

HERMENEUTIKA M. `ĀBED AL-JĀBIRĪ DAN IMPLIKASINYA TERHADAP HUKUM ISLAM (Kasus *Nasakh* dan *Nikah Mut`ah*)

Oleh: Mohamad Yahya*

Abstract

Al-Jābirī's hermeneutics and its implications for Islamic law is topic of this article. Framework thinking of al-Jābirī's hermeneutics was constructed on the basis of two principles, al-faṣl and al-waṣl. Al-faṣl principle was applied by using three approaches; structural analysis, historical criticism, and ideological criticism, while the principle of al-waṣl using mathematical-intuition approach. He had applied that methodological construction in the interpretation of the Qur'an, as the source of all sources of Islamic law. The implication is reconstruction, and even deconstruction, of various theories and themes of Islamic law. Theoretically, one of which is about nasakh. For him, no nasakh in the Qur'an, except human's understanding about law is changed. While thematically, one of which is mut`ah. As a consequence of the absence nasakh in the Qur'an, for him mut`ah remain in force if the condition and the situation requires.

Keywords: Al-Jābirī, hermeneutika, *nasakh*, dan *mut`ah*.

A. Pendahuluan

Kemasyhuran nama M. `Ābed al-Jābirī sudah tidak diragukan lagi dalam kancah studi Islam kontemporer. Setelah meluncurkan karya kontroversialnya, *Naḥnu wa al-Turās* yang disusul dengan serial *Naqd al-`Aql al-`Arab*, berbagai pemikirannya tidak pernah berhenti diperbincangkan di berbagai forum ilmiah-akademik, baik lokal maupun internasional. Sejak tahun 2006, ia telah beralih dari kajian tradisi dan filsafat ke dalam kajian al-Qur'an. Hal ini ditandai dengan

*Peneliti pada Center for al-Qur'an and Hadith Studies (CQHS) Fakultas Ushuluddin, Studi Agama, dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

diterbitkannya karya pengantar tafsirnya yang berjudul *Madkhal ilā al-Qurʾān al-Karīm: Al-Juz al-Awwal fī Taʾrīf bi al-Qurʾān*. Dua tahun kemudian, tepatnya bulan Februari dan Oktober 2008, serta Februari 2009, ia telah menerbitkan tiga volume karya tafsirnya dengan judul *Fahm al-Qurʾān al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl*.

Peralihan tersebut sudah barang tentu sangat mempengaruhi nuansa produk tafsirnya, di mana dengan sistematika *tartīb nuzūlī*, ia bertujuan untuk membaca al-Qurʾān dengan *sīrah nabawīyyah* dan sekaligus membaca *sīrah nabawīyyah* dengan al-Qurʾān. Implikasi yang muncul kemudian adalah rekonstruksi dan bahkan dekonstruksi atas beragam aturan dalam bingkai hukum Islam yang telah dianggap mapan oleh sebagaimana masyarakat Muslim. Dalam pada itu, secara ringkas artikel ini penulis arahkan guna mengurai beberapa hal kaitannya dengan konstruksi metodologis hermeneutika al-Qurʾān torehannya. Uraian tersebut dimaksudkan untuk melihat sejauh mana implikasinya terhadap konstruksi hukum Islam, yang penulis contohkan dengan kontroversi fenomena *nasakh*, secara teoretis, dan nikah *mutʿah*, secara tematis.

B. Peta Perkembangan Pemikiran al-Jābirī

Sebagai seorang intelektual terkemuka, sudah barang tentu M. ʿĀbed al-Jābirī (kemudian disebut al-Jābirī)¹ telah melalui berbagai proses yang mengantarkannya hingga pada titik keberhasilan yang mengagumkan. Ia dilahirkan dari pasangan suami-isteri, Muhammad dan al-Wāzinah, pada tanggal 27 Desember 1935 di Kota Fejīj (Figuig), Maroko.² Dari keluarga ibunya, ia adalah keturunan Sayyid ʿAbd al-

¹Oleh masyarakat lokal kata al-Jābirī biasa disebut dengan al-Jabrī (al-Gabrī). Dalam hal ini penulis menggunakan penyebutan yang umum, yakni al-Jābirī.

²Tahun lahir tersebut, terdapat dua versi yang berkembang di kalangan para pengamat pemikiran al-Jābirī. Ada yang berpendapat ia lahir pada tahun 1935 ada juga yang berpendapat bahwa ia dilahirkan pada tahun 1936. Akan tetapi, dalam website yang ia kelola tahun kelahirannya menunjukkan angka 1935. Lihat, <http://www.aljabriabed.net>, (diakses pada tanggal 19 Nopember 2009). Lihat juga, Novriantoni Kahar, "Al-Jabiri dan Nalar Politik Arab dan Islam: Sebuah Pijakan Awal", *Makalah*, dipresentasikan dalam Diskusi Bulanan Jaringan Islam Liberal (JIL) tentang "Nalar Politik Arab dan Islam: Review atas Pemikiran Mohammed Abed al-Jabiri" di Teater Utan Kayu Jakarta pada tanggal 30 Juni 2004. Bandingkan dengan, Walid Harmaneh, "Kata Pengantar" dalam M. ʿĀbed al-Jābirī, *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*, terj. Moch. Nur Ichwan (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. xvii.

Jabbār al-Fajjī, Ulama besar yang memiliki beberapa karya, di mana manuskripnya masih tersimpan di perpustakaan pribadi salah seorang orientalis Prancis.³ Sedangkan dari keluarga bapaknya, mengalir darah nasionalis dan pejuang kemerdekaan Maroko melalui partai *Istiqlāl*, sebuah partai yang memperjuangkan kemerdekaan dan kesatuan Maroko dari penjajahan Prancis dan Spanyol.⁴ Mengekor dari klasifikasi jenjang yang telah dibuat oleh M. Firdaus dalam karya tesisnya yang berjudul *Metode Kritik Nalar Arab: Studi Kritis Metodologi `Ābid al-Jābirī*—alur perkembangan pemikiran al-Jābirī dapat diklasifikasi menjadi tiga fase.⁵

Pertama, fase pembentukan intelektual. Fase ini dimulai saat ia masih menjadi mahasiswa S1 hingga permulaan S2 dan masih aktif dalam gerakan politik yang berhaluan kiri atau sosialis. Saat itu ia mulai bersentuhan dengan pemikiran-pemikiran kiri, sosialis dan marxisme, dan juga pemikiran-pemikiran Islam.⁶ Fase ini mengarahkan pemikiran teoritis al-Jābirī dengan dua sumber pemikiran Barat, yakni hasil-hasil studi kaum orientalis, pemikiran-pemikiran kritis, dan revolusioner dari wacana kiri, di satu sisi, juga pemikiran-pemikiran kritis yang berkembang di Prancis, di sisi yang lain, di samping juga, pemikiran-pemikiran tokoh-tokoh Islam yang didapatkan dari khazanah

³M. `Ābed al-Jābirī, *Hafriyāt fī al-Zākirah min Ba`īd* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-`Arabiyyah, 1997), hlm. 26.

⁴Baca, Walid Harmaneh, "Kata Pengantar", hlm. xiv.

⁵Dalam tesisnya, M. Firdaus membagi kronologi perkembangan intelektual al-Jābirī d - lam tiga fase. *Pertama*, antara tahun 1960-1967, yaitu ketika ia masih menjadi mahasiswa dan aktif dalam gerakan politik yang berhaluan kiri atau sosialis. *Kedua*, antara tahun 1967-1980, yaitu ketika al-Jābirī memulai karir akademiknya di tingkat universitas, akan tetapi belum melepaskan aktifitas politik dan ideologinya. *Ketiga*, dari tahun 1980 hingga sekarang (dalam batasan waktu penelitian tesis), yaitu ketika ia telah melepaskan diri secara total dari aktifitas politik dan terfokus pada studi ilmiah. Lihat, M. Firdaus, "Metode Kritik Nalar Arab: Studi Kritis Metodologi `Ābid al-Jābirī", *Tesis*, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006. Seiring dengan diluncurkannya proyek studi al-Qur'an, menurut peneliti klasifikasi tersebut sudah tidak relevan lagi. Namun demikian, jika hanya untuk membaca pemikiran al-Jābirī hingga tahun 2001 (masa terakhir peluncuran proyek kritik nalar Arab), pemetaan tersebut masih cukup representatif.

⁶Pada saat kali pertama ia menjadi mahasiswa—sebagaimana telah diakuinya, ia ba - yak membaca buku-buku marxisme dan pada saat yang sama juga bersentuhan dengan pemikiran Islam klasik. Bahkan perkenalannya dengan Ibnu Khaldūn, yang di kemudian hari banyak mempengaruhi pemikirannya, juga dimulai fase saat itu. M. `Ābed al-Jābirī, *Al-Turās wa al-Ḥadāshah: Dirāsāt wa Munāqasyāt* (Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfi al-`Arabī, 1991), hlm. 307.

warisan intelektual Islam. Namun demikian, tidak sebagaimana yang terjadi pada kebanyakan anak muda yang baru berkenalan dengan keragaman pemikiran yang kemudian membawanya untuk mempunyai kecenderungan eklektis, atau mengambil secara total sebuah pemikiran termasuk dengan kandungan ideologis yang terdapat di dalamnya, ia sebaliknya tetap menunjukkan sikap kritisnya.

Satu hal yang dapat dikatakan terhadap al-Jābirī pada fase ini adalah bahwa *concern* utamanya diwarnai oleh keinginannya untuk memahami perubahan-perubahan sosial, mekanisme-mekanisme, dan apa saja yang menjadi faktor-faktor penentunya. Hal inilah yang menimbulkan ketertarikannya terhadap pemikiran Karl Marx dan secara khusus konsep dialektika historisnya. Ini juga yang dapat dipahami dari ketertarikannya terhadap Ibn Khaldūn, karena tokoh yang terakhir ini memberikannya perspektif untuk memahami perubahan sosial (baca: *turās*).

Kedua, fase pembacaan *turās* (tradisi). Masa ini dimulai pada saat al-Jābirī hendak menyelesaikan tesisnya, meskipun saat itu masih belum terfokus secara penuh seiring dengan aktifitas politiknya yang berhaluan sosialis-kiri. Ia mulai bersentuhan secara lebih intens dengan khazanah warisan intelektual Islam (*turās*) dan juga teori-teori dan metodologi modern terutama dalam bidang filsafat dan epistemologi. Pada saat inilah, ia mulai merumuskan dasar-dasar metodologis dalam melakukan kajian terhadap *turās*, karena yang menjadi obyek kajiannya dalam tesis dan disertasinya adalah Ibn Khaldūn yang telah “memaksanya” untuk membuka referensi dan sumber-sumber klasik yang terkait secara langsung atau tidak dengan pembahasan.

Hal lain yang terjadi pada masa ini adalah ketika ia harus merumuskan metodologi yang berbeda dengan metodologi serta kesimpulan-kesimpulan yang dihasilkan oleh penelitian terdahulu mengenai Ibn Khaldūn. Tokoh yang dibahasnya adalah sosok yang telah banyak dikaji, baik oleh kalangan intelektual Muslim sendiri ataupun para orientalis. Langkah pertama yang ia lakukan adalah meneliti dan membaca secara intensif karya-karya dan kesimpulan peneliti lain mengenai Ibn Khaldūn untuk kemudian mengamati dan melihat sisi kelemahannya.⁷ Setelah berhasil menemukan kelemahan-

⁷Lihat, M. `Abed al-Jābirī, *Fikr Ibn Khaldūn: Al-`Aṣabiyyah wa al-Daulah Ma`ālim*

kelemahan dari studi yang ada, ia lanjutkan dengan menawarkan konsep metodologis baru.⁸

Perkembangan fase ini nampak terlihat lebih jelas pada saat ia telah melepaskan diri secara total dari aktifitas politik dan terfokus pada studi ilmiah. Hal ini ditandai dengan penerbitan karya monumentalnya yaitu *Naḥnu wa al-Turās: Qirā'ah Mu`āṣirah fī Turāsīnā al-Falsafī*. Buku yang merupakan kumpulan artikel dan tulisan-tulisan al-Jābirī mengenai masalah *turās* ini membuatnya semakin terkenal karena kualitas isi dan tawaran-tawarannya yang berbeda dalam kajian *turās* pada umumnya. Jika selama ini *turās* hanya dipahami secara objektif dan dalam konteks historisnya, maka al-Jābirī telah menawarkan perspektif baru baik secara metodologis ataupun dalam melakukan interpretasi terhadap pemikiran-pemikiran filsafat Islam.

Ketiga, fase diskursus al-Qur'an. Dalam sebuah wawancara, al-Jābirī mengatakan bahwa ia sudah merasa butuh untuk menulis karya seputar al-Qur'an sejak era 70-an, di mana pada saat itu terjadi transformasi ideologis yang *massif*. Sebagai pengganti dari marxisme, muncullah ideologi agamis yang menjadikan Islam sebagai basis. Dalam pandangannya, memfungsikan agama Islam sebagai basis ideologis setidaknya akan memunculkan dua eksekusi buruk. *Pertama*, sikap mudah mengkafirkan orang. *Kedua*, munculnya interpretasi teks-teks keagamaan secara sembrono. Orang-orang akan mudah menjustifikasi setiap persoalan dengan memperkosakan ayat-ayat Tuhan dan mengaku sebagai pihak yang benar, sementara pihak lain disalahkan.⁹ Akan tetapi, karya tentang diskursus al-Qur'an yang disusun secara sistematis, serius, dan terfokus baru dia terbitkan pada tahun 2006.¹⁰

Nazariyyah Khaldūniyyah fī al-Tārikh al-Islāmī (Beirut: Markaz al-Dirāsāt al-Wiḥdah al-`Arabīyyah, 1992), hlm. 8-9.

⁸Lihat, *Ibid.*, hlm.7-13. Lihat juga, al-Jābirī, *al-Turās wa al-Ḥadāsah*, hlm. 308.

⁹Lihat, "Ḥiwār Ḥawl Madkhal ilā al-Qur'ān", dalam <http://www.naqed.info/forums/i-deks>, yang dicuplik dari <http://www.aljabriabed.net>, diakses pada tanggal 19 Nopember 2009.

¹⁰Berbeda dengan apa yang ia ungkapkan dalam pengantar karyanya yang berjudul *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm*, justru ia sendiri mengatakan bahwa setelah peluncuran karya terakhirnya dalam serial kritik nalar Arab pada permulaan 2001, ia dalam kondisi bingung. Dalam kondisi itulah beragam usulan berdatangan dari para koleganya. Hingga pada suatu saat, ketika ia sedang di Riyāḍ, salah satu temannya bertanya; "*limāza lā yakūn al-kitāb al-muqabbl fī al-Qur'ān?*". Pertanyaan inilah yang kemudian menginspirasi dirinya untuk menulis karya tersebut. Dengan demikian peneliti memahami bahwa rumusan pe-

Diskursus al-Qur'an yang dirumuskan oleh al-Jābirī tidak bisa terlepas dari berbagai gagasan yang ia telorkan sebelumnya. Bahkan untuk mengurai kerangka hermeneutisnya dalam diskursus al-Qur'an secara mendalam harus kembali pada berbagai karyanya tentang pembacaan atas *turās*, termasuk serial kritik nalar Arab, yang *notabene* merupakan ejawantah dari metodologi yang ia bangun sebelumnya. Meski demikian, perlu ditegaskan sejak dini, bahwa al-Jābirī sendiri mengatakan bahwa al-Qur'an bukanlah bagian dari *turās*, tetapi bentuk-bentuk pemahaman terhadap al-Qur'an dari zaman ke zaman-lah yang termasuk dalam bagian *turās*.¹¹ Oleh sebab itu, tujuan yang hendak ia capai dalam hal ini adalah melakukan pembacaan atas al-Qur'an yang terbebas dari bentuk kepentingan yang bersifat ideologis maupun sektarian. Dengan kata lain, model pembacaan yang benar-benar objektif atas al-Qur'an adalah misi disusunnya karya dalam diskursus al-Qur'an tersebut. Sehingga, akan nampak pembacaan terhadap al-Qur'an yang aktual bagi dirinya serta bagi si pembaca (*mu`āṣiran li nafsih wa mu`āṣiran li al-qāri`*).

C. Hermeneutika al-Jābirī

Sebagaimana telah diketahui bersama bahwa sumber dari segala sumber hukum Islam yang bersifat *ilāhiyyah* adalah al-Qur'an dan hadis sebagai penopangnya. Selebihnya, *qiyās* ataupun *ijmā`*, misalnya, hanyalah hasil olah pikir manusia saat berhadapan dengan problem-problem partikular yang "dirasa" tidak ditemukan jawabannya dalam al-Qur'an maupun hadis. Artinya, jika terjadi kekurangsesuaian (untuk tidak mengatakan salah) dalam memahami al-Qur'an maupun hadis sebagai penopangnya maka implikasinya akan berbuntut panjang, terutama dalam konstruksi hukum Islam.

Pengandaian tersebut tampaknya dirasakan oleh sosok intelektual Muslim bernama al-Jābirī. Ia mengungkapkan bahwa selama ini pembacaan terhadap al-Qur'an syarat dengan nuansa ideologis, sektarian, dan eksklusif, sehingga unsur objektivitasnya sangat jauh

mikiran yang ia bangun dalam diskursus al-Qur'an lebih dilatarbelakangi oleh fenomena keagamaan di atas, sedangkan penulisan karyanya seputar al-Qur'an dilatarbelakangi oleh pertanyaan tersebut. Hal ini juga terjadi pada saat ia menelorkan karya *Naḥnu wa al-Turās*. Lihat, M. `Abed al-Jābirī, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm: al-Juz al-Awwal fī Ta'rīf bi al-Qur'ān* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-`Arabiyyah, 2006), hlm. 14.

¹¹Lihat, *Ibid.*, hlm. 26.

dari harapan.¹² Pemahaman (baca: tafsir) atas al-Qur'an, lanjut al-Jābirī, merupakan perihal penting yang harus ditawarkan di setiap waktu dan dibutuhkan di setiap zaman.¹³ Al-Qur'an, baginya, diwahyukan bagi seluruh umat manusia di sepanjang zaman dan kawasan. Karena itu, wajib bagi kita untuk melakukan pembaharuan pemahaman atas al-Qur'an sesuai dengan kebaruan kondisi di setiap zaman.¹⁴

Al-Qur'an, bagi al-Jābirī, adalah wahyu dari Allah, yang dibawa oleh Jibril kepada Muhammad dengan menggunakan bahasa Arab, dan termasuk dalam jenis wahyu yang terdapat dalam kitab-kitab para Rasul terdahulu.¹⁵ Untuk itu, terdapat tiga aspek pemahaman yang dapat diambil dari definisi tersebut. *Pertama*, al-Qur'an bukanlah sesuatu yang sama sekali baru, melainkan kelanjutan seruan Tuhan kepada manusia. *Kedua*, penerimaan wahyu (baca: al-Qur'an) tersebut merupakan pengalaman ruhani. *Ketiga*, al-Qur'an adalah *risālah*, yang menjadikan pembawanya sebagai bagaian dari pemberi peringatan (*munzir*) dan penjelas (*mubīn*) bagi manusia tentang persoalan yang *ḥaq* dan *bāṭil*.¹⁶

Tidak berhenti pada sebuah kritik dan penilaian, al-Jābirī menawarkan kerangka berpikir hermeneutis yang bersifat objektif (*mauḍū'iyah*) dan rasional (*ma'qūliyyah*) terhadap teks yang menjadi representasi dari *turās*. Kerangka berpikir hermeneutis model demikian itu ia tersirat dalam sebuah jargon yang menjadi basis pemikirannya, *ja'l al-maqrū' mu'āṣiran li nafsih wa mu'āṣiran lanā* (mengahdirkan objek terbaca aktual di eranya dan di era saat ini).¹⁷ Dari jargon tersebut ada dua prinsip yang terkandung di dalamnya, yakni, *al-faṣl* (keberjarakan) dan *al-waṣl* (ketersambungan).¹⁸ Konstruksi

¹²Baca, M. `Ābed al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-`Arabiyyah, 2008), Vol. I, hlm. 09-11.

¹³*Ibid.*, hlm. 9.

¹⁴*Ibid.*

¹⁵Definisi ini ia konstruksikan dari dari Q.S. al-Syu`arā', (26): 192-196. Lihat, al-Jābirī, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm*, hlm. 23-24.

¹⁶*Ibid.*, hlm. 24.

¹⁷Al-Jābirī, *Al-Turās wa al-Ḥadāsah*, hlm. 12.

¹⁸Prinsip pertama ditujukan untuk menjawab problem objektivitas. Prinsip ini berbentuk *faṣl al-maqrū' `an al-qāri'* (memisah antara objek dari subjek). Dalam prinsip ini, perihal yang harus dilakukan adalah mengaktualisasikan dirinya sendiri dalam arti seorang pembaca (subjek) harus menemukan autentisitas teks (objek). Sehingga kemandirian teks dari segala bentuk pemahaman terhadapnya pada tataran problematika teoritis,

hermeneutis yang ia rumuskan dalam pembacaan *turās* tersebut juga ia terapkan dalam diskursus al-Qur'an-nya. Konsistensi tersebut bahkan berangkat dari jargon yang menjadi basis pemikirannya, yakni *ja'l al-qur'ān mu'āṣir linafsih wa mu'āṣir lanā*.¹⁹

Prinsip *al-faṣl* diterapkan dalam rangka menjadikan al-Qur'an aktual bagi dirinya sendiri (*ja'l al-qur'ān mu'āṣir linafsih*), sehingga kondisi objektif al-Qur'an akan benar-benar terungkap. Hal ini dapat dilakukan dengan cara membaca al-Qur'an dalam bingkai zamannya, yakni kembali melihat proses penurunan dan formasinya serta konteks masyarakatnya. Al-Jābirī mengungkapkan bahwa:

“...menjadikan al-Qur'an aktual bagi dirinya sendiri (dapat dilakukan, *pent.*) dengan berusaha keras untuk memahaminya dalam bingkai zaman dan pengetahuan para *mukhaṭṭab*-nya. Sesuatu yang disebut dengan 'memahamial-Qur'an',secarapasti,(dilakukandengan,*pent.*) menghadirkan riwayat-riwayat yang dapat membantu untuk memahaminya dan juga yang memiliki kredibilitas dalam batasan minimal, di samping menyelidiki sinergitas antara proses penurunan dan perjalanan dakwah”.²⁰

kandungan epistemologis, dan substansi ideologis menjadi satu keniscayaan dari prinsip ini. Pada prinsip kedua, seorang subjek kembali mengaitkan dirinya dengan teks (objek). Langkah ini ditujukan untuk mengaktualisasikan teks terhadap diri pembaca (subjek). Artinya, pengadopsian terhadap teks bukan dalam arti sebagaimana yang pernah dihayati nenek moyang terdahulu atau seperti yang termaktub dalam naskah-naskah kuna, melainkan lebih sebagai sesuatu yang tersisa hingga kini. Dalam kata lain, segala warisan yang layak dipakai untuk menghayati arti kehidupan dan persoalan-persoalan kekinian, yang layak untuk dikembangkan, dan diperkaya sehingga bisa mengantarkan ke masa depan. Sehingga, mengaktualisasikan teks terhadap diri pembaca (subjek) harus dilakukan secara rasioanal, baik untuk menerapkannya sebagai rumusan teoritis ataupun sebagai ideologi. Dengan kata lain, prinsip ini digunakan untuk menjawab problem rasionaitas yang di dalamnya mengandung unsur kontinuitas. Baca, M. `Ābed al-Jābirī, *Naḥn wa al-Turās: Qirā'āt Mu'āṣirat fī Turāsīnā al-Falsafī* (Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfī al-`Arabī, 1993), hlm. 21-26.

¹⁹Selain alasan tersebut, Zuhri juga memberikan dua alasan lain. *Pertama*, menem - kan warisan-warisan budaya masyarakatnya, yang merupakan persoalan terbesar baginya, sebagai suatu aset yang memiliki nilai tinggi baik sebagai nilai pengetahuan, sebagai nilai sosial, maupun sebagai nilai keagamaan. *Kedua*, obsesinya yang kuat tertanam demi rakyatnya. Obsesi itu terpatri oleh karena afiliasi politiknya yang sosialis, baik pada pra maupun pascakemerdekaan Maroko. Lihat, Zuri, “Dari al-Jabiri Tentang Konstruksi Nalar Etika Islam”, *Makalah*, dipresentasikan dalam Diskusi Bulanan Laboratorium Aqidah dan Filsafat “HIKMAH” pada tahun 2008 di Ruang Sidang Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

²⁰Al-Jābirī, *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm*, Vol. III, hlm. 37.

Dalam dataran teoritis, prinsip ini dimanifestasikan dengan bentuk penanggalan al-Qur'an dari segala atribut yang menyertainya, di mana hal tersebut termaktub sebagai hasil penafsiran dari segala bentuk pemahaman atasnya. Hal ini dilakukan bukan untuk menghempaskan al-Qur'an ke dalam ruang hampa, melainkan untuk mengaitkannya dengan kondisi dan situasi di mana ia diwahyukan.²¹ Sehingga, dengan langkah ini, akan didapatkan makna otentik dari al-Qur'an (*aṣālat al-naṣṣ*). Maksud dari autentisitas teks al-Qur'an ini bukanlah keberadaan teks sebagaimana ketika diturunkan, melainkan kemandirian teks dari segala bentuk pemahaman atasnya, yang terkodifikasikan dalam beragam kitab tafsir dan segala orientasinya. Hal ini sangat mendasar demi melepaskannya dari muatan-muatan ideologis yang tersebar dalam beragam pemahaman tersebut.²²

Sedangkan prinsip *al-waṣl* diterapkan dalam rangka menjadikan al-Qur'an aktual bagi kita (baca: diri-pembaca) di era saat ini (*ja'l al-Qur'ān mu`āṣir lanā*). Hal ini dilakukan dengan cara menerapkan hasil dari "proses pemahaman" pada prinsip pertama dengan konteks saat ini. Al-Jābirī mengungkapkan bahwa:

"...menjadikan al-Qur'an aktual bagi kita (dapat dilakukan, *pent.*) dengan cara berusaha untuk megimplementasikan pemahaman sebagaimana di atas, pada konteks akidah dan syariah, dengan membedakan antara (*khiṭāb*) `ām yang *muṭlaq* dan `ām yang *muqayyad*, sembari menetapkan yang pertama, seperti seruan yang kontemporer (aktual/bermanfaat) bagi kita, untuk menerapkannya, dan menetapkan kedua, seperti seruan yang bersifat moralitas, untuk mengambil `ibrah dan mencari inspirasi yang bersifat inovatif".²³

Artinya, makna otentik yang telah terungkap melalui prinsip pertama dirasionalisasi menuju era sekarang. Secara tidak langsung prinsip ini juga menjawab problem kontinuitas, di mana antar setiap zaman terdapat proses berkesinambungan yang mensyaratkan rasional atas eranya masing-masing. Sehingga, jargon al-Qur'an, sebagai sumber dari segala sumber hukum, yang selalu relevan di setiap ruang dan waktu dapat benar-benar terbukti.

²¹*Ibid.*, Vol. I, hlm. 10.

²²*Ibid.*

²³*Ibid.*, Vol. III, hlm. 37.

Dalam dataran aplikatif, al-Jābirī menerapkan dua prinsip di atas dalam bentuk karya tafsir yang didasarkan pada urutan kronologi pewahyuan al-Qur'an (*tartīb nuzūli*). Hal ini dilakukan tidak sebagaimana lazimnya para *mufassir* terdahulu yang berdasarkan susunan *muṣḥaf* (*tartīb muṣḥafī*), karena ia beranggapan bahwa al-Qur'an bersifat *open book*, di mana ia tersesusun dari surat-surat independen yang terbentuk berdasarkan tahapan wahyu, dan surat-surat itu sendiri terbentuk dari ayat-ayat yang terpaut—pada banyak kasus—dengan kondisi-kondisi terpisah, yaitu *asbāb al-nuzūl*. Sehingga, tidak mungkin menanalisa al-Qur'an seperti bangunan kokoh yang terpakem pada susunan tertentu (baca: *tartīb muṣḥafī*).²⁴

Selain dari didasarkan pada kronologi pewahyuan, al-Jābirī juga menggunakan pola ideografi. Hal ini dilakukan dalam rangka mengetahui *magzā* dari masing-masing surat dan/atau kelompok ayat. Dalam pada itu, al-Jābirī membaginya dalam enam tahapan yang diklasifikasi dalam kategori *makiyyah* dan *madaniyyah*,²⁵ di samping, masing-masing tahapan tersebut dibagi lagi menurut kategori tema pewahyuannya. Selain itu, ia juga bermaksud untuk melihat secara langsung perjalanan *da'wah muḥammadiyyah*, kondisi real masyarakat saat itu, serta kondisi diri Nabi Muhammad saw. Sehingga, pembacaan dengan model demikian akan menguak secara gamblang sisi historisitas dari al-Qur'an itu sendiri. Inilah yang kemudian ia sebut dengan membaca al-Qur'an dengan *sīrah nabawiyyah* dan membaca *sīrah nabawiyyah* melalui al-Qur'an.²⁶

²⁴Al-Jābirī, *Madkhal ilā al-Qur'ān*, hlm. 243. Karya tafsir sebelumnya yang menggunakan sistematika *tartīb nuzūli* adalah 'Izzah Darwazah dengan judul *al-Tafsīr al-Ḥadīṣ*. Karya ini diterbitkan pertama kali pada tahun 1946 di Damaskus. Lihat, <http://shamela.ws>. (Diakses pada 20 Oktober 2009).

²⁵Lihat pembagian dua priode berikut pola ideografinya dalam, Mohamad Yahya, "Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl Karya al-Jābirī", dalam *Jurnal Studi al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 11, No.1, Januari 2010, hlm. 16-18.

²⁶Baca, artikel penulis mengenai persoalan tersebut dalam, Mohamad Yahya, "Membaca al-Qur'an dengan *Sīrah* dan Membaca *Sīrah* melalui al-Qur'an", dalam *Esensia: Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin*, vol. 12 No. I, Tahun 2010, Fakultas Ushuluddin, Studi Agama, dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, hlm. 161-167.

D. Problema Hukum Islam: Implikasi Teoritis-Tematis

1. Konsep *Nasakh*

Hermentika al-Jābirī pada dasarnya tidak jauh berbeda dari metode “*ta’wīl*” Abū Ishāq al-Syātibī, yaitu dengan menafsirkan ayat *muṭlaq* dengan *muqayyad*, ayat *’ām* dengan *khāsh*, *ḍarūrī* dengan *ḥājī* yang secara keseluruhan menjadi kesatuan *muḥkam*.²⁷ Literalitas itu semakin jelas ketika al-Syātibī menegaskan bahwa walaupun ada perbedaan antara makna literal (*zāhir*) dan *bāṭin*, maka rasionalitas bangsa Arab adalah makna literal dan makna batin adalah keesaan Allah. Jika sebuah penafsiran melebihi dua batasan itu berarti sebuah penyelewengan dari makna agama (*inḥirāf*).²⁸

Beberapa bentuk *inḥirāf* itu adalah adanya keyakinan bahwa ada penghapusan terhadap beberapa ayat al-Qur’an, baik secara hukum, bacaan, atau hukum sekaligus bacaannya.²⁹ Titik penyelewengan itu adalah karena tidak ada ayat al-Qur’an yang mengafirmasi adanya suatu ayat yang menghapus ayat yang lain atau sunnah menghapus al-Qur’an. Meminjam istilah Ibn Ḥazm, menghapus ayat yang berlaku di zaman nabi tanpa dalil yang *qaṭ’ī* berarti kekafiran.³⁰ Namun dalam khazanah ilmu tafsir, *naskh al-Qur’an* merupakan suatu hal yang wajar mengingat al-Qur’an diturunkan secara gradual selama 23 tahun, sehingga sangat dimungkinkan terjadi perubahan hukum antara periode Mekkah dan periode Madinah.³¹ Inilah yang mereka maksud sebagai salah satu manfaat mengetahui *sabab nuzūl*, yaitu mengetahui dan membedakan ayat yang *me-nasakh* (*nāsikh*) dan yang *di-nasakh* (*mansūkh*).³²

Dalam proses *istinbāṭ al-ḥukm*, *naskh-mansūkh* menjadi perihal penting dan termasuk teori yang bagi beberapa kalangan harus

²⁷Abū Ishāq al-Syātibī, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī’ah* (Kairo: Maktabah Tijāriyah, t.t.), juz III, hlm. 66-67.

²⁸*Ibid.*, hlm. 287.

²⁹Badr al-Dīn Muḥammad bin ‘Abdillāh al-Zarkasyī, *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Ka-ro: Dār al-Turās, 1983), Juz II, hlm. 32.

³⁰Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām* (Kairo: Maktabah Tijāriyah, t.t.), Juz IV, hlm. 480, bandingkan dengan Ibn Ḥazm al-Andalusī, *Al-Faṣl fī l-Milal wa l-Ahwā’ wa l-Niḥal* (Bairut: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 3.

³¹Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Bairut: Dār al-Fikr, 1988), hlm. 187.

³²*Ibid.*, hlm. 194-196.

diketahui oleh *mujtahid*.³³ Vitalitas ini ada dalam rangka untuk mencegah *mujtahid* dari kekeliruan pengambilan dasar hukum yang mungkin pada kenyataannya diyakini telah *mansūkh*. Vitalitas ini juga yang pada kelanjutannya mendorong perkembangan teori tersebut menjadi sedemikian rupa. Signifikansi perkembangan ini hingga berimplikasi pada buramnya faktualitas *nasakh* dan konflik-konflik ideologis yang menggelanyutinya.³⁴ Problematika semacam ini telah jelas pada gilirannya berimplikasi secara signifikan dalam konstruksi hukum, karena *nasakh* merupakan salah satu perangkat teori yang mesti digunakan dan harus diketahui fenomenanya.

Ada banyak kaidah yang dibuat para ulama mengenai teori *nasakh*, termasuk di antaranya menghapus hukum dengan tetap mempertahankan bacaannya, yaitu pada ayat-ayat *muqāṭa`ah* di atas.³⁵ Bagi al-Jābirī, hal ini jelas tidak tepat karena ayat itu hanya sebagai awalan surat dan tidak mengandung ajaran agama apa pun. Selain itu, para ulama membedakan antara *nasakh* yang berarti *izālah*, yakni menghapus ayat *mansūkh* dari al-Qur'an, dan *nasakh* yang berarti *takhṣīṣ*. Hanya saja, sebagian ulama menolak kategori kedua ini karena perbedaan antara *takhṣīṣ* dan *nasakh* sangat jauh. Kategori pertama juga ditentang oleh Naṣr Ḥāmid Abū Zayd (W. 2010), karena baginya bagaimanakitamengetahui hikmah *nasakh* jika ayat *mansūkh* ditiadakan dari al-Qur'an.³⁶ Dari semua kategori yang mereka buat, hanya kategori terakhir yang bertahan, yaitu ayat-ayat *nasakh* yang berarti menghapus hukum dengan mempertahankan lafalnya di dalam al-Qur'an.

Menurut mereka, *nasakh* adalah bukti keringanan yang Allah berikan kepada manusia, yaitu demi kemasalahatan hidup manusia. Hal itu sejalan dengan gradualisasi penurunan al-Qur'an, yaitu bahwa al-Qur'an berdialektika dengan kebutuhan manusia, menghapus

³³Lihat, Wahbah Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu`āṣir, 1986), hlm. 1044-1049.

³⁴Baca gambaran-gambaran konflik ideologis tersebut dalam, Mohamad Yahya, "Dari M. `Ābed al-Jābirī (1935-2010) Tentang Kritik atas Teori *Nasakh*", *Makalah*, dipresentasikan dalam Diskusi Trimingguan Lingkar Studi Agama, Filsafat, dan Budaya (LiSAFa) dengan tajuk "Meretas Teori *Nasakh* dari Kungkungan *Mazhabiyah*", Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tanggal 25 Nopember 2011, hlm. 4-5.

³⁵Lihat, *Ibid.*, hlm. 5.

³⁶Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī `Ulūm al-Qur`ān* (Miṣr: al-Hai'ah al-`Ilmiyyah al-`Āmmah li al-Kitāb), hlm. 65.

sebagian ayatnya yang dinilai tidak relevan lagi bagi realitas umat. Argumen inilah yang ditentang oleh Ibn Ḥazm. Menurutnya, apa alasan Allah menunggu adanya mudarat sehingga muncul ayat *nasakh* dan tidak secara langsung memberikan ayat yang lebih baik dari yang di-*naskh*. Selain itu, *nasakh* juga bertentangan dengan pengetahuan Allah yang meliputi segala sesuatu, sebab hal itu berarti ada ayat yang lebih baik dari sebagian yang lain.³⁷

Selain membantah argumentasi *qur'anī* kelompok yang setuju dengan adanya *nasakh*, al-Jābirī juga menekankan pada tekstualitas-historisitas *naṣṣ* seperti dalam keterangan di atas. Menurutnya, problem para ulama masih berkenaan dengan pelanggaran atas pemahaman kesinambungan struktur (*siyāq*) yang memberikan jawaban atas asumsi mereka, termasuk dalam memahami argumentasi mereka yang membenarkan adanya *nasakh*. Sebab, semua kata *āyah* dalam al-Qur'an hanya berarti mukjizat atau syariah. Dalam konteks ayat *mā nansakh min āyah*,³⁸ kata *āyah* berarti syariah Nabi sebelumnya yang di-*naskh* oleh kehadiran risalah Nabi Muhammad. Jika yang dimaksud adalah syariah baru, hal itu tidaklah berarti *naskh* seperti dipahami oleh ulama, melainkan penetapan hukum baru bagi umat Islam, karena ketetapan dalam Taurat atau Injil berlaku bagi umat Yahudi dan Nasrani. Sementara kata *āyah* yang berarti mukjizat ada pada Q.S. al-Ra'd, (13): 38-39.

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ. يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

Artinya:

Sesungguhnya Kami telah mengutus beberapa Rasul sebelum kamu, dan Kami memberikan kepada mereka isteri-isteri dan keturunan. Tidak ada hak bagi seorang Rasul mendatangkan sesuatu ayat (mukjizat) melainkan dengan izin Allah. Bagi tiap-tiap masa ada Kitab (yang tertentu). Allah menghapuskan apa yang Dia kehendaki dan menetapkan (apa yang Dia kehendaki), dan di sisi-Nya-lah terdapat Ummul-Kitab (Lawḥ Maḥfūz).

³⁷Ibn Ḥazm, *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, juz IV, hlm. 479.

³⁸Q.S. al-Baqarah, (2): 106.

Kata *āyah* di sana jelas berarti hanya Allah yang berkuasa menentukan yang akan diberikan kepada para rasul, termasuk al-Qur'an untuk Nabi Muhammad. Semua itu sudah dituliskan dalam *lawḥ mahfūz*.

Adapun gradualisasi penetapan syariah dari redaksi yang bersifat umum (*`ām*), kemudian turun ayat dengan redaksi yang lebih khusus (*khāṣ*), atau dari yang indefinitif (*muṭlaq*) ke yang definitif (*muqayyad*) hal itu tidak berarti ada *nāsikh-mansūkh*, yang menandakan bahwa ayat *mansūkh* adalah ayat yang salah dan diralat dengan kehadiran *nāsikh*. Menurut al-Jābirī, semua ketentuan hukum yang ditetapkan oleh Allah dalam al-Qur'an tetap berlaku dan abadi tanpa ada pertentangan antara ayat yang satu dengan yang lainnya. Sebab perbedaan dan perubahan hanya terjadi pada konteksnya. Dengan ringkas al-Jābirī menyimpulkan, bukan hukum al-Qur'an yang berubah melainkan pemahaman hukum oleh manusia.³⁹

Poin inilah yang memungkinkan perluasan dimensi sosiologis al-Qur'an seperti dicita-citakan al-Jābirī, bahwa al-Qur'an tidak hanya relevan untuk masanya, melainkan juga relevan untuk dunia kontemporer. Prinsip yang dijadikan pegangan oleh al-Jābirī adalah memisahkan antara ajaran yang bersifat *`ām muṭlaq* (universal indefinitif) dan *`ām muqayyad* (universal definitif) yaitu dengan menerapkan yang pertama dan menjadikan yang kedua sebagai pedoman etika juga inspirasi untuk pengembangan tradisi.⁴⁰

Dengan kata lain, menjadikan al-Qur'an relevan dengan masanya berarti menemukan titik temu antara tekstualitas al-Qur'an dengan problematika masanya, baik dari aspek epistemologis maupun ideologis, seperti terekam dalam dialektika Nabi Muhammad bersama umatnya dalam dua periode dakwahnya. Hal ini yang dimaksud oleh al-Jābirī sebagai memahami al-Qur'an melalui sejarah nabi dan memahami sejarah nabi melalui perspektif al-Qur'an. Adapun menjadikan al-Qur'an relevan untuk dunia kekinian berarti menempatkan al-Qur'an dalam neraca kesadaran manusia kontemporer sebagai pengayaan atau dekonstruksi pemahamannya atas al-Qur'an.

³⁹Al-Jābirī, *Fahm al-Qur`ān al-Ḥakīm*, Vol. III, hlm. 110.

⁴⁰*Ibid*, hlm. 37.

2. Kasus *Mut`ah*

Tema *mut`ah* merupakan salah satu dari tema yang dituangkan oleh al-Jābirī dalam catatan akhir pada volume ketiga, selain yang bersifat teoretis, seperti *nasakh*. Tema ini menarik bagi al-Jābirī karena mengundang perdebatan di kalangan ulama. Pokok perdebatan ini sebenarnya berkisar tentang makna *istimtā`* dalam Q.S. al-Nisā', (4): 24 yang berbunyi:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا
وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ
أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ
كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا

Artinya:

(Diharamkan juga kamu mengawini) wanita yang bersuami, kecuali budak-budak yang kamu miliki (Allah telah menetapkan hukum itu) sebagai ketetapan-Nya atas kamu. Dihalalkan bagi kamu selain yang telah disebut (yaitu) mencari isteri-isteri dengan hartamu untuk dikawini bukan untuk berzina. Maka isteri-isteri yang telah kamu nikmati (campuri) di antara mereka, berikanlah kepada mereka maharnya (dengan sempurna), sebagai suatu kewajiban; dan tiadalah mengapa bagi kamu terhadap sesuatu yang kamu telah saling merelakannya, sesudah menentukan mahar itu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

Menurut *jumhūr* ulama yang dimaksud kata bergaris bawah pada ayat di atas adalah nikah dan mahar, yaitu hubungan badan dalam ikatan pernikahan yang halal dengan adanya mahar dan akad yang sah. Namun dalam pandangan ulama Syī`ah yang dimaksud adalah *mut`ah* yang berarti hubungan seks di luar nikah dengan transaksi yang jelas dan bersifat temporal dengan upah tertentu.

Hukum *mut`ah* sempat diizinkan oleh Nabi dalam masa peperangan. Namun, banyak riwayat yang menyebutkan bahwa kebolehan *mut`ah* sudah di-*naskh* dengan adanya ketentuan tentang nikah yang permanen, yang berkonsekuensi adanya hak saling mewarisi. Namun, seperti pernyataan al-Jaṣṣās, tidak pernah ada dalil yang secara resmi menasakh *mut`ah* selain `Umar ibn al-Khaṭṭāb. Hal ini diperkuat oleh pernyataan `Alī: "Andai `Umar tidak melarang *mut`ah* niscaya tidak ada

orang yang berzina, kecuali mereka yang salah/malang.”⁴¹

Ada juga beberapa riwayat yang menyatakan adanya *nasakh*, yaitu riwayat-riwayat dari `Alī bahwa datangnya hukum nikah menjadi *nāsikh* bagi kebolehan *mut`ah*, sama seperti zakat yang me-*naskh* ketentuan sedekah, atau tentang kurban yang me-*naskh* semua ketentuan tentang menyembelih binatang. Demikian juga ketentuan yang menjadi pegangan Mazhab Mālikī dan Syāfi`ī, bahwa *mut`ah* haram dan batal. Dalam pandangan `Abd al-Barr orang yang melakukan *mut`ah* statusnya batal dan harus dipisah secara *fasakh*, namun si laki-laki tetap wajib membayar mahar jika sudah berhubungan badan, dan jika ada anak dari hubungan *mut`ah*, maka statusnya ditanggung oleh pihak laki-laki, dan `iddah berlaku hingga satu kali haid.⁴²

Menurut al-Jaṣṣāṣ, hukum *mut`ah* bahkan tidak sama seperti bangkai, yaitu hanya boleh dalam kondisi terdesak. Menurutnya, jika seseorang terdesak harus mengonsumsi bangkai, baginya bahkan wajib melakukannya daripada dia mati kelaparan. Namun tidak demikian halnya dengan *mut`ah*, jika seseorang terpaksa melakukannya, ia tetap tidak boleh melakukannya karena sudah *mansūkh*.

Logika lain yang dibangun al-Jaṣṣāṣ adalah *mut`ah* memang tidak sama dengan zina, karena sejak semula tidak ada yang membolehkan zina, sementara *mut`ah* sempat dibolehkan. Namun, *mut`ah* juga tidak sama dengan nikah karena nikah berarti *al-tamlīk al-mu`abbad*, status kepemilikan yang permanen. Oleh karena itu, *mut`ah* tetap haram karena tidak mencukupi syarat untuk berhubungan badan.⁴³

Al-Jābirī menolak semua pendapat di atas. Menurutnya, dalil-dalil yang membuktikan *mut`ah* sudah dihapus patut dicurigai. Pasalnya dalil-dalil itu dilatarbelakangi oleh sentimen mazhab, yakni oleh kalangan Sunnī karena Syī`ah bersikap pro akan kebolehan *mut`ah*. Di samping itu, al-Jābirī berpegang teguh pada prinsipnya tentang tidak ada *nasakh* dalam al-Qur`an. Semua hukum yang dijelaskan dalam al-Qur`an berlaku untuk selamanya, dengan konteks yang berbeda-

⁴¹Abū Bakar Aḥmad ibn `Alī al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur`ān* (Bairut: Dār al-Muṣṣḥaf, t.t.), juz III, hlm. 65. Bandingkan dengan Al-Jābirī, *Fahm al-Qur`ān al-Ḥakīm*, vol. III, h. 254.

⁴²`Abd al-Barr al-Namirī al-Qurṭubī, *Al-Kāfi fī Fiqh Ahl al-Madinah al-Mālikī* (Bairut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1992), hlm. 238.

⁴³Al-Jaṣṣāṣ, *Aḥkām al-Qur`ān*, hlm. 65

beda. Kesimpulannya, *mut`ah* tetap boleh dalam kondisi yang sama persis dengan konteks yang dijelaskan dalam al-Qur'an. Sedang dalam kondisi berbeda, maka tidak ada ketentuan boleh *mut`ah*, tetapi tidak berarti bahwa hukum *mut`ah* dihapus.⁴⁴

Terlepas dari perdebatan yang ada, penulis lebih memahami pandangan al-Jābirī bukan sebagai pembenaran hukum *mut`ah* atau penolakan atas pendapat yang menyatakan bahwa *mut`ah* sudah di-*nasakh*, melainkan konsistensi al-Jābirī menerapkan teorinya tentang *nasakh*. Sebab, yang terutama sekali dikritik oleh al-Jābirī adalah pola pikir yang terjebak dalam sentimen mazhab atau tidak mengacu pada kebenaran otentik al-Qur'an, sebagai sumber hukum, yang tertuang jelas secara literal, melainkan terpaku pada pandangan mazhab, lebih sering juga mengabaikan historisitas teks dalam memahami sumber hukum, al-Qur'an.

E. Penutup

Sebagaimana dalam diskursus tradisi, dalam diskursus al-Qur'an yang ia tuangkan dalam karya tafsirnya, konsistensi untuk mengamplifikasikan kerangka hermeneutis dengan prinsip *al-faṣl* dengan pendekatan struktural, analisis historis, dan kritik ideologis serta prinsip *al-waṣl* dengan pendekatan intuisi-matematis, tetap ia lakukan. Hal ini membuktikan dirinya sebagai salah satu pemikir yang cukup *istiqāmah* dalam penggunaan kerangka metodologis, meskipun objek kajiannya berbeda. Dalam dataran aplikasinya melalui karya tafsir, al-Jābirī menggunakan sistematika *tartīb nuzūlī* dengan pola ideografi. Hal ini dilakukan untuk mengungkap sisi perjalanan *da'wah dīniyyah* Nabi Muhammad Saw. (*da'wah muḥammadiyah*) dalam rangkaian *sīrah nabawiyah*. Demikian itu ia lakukan demi menyajikan model pembacaan al-Qur'an, sebagai sumber hukum, secara objektif—yang mengungkap sisi historisitas sekaligus menemukan *magzā* yang terkandung di balik teks.

Implikasi yang muncul kemudian, salah satunya, adalah rekonstruksi dan bahkan dekonstruksi atas ragam teori dan tema-tema hukum Islam. Implikasi teoretis di sini dapat dicontohkan dengan persoalan *nasakh*. Baginya, tidak ada *nasakh* dalam al-Qur'an. Teori yang berkembang

⁴⁴Al-Jābirī, *Fahm al-Qur`ān al-Ḥakīm*, Vol. III, hlm. 255.

selama ini, baginya hanya sebagai eksekusi dari adanya konflik-konflik ideologis-teologis. Semua ketentuan hukum yang ditetapkan oleh Allah dalam al-Qur'an, menurutnya, tetap berlaku dan abadi tanpa ada pertentangan antara ayat yang satu dengan yang lainnya. Sebab perbedaan dan perubahan hanya terjadi pada konteksnya. Bukan hukum al-Qur'an yang berubah, melainkan pemahaman hukum oleh manusia-lah yang berubah, simpulnya. Sedengakan secara tematis, dapat dicontohkan dengan persoalan kasus *mut'ah*. Sebagai konsekuensi tidak adanya *nasakh* dalam al-Qur'an, maka baginya *mut'ah* tetap berlaku dengan catatan jika kondisi dan situasinya menghendaki demikian. Perdebatan yang muncul dalam kasus *mut'ah*, sebagaimana fenomena *nasakh*, dipahami olehnya hanya sebagai eksekusi dari konflik-konflik *mazhabiyah*.

Apa yang hendak dicapai oleh al-Jābirī pada dasarnya lebih pada pembersihan beragam kepentingan yang diduga mengakar kuat dalam setiap pemikiran keagamaan. Selama ini, banyak masyarakat intelektual Muslim tidak menyadari akan kepentingan-kepentingan tersebut. Fenomena ini banyak terjadi pada konstruksi hukum Islam. Alih-alih bermaksud melakukan revitalisasi, padahal justru terjebak dalam jurang konflik ideologis-sektarian. Inilah semangat yang dapat diambil dari model kerangka berpikir hermeneutis al-Jābirī, utamanya dalam problematika hukum Islam.

Wa Allah A'lam bi al-Ṣawāb

DAFTAR PUSTAKA

- Andalūsī, Ibn Ḥazm al-. *Al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*. Kairo: Maktabah Tijariyah, t.t.
- _____. *Al-Faṣl fī l-Milal wa l-Ahwā' wa l-Niḥal*. Bairut: Dār al-Fikr, t.t.
- Amal, Taufik Adnan. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*. Yogyakarta: FkBA, 2001.
- <http://www.aljabriabed.net>. Diakses pada tanggal 19 Nopember 2009.
- Firdaus, M. "Metode Kritik Nalar Arab: Studi Kritis Metodologi 'Ābid al-Jābirī". *Tesis*. Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2006.
- Jābirī, M. 'Ābed al-. *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*. Terj. Moch. Nur Ichwan. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- _____. *Hafriyāt fī al-Žākirah min Ba'īd*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 1997.
- _____. *Fikr Ibn Khaldūn: Al-'Aṣabiyyah wa al-Daulah Ma'ālim Nazariyyah Khaldūniyyah fī al-Tāriḫ al-Islāmī*. Beirut: Markaz al-Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 1992.
- _____. *Al-Turās wa al-Hadāsah: Dirāsāt wa Munāqasyāt*. Beirut: al-Markaz al-Šaqāfi al-'Arabī, 1991.
- _____. *Naḥn wa al-Turās: Qirā'āt Mu'āṣirat fī Turāsīnā al-Falsafī*. Beirut: al-Markaz al-Šaqāfi al-'Arabī, 1993.
- _____. *Post Tradisionalisme Islam*. Terj. dan Pengumpul: Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- _____. "Ḥiwār Ḥawl Madkhal ilā al-Qur'ān". dalam [http://www.naqed.info/forums/indeks_yang_dicuplik_dari http://www.aljabriabed.net](http://www.naqed.info/forums/indeks_yang_dicuplik_dari_http://www.aljabriabed.net). (Diakses pada tanggal 19 Nopember 2009).
- _____. *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm: Al-Juz al-Awwal fī Ta'rīf bi al-Qur'ān*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 2006.
- _____. *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Wādiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl al-Qism al-Awwal*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, 2008.
- _____. *Fahm al-Qur'ān al-Ḥakīm: Al-Tafsīr al-Wādiḥ Ḥasb Tartīb al-Nuzūl*. Beirut: Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabiyyah, Vol.

- I-III, 2008-2009.
- Kerajaan Arab Saudi. *Al-Qur'an al-Karim dan Terjemahnya*. Madinah: Mujamma` al-Mālik Fahd, 1418 H.
- Jaşşās, Abū Bakar Aḥmad ibn `Alī al-Rāzī al-. *Aḥkām al-Qur`ān*. Bairut: Dār al-Muşḥaf, t.t.
- Qurṭubī, `Abd al-Barr al-Namirī al-. *Al-Kāfī fī Fiqh Ahl al-Madīnah al-Mālikī*. Bairut: Dār al-Kutub al-`Ilmiyyah, 1992.
- Syātībī, Abū Ishāq al-. *Al-Muwāfaqāt fī Uşūl al-Syarī`ah*. Kairo: Maktabah Tijāriyah, t.t.
- Yahya, Mohamad. "Fahm al-Qur`ān al-Ḥakīm: al-Tafsīr al-Wāḍiḥ Ḥasba Tartīb al-Nuzūl Karya al-Jābirī", dalam *Jurnal Studi al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 11, No.1, Januari 2010. Jurusan Tafsir dan Hadis Fakultas Ushuluddin, Studi Agama, dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- _____. "Membaca al-Qur'an dengan *Sīrah* dan Membaca *Sīrah* Melalui al-Qur'an", dalam *Esensia: Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin*, vol. 12 No. I, Tahun 2010. Fakultas Ushuluddin, Studi Agama, dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- _____. "Dari M. `Ābed al-Jābirī (1935-2010) Tentang Kritik atas Teori *Nasakh*". *Makalah*. Dipresentasikan dalam Diskusi Trimingguan Lingkar Studi Agama, Filsafat, dan Budaya (LiSAFa) dengan tajuk "Meretas Teori *Nasakh* dari Kungkungan *Mazhabiyah*". Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tanggal 25 Nopember 2011.
- Zuri, "Dari al-Jabiri Tentang Konstruksi Nalar Etika Islam". *Makalah*. Dipresentasikan dalam Diskusi Bulanan Laboratorium Aqidah dan Filsafat "HIKMAH" Fak. Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 2008.
- Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad bin `Abdillāh al-. *Al-Burhān fī `Ulūm al-Qur`ān*. Kairo: Dār al-Turās, 1983.
- Zarqānī, Abd al-`Azīm al-. *Manāhil al-`Irfān fī `Ulūm al-Qur`ān*. Bairut: Dār al-Fikr, 1988.
- Zayd, Naşr Ḥāmid Abū. *Maḥmūd al-Naşş: Dirāsah fī `Ulūm al-Qur`ān*. Mişr: al-Hai`ah al-`Ilmiyyah al-`Āmmah li al-Kitāb.
- Zuhailī, Wahbah. *Uşūl al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut: Dār al-Fikr al-Mu`āşir, 1986.