacaukan relasi antara pengarang (*author*), penafsir (*reader*) dengan teks, dalam dinamika pergumulan pemikiran hukum Islam khususnya dan pemikiran Islam umumnya. Terlebih lagi ketika persoalan tentang relasi *triadic* dengan realitas di mana masing-masing melakukan proses dialektik yang kreatif dan kritis.

Di saat proses pemahaman teks yang bersifat interpretative diklaim memiliki hanya satu penafsiran yang benar dan final, maka tindakan semacam ini berimplikasi pada pelanggaran integritas pengarang (*author*) dan bahkan integritas teks itu sendiri.

Selanjutnya, bagaimana tokoh-tokoh hermeneutika kontemporer semisal William E. Paden, Richard C. Martin, Shahrur, Nashr Hamid Abu Zayd, dan Khaled Abou El-Fadl menerapkan basis pemikirannya?. Mereka dengan keras dan tajam mengkritik konservatisme pemikiran Islam dan berusaha mendekonstruksi hegemoni pemikiran klasik yang masih

³Nasr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inkklusif*, terj. M. Mansur dan Khoiron Nahdiyyin, (Jakarta: ICIP, 2004), hlm. 3- 30.

tertanam kuat dalam pengetahuan dan kesadaran umat Islam. Dengan lantang mereka menyerukan kepada segenap umat Islam untuk "membedah dan menguliti" pemikiran keislaman selama ini sampai ke akar-akarnya yang paling dalam, yakni sistem pemikiran (*episteme*) yang dianut umat Islam hingga sekarang ini.

William E. Paden

Menunjukkan agama dengan sebutan *proper noun* seperti Islam, Katolik, Protestan, Hindu, dan Budha adalah sangat mudah, namun yang paling mendasar adalah apa bentuk *abstrak noun* dari macam-macam agama tersebut? Dalam bukunya *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion*, Paden menawarkan metode melihat (*viewing*) agama melalui interpretasi yang sarat akan *frames* dari interpreter.⁴

Adanya "truth claim" (klaim kebenaran) yang seringkali melekat pada sebutan agama-agama, lantaran tidak tahu atau kurang dikenalnya wilayah *abstraknoun* yang menjadi landasan logis-ontologis bagi keberadaan masing-masingproper noun. Dari sini pula sebenarnya bermula kesulitan-kesulitan yang mengitari persoalan historis-pluralitas agama-agama yang dipeluk oleh berbagai macam golongan, kelompok dan sekte keagamaan pada level historis-empiris. Masing-masing mempunyai dimensi universal dan sekaligus partikular.

Agama, menurut Paden, tidak hanya terbatas menerangkan hubungan antara manusia dan Tuhan-nya, tetapi juga melibatkan kesadaran berkelompok (sosiologis), kesadaran pencarian asal-usul agama (antropologis), pemenuhan kebutuhan untuk membentuk kepribadian yang kuat dan ketenangan jiwa (psikologis) bahkan ajaran agama tertentu dapat diteliti sejauh mana keterkaitan ajaran etikanya dengan corak pandangan hidup yang memberi dorongan kuat untuk memperoleh derajat kesejahteraan hidup yang optimal (ekonomi).⁵

Dari sini tampak, bahwa fenomena "agama" memang perlu didekati secara *multi-dimensional approaches*. Untuk mengurangi beban kesulitan persoalanpluralitas agama, Paden menawarkan beberapa pendekatan (*viewing*) sebagai berikut:

Pertama, pendekatan antropologis terhadap fenomena keberagamanmanusia. Pendekatan dan pemahaman terhadap fenomena keberagaman manusia melalui antropologi, adalah dengan mendekati dan memahami "objek" agama dari berbagai sudut pengamatan

⁴William E. Paden, *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion* (Boston: Beacon press, 1992), hlm. ix

⁵*Ibid.*, hlm. 37-42

yang berbeda-beda. Dari sini akan muncul pemahaman sosiologis, pemahaman historis, dan pemahaman psikologis terhadap fenomena keberagamaan manusia.⁶

Kedua, pendekatan fenomenologis, yaitu suatu bentuk pendekatan keilmuanyang berusaha mencari hakekat atau esensi dari apa yang ada dibalik segala macam bentuk manifestasi agama dalam kehidupan manusia. Pendekatan fenomenologis sangat penting lantaran dari sinilah sebenarnya pleralitas umat beragama dapat dipahami seutuhnya, sehingga tidak perlu memunculkan konflik yang tidak berarti antar berbagai pemahaman dan penghayatan terhadap agama tertentu. (lebih mandalam akan dijelaskan pada bab tersendiri).⁷

Kerja sama antara kedua pendekatan ini bersifat saling melengkapi dan saling memperkuat sehingga diharapkan dapat diperoleh gambaran yang utuh tentang keberagamaan manusia pada umumnya, tanpa mengurangi apresiasi terhadap bentuk keimanan yang bersifat partikularistik-historis-eksklusif.

Dengan demikian, pendekatan teologis semata-mata tidaklah cukup untuk melihat fenomena keberagamaan manusia secara umum. Karena pendekatan teologi pada akhirnya hanya menumbuhkan "truth claim".

Paden juga menggambarkan beberapa teori dalam berbagai penelitian antropologi agama dapat ditemukan adanya hubungan yang positif antara kepercayaan agama dengan kondisi ekonomi dan politik.

Pertama, Karl Marx (1818-1883), melihat agama sebagai opium atau candumasyarakat tertentu sehingga mendorongnya untuk memperkenalkan teori konflik atau pertentangan kelas. Menurutnya, agama bisa disalah fungsikan oleh kalangan tertentu untuk melestarikan status quo peran tokoh-tokoh agama yang mendukung sistem kapitalisme di Eropa yang beragama Kristen.⁸

Golongan masyarakat yang kurang mampu dan golongan miskin, pada umumnya lebih tertarik kepada gerakan keagamaan yang bersifat messianis, yang menjanjikan perubahan tatanan sosial kemasyarakatan. Sedangkan golongan orang kaya lebih cenderung untuk mempertahankan tatanan masyarakat yang sudah mapan secara ekonomi lantaran menguntungkan pihaknya.

⁶*Ibid.*, hlm. 43-47

⁷*Ibid.*, hlm. 125

⁸*Ibid.*, hlm. 48

Kedua, Max Weber (1864-1920).⁹ Dia melihat adanya korelasi positif antara ajaran protestan dengan munculnya semangat kapitalisme modern. Etika protestan dilihatnya sebagai cikal bakal etos kerja masyarakat industri modern yang kapitalistik. Selanjutnya, Clifford Geertz dalam karyanya *The Religion of Java* melihat adanya klasifikasi sosial dalam masyarakat muslim Jawa, antara santri, priyayi dan abangan. Meskipun hasil penelitian antropologis di Jawa Timur ini mendapat sanggahan dari berbagai ilmuwan sosial yang lain.

Ketiga, Sigmund Freud (1856-1939), adanya keterkaitan antara agama dan psikoterapi. Freud mengaitkan agama dengan Oedipus kompleks, yaitu pengalaman infantil seorang anak yang tidak berdaya dihadapkan kekuatan dan kekuasaan bapaknya. Dalam psikoanalisisnya, Freud mengungkapkan hubungan antara *Id*, *Ego*, dan *Super Ego*.¹⁰ Temuannya ini memberi "warning" terhadap beberapa kasus keberagamaan tertentu yang lebih terkait pada patologi sosial maupun kejiwaan.

Jika Freud oleh beberapa kalangan dianggap terlalu minor melihat fenomena keberagamaan manusia, lain halnya dengan ahli psikoanalisa, C.G. Jung,¹¹ yang justru malah menemukan hasil psikoanalisisnya yang berbalik arah dari apa yang ditemukan oleh Freud. Menurutnya, ada korelasi yang sangat positif antara agama dan kesehatan mental.¹²

Richard C. Martin

Gambaran fenomena manusia beragama, sebenarnya tidaklah sesederhana dan semudah seperti yang biasa dibayangkan oleh banyak orang. Teori-teori historis-empiris yang muncul dari pendekatan sosiologis dan psikologis, mengarah pada cara pandang yang bersifat *projeksionis*, yakni sesuatu cara telaah yang melihat "agama", hanya sebagai fenomena sosial belaka, sehingga kehilangan nuansa kesakralan, kesucian serta normativitasnya.¹³

Keprihatinan tersebut selanjutnya menuntut pendekatan baru, yaitu fenomenologi. Dalam era pluralitas agama, menurut Richard C. Martin, pendekatan fenomenologi dapat memberi sumbangan yang cukup berharga bagi studi agama. Pendekatan ini berusaha memperoleh gambaran yang lebih utuh dan yang lebih fundamental tentang fenomena keberagamaan manusia. Fenomenologi ini diilhami oleh cara pendekatan filosofis yang dikembangkan oleh Edmund Husserl, yang berupaya untuk memperoleh "esensi" keberagamaan manusia. Usaha pendekatan fenomenologi ini mengarahkan ke arah balik,

⁹*Ibid.*, hlm. 46

¹⁰William E. Paden, *Interpreting the Sacred: Ways of Viewing Religion* (Boston: Beacon Press, 1992), hlm. 49

¹¹*Ibid.*, 49-51

¹²Staf Cipta Loka Caraka. *Agama dan Ilmu Jiwa*, (Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1978), hlm. 16-41

¹³Amin Abdullah, *Studi Islam: Normativitas atau Historisitas?*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 11

yaitu untuk mengembalikan studi agama yang bersifat historis-empiris ke pangkalnya agar tidak terlalu jauh melampaui batas-batas kewenangannya. Dengan pendekatan fenomenologi, *truthclaim*, yang menjadi ciri khas pemikiran teologis, secara relatif akan dapat terkendali.

Pusat perhatian pendekatan fenomenologi, sebenarnya terbatas pada pencarian "esensi", "makna", dan "struktur fundamental" dari pengalaman keberagamaan manusia.¹⁴ Di dalam pengalaman manusia ada esensi yang *irreducible* dan itulah struktur fundamental manusia beragama. Rudolf Ottomenemukan "*wholly other*" suatu perasaan yang benar-benar lain, mengagumkan, mengharukan, menarik dan menggetarkan jiwa keberagamaan seseorang. G. Van Der Leeuw, lebih menekankan ketergantungan seseorang pada zat yang Maha kuasa (*power*). Mircea Eliade menggarisbawahi sesuatu "yang suci" (*the sacred*) yang tidak bisa lepas dari fenomena beragama manusia.¹⁵

Itulah diantaranya hal-hal yang dianggap fundamental oleh pendekatan fenomenologi ketika berhadapan dengan realitas pengalaman keberagamaan manusia. Artinya, bahwa setiap struktur fundamental pengalaman beragama manusia, sifat-sifat dasar tersebut selalu ada di dalamnya.

Jika pendekatan teologi cenderung menekankan *truth claim* yang berimplikasi pada penyekatan atau pengkotak-kotakan pemahaman, maka fenomenologi terbebas dari tuntutan dan implikasi seperti itu, tanpa perlu terjerat oleh bentuk "formal" kelembagaan agama tertentu. Fenomenologi berusaha memperoleh gambaran yang utuh serta struktur fundamental dari keberagamaan manusia secara umum (universal, transendental, inklusif), dan bukannya gambaran yang bersifat partikular-eksklusif.

Muhammad Shahrur

Muhammad Shahrur, pemikir liberal kontroversial dari Syria yang dijuluki sebagai "Immanuel Kant"-nya dunia Arab dan "Martin Luther"-nya dunia Islam adalah salah seorang intelektual yang memiliki kesadaran kritis terhadap keterpurukan dan kemandegan umat Islam yang masih mengkoduskan nalar klasik yang tidak relevan dengan realitas sekarang.¹⁶

Persoalan mendasar yang memunculkan kegelisahan Shahrur untuk melakukan kajian keislaman, adalah realitas masyarakat Islam kontemporer dan relitas

¹⁴Richard C. Martin, *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*, (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2002), hlm. 6.

¹⁵Amin Abdullah, *Studi Islam: Normativitas atau Historisitas?*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 35

¹⁶Sahiron Syamsuddin, dkk. *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 144.

doktrin tradisi (*turas*) dalam Islam. Shahrur melihat bahwa komunitas Muslim saat ini masih terpolarisasi ke dalam dua kubu. *Pertama*, mereka yang berpegang secara ketat kepada arti literal dari tradisi. *Kedua*, mereka yang cenderung menyerukan sekularisme dan modernitas serta menolak semua warisan Islam termasuk Al-Qur'an sebagai bagian dari tradisi yang diwarisi. Tokoh-tokoh dalam kelompok ini adalah Marxian, Komunis, dan lain-lain.¹⁷

Menurut Shahrur, dua kelompok ini telah gagal memenuhi janji mereka untuk menyediakan modernitas kepada masyarakatnya. Kegagalan dua kubu inilah yang kemudian memunculkan kelompok ketiga, dan Shahrur mengklaim dirinya dalam kelompok ini, yang menyerukan kembali kepada *al-tanzil*, dengan paradigma baru dengan semangat "perlakukanlah al-Qur'an seolah-olah ia baru saja diwahyukan dan Nabi Muhammad baru meninggal kemarin".¹⁸

Pemahaman semacam ini meniscayakan untuk memahami al-Qur'an sesuai dengan konteks di mana mereka hidup dan menghilangkan keterjebakan pada produk-produk pemikiran masa lalu.¹⁹ Muslim modern, dengan demikian lebih *qualified* untuk memahami al-Qur'an sesuai tujuan dan realitas modern yang melingkupinya. Dengan kata lain, Shahrur hendak menyatakan bahwa otoritas pemahaman atas pesan-pesan Ilahi terletak di atas pundak generasi saat ini, bukan menjadi tanggungjawab generasi pada abad ke-7 ataupun generasi ulama pemimpin sebelumnya.

Realitas historis pada abad ke-7 ketika al-Qur'an turun, merupakan salah satu bentuk interaksi dan upaya penafsiran, yang tentunya bukan sebagai produk yang final. Semua tindakan tersebut mengandung nilai tradisi kecuali aspek-aspek ibadah²⁰, *Hudud*, dan *al-sirat al-mustaqim*²¹ yang tidak terikat ruang dan waktu.

¹⁷*Ibid.*, hlm. 148.

¹⁸Muhammad Shahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*, (Damaskus: Dar al-Ahali, 1990), hlm. 44

¹⁹M. In'am Esha, "Konstruksi Historis Metodologis Pemikiran Shahrur" dalam *Jurnal al-Huda*, vol. 2. no. 4. 2001, hlm. 124.

²⁰Shahrur, memaknai ibadah sebagai ritual yang menjadi media bagi hubungan antara manusia dengan Tuhan. Ritual ini bersifat *tawqifiyyah* yang pada tiap generasi kenabian memiliki format dan aturannya sendiri-sendiri (Q.Q. al-Maidah: 48). Ibadah tidak dapat diuraikan dengan rasio, ia hanya menyaratkan ketundukan total. Seperti bahwa puasa adalah untuk kesehatan, atau salat mengandung unsur olah raga dan spiritual. Dalam hal ini ibadah cukup difahami sebagai bagian dari teks *ta'abbudi*, seperti salat, zakat, puasa, dan haji. *Ibid.*, hlm. 480

²¹*Sirat al-Mustaqim*, bagi Shahrur tidak sekedar berarti sebagai jalam yang lurus, namun secara spesifik merujuk kepada sepuluh perintah Tuhan (*al-wasaya al-asyrah*) atau dalam tradisi Kristen disebut "the Ten Commandment". Sepuluh perintah ini tertera dalam surat al-An'am: 151, yaitu: larangan syirik, berbakti kepada orang tua, larangan membunuh anak-anak karena takut kemiskinan, larangan mendekati perbuatan keji, larangan membunuh jiwa, larangan mendekati harta anak yatim, adil dalam menakar timbangan, berlaku adil, menepati janji, dan mengikuti segala perintah Allah. Lihat. Muhammad Shahrur, *Ibid.*, hlm. 65.

Namun demikian, Shahrur bukanlah pemikir "latah" yang hanya bisa melempar "bola panas" pemikiran ke tengah-tengah masyarakat tanpa dasar pengetahuan yang kokoh sebagaimana banyak dilakukan oleh "pemikir" lain. Setidaknya, dalam empat bukunya, *al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'ashirah* (1994), *Durasah Islamiyah Mu'asirah fi al-Daulah wa al-Mujtama'* (1994), *al-Islam wa al-Iman: Manzumat al-qiyam* (1996), dan *Nahwu Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islamy: Fiqh al-Mar'ah* (2000) tampak keseriusan Shahrur dalam menggarap dan menuntaskan gagasannya.

Dalam buku-buku itu ia meramu gagasannya dengan filsafat yang ia gali dari para filosof Barat dan Timur, seperti Kant, Hegel, Karl Marx, A.N. Whitehead, Ibn Rusyd, Charles Darwin, Isaac Newton, al-Farabi, al-Jurjani, F. de Saussure, Izutsu, W. Fichte, F. Fukuyama, dll. Dari mereka-lah, Shahrur merefleksikan dan menghasilkan gagasan yang *bernas* dan mencengangkan. Lebih jauh dari itu, Shahrur juga melengkapi piranti metodologinya dengan matematika modern. Sehingga tidaklah berlebihan jika Andreas Cristmann menyatakan bahwa Shahrur sebenarnya menggunakan pendekatan *defamiliarization* (penidakbiaasaan); karena pemikiran Shahrur memang "asing" bagi telinga yang sudah sesak dan penuh dengan wacana ortodoks klasik.²²

Salah satu kontribusi Shahrur dalam kajian fikih kontemporer adalah teori limit (*nadzariyyat al-hudûd*). Melalui *al-Kitâb wal Qur'ân: Qirâ'ah Mu`âshirah*, Shahrur menegaskan bahwa teori limit merupakan salah satu pendekatan dalam berijtihad, yang digunakan dalam mengkaji ayat-ayat *muhkamât* (ayat-ayat yang bersisi pesan hukum) dalam Al-Quran. Terma limit (*hudûd*) yang digunakan Shahrur mengacu pada pengertian "batas-batas ketentuan Allah yang tidak boleh dilanggar, tapi di dalamnya terdapat wilayah ijtihad yang bersifat dinamis, fleksibel, dan elastis."²³ Ia menyatakan bahwa Allah telah menetapkan konsep-konsep hukum yang maksimum dan yang minimum, "*al-istiqaamah*" (*straightness*) dan "*al-hanifiyyah*" (*curvature*), sedangkan ijtihad manusia bergerak dalam dua batasan tersebut.²⁴

Teori limit ini memberikan empat kontribusi signifikan dalam pengayaan bidang fikih. *Pertama*, dengan teori limit, Shahrur telah berhasil melakukan pergeseran paradigma (*paradigm shift*) yang sangat fundamental di bidang fikih.

²²Muhammad Shahrur, *Islam dan Iman: Aturan-aturan Pokok*, (Yogyakarta: Jendela, 2002), xvi

²³Abdul Mustaqim, "Shahrur dan Teori Limits" dalam <http://www.islamlib>. edisi 6/9/2004

²⁴*Ibid*

Selama ini, pengertian *hudûd* dipahami para ahli fikih secara rigid sebagai ayat-ayat dan hadis-hadis yang berisi sanksi hukum (*al-`uqûbât*) yang tidak boleh ditambah atau dikurangi dari ketentuannya yang termaktub, seperti sanksi potong tangan bagi pencuri, cambuk 100 kali bagi pelaku zina belum berkeluarga, dan lain sebagainya. Sedangkan teori limit (*nadzariyyat al-hudûd*) yang ditawarkan Shahrur cenderung bersifat dinamis-kontekstual, dan tidak hanya menyangkut masalah sanksi hukum (*al-`uqûbât*), namun juga menyangkut aturan-aturan hukum lainnya, seperti (perempuan, poligami, waris, riba, dll.)²⁵

Kedua, teori limit Shahrur menawarkan ketentuan batas minimum (*al-hadd al-adnâ*) dan batas maksimum (*al-hadd al-a`lâ*). Artinya, hukum-hukum Allah diposisikan bersifat elastis, sepanjang tetap berada di antara batas yang telah ditentukan. Wilayah ijtihad manusia, menurut Shahrur berada di antara batas minimum dan maksimum itu.

Elastisitas dan fleksibilitas hukum Allah tampak pada kasus pakaian perempuan (*libâs al-mar'ah*), Shahrur berpendapat bahwa batas minimum pakaian perempuan adalah *satr al-juyûb* (Q.S al-Nur: 31) atau menutup bagian dada (payudara), kemaluan, dan tidak bertelanjang bulat. Batas maksimumnya adalah menutup sekujur anggota tubuh, kecuali dua telapak tangan dan wajah. Dalam hal ini, perempuan yang memakai jilbab model “jilbab gaul”, sesungguhnya telah memenuhi ketentuan Allah, sebab masih berada pada wilayah di antara batas minimum dan maksimum tadi. Sebaliknya, perempuan yang menutup sekujur tubuhnya (termasuk wajah, dengan cadar misalnya) dianggap telah keluar dari *hudûd Allâh* (batasan-batasan Allah), karena melebihi batas maksimum yang ditentukan Al-Quran.²⁶

Ketiga, dengan teori limit, Shahrur telah melakukan dekonstruksi dan rekonstruksi terhadap metodologi ijtihad hukum, utamanya terhadap ayat-ayat *hudûd* yang selama ini diklaim sebagai ayat-ayat *muh kamât* yang bersifat pasti dan hanya mengandung penafsiran tunggal.²⁷ Melalui teori limit, Shahrur ingin melakukan pembacaan ayat-ayat *muh kamât* secara produktif dan prospektif (*qirâ'ah muntijah*), bukan pembacaan repetitif dan restrospektif (*qirâ'ah mutakarrirah*).

²⁵M. Shahrur, *Nahwa Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami: Fiqh al-Mar'ah*, (Damaskus: al-Ahalli li al Tiba'ah, 2000), hlm. 105

²⁶Muhammad Shahrur, *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*, (Damaskus: Dar al-Ahali, 1990), hlm.

120

²⁷*Ibid*

Keempat, dengan teori limit, Shahrur ingin membuktikan bahwa ajaran Islam benar-benar merupakan ajaran yang relevan untuk tiap ruang dan waktu. Shahrur berasumsi, kelebihan risalah Islam adalah bahwa di dalamnya terkandung dua aspek gerak, yaitu gerak konstan (*istiqâmah*) serta gerak dinamis dan lentur (*hanîfiyah*). Sifat kelenturan Islam ini berada dalam bingkai teori limit yang oleh Shahrur dipahami sebagai *the bounds or restrictions that God has placed on mans freedom of action* (batasan yang telah ditempatkan Tuhan pada wilayah kebebasan manusia).²⁸

Kerangka analisis teori limit yang berbasis dua karakter utama ajaran Islam ini (aspek yang konstan *starightness* dan yang lentur *curvature*) akan membuat Islam tetap survive sepanjang zaman. Dua hal yang berposisi secara linier itu kemudian melahirkan gerak dialektik (*al-harakah al-jadaliyah*) dalam pengetahuan dan ilmu-ilmu sosial. Dari situlah diharapkan lahir paradigma baru dalam pembuatan legislasi hukum Islam (*tasyri'*), sehingga memungkinkan terciptanya dialektika dan perkembangan sistem hukum Islam secara terus-menerus.

Nashr Hamid Abu Zayd

Semangat yang menggelayuti upaya yang dilakukan Abu Zayd tidak berbeda dengan Shahrur, yaitu mengkaji tradisi dan realitas, khususnya tradisi keagamaan (*al-turas al-dini*). Dengan menggunakan "analisis wacana" sebagai perangkat metodologinya. Melalui beberapa karyanya, seperti *al-Imam al-Syafi'i wa Ta'sis al-Idiyuljiyyah al-Wasathiyah (Imam Syafi'i: Moderatisme, Eklektisisme, Arabisme: 1997)*, *Al-Nass al-Sulthah wa al-Haqiqah (Teks, Otoritas, Kebenaran: 2003)*, dan *Naqd al-Khithab al-Diny (Kritik Wacana Agama: 2003)*, Abu Zayd berusaha melakukan pembongkaran terhadap struktur wacana melalui penelanjangan terhadap akar-akarnya, yang diklaim bahwa wacana itu merupakan produk langsung dari teks keagamaan.²⁹

Nashr Hamid Abu Zayd membuktikan bahwa aktifitas akademik yang dikerjakan para sarjana Muslim adalah pembacaan repetitive (*al-qira'ah al-mutakarrirah*), Abu Zayd mengkritisnya dengan istilah pembacaan ideologistendensius (*al-qira'ah al-mugridah al-mulawwanah*) dan pembacaan yang

²⁸ Abdul Mustaqim, "Shahrur dan Teori Limits" dalam <http://www.islamlib>. edisi 6/9/2004

²⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-Dini* (Kairo: Sina li al-Nashr, 1992), hlm.111.

ahistoris (*al-qira'ah la al-tarikhiyyah*). Sebagai tawarannya Abu Zayd mengusulkan pembacaan produktif-hermeneutis (*al-qira'ah al-muntijah*).³⁰

Untuk menghindari teks dari manipulasi ideologis semacam ini, Abu Zayd mengusulkan teori penafsiran yang berpijak pada interaksi yang diciptakan teks dengan sistem budaya. Pendekatan hermeneutic yang dianjurkan Abu Zayd terdiri dari dua langkah yang berdialektika satu sama lain. *Pertama*, perlu menemukan kembali "makna asal" (*dalalah al-ashliyyah*) dari teks dan sekaligus juga unsur budaya dengan menempatkannya di dalam konteks sosio-historis kemunculannya.³¹ Dalam berinteraksi dengan teks (turats), seorang mufassir seharusnya mempertimbangkan historisitas teks.³² Artinya menempatkan teks pada konteksnya dalam upaya menyingkap makna yang asli, kemudian memasuki konteks histories dan selanjutnya konteks bahasa yang khusus dari teks-teks tersebut. Jadi, makna adalah pengertian historis dari konteks pembentukan dan strukturisasinya.³³

Kedua, signifikansi (*magza*), yaitu mengkontekstualisasikan makna historisteks tersebut ke dalam realitas sosial-budaya pembaca. Untuk mengklarifikasi berbagai bingkai sosio-cultural sekarang ini dan tujuan praktisnya mendorong dan mengarahkan berbagai penafsiran, sehingga dapat membedakan kandungan ideologis interpretasi dari makna orisinal historisnya.

Sebuah pembacaan "produktif" dihasilkan ketika dua langkah ini didialektikkan secara terus menerus dan tanpa henti, "sebuah gerakan pendulum antara dimensi orisinal (*ashl*) dan tujuan (*ghayah*), atau antara tanda (*dalalah*) dan signifikansi (*maghza*).³⁴ Tanpa dua gerakan diatas, antara makna dan signifikansi, kedua-duanya akan saling mengintimidasi dan pembacaan akan saling menjauh dari wawasan yang diinginkan dan akan jatuh pada tendensi (*talwin*).

Khaled Abou El-Fadl dan Kritiknya

Menurutnya, ulama Islam (*konservatif*) yang mengklaim memiliki otoritas keagamaan sekaligus "wakil" Tuhan di bumi, tidak lain hanyalah para "penjaga gawang kebenaran" yang tidak menemukan basis epistemologisnya dalam realitas

³⁰ Amin Abdullah "Bedakan antara Agama dan Pemikiran Keagamaan". [http://www/ islamlib.com](http://www/islamlib.com). edisi 30-08-2004

³¹ Nasr Hamid Abu Zayd, *al-Nash, al-Sulthat, al-Haqiqah: al-Fikr al-Dini bain Iradat al-Ma'rifat wa Iradat al-Haiminat* (Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabi, 1994), hlm: 6.

³² Nasr hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitab al-dini*.hlm. 145

³³ Moh. Nur Ichwan, "al-Qur'an sebagai Teks (Teori Teks dalam Hermeneutik al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zayd" dalam *Esensia Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin*, vol 2, no. 1 Januari 2001. hlm. 77-90

³⁴ Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: eLSAQ Press,) hlm, 120.

dalam hal penafsiran dan pemikiran keagamaan. Khaled Abou El-Fadl menjelaskan bahwa anggapan ulama yang mempunyai kekuasaan atau otoritas³⁵ Tuhan (*author*) oleh pembaca (*reader*) adalah tindakan *despotisme* dan sekaligus bentuk penyelewengan (*corruption*) yang nyata dari logika hukum Islam yang harus diluruskan oleh komunitas penafsir (*community of interpreters*).

Akibatnya, jika makna teks hanya difahami secara sepihak dengan asumsi bahwa pembaca (*reader*) merasa diberi mandat dan kuasa penuh untuk menggantikan peran pengarang (*author*) dan sekaligus menghilangkan integritas teks, maka yang dihasilkan adalah bentuk "*interpretive despotism*" (kesewenang-wenangan penafsiran). Inilah yang dimaksud Abou El-Fadl dengan "*otoritarianisme*", yaitu tindakan yang membatasi maksud Tuhan (*the will of the Divine*) atas teks.

Padahal menurut Abou El-Fadl; "*Ketika lingkungan sosial berubah dan berkembang, peran berbagai riwayat tersebut juga berubah dan berkembang. Sebuah riwayat yang mungkin memiliki dampak yang kecil pada suatu zaman akan memiliki dampak yang sangat besar pada zaman lain. Sebuah riwayat yang dipandang dapat dipercaya pada suatu zaman kemungkinan menjadi tidak dapat dipercaya pada zaman lain*"³⁶

Untuk itu, yang diperlukan adalah selalu melakukan proses negosiasi (*negotiating process*) secara terus-menerus dan timbal balik tidak hanya antara komunitas penafsir (*community of interpreters*), tetapi juga interaksi hidup antara pengarang (*author*), teks, dan pembaca (*reader*). Mengingat kompleksnya persoalan yang dihadapi oleh masyarakat, maka pemahaman teks tidak dapat ditentukan baik oleh pengarang (*author*) maupun oleh pembaca (*reader*) secara sepihak. Dengan demikian ada proses penyeimbangan di antara berbagai muatan kepentingan yang dibawa oleh masing-masing pihak.³⁷

Proses negosiasi ini mengharuskan agar setiap aktor harus dihormati dan peran masing-masing pihak harus dipertimbangkan secara sungguh-sungguh. Berkaitan dengan hal ini, Abou El-Fadl menetapkan lima syarat sebagai katup pengaman supaya terhindar dari tindakan sewenang-wenang dalam interpretasi teks,

³⁵Di antara sikap otoriter adalah selektif, tidak sistematis, *oportunis* (tidak terbuka dengan kritik dan tidak mau debat dengan yang lain), *narrow minded* (berpikir sempit).

³⁶Khaled Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. vii.

³⁷Amin Abdullah, "Pendekatan Hermenetik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan", dalam *Ibid.*, hlm. xiii-xiv

yaitu; *pertama, self restraint*.³⁸ Yang dimaksud dengan *self restraint* adalah keharusan untuk mengontrol dan mengendalikan diri dengan semangat *wafauqakulli dzi ilmin 'alim*³⁹ dan *wa Allah a'lam*. Kedua ungkapan ini berperan sebagaiklaim epistemologi dan moral. Karena itu, setiap pihak yang terlibat dalam diskursus tidak boleh menguasai, menekan, dan mendominasi pihak lain yang sama-sama ingin menemukan makna teks. Dalam hukum Islam dikenal ungkapan "setiap *mujtahid* adalah benar". Ungkapan ini bisa difahami dengan benar ketika pada wilayah publik misalnya dengan musyawarah atau duduk bersama menemukan pokok permasalahan masing-masing secara obyektif. Dengan demikian, proses pencarian makna akan tetap terbuka dan tidak ada finalitas yang cenderung sewenang-wenang.⁴⁰

Kedua, diligence (sungguh-sungguh).⁴¹ Sebagai salah satu sifat *mujtahid* adalah sungguh-sungguh telah mengerahkan segenap upaya rasional dalam menemukan dan memahami perintah-perintah yang relevan berkaitan dengan persoalan tertentu. Tidak mudah mengukur standar kesungguhan tersebut, namun, setidaknya asumsi tersebut mengharuskan setiap *mujtahid* atau *community of interpreters* untuk merenungkan, memaksimalkan upayanya dalam menyelidiki, mengkaji, dan menganalisis data-data yang ada. Sedangkan standar kesungguhan yang harus dipenuhi adalah apa yang secara rasional diperlukan untuk memenuhi keempat syarat lainnya. Al-Qur'an secara tegas mengecam mereka yang membuat klaim tentang Tuhan atau bertindak atas nama Tuhan tanpa didasari ilmu, hanya semata atas dasar nafsu, kesombongan, atau kepentingan pribadi.

Ketiga, comprehensivness (mempertimbangkan berbagai aspek yangterkait).⁴² Dalam memahami makna, selain menggunakan bukti-bukti secara tekstual, faktor lain yang perlu diperhatikan oleh *community of interpreters* adalah juga memanfaatkan pengalaman kultural-sosiologis-antropologis, mempertimbangkan kebiasaan dan perangai psikologis manusia, mencermati nilai-nilai fundamental secara filosofis, dan kemajuan ilmu pengetahuan alam, serta *islamicstudies*. Tanpa mempertimbangkan latar belakang keahlian dan keilmuan *community of interpreters* di atas, maka hasil

³⁸Khaled Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 103

³⁹Q.S. Yusuf : 76.

⁴⁰Khaled Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 105

⁴¹*Ibid.* Hlm :100

⁴²*Ibid.*

interpretasi yang dihasilkan akan terjebak pada *authoritarianisme* dalam berbagai bidang pada umumnya dan hukum Islam khususnya.

Keempat, *Reasonableness* (mendahulukan tindakan yang masuk akal)⁴³ *community of interpreters* harus melakukan upaya penafsiran dan menganalisis perintah-perintah Tuhan secara rasional. Meskipun rasionalitas ini dipandang sebagai sebuah konsep yang abstrak, namun setidaknya merupakan sesuatu yang dalam kondisi tertentu dipandang benar secara umum (*common view*). Artinya, dalam menentukan makna harus mengenal komunitas interpretasi dan komunitas makna dengan mempertimbangkan apakah makna tertentu bisa dipahami oleh komunitas lain.

Kelima, *honesty* (kejujuran). Sikap jujur dan dapat dipercaya adalah di mana *community of interpreters* tidak akan menyembunyikan, membatasi dengan sengaja sebagian perintah karena berbagai alasan. Kejujuran di sini mencakup tidak bersikap pura-pura memahami apa yang sebenarnya tidak diketahui dan bersikap terus terang tentang ilmu dan kemampuannya dalam memahami teks.

Untuk memperkuat bangunan epistemologisnya, Abou El-Fadl juga menetapkan empat asumsi dasar yang berfungsi sebagai landasan bagi penetapan hukumnya, yaitu; asumsi berbasis iman, asumsi berbasis nilai, asumsi berbasis metodologis, dan asumsi berbasis akal.

KESIMPULAN

Demikianlah, varian kritik di atas berkembang sedemikian rupa yang hingga kini masih dapat dilihat dalam karya-karya mereka. Meski mengusung wacana kritik yang berbeda, seluruh pemikir kontemporer di atas sepakat bahwa khazanah keilmuan Islam selama ini masih sering diperlakukan dalam kerangka repetisi, bukan progresi.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zayd, N.H. (1994). *al-Nash, al-Sulthat, al-Haqiqah: al-Fikr al-Dini bain Iradatal-Ma'rifat wa Iradat al-Haiminat*. Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabi.
- _____, (2004). *al-Nash, al-Sulthat, al-Haqiqah: al-Fikr al-Dini bain Iradat al-Ma'rifat wa Iradat al-Haiminat*. Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabi, 1994
- _____, Nasr Hamid. *Hermeneutika Inkklusif*, terj. M. Mansur dan Khoiron Nahdiyyin, Jakarta: ICIP.

⁴³Ibid, hlm: 101

- Latief, H. (2003). *Nasr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan*. Yogyakarta: eLSAQ Press,
- Martin, R. C. (2002). *Pendekatan Kajian Islam dalam Studi Agama*. Surakarta: Muhammadiyah University Press,
- Shahrur, M. (1990). *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asirah*. Damaskus: Dar al-Ahali,
- _____ (2002). *Islam dan Iman: Aturan-aturan Pokok*. Yogyakarta: Jendela.
- _____ (2000). *Nahwa Ushul Jadidah li al-Fiqh al-Islami: Fiqh al-Mar'ah*, Damaskus: al-Ahalli li al-Tiba'ah.
- Syamsuddin, S. (2003). *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika