

BAB III
KONSEP KEWARISAN ISLAM
DALAM PERSPEKTIF MASDAR F. MAS'UDI

A. Biografi Singkat

Masdar Farid Mas'udi dilahirkan di Purwokerto, Jawa Tengah pada tahun 1954. Setamat dari sekolah dasar (SD), ia pergi menyantri kepada KH Khudari, tegalrejo, magelang (1966), kemudian kepada KH Ali Maksum di PP Al-Munawwir Krapyak Yogyakarta (1969-1975). Selepas menggeluti ilmu pondok pesantren, Masdar melanjutkan studi ke Fakultas Syari'ah di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, tamat pada tahun 1979.¹

Semenjak menjadi mahasiswa, Masdar sudah aktif menulis, antara lain pernah mengasuh majalah Arena IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Harian Pelita, Amanah, Warta NU dan Panji Masyarakat, Masdar juga sempat menjadi wartawan dan redaktur pada harian jurnal Ekuin (1982-1983).

Pada tahun 1988 Masdar mengikuti program kunjungan studi tentang "Hubungan Agama dan kehidupan bernegara di Amerika" selama lima pekan. Sejak terbentuknya ICMI (Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia) 1990, ia duduk sebagai ketua bidang kajian pemikiran keagamaan. Disamping itu, Masdar juga menjadi dosen Islamologi pada sekolah tinggi filsafat (STF)

¹ Lihat semua karya masdar yang menuliskan biografinya. Namun sayangnya di setiap buku tersebut, sajiannya di ulang-ulang dan terkesan tidak menambah data faktual tentang riwayat hidupnya.

Drikarya, Jakarta dan wakil penanggung jawab pesantren Al-Hamidiyah, Depok Jakarta. Di lingkungan NU sendiri, Masdar menjadi salah seorang lembaga pengembangan sumber daya manusia (LAKPESDAM) PBNU.

1. Kiprahnya di NU dan P3M

Kiprahnya di NU (Nahdlatul Ulama) dimulai sejak tahun 1983, bersama dengan KH Sahal Mahfudz, KH Muhith Muzadi, M Zamrioni, Abdullah Syarwani, Mahbub Djunaidi dan Slamet Effendi Yusuf, Masdar masuk dalam keanggotaan majlis 24. Majlis ini kemudian disebut oleh warga NU sebagai kelompok yang pro pembaruan yang ditugasi untuk memperkenalkan gagasan-gagasan yang akan dibawa ke munas Situbondo.²

Di sisi lain karena dilatarbelakangi oleh ketidakpuasan kalangan generasi muda NU terhadap substansi fatwa ulama NU senior, Masdar bersama mereka melakukan gerakan-gerakan yang berusaha mengangkat problem-problem sosial yang lebih relevan dalam fatwa. Tujuan dari forum ini adalah mendorong pertumbuhan pemikiran di lingkungan NU, dengan salah satunya berupaya memberikan konteks yang lebih empiris terhadap konsep kegamaan yang ada dalam kitab kuning, sehingga forum tersebut langsung menarik perhatian kalangan muda NU untuk mengikutinya. Dengan perubahan-perubahan setrategi ini, Masdar kemudian mendapatkan garansi

² As'ad Said Ali, *Pergolakan di Jantung Tradisi; NU yang Saya Amati*, (Jakarta: LP3ES Indonesia, 2008), 133.

dari sejumlah kiai berpengaruh. Kiai Sahal Mahfudz dan Kiai Imron Hamzah, adalah kiai yang mendukungnya dalam setiap halaqah diadakan.³

Masdar dan sejumlah kalangan muda NU serta orang-orang yang berfikiran reformatif berlatar belakang keluarga elite NU, bersama-sama berupaya mengatasi krisis “konflik kepemimpinan”. Mereka mencoba menjadi penengah antara kubu Cipete dan Situbondo. Dan dalam waktu yang bersamaan, sebisa mungkin mereka memanfaatkan kesempatan itu untuk menempatkan diri dan ide-ide mereka untuk mengambil alih kepemimpinan. Dengan mengundang beberapa kiai lain, para intelektual muda dan aktivis pengembangan masyarakat. Pada pertengahan 1983 mendirikan forum untuk mendiskusikan perubahan-perubahan yang mereka anggap diperlukan NU.⁴

Pada tahun 1984, masih banyak ulama yang datang ke muktamar menolak untuk mendiskusikan agenda yang ditawarkan oleh para pembaharu tersebut. Namun, pada dekade berikutnya, secara perlahan-lahan banyak kiai yang biasa menyesuaikan diri dengan persoalan-persoalan keagamaan seperti itu. Hingga pada tahun 1987, di bawah naungan syuriah, sesuai dengan jabatannya di LAKPESDAM (lembaga pengembangan sumber daya manusia) NU, Masdar melakukan pengkajian kritis terhadap kitab kuning yang dipelajari di pesantren. Kegiatan ini menjadi penting karena kitab kuning tidak pernah dipersoalkan sebelumnya.

³ As'ad Said Ali, *Pergolakan di Jantung Tradisi; NU yang saya amati*, (Jakarta: LP3ES Indonesia, 2008), 183-184.

⁴ Martin van Bruinessen, *Tradisi Menyongsong Masa Depan: Rekonstruksi Wacana Tradisionalis Dalam Nu*” dalam Greg Fealy dan Greg Barton, *Tradisionalis Radikal: persinggungan NU*, cet 1 (Yogyakarta: LKis 1997), 154-155.

Karena itu Masdar lewat Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M).⁵ Yang didirikannya pada tahun 1983 dan majalah pesantren yang diterbitkan P3M sejak tahun 1984-1993 berusaha merangsang sikap kritis, terhadap studi skriptual-tradisional. Di setiap isu yang diangkat disertakan tinjauan pustaka secara kritis terhadap sebuah kitab kuning. Namun, baru sekitar tahun 1988, P3M telah memungkinkan Masdar menjaga agar lingkungan studi (halaqah) para kyai muda dengan beberapa kyai senior terus berjalan. Dalam lingkaran studi ini diusahakan perluasan wacana fikih yang sudah mapan dan menyoroiti problem-problem sosial yang telah lama diabaikan NU.⁶

Masdar bersama tokoh-tokoh NU, seperti kyai KH Sahal Mahfudh dan Abdurrahman Wahid membawa NU yang perlahan-lahan telah menampakkan jati dirinya yang baru, yakni sebuah organisasi yang memiliki pandangan-pandangan transformative, progresif dan kreatif namun kritis. Suatu paradigma yang langka di Indonesia. Selain itu para aktivis muda NU juga mencoba membangun aliansi internal untuk terbukanya komunikasi dan dialog di antara mereka. Para aktivis muda NU tidak sedikit yang memelopori pendirian LSM dan sejenisnya. Apabila selama ini pesantren lebih dikenal sebagai basis sosial intelektual NU, maka munculnya LSM yang

⁵ P3M adalah sebuah LSM yang dikenal aktif melakukan aksi-aksi pembaruan pemikiran Islam dengan pendekatan partisipatoris di kalangan Masyarakat pesantren yang dikenal tradisional lihat Masdar F mas'udi, Islam, 5.

⁶ As'ad Said Ali, *Pergolakan di Jantung Tradisi; NU yang Saya Amati*, (Jakarta: LP3ES Indonesia, 2008), 183.

dibidani para aktivis muda NU tersebut dapat dipandang sebagai basis sosial intelektual baru dalam jami'iyah NU.⁷

Lewat P3M, Masdar bekerja sama dengan Rabithah al-Ma'ahid al-Islamiyah (RMI), dengan mendapat dukungan dari KH Sahal Mahfudh dan KH Imran Hamzah Rais Syuriah Jawa Timur waktu itu menyelenggarakan halaqah pertama pada tahun 1988 di pesantren Watucongol Muntilan Jawa Tengah bersamaan dengan pelaksanaan muktamar RMI. Halaqah ini dilakukan untuk memahami kitab kuning secara kontekstual. Masdar dan teman-temannya mengangkat isu penerapan harfiyah kitab-kitab klasik otoritatif dan menganjurkan agar ajaran-ajaran ulama besar zaman lampau hendaknya dikaji dalam konteks sosio-historisnya. Jadi, yang dikaji, bukan pada isi yang tertulis dalam teks kitab (*Qaulī*) melainkan memahami dan menerapkan metode analisis dan penalaran (*Manhāj*) mereka ke dalam konteks situasi yang baru.⁸

Halaqah yang diorganisir Masdar lewat P3M ini merupakan forum yang paling kentara mengenai pembaruan fikih Islam bahkan menurut Muhammad AS Hikam, ketika diadakan Munas di Lombok pada tahun 1997, Masdar dan Husein Muhammad dianggap mampu mengadakan rekonstruksi terhadap fikih, khususnya fikih perempuan yang selama ini diakui oleh

⁷ Muhammadiyah Sodik, *Gejolak Santri Kota: Aktivitas Muda NU Merambah Jalan Lain*, (Yogyakarta:tirta Wacana, 2000), 53.

⁸ As'ad Said Ali, *Pergolakan di Jantung Tradisi; NU yang saya amati*, (Jakarta: LP3ES Indonesia), 185.

beberapa kalangan sangat bias dan patriarkal.⁹ Masdar menulis paper-paper diskusi untuk setiap halaqah. Dia berusaha membangun relevansi antara dimensi sosiologis dan dimensi fikih dari problem yang akan dibahas. Paper-paper diskusi ini disebar dan biasanya para peserta mempersiapkan diri dengan mencari bahan-bahan yang relevan dalam kepustakaan.

2. Karya-karya Masdar F. Mas'udi

Masdar telah banyak mencurahkan pemikirannya di berbagai buku dan jurnanal, di antara lain:

a. Pemikiran tentang zakat

Dalam buku *Agama keadilan : Risalah zakat (pajak) dalam Islam*, misalnya Masdar secara terang-terangan ingin melakukan rekonstruksi fikih zakat yang menurut hemat penulis menyentuh pada substansi nilai, yakni kemaslahatan-keadilan. Masdar menawarkan pajak untuk menggantikan konsep zakat yang selama ini dijadikan pedoman. Dengan pajak diharapkan rakyat akan dapat melakukan kontrol terhadap penguasa.¹⁰ Menurutnya dalam masalah zakat, amil zakat yang paling pas untuk konteks sekarang ini adalah Negara, di mana Negara yang dijadikan kontrol terhadap penguasa di dalam mengelola dana zakat dapat lebih bisa menyalurkan dana zakat untuk kepentingan yang lebih luas dan lebih memerlukan yang pada akhirnya berakibat tidak hanya delapan golongan saja yang bisa menggunakannya,

⁹ Marzuki Wahid dkk, *Dinamika NU: Perjalanan Sosial dari Mukhtamar Cipasung*, (1994), ke *Mukhtamar Kediri* (1999), (Jakarta LAKPESDAM.1999), 94.

¹⁰ Buku ini terbit pertama kali tahun 1991, kemudian dicetak ulang beberapa kali. KH Abdurrahman Wahid dalam kata pengantarnya menyebut sebagai upaya penafsiran ulang atas salah satu tiang agama Islam. Lihat kata pengantar dalam Masdar F Mas'udi, *Agama keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam* cet 3 (Jakarta P3M, 1993), ix.

akan tetapi bisa lebih dari itu. Menurut Masdar, di sinilah letak kemaslahatannya. Masdar berpendapat bahwa semua ketentuan tentang zakat yang ada dalam nas, seperti tentang *amwāl zakāwi* dan *mustahik zakat* dalam *zannī*, karena itu bisa untuk disesuaikan, diubah kapan saja sesuai dengan tuntutan kemaslahatan dan keadilan yang merupakan prinsip *qaṭ'ī-nya*.

Pemikiran Masdar ini akhirnya menjadi kontroversial saat itu, berbagai tanggapan baik yang menolak maupun yang mendukung bermunculan. Di kalangan NU sendiri terdapat tarik menarik. Pada halaqah tahun 1992 yang membicarakan zakat dan pajak, kebanyakan kiai menolak pemikiran Masdar meskipun mendukung kesimpulannya Kyai Wahab Zaini, Kyai muda Madura dan sebagai ketua RMI mendukung pemikiran Masdar bahwa pajak meskipun tidak identik dengan zakat, tapi merupakan sebuah bentuk kekayaan kolektif dan arena itulah rakyat harus mempunyai kekuatan kontrol yang benar-benar terhadap pembelanjanya.¹¹ Bahkan pemikiran zakat ini sempat menjadi polemik di harian Republika dan Kompas saat itu.

b. Pemikirannya tentang fikih perempuan

Dalam buku keduanya "*Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan : Dialog Fikih Pemberdayaan*", pada awalnya buku tersebut adalah penyediaan kebutuhan dalam pelatihan fikih an-Nisā untuk penguatan hak-hak reproduksi perempuan yang di selenggarakan oleh P3M, namun karena didorong oleh pentingnya kajian perempuan fikih Islam, Masdar dalam hal ini P3M

¹¹ Martin van Bruinessen, *NU*, 230-231

bekerjasama dengan *Ford Foundation* dan penerbit *Mizan* menerbitkannya dalam bentuk buku. Dengan bahasa yang ringan dan dialogis, Masdar melakukan elaborasi rekonstruksi fikih perempuan yang selama ini dicurigai meminggirkan perempuan. Pemikiran Masdar dalam kajian ini menampilkan dalam perspektif gender, suatu sudut pandang yang menempatkan laki-laki dan perempuan sebagai manusia yang setara dihadapan Allah, dihadapannya masyarakat dan dihadapan sesama.¹²

Menurut Masdar di dalam kitab kuning pun bukan hanya tidak ada kesejajaran antara laki-laki dan perempuan apabila dilihat dari sudut tertentu. Bahkan dari sudut yang lain, perempuan bisa jauh di atas laki-laki.¹³

Masdar juga mengemukakan pandanganya bahwa dengan semakin meluasnya gerakan perempuan belakangan ini, masyarakat Beragama harus mamapu memberikan respon kritis, sistematis dan mendalam menyangkut ajaran Islam dalam konteks yang seperti ini. Mengemukakan bahwa dalam membicarakan agama, kita harus mampu menangkap dua lapis tata nilai yakni nilai-nilai yang bersifat fundamental (*qat'ī*), dan nilai-nilai yang bersifat instrumental (*ẓannī*). Nilai-nilai fundamental mempunyai kapasitas universal, seperti egalitarianisme dan kesamaan derajat antara laki-laki dan perempuan di tingkat ini umumnya tidak terdapat masalah, konflik biasanya muncul di tingkat instrumental karena perbedaan latar belakang sosial, kultural dan

¹² Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan; Dialog fikih pemberdayaan*, cet. 3, (Bandung Mizan, 1998), 7-8.

¹³ Masu'di, *Perempuan di antara lembaran kitab kuning*, dalam Lies M. Marcos dan Johan Hendrik Mueleman (ed), *Wanita Islam Indonesia dalam Kajian Tektstual dan Kontekstual*, seri INIS XVIII, (Jakarta: INIS , 19930), 161.

sebagainya. pada tataran yang kedua ini, semua aturan fikih dirumuskan, yang sebenarnya adalah ajaran-ajaran yang bersifat praktis, instrumental dan kontekstual. Pada tingkat ajaran Islam, termasuk ajaran tentang perempuan.¹⁴

Sedangkan isu mengenai perempuan di kalangan umat Islam sudah merabak ke permukaan, dimana isu perempuan tersebut sangat kompleks dilihat dari sudut fikih. Menurutnya fikih cenderung apologis, atau bahkan acap kali terkesan akomodatif terhadap *setatus quo*. Ajarannya hanya dapat diterapkan dalam praktis saja. Bahkan banyak hal yang sebenarnya sudah tidak relevan dengan zaman, di antaranya adalah pendapat yang mendiskreditkan perempuan. Oleh karena itu perlu adanya perubahan terhadap pemahaman keagamaan yang Selama ini telah dilakukan dengan menampilkan usul fikih sebagai metode pengambilan hukum, yaitu perubahan atas metode *qaṭ'ī-zannī*.¹⁵

Keseriusan Masdar dalam merekonstruksi fikih zakat perempuan lebih banyak didorong oleh lembaga yang dipimpinnya, P3M. Di lembaga inilah Masdar melakukan diskusi-diskusi ilmiah untuk menggagas rekonstruksi perempuan keagamaan dan Islam. Pemikiran Masdar selalu bermuara pada kemaslahatan umat manusia. Maslahat menjadi kunci pemikiran masdar meskipun konsep ini tidak di tuangkan secara khusus dalam sebuah buku

¹⁴ Mas'udi, *Reinterpretasi Ajaran Islam tentang Perempuan dalam memposisikan kodrat perempuan dalam Perspektif Islam*, cet 1, (Bandung: Mizan, 1999), 19.

¹⁵ Mas'udi, *Potensi Perubahan relasi di Lingkungan Umat Islam: sebuah pengalaman*, dalam Syafiq Hasyim (ed) *menakar harga perempuan: Eksplorasi lanjut atas Hak-hak Reproduksi perempuan dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 1999), 245-248.

yang utuh, tetapi Masdar hampir selalu menyertakan konsep malahat di dalam setiap karyanya.

c. Karya-karya Masdar F. Mas'udi

Karya-karya yang dibukukan secara utuh

- a. Agama keadilan : Risalah Zakat (pajak) dalam Islam, (Jakarta: P3M, 1991)
- b. Islam dan hak-hak reproduksi perempuan: dialog fiqh pemberdayaan (Bandung:Mizan, 1997)

Karya Masdar bentuk sumbangan tulisan

- a. Dinamika Kaum Santri: Menelusuri Jejak perholakan Interen NU (Jakarta: Rajawali, 1983)
- b. Menguak Pemikiran kitab kuning,dll dalam jurnal pesantren No.1, Vol II Tahun 1985 (Jakarta P3M, 1985)
- c. Mendidik Manusia Merdeka: Romo Mangun Wijaya 65 Tahun (Yogyakarta. Interfidei dan Pustaka Belajar, 1985)
- d. Dialog: kritik dan Identitas Agama (Yogyakarta: Interfedei 1985)
- e. Memahami ajaran Suci dengan pendekatan transformasi dalam Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam (Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1988)
- f. Kesadaran Untuk Memihak Kaum Lemah dalam Jurnal Prisma No.7 tahun XVII, 1989 (Jakarta:LP3ES, 1989)
- g. Pergolakan dunia pesantren: Islam menatap masa depan (Jakarta: P3M, 1989)

- h. Teologi Pembangunan: Paradigma Baru Pemikiran Islam (Yogyakarta: LKPSM, 1989)
- i. Perempuan diantara Lembah Kitab Kuning dalam Wanita Islam di Indonesia dalam kajian tekstual dan kontekstual (Jakarta: INIS, 1993)
- j. Islam dan Moralitas Pembangunan: Perspektif Agama-Agama di Indonesia (Yogyakarta: LKPSM, 1994)
- k. Meletakkan kembali masalah sebagai Acuan Syari'ah dalam Ulumul Qur'an NO.3 Vol.VI, Tahun 1995 (Jakarta: LSAF dan ICMI,1995)
- l. Zakat: Konsep Harta yang bersih, dll dalam kontekstualisasi Doktrin Islam dalam sejarah (Jakarta: Paramadina, 1995)
- m. Membincang Feminisme: Diskursus Gender Perspektif Islam (Surabaya: Risalah Gusti, 1996)
- n. Ruh Islam dalam Budaya Bangsa (Jakarta:1996)
- o. Reinterpretasi Ajaran Islam Tentang Perempuan dalam Memosisikan Kodrat Perempuan dan Perubahan dalam Perspektif Islam, (Bandung:Mizan, 1999)
- p. Potensi Perubahan Relasi di lingkungan Umat Islam dalam Menakar Harga perempuan: Eksplorasi lanjut atas Hak-Hak Reproduksi Perempuan dalam Islam (Bandung: Mizan, 1999)

Selain itu juga menjadi editor dalam beberapa buku terbitan P3M, diantaranya

- a. Agama dan Hak Rakyat (Jakarta: P3M, 1993)
- b. Teologi Tanah (Jakarta: P3M, dan Yapika 1994)

- c. Fiqh Permusyawaratan atau Perwakilan Rakyat (Jakarta: P3M, RMI dan Pesantren Cipasung)

B. Pemikiran Masdar F. Mas'udi dalam Kewarisan Islam

Pemikiran Masdar yang berkenaan dengan permasalahan yang penulis teliti diantaranya “Memahami Ajaran Suci Dengan Pendekatan Transformasi”. Dalam tulisan tersebut, Masdar menawarkan sebuah pendekatan sebagai alternatif pendekatan realis-positifis yaitu pendekatan transformatif. Pendekatan transformatif adalah suatu pendekatan yang memandang perubahan (*change*) sebagai sarana untuk mencapai spirit kebaikan kualitatif yang bermuara pada spirit kebaikan mutlak dalam bahasa agama disebut Tuhan. Dengan kalimat lain, pendekatan ini berarti perpindahan posisi ke posisi yang lain untuk mengejar tingkat kualitas yang lebih baik. Pendekatan ini memiliki perbedaan yang mendasar dengan pendekatan ortodoksi, yaitu dalam hal memandang ayat. Kalau ortodoksi memandang ayat sebagai wujud dari “ide kemutlakan” itu sendiri, maka pendekatan transformatif melihat ayat tetap sebagai ayat, yang berarti “perlambang” atau “tanda dari ide kemutlakan” yang dikandungnya, seperti ide keadilan.¹⁶

Selain menawarkan pendekatan transformatif, Masdar juga menawarkan konsep *qat 'ī-zannī* yang menurutnya merupakan kunci pembuka bagi seluruh pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an, yang berarti

¹⁶ Masdar F. Mas'udi, *Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi: dalam Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta; Pustaka Panji Mas, 1988), 181.

pemahaman keagamaan itu sendiri secara keseluruhan termasuk ayat-ayat tentang kewarisan Islam.¹⁷

Pemikirannya tentang konsep *qaṭ'ī-zannī* juga tertuang dalam Jurnal Ulumul Qur'an yang berjudul "Meletakkan Kembali Maslahat Sebagai Acuan Syari'ah". Menurutnya bahwa yang fundamental dari pemikiran hukum Islam (fikih) adalah kemaslahatan kemanusiaan universal atau dengan ungkapan yang lebih operasional "keadilan sosial". Tawaran teoritik (ijtihad) apapun dan bagaimanapun, baik didukung dengan nash maupun tidak, yang bisa menjamin terwujudnya kemaslahatan kemanusiaan, dalam kacamata Islam adalah sah, dan umat Islam terikat untuk mengambilnya dan merealisasikannya. Untuk sampai pada kemaslahatan tersebut maka harus diawali dengan pemahaman baru terhadap nash wahyu yang menurut Masdar perlu ditinjau kembali. Masdar mengkaji ulang terhadap konsep ushul fikih tentang apa yang disebut *qaṭ'ī-zannī*.¹⁸

1. Konsep Qaṭ'ī-Zannī dalam Perspektif Masdar F. Mas'udi

Masdar sebagai tokoh agama ikut mewarnai gerak pembaruan Islam di Indonesia. Konsep yang ditawarkan Masdar berkaitan dengan pemikiran hukum Islam adalah konsep *qaṭ'ī-zannī* yang berbeda dengan formulasi sebagaimana jamak dikenal. Masdar memberikan terminologi pengertian ayat

¹⁸ Masdar F. Mas'udi, *Meletakkan Kembali Maslahat Sebagai Acuan Syari'ah; Dalam Ulumul Qur'an*, vol VI tahun 1995, 94-99.

qaṭ'ī-zannī tidak hanya sekedar mengacu kepada makna semantiknya, seperti pada kandungan ideal suatu makna.

Menurut Masdar, *qaṭ'ī* dalam hukum Islam adalah sesuatu yang bersifat pasti, tidak berubah-ubah dan karena itu, bersifat fundamental, yakni nilai-nilai kemaslahatan dan keadilan yang notabnya adalah jiwa hukum. Ajaran *qaṭ'ī* adalah ajaran yang bersifat prinsip dan absolut, misalnya ajaran-ajaran tentang kebebasan dan pertanggungjawaban individu, kesetaraan manusia (tanpa memandang jenis kelamin, warna kulit dan suku), keadilan, persamaan manusia dihadapan hukum, tidak merugikan diri sendiri dan orang lain, tolong-menolong untuk kebaikan, musyawarah, kesetaraan suami-istri dalam rumah tangga, *mu'āsyarah bi al-ma'rūf*. Semua ajaran ini menurut Masdar bersifat prinsip dan fundamental, kebenaran dan keabsahannya pun tidak memerlukan argumen di luar dirinya, nilai-nilai di atas membenarkan dan mengabsahkan dirinya sendiri.¹⁹

Asy-Syatibi pun berpendapat bahwa amat jarang ditemukan ayat-ayat *qaṭ'ī* yang mengandung suatu makna secara pasti. Kepastian suatu makna adil hanya dapat ditangkap ketika beberapa dalil diajajarkan menjadi satu hingga pengertiannya saling melengkapi. Menurutnya suatu dalil bisa dikatakan *qaṭ'ī* jika memenuhi sepuluh premis, yaitu (1) riwayat keabsahan, (2) bukan kata yang bersifat ganda atau *isytirak*, (3) bukan kata metaforis atau majaz, (4) berkaitan dengan tata bahasa / gramatika atau *nahwu*, (5) mengandung perubahan kata atau *sharf*, (6) bukan pembatalan hukum atau

¹⁹ Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan, Dialog Fikih Pemberdayaan*, cet.2 (Bandung: Mizan 1997), 31-33.

nasakh, (7) tidak mengandung peralihan makna, (8) bukan sisipan atau *idmār*, (9) bukan awalan dan akhiran atau *taqdim* dan *ta'khīr*, (10) tidak mengandung penolakan logis atau *mu'arīd al-'aqli*.²⁰

Sementara *ẓannī* secara epistemologi berarti persangkaan atau hipotesis yang merupakan kebalikan dari yang *qaṭ'ī*, yakni ajaran atau petunjuk agama baik dari al-Qur'an maupun as-Sunnah yang bersifat jabaran (*implementatif*) dari prinsip-prinsip yang universal, Ajaran *ẓannī* tidak mengandung kebenaran atau kebaikan pada dirinya. Karena itu, berbeda dengan ayat *qaṭ'ī*, ajaran *ẓannī* terikat oleh ruang dan waktu, oleh situasi dan kondisi. Yang masuk kategori *ẓannī* adalah seluruh ketentuan batang tubuh teks, ketentuan normatif yang dimasukkan sebagai upaya untuk menerjemahkan yang *qaṭ'ī* (nilai kemaslahatan dan keadilan dalam kehidupan nyata).²¹

Yang jelas, ketentuan agama yang ada dalam fikih yang disebut sebagai ketentuan (kecuali ketentuan etik, normatif tentang baik, buruk, halal, haram) adalah *ẓannī*. Karena sifat *ẓannī* adalah relatif, maka ia terikat oleh dimensi ruang dan waktu karena itu, hukum potong tangan bagi pencuri, prosentase pembagian waris, monopoli hak talak bagi suami dan ketentuan teknis lain yang bersifat non-etis, masuk kategori yang *ẓannī*. Dengan demikian ajaran yang *ẓannī* bisa dimodifikasi.

²⁰ Abū Ishāq asy-Syaṭībī, *al-Muwāfaqāt fi asy-Syarī'ah*, (Beirut: Dar al-fikr, 1341 H), 35- 36.

²¹ Masdar F. Mas'udi, *Islam...*, 33-34.

2. Rekontruksi Kewarisan Islam

Dalam literatur Islam, rekontruksi adalah bagian yang tak terpisahkan dari upaya mengadakan pembaruan pemikiran dalam hukum Islam, sehingga terminologi ini identik dikenal dengan pengertian “*tajdīd*” yaitu bersal dari *fi’il maḍī* yang berarti “memperbarui”.²² Dengan demikian pembaruan adalah bentuk masdar. Kata memperbarui disini antara lain bisa berarti menyegarkan kembali yang telah terlupakan, meluruskan yang keliru dan memberi solusi serta interpretasi baru dari ajaran agama.

Sesungguhnya banyak istilah serupa yang digunakan para pemikir muslim dan pengamat sosial keagamaan. Demikian pemikiran Masdar dalam meneliti dan mencermati kembali prinsip-prinsip dasar, nilai-nilai dan norma-norma keislaman yang hendak dihidupkan kembali dalam era modernisasi. Setidaknya, Masdar sepakat bahwa tidak semua historitas keagamaan perlu dipertahankan apa adanya, tanpa mengkritisi dan bertanggungjawab atas nilai dan manfaat apa yang dipetik dari upaya pelestariannya.

Beberapa istilah yang cukup dikenal di Indonesia, dan yang digunakan Masdar dalam konsep kewarisannya antara lain: reinterpretasi (penafsiran ulang), reorientasi (memikir kembali), revitalisasi (membangkitkan kembali), kontekstualisasi (mempertimbangkan konteks kehidupan sosial budaya),

²² Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al- Munawwir: Arab-Indonesia*, cet. 14, (Surabaya: Pustaka Progresif. 1997), 173.

reaktualisasi (mengembalikan akan daya aktualitas yang nyata pada suatu hal), membumikan Islam, pembaruan Islam dan istilah lainnya.

Literatur ilmu ushul fikih, pembahasan mengenai *qaṭ'ī-ẓannī* dapat dibagi menjadi dua bentuk. *Pertama*, *qaṭ'ī as-subūt* (kebenaran sumber) yang juga dikenal dengan istilah *qaṭ'ī al-wurūd*. Artinya, dalil itu bersumber secara pasti dari Allah swt atau Rasulullah saw, yang dibuktikan dari segi penyampaian dan periwayatan. Umat Islam meyakini sepenuhnya bahwa al-Qur'an dapat dipastikan datang dari Allah swt. Oleh sebab itu, kebenaran sumber al-Qur'an dapat dipastikan datang dari Allah swt. Adapun hadits-hadits Rasulullah saw ada yang *qaṭ'ī as-subūt* yaitu hadits mutawatir dan ada yang *ẓannī as-subūt* yaitu hadis ahad. *Kedua*, *qaṭ'ī ad-dalālah* (kepastian kandungan makna). Artinya, makna yang dituju oleh satu lafal dan dalil hanya satu dan tidak diartikan lain. Menurut para mufassir, *qaṭ'ī ad-dalālah* hampir tidak terdapat dalam al-Qur'an karena sedikit sekali ayat yang berdiri sendiri mengacu pada satu kandungan makna,²³ sehingga ada juga istilah *ẓannī ad-dalālah* yang merupakan kebalikan dari *qaṭ'ī ad-dalālah*. Bentuk ke dua (*qaṭ'ī ad-dalālah* dan *ẓannī ad-dalālah*) inilah yang menjadi acuan Madar F. Mas'udi dalam menafsirkan ayat-ayat kewarisan Islam atas prinsip-prinsip asas keadilan dan kemaslahatan dalam penerapannya.

²³ Abdul Aziz Dahlan (ed), *Ensiklopedia Hukum Islam*, cet 1, (Jakarta: PT Ichtiar van Hoeve, 1997), V: 1454.

3. Metode Istinbat: Sumber Hukum Yang Dijadikan Acuan Dasar Oleh Masdar Farid Mas'udi

a. Maslahat sebagai landasan syariat

Sejak awal, syariat mengacu kepada kemaslahatan manusia. Dan metode pemikiran Masdar juga berpijak pada prinsip kemaslahatan sebagai landasan filosofis atau landasan epistemologinya, Karena maslahat adalah acuan dari seluruh bangunan hukum Islam. Dengan demikian diperlukan gambaran yang jelas dengan konsep maslahat.

1) Deifnisi maslahat

Maslahat secara secara etimologi merupakan bentuk masdar yang artinya patut dan baik.²⁴ Kata maslahat adalah bentuk *mufrād*, sedangkan dalam bentuk pluralnya berarti kebaikan atau kemanfaatan. Secara terminologis, maslahat adalah sesuatu keadaan yang mendatangkan manfaat dan menolak bahaya atau kerugian.²⁵

Maslahat menurut as-Syaukanī adalah memelihara *maqāsid asy-syari'ah* dengan menolak mafsadat dari umat. Al-Butī memandang maslahat adalah suatu manfaat yang dikehandaki oleh Syāri' untuk hambanya dengan memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta.

²⁴ Ahmad Warson Munawwir, Kamus Al- Munawwir: Arab-Indonesia, cet. 14, (Surabaya: Pustaka Progresif. 1997), 843.

²⁵ Ahmad Imam Mawardi, disertasi, "Fiqh Minoritas; Fiqh Al-Aqaliyyāt dan Evolusi Maqshid al-Syari'ah dari Konsep ke Pendekatan" (Desertasi—IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2009), 180.

Sedangkan asy-Syatibi mendefinisikan maslahat sebagai sesuatu yang merujuk kepada tegaknya kehidupan manusia.²⁶

Masdar dalam dalam menawarkan konsep maslahat sebagai acuan dasar dalam merumuskan hukum waris, tidak menjelaskan secara definitif tentang maslahat. Masdar mengambil kesimpulan dari teks al-Qur'an sebagai sandaran di dalam pemikirannya, tanpa dibarengi dengan penelusuran pemaknaan (tafsir) terhadap ayat-ayat yang dirujuk Masdar. Dalam hal ini Masdar merujuk pada ayat-ayat sebagai berikut:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Artinya:

Dan tiadalah kami mengutus kamu (Muhammad), melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi sekalian alam.²⁷

وَإِنَّهُ لَهْدَىٰ وَرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ

Artinya:

Dan sesungguhnya al-Qur'an itu benar-benar menjadi petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang beriman.²⁸

وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ

Artinya:

Dan Allah sekali-kali tidak menjadikan untuk kamu dalam agama suatu kesempitan.²⁹

Namun ketika ayat-ayat tersebut dikaitkan dengan keberlakuan hukum Islam dan sanksi hukumnya, para ulama berbeda pendapat. Mazdhab Syāfi'ī berpendapat bahwa hukum Islam dan sanksi hukumnya berlaku bagi setiap muslim di seluruh dunia di manapun berada. Sementara mazdhab Hanafī cenderung mengatakan bahwa hukum islam

²⁶ Asy-Syatibi, *al-Muwafawqat...*, 25.

²⁷ al-Anbiyā' (21): 107.

²⁸ an-Naml (27): 77.

²⁹ al-Hāj (22): 78.

berlaku bagi setiap muslim di manapun berada, tetapi sanksi hukum Islam hanya bisa diterapkan di *dār al-Islam* (Negara Islam).³⁰ Ayat ini juga dijadikan dasar bahwa hukum Islam, jika diterapkan, merupakan rahmat yang akan membawa kemaslahatan.³¹

As-Syathibi juga menyebut ayat tersebut juga sebagai ayat yang menunjukkan bahwa penentuan syariat memang dimaksudkan untuk kemaslahatan hamba-hamba Allah, sementara itu Muhammad Thahir Ibn Asyur, ulama penerus As-Syathibi menyatakan bahwa karakter universalitas syariat dan kesesuaiannya (fleksibilitasnya) dengan segala tempat dan zaman merupakan kesepakatan ulama. Hanya saja belum ada penjelasan rinci tentang bagaimana wujud sesungguhnya dari karakter fleksibilitas tersebut di atas. Menurutnya, karakter universalitas syariat Islam dan kesesuaiannya dengan segala zaman dan tempat memiliki konsekuensi logis: *pertama*, adalah bahwa prinsip-prinsip dasar dan universal syariat Islam ini menjamin mampu diterapkan dalam berbagai macam keadaan tanpa adanya kesulitan dan penderitaan. *Kedua*, adalah bahwa perbedaan kondisi masa dan masyarakat memberikan kemungkinan perbedaan hukum yang harus dijalankannya memberikan

³⁰ Ahmad Imam Mawardi, “Fiqh Minoritas; Fiqh al-Aqliyyāt dan Evolusi Maqāshid al-Syaī’ah dari Konsep ke Pendekatan”, (Disertasi— Iain Sunan Ampel Surabaya, Surabaya, 2001), 1.

³¹ Ibid.

kemungkinan perbedaan hukum yang harus dijalankannya tanpa adanya kesulitan dan kesempitan.³²

Dengan mendasarkan pada ayat-ayat itulah. Masdar mengambil kesimpulan bahwa syariat didasarkan pada kemaslahatan. Dengan kata lain, menurut Masdar aturan hukum harus tunduk pada kemaslahatan.³³

Secara lebih tegas Masdar mengatakan:

Tawaran teoritik (ijtihad) apapun dan bagaimanapun, baik didukung dengan nas atau tidak, yang bisa menjamin terwujudnya maslahat manusia, dalam pandangan Islam adalah sah. Sebaliknya, tawaran teoritik apapun dan yang secara meyakinkan tidak mendukung terjaminnya meslahatan, dalam pandangan Islam adalah fasid, dan umat patut mencegahnya.³⁴

4. Metode Berstruktur

Setelah menjelaskan bahwa kemaslahatan dan keadilan menjadi muara dari diberlakukannya hukum Islam. Masdar dengan metode sistematisnya (metode berstruktur), seperti halnya dengan pemikir Islam sebelumnya, seperti Sayyid Ahmad Khan dan Muhammad Asad menempatkan ayat *muhkām* dan *mutasyābih* atau *qaṭ'ī* dan *ẓannī* sebagai kunci pembuka dalam memahami al-Qur'an.³⁵ Masdar memulai mengembangkan metodenya dengan konsep *muhkām* dan *mutasyābih* atau bahasa usul fikih disebut *qaṭ'ī-ẓannī*.

³² Abu Ishaq al-Syathibi, *Al-Muafaqat...*, 220, dalam disertasi Ahmad Imam Mawardi, disertasi, "Fiqh Minoritas; Fiqh Al-Aqaliyyāt dan Evolusi Maqshid al-Syarī'ah dari Konsep ke Pendekatan" (Desertasi—IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2009), 110.

³³ Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, Cet.3, (Jakarta: P3M, 1993), 11.

³⁴ Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, Cet.3, (Jakarta: P3M, 1993), 12.

³⁵ Bustani Muhammad Said, *Gerakan Pembaharuan Agama: Antara Modernisme dan Tajdiduddin*, cet.1, (Bekasi: Wala Press, 1995), 133-134.

Pada awalnya metode ini adalah sebagai kritik atas pemikiran Munawir Sjadzali yang melontarkan gagasan reaktualisasi ajaran Islam yang menjadi polemik pada tahun 1986 yang disampaikan pada forum Paramadina bersamaan dengan ceramah Nurcholis Madjid kasus ijtihad Umar Ibn al-Khattab. Masdar memasukkan pendekatan yang ditawarkan Munawir ke dalam pendekatan realistik dan para penantangannya masuk ke dalam golongan ortodoks.³⁶ Kemudian Masdar menawarkan pendekatan transformatif dengan metode *muhkām-mutasyābih* atau *qaṭ'ī-ẓannī*.

Dengan pendekatan transformatifnya, Masdar mengkaji ulang konsep *muhkām* dan *mutasyābih*³⁷ sebagai pembuka bagi seluruh bangunan pemahaman itu sendiri secara keseluruhan.³⁸ Menurut Masdar, bertitik tolak dari mempersepsikan ayat sebagai “perlambang dari kebenaran” yang dipesankan-Nya, maka pendekatan transformatif mendefinisikan ayat *muhkām* dan *mutasyābih* bukan dari sudut verbal bahasa, melainkan dari sudut substansi makna yang dikandungnya. Ayat *muhkām* adalah ayat yang

³⁶ Masdar F. Mas'udi, *Memahami...*, 189.

³⁷ Ada banyak perbedaan pendapat dalam mendefinisikan *muhkām* dan *mutasyābih*. Pertama *muhkām* adalah yang dalalahnya jelas dan tidak mengandung *nasakh*, sedang *mutasyābih* adalah yang dalalahnya tidak jelas, yang tidak diketahui maknanya secara aqli dan naqli. Kedua, *muhkām* adalah yang diketahui maksudnya, baik dengan penjelasan maupun dengan pentakwilan, sedang *mutasyābih* adalah yang telah dibakukan oleh Allah seperti hari kiamat. Ketiga, *muhkām* adalah yang berdiri sendiri dan tidak memerlukan penjelasan, sedang *mutasyābih* adalah yang tidak berdiri sendiri bahkan memerlukan penjelasan. Keempat, *muhkām* adalah yang benar dan teratur yang menghantarkan pada makna yang lurus tanpa manaf sedang, *mutasyābih* adalah yang tidak bisa diketahui maknanya dari aspek bahasa kecuali dikaitkan dengan tanda atau *qarinah*. Kelima, *muhkām* adalah yang maknanya jelas yang tidak menemukan kesulitan untuk memahaminya, sedang *mutasyābih* adalah sebaliknya. Keenam, *muhkām* adalah yang dalalahnya *rajih*, sedang *mutasyābih* adalah yang dalalahnya tidak *rajih*. Lihat Muhammad Abd al-'Azim Zarqani, *Manāhil al-'Irfān fi Uṣūl al-Qur'ān*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 11: 271-274.

³⁸ Masdar F. Mas'udi, *Memahami...*, 183.

menegaskan prinsip – prinsip yang secara eksplisit maupun implisit diakui oleh setiap manusia demi fitrahnya sendiri sebagai manusia.

Disini tidak dipersoalkan apakah ayat itu dari sudut bahasa verbal bersifat tegas (*qaṭ'ī ad-dalalah*) atau bersifat samar-samar (*ẓannī ad-dalalah*) juga tidak dipersoalkan apakah dari sudut bahasa verbalnya ayat itu berbicara terus terang (*straight forward*) atau dalam bentuk sindiran-sindiran (sejarah misalnya).³⁹

Seperti halnya ayat *muhkām*, ayat *mutasyabīh* pun tidak mempersoalkan apakah dari sudut bahasanya bersifat tegas atau bersifat samar-samar. Yang menjadi titik pijak adalah bagaimana spirit keadilan dan kemaslahatan sebagai prinsip yang fundamental diwujudkan.

Akan tetapi implikasi dari pemahaman seperti itu adalah bahwa ayat *muhkām* atau *qaṭ'ī* yang bersifat universal tidak memerlukan terobosan ijtihad. Yang tidak dilakukan ijtihad adalah ayat-ayat *mutasyabīh* atau *ẓannī*. Yakni, definisi tentang maslahat atau kejadian dalam konteks ruang dan waktu yang nisbi. Kerangka normatif yang memadai sebagai pengejawantahan dari cita kemaslahatan atau keadilan dalam konteks ruang dan waktu tertentu, kerangka kelembagaan yang memadai bagi sarana aktualisasi norma-norma kemaslahatan, keadilan dan realitas sosial yang bersangkutan.⁴⁰

³⁹ Ibid., hlm. 184

⁴⁰ Masdar F. Mas'udi, "*Memahami*".., 185. Juga ada dalam Masdar F. Mas'udi, "*Meletakkan*".., 98.

Sudirman Tebba sepakat dengan pemikiran Masdar. Menurutnya, pemahaman *qat'ī* dan *ẓannī* sekarang ini sudah tidak memadai lagi, karena munculnya tantangan baru dalam kehidupan sosial. Akibatnya membuat umat Islam berpegang kepada pengertian yang tersirat atau semangatnya, bukan pada yang tersurat menurut bahasa suatu nash atau ayat, sehingga yang semula dianggap *qat'ī* sudah menjadi tidak *qat'ī* lagi.⁴¹

Yang dilihat Masdar adalah bahwa kesempurnaan ajaran Islam al-Qur'an bukanlah pada dataran teknis yang bersifat detail, rinci dan *juz'iyah*-nya, melainkan pada dataran prinsipil dan fundamental, dan ajaran-ajaran prinsipil yang dimaksud dalam al-Qur'an selaku kitab suci agama ajaran spiritualitas dan moral, ajaran tentang mana yang baik dan mana yang buruk untuk kehidupan manusia sebagai hamba Allah yang berakal budi. Sebagai acuan moral dan etika yang bersifat dasariah, al-Qur'an sepenuhnya sempurna. Persoalan apapun yang muncul dalam kehidupan manusia yang dinamis dan terus berubah bisa dicarikan jawabannya (dari sudut moral) dengan mengembalikan pada ajaran-ajaran al-Qur'an yang prinsipil. Karena itu untuk menangkap petunjuk al-Qur'an atas persoalan-persoalan etika yang dihadapi dalam kehidupan nyata, menurut Masdar terlebih dahulu harus mengenali prinsip-prinsip universal yang dicanangkannya.

Dalam pandangan penyusun, metodologi Masdar dimulai dari prinsip-prinsip umum dan fundamental, seperti keadilan dan kemaslahatan sebagai

⁴¹ Sudirman Tebba, *Pembaharuan Hukum Islam: Mempertimbangkan Harun Nasution, dalam Zaim Uchrowi dan Ahmadie Thata* (ed.), *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam 70 Tahun Harun Nasution*, Cet.1 (Jakarta: LSAF, 1989), 141-142.

acuan dalam merumuskan hukum Islam. Kemudian dari prinsip yang fundamental tersebut, Masdar mengajak untuk menterjemahkan prinsip kemaslahatan dan keadilan dalam konteks ruang dan waktunya. Dalam hal ini, Masdar berangkat dari prinsip-prinsip yang umum dalam teks wahyu kemudian diterjemahkan secara kontekstual pada ketentuan-ketentuan khusus (partikular).

Metode yang ditawarkan Masdar pada awalnya menggunakan Istilah *muhkām-mutasyabīh* ketika menawarkan alternatif terhadap pemikiran hukum Islam yang sudah berkembang seperti pendekatan ortodoksi dan realis, bahkan Masdar mengkritik kategorisasi *qaṭʿī-ẓannī* sebagai istilah yang tidak terdapat dalam al-Qurʿan dan as-Sunnah. Menurut Masdar, konsep tersebut adalah teori ulama fikih yang dipergunakan karena adanya keterkaitan dengan kategorisasi *muhkām-mutasyabīh* yang terdapat dalam al-Qurʿan. Keduanya sama-sama berangkat dari pemahaman teks ajaran (ayat) dari sudut semantik atau bahasa. Bukan dari sudut ide yang dipesankan teks ajaran. Perbedaan *qaṭʿī-ẓannī* dan *muhkām-mutasyabīh* menurut Masdar dilihat dari penggunaannya. Kategori *qaṭʿī-ẓannī* dipergunakan untuk memahami ayat-ayat non hukum. Masdar dalam hal ini mempertanyakan penggunaan istilah *qaṭʿī-ẓannī* yang terdapat dalam al-Qurʿan. Menurutnya, kecenderungan ulama untuk membebaskan diri dari kontroversi di seputar masalah *mutasyabīh*. Menurut Masdar yang menggunakan istilah *ẓannī*, ulama fikih merasa aman dari gugatan tentang boleh tidaknya mengutak-atik

pengertian ayat-ayat tertentu yang dari sudut bahasa tidak cukup definitif.⁴² Namun setelah melakukan kritik atas penggunaan istilah *qaṭ'ī-ẓannī*, Masdar sendiri justru menggunakan istilah tersebut untuk melegimitasi pemikirannya. Ini terlihat dalam buku terakhirnya “*Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqih Pemberdayaan*” yang menjelaskan secara aplikatif metode *qaṭ'ī-ẓannī*-nya. Dengan demikian, Masdar terlihat tidak konsisten mengenai penggunaan kedua istilah tersebut.

5. Metode Kontekstualisasi

Sejalan dengan gagasan sebelumnya yang berusaha melakukan kontekstualisasi kitab kuning di lingkungan NU, Masdar pun menawarkan kontekstualisasi dalam syariat. Karena itu, untuk melihat tujuan syariat dalam kehidupan nyata pada setiap zaman, mutlak dan secara apriori berlaku untuk segala situasi dan kondisi. Syariat adalah bersifat dinamis dan kontekstual. Masdar merujuk pada ayat-ayat:

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا.

Artinya:

Untuk tiap-tiap umat Islam diantara kamu, kami berikan aturan dan jalan yang terang.⁴³

لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ.

Artinya:

Bagi tiap-tiap umat telah kami tetapkan syariat tertentu yang mereka lakukan.⁴⁴

⁴² Masdar F, Mas'udi, *Memahami...*, 184.

⁴³ al-Maidah (5) : 48.

⁴⁴ al-Hājj (22): 67.

Berdasarkan ayat tersebut, Masdar menjelaskan bahwa apa yang disebut *mansakh* adalah tidak setara dengan syariat. *Mansakh* lebih spesifik daripada syariat. Syariat meliputi aturan-aturan yang berkenaan dengan hubungan manusia antar manusia, manusia dengan sekitarnya, dan manusia dengan Tuhannya. Kata *mansakh* dalam ayat tersebut adalah sebutan untuk aturan main yang khusus untuk bidang ibadah, hubungan manusia dengan Tuhannya. Dengan kata lain, *mansakh* adalah ritual yang disebut dalam kamus fikih dengan ibadah *mahḍah*.⁴⁵ teori fikih tentang *nāsikh-mansūkh* yaitu bahwa suatu ajaran atau ketentuan seperti hukum dapat dihapus dan digantikan oleh ajaran atau ketentuan baru yang lebih baik, menunjukkan adanya kesadaran historis, bahwa segala sesuatu mengenai tatanan hidup manusia ada sangkut-pautnya dengan perbedaan zaman dan tempat.⁴⁶

Yang perlu dicatat adalah apabila tata cara hubungan manusia dengan Tuhan yang bersifat statik itu bisa berbeda-beda antara satu umat dengan umat yang lain, bagaimana dengan aturan main (syariat) yang dipergunakan untuk mengatur hubungan antar manusia dengan manusia dan alam sekitar yang cenderung berkembang (berubah-ubah), bentuk dan keadaan kompleksitasnya.⁴⁷

Berdasarkan definisi tersebut, Masdar nampaknya lebih memandang bahwa syariat adalah aturan yang lebih bersifat amaliah (praktis), sehingga dalam hal ini menafikan konsep akidah dan akhlak. Padahal sebagaimana

⁴⁵ Masdar. F. Mas'udi, *Agama...*, 127.

⁴⁶ Budhy Munawar-rachman Elza peldi Taher, *@fie CakNur Keislaman yang Hanif*, cet:3, (Depok: Paramadina, 2013), 322.

⁴⁷ Ibid.

definisi ulama sebelumnya, bahwa syariat meliputi tiga unsur, yakni peraturan hukum, akidah dan akhlak. Dua unsur yang terakhir ini tidak dilihat oleh Masdar sebagai unsur yang signifikan dalam syariat Islam. Perbedaan ini juga dilakukan oleh Mahmūd Syaltūt yang memisahkan antara akidah dan syariat. Bahwa akidah adalah dasarnya sedangkan *sharʿī* adalah cabangnya.

Namun demikian, definisi yang diberikan Masdar tentunya problematik dalam kaitannya dengan konsep fikih untuk membedakan antara hukum yang berasal dari Tuhan dengan hukum buatan manusia. Karena syariat berdasarkan wahyu yang tetap dan tidak berubah, sedangkan fikih berdasarkan pengetahuan atau nalar manusia baik langsung dari wahyu atau pun tidak.⁴⁸ Fikih adalah pemahaman manusia atas syariat, dapat diterapkan dalam situasi dan kondisi tertentu. Hasil pemahaman tersebut dituangkan dalam bentuk ketentuan yang terperinci, dan kemudian disebut fikih.⁴⁹ Sehingga perbedaan yang jelas antara syariat dan fikih harus dilakukan untuk melihat kemungkinan berubah atau tidaknya peraturan hukum dalam situasi dan kondisi tertentu.

Akan tetapi Masdar tetap menawarkan prinsip kontekstual dalam syariat. Menurutnya, Syariat sebenarnya bersifat relatif dan dinamis dalam segala situasi dan kondisi. Baginya, syariat adalah jalan atau cara (*wasīlah*) untuk mencapai tujuan (*gayah*). Karena itu, syariat jangan dipahami dan diperlakukan sekaligus sebagai tujuan bagi dirinya sendiri. Hal ini jelas akan

⁴⁸ Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaharuan dalam Islam*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994), 103-104.

⁴⁹ Amir Syarifudin, *Pembaharuan Pemikiran Hukum Islam*, (Padang: Angkasa Raya, 1992), 17.

membawa akibat pada pencampur-adukan antara tujuan dan cara.⁵⁰ Definisi ini merujuk pada definisi harfiah yang menyatakan bahwa syariat adalah jalan menuju tempat lain atau dengan kata lain sumber kehidupan. Dalam agama Islam kata tersebut berarti “Jalan lempang atau kehidupan yang benar menuju Tuhan”, atau jalan yang diperintahkan oleh Tuhan agar diikuti.⁵¹ Dengan demikian, Masdar memandang bahwa syariat hanyalah cara untuk mewujudkan keadilan dan kemaslahatan manusia yang disesuaikan dengan situasi dan kondisi tertentu (prinsip kontekstual).

Bagian dari tugas untuk memahami pesan al-Qur’an sebagai kesatuan adalah mempelajarinya dengan sebuah latar belakang aktifitas nabi. Karena itu penting untuk memahami kondisi lingkungan Arab pada awal penyebaran Islam. Tanpa memahami kondisi Arab pada masa Rasulullah saw, menurut Fazlur Rahman, maka usaha memahami pesan al-Qur’an secara utuh adalah sia-sia, karena al-Qur’an memiliki latar belakang. Bagi Rahman usaha memahami al-Qur’an dan meletakkannya kembali pada konteks kesejarahan, berarti telah memahami al-Qur’an sebagaimana mestinya. Tanpa usaha untuk memahami makna dalam konteks kesejarahannya, maka kita tidak mungkin menangkap makna yang sesungguhnya. Pemikiran ini seiring dengan prinsip Masdar ketika melakukan usaha kontekstual terhadap syariat.

Namun demikian, Masdar tidak menganggap seluruh bagian syariat harus dikontekstualisasikan. Masdar membagi syariat kedalam tiga bagian

⁵⁰ Pemikiran Fikih: Formalitas atau Maslahat?, *Bangkit*, No 21, Tahun 1993.

⁵¹ Muhammad Sa’id al-Asymawi, *Fiqih Islam*, dalam Johanes den Heijer dan Syamsul Anwar (ed.), *Islam Negara dan Hukum*, Cct.1 (Jakarta: INIS, 1993), 119.

yang harus diperhatikan. Secara jelas Masdar menjelaskan, bahwa dengan menegakkan kembali prinsip kontekstualitas ini bukan berarti setiap bentuk syariat wajib diubah untuk setiap *durūf* yang berbeda. Karena, dalam setiap paket syariat ada bagiannya yang bersifat primer, ada yang bersifat sekunder dan ada juga yang bersifat tersier. Atau dengan ungkapan lain, ada yang bersifat strategis, disamping ada yang hanya bersifat teknis. Disebut syariat strategis apabila ia menggariskan kebijakan pokok bagaimana suatu tujuan dicapai. Sementara disebut teknis apabila ia merupakan penjabaran proporsional teknis bagaimana kebijakan pokok tadi diimplementasikan dalam praktek, dan yang teknis ini bisa berjenjang.

Menurut Masdar, syariat yang strategis dan primer memiliki tingkat kesesuaian yang lebih dalam menghadapi berbagai situasi dan kondisi daripada syariat yang bersifat teknis atau sekunder, apalagi yang bersifat tersier. Menurutnya, kesesuaian disini tolok ukurnya bukan pada hawa nafsu, melainkan sejauh mana cara atau metode apa yang tepat untuk mencapai tujuan. Parameternya adalah jiwa atau syariat, yakni kemaslahatan, bukan bunyi harfiah dari syariat itu sendiri. Karena bagi Masdar, dengan pendekatan ortodoksi yang berkembang selama ini, misi keberagaman dihayati lebih pada usaha menegakkan tafsir pemahaman (teologi) yang paling sesuai dengan bunyi ajaran. Padahal Masdar ingin membangun pendekatan hukum Islam yang lebih sesuai dengan ruh syariat. Yakni kemaslahatan dan keadilan, sehingga syariat akan selalu kontekstual terhadap kondisi sosial masyarakatnya.

Dengan metode yang telah dirumuskannya, Masdar mengakui bahwa pemikirannya membawa relatifitas ajaran atau hukum atau syariat yang bersifat teknis. Tetapi Masdar tidak memutlakna relativisme ini. Bagi Masdar harus ada keseimbangan antara absolutisme atau relativisme ajaran.

Secara lebih jelas masdar menyatakan, bahwa akhirnya kita pun terperangkap pada keharusan memilih dua hal yang sam-samtidak masuk akal dan naif. Yakni segala sesuatu harus serba pasti, atau tidak ada yang pasti sama sekali. Padahal, yang sebenarnya terjadi, dan ini alami sesuai dengan hukum keseimbangan dalam titah Allah, bahwa dibalik perubahan sebenarnya ada kepastian dan diluar kepastian ada perubahan. Dibalik ketentuan-ketentuan teknis dalam bidang sosial-muamalah yang berubah dan dinamis, jelas ada yang bersifat tetap dan *qat'ī*. Yakni, prinsip keadilan dan kemaslahatan.

Dengan demikian, sebenarnya Masdar ingin mengatakan bahwa perubahan atas ketentuan-ketentuan syara' (baik dari al-Qur'an maupun as-Sunnah apalagi ijtihad ulama) yang bersifat teknis secara teoretis bisa berubah. Kesimpulan ini bukan berarti semua bangunan fikih harus diubah, tetapi harus dilihat terlebih dahulu nilai kemaslahatannya.

Dengan memahami metode yang dilakukan Masdar dalam merumuskan hukum Islam, tentunya membawa implikasi pada rekonstruksi terhadap ajaran yang selama ini dianggap tabu. Abdurrahman Wahid dalam kata pengantar buku *Agama Keadilan: Risalah Zakat (pajak) dalam Islam* mengatakan bahwa Masdar telah meyakinkan kita semua bahwa rekonstruksi

yang dikatakan Masdar adalah menjadi tugas *ahlu al-ḥallī wa al-aqḍī* (legislatif), baik terhadap hasil ijtihad para ulama terdahulu maupun ketentuan teknis dalam hadis Rasulullah saw. Inilah yang ditawarkan masdar untuk memrumuskan hukum melalui lembaga *Syūrā* (legislatif) yang demokratis.

Legislasi berarti proses (pembuatan hukum) maupun produk (hukum). Pembuatnya sering disebut dengan legislator. Dalam teori pemisahan kekuasaan, lembaga negara pembuat hukum adalah lembaga legislatif. Kata “legislasi” dapat dijumpai, baik dalam kepustakaan hukum umum maupun hukum Islam. Dalam kepustakaan hukum Islam, padanan kata “legislasi” adalah *tasyri'*, dan padanan kata “legislator” adalah *syari'*.⁵²

Secara umum metode yang dikembangkan Masdar terilhami dari metodologi yang dikembangkan seorang pemikir non-merennisme Islam, Fazlur Rahman. Dua pendekatan Masdar adalah berangkat dari prinsip-prinsip umum (ide substantif dan kontekstualisasi). Dalam metodologinya Rahman menawarkan pendekatan historis (konseptual) untuk menemukan makna teks al-Qur'an, dan membedakan antara legal dan tujuan (ideal moral) dengan ketentuan legal spesifiknya serta pemahaman sasaran al-Qur'an dengan memperhatikan secara sepenuhnya latar sosiologisnya. Ide moral al-

⁵² Jazuni, disertasi, “legalisasi Hukum Islam di Indonesia”..., 19.

Qur'an bagi Rahman adalah lebih pantas untuk diterapkan dari pada ketentuan legal spesifiknya.⁵³

⁵³ Kesimpulan tentang metodologi Rahman ini diberikan Taufiq Adnan Amal dalam kata pengantar karya Fazkur Raahman. Taufiq adnan ama, *Metode dan Alternatif Neo Modernisme Islam*, (Bandung: Mizan 1994), 21.