

**KRITIK TERHADAP
METODE HERMENEUTIKA
ASGHAR ALI ENGINEER
(Studi Pemaknaan dan Implikasinya pada Ayat Jilbab, Khamar,
Nikah, dan Warisan)**

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
guna Memperoleh Gelar Magister
dalam Ilmu al-Qur'an dan Tafsir



Oleh:

Ikhlasul Amal

2004028029

PROGRAM MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO SEMARANG

2022

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama Lengkap : **Ikhlasul Amal**

NIM : 2004028029

Judul Penelitian: **KRITIK METODE HERMENEUTIKA
ASGHAR ALI ENGINEER**

(Studi Pemaknaan dan Implikasinya pada Ayat Jilbab,
Khamar, Nikah, dan Warisan)

Program Studi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

menyatakan bahwa tesis yang berjudul:

KRITIK METODE HERMENEUTIKA ASGHAR ALI ENGINEER

**(Studi Pemaknaan dan Implikasinya pada Ayat Jilbab, Khamar,
Nikah, dan Warisan)**

secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 29 Desember 2022

Pembuat Pernyataan,



Ikhlasul Amal

NIM: 2004028029



PENGESAHAN TESIS

Tesis yang ditulis oleh:


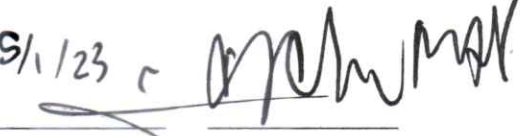
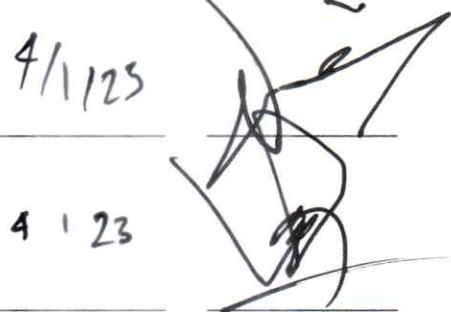
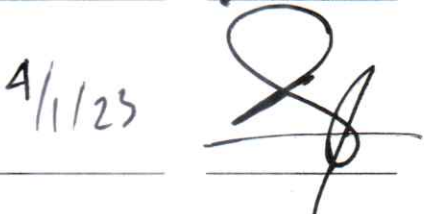
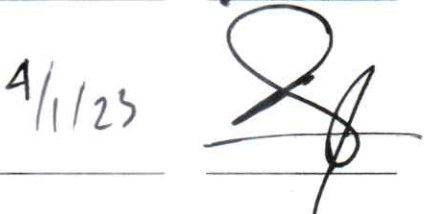
Nama Lengkap : **Ikhlasul Amal**

NIM : 2004028029

Judul Penelitian : KRITIK TERHADAP METODE HERMENEUTIKA
ASGHAR ALI ENGINEER
(Studi Pemaknaan dan Implikasinya pada Ayat Jilbab,
Khamar, Nikah, dan Warisan)

Telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Tesis pada tanggal
22 Desember 2022 dan layak dijadikan syarat memperoleh Gelar Magister
dalam bidang Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

Disahkan oleh:

| Nama lengkap & Jabatan | Tanggal | Tanda tangan |
|--|---------|--|
| Dr. H. Sulaiman, M. Ag. Ketua Sidang/Penguji | 5/1/23 |  |
| Dr. H. Moh. Nor Ichwan, M. Ag. Sekretaris Sidang/Penguji | 5/1/23 |  |
| Prof. Dr. Suparman Syukur, M.Ag. Pembimbing /Penguji | 4/1/23 |  |
| Dr. H. Machrus, M. Ag. Penguji | 4/1/23 |  |
| Dr. Zainul Adzfar, M. Ag. Penguji | 4/1/23 |  |

NOTA DINAS

Semarang, 29 Desember 2022

Kepada:

Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora

UIN Walisongo

Di Semarang

Assalamu'alaikum wr. wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap tesis yang ditulis oleh:

Nama : Ikhlasul Amal

NIM : 2004028029

Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Judul : KRITIK METODE HERMENEUTIKA
ASGHAR ALI ENGINEER
(Studi Pemaknaan dan Implikasinya pada Ayat Jilbab,
Khamar, Nikah, dan Warisan)

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tesis.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Pembimbing I,

Prof. Dr. H. Suparman M.Ag.

NIP: 196004111993031002

NOTA DINAS

Semarang, 29 Desember 2022

Kepada:

Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora

UIN Walisongo

Di Semarang

Assalamu'alaikum wr. wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap tesis yang ditulis oleh:

Nama : Ikhlasul Amal

NIM : 2004028029

Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Judul : KRITIK METODE HERMENEUTIKA
ASGHAR ALI ENGINEER
(Studi Pemaknaan dan Implikasinya pada Ayat Jilbab,
Khamar, Nikah, dan Warisan)

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tesis.

Wassalamu'alaikum wr. wb.

Pembimbing II,



Dr. Ahmad Tajuddin Arafat, M.S.I.

NIP:198607072019031012

Abstract

The advancement of the times and thoughts are acknowledged to demand rejuvenation by some contemporary intellectuals. The rejuvenation that is carried out covers many things, including the reinterpretation of the Quran. Indian intellectual, reformist writer and social activist, Asghar Ali Engineer, offers a new method of understanding the Qur'an by dividing the meaning of the verse into normative and contextual, then prioritizing the normative meaning over the contextual meaning. The hermeneutics used by Asghar made him understand that the basis of law is wisdom, contrary to other scholars where the true basis of law is god. This research used the library method with a critical approach to the method carried out by Asghar.

The method raised by Asghar has implications for shifting the meaning of the verse of *Ahkam*. For instance, the loss of the obligation to wear the headscarf/hijab and the limits of genitalia (AURAT) become related to places and times, it is legitimate to drink alcohol as long as it does not reach the restriction of drunkenness and still maintains consciousness, it is permissible for Muslim men to marry polytheistic women as long as their religion is retained, and it is permissible for them to change the terms of the two-to-one division for men and women under the pretext of keeping up with the times. It was also initiated that the use of Asghar's hermeneutic method which departs from the theory of liberation theology has indirectly reduced the universality of the Qur'an by changing the *Ahkam* that is already determined before.

Kata Kunci : Hermeneutics, Ahkam, Normative, Contextual

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN
Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K
Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987

A. Konsonan

| No | Arab | Latin |
|----|------|--------------------|
| 1 | ا | Tidak dilambangkan |
| 2 | ب | b |
| 3 | ت | t |
| 4 | ث | ṡ |
| 5 | ج | J |
| 6 | ح | ḥ |
| 7 | خ | kh |
| 8 | د | d |
| 9 | ذ | z |
| 10 | ر | r |
| 11 | ز | z |
| 12 | س | s |
| 13 | ش | sy |
| 14 | ص | ṣ |
| 15 | ض | ḍ |

| No | Arab | Latin |
|----|------|-------|
| 16 | ط | ṭ |
| 17 | ظ | ẓ |
| 18 | ع | ‘ |
| 19 | غ | g |
| 20 | ف | f |
| 21 | ق | q |
| 22 | ك | k |
| 23 | ل | l |
| 24 | م | m |
| 25 | ن | n |
| 26 | و | w |
| 27 | ه | h |
| 28 | ء | ’ |
| 29 | ي | y |

B. Vokal Pendek

اَ = a كَتَبَ *Kataba*

اِ = i سئِلَ *Su'ila*

اُ = يَذْهَبُ *Yazhabu*

C. Vokal Panjang

اَ... = ā قَالَ *qāla*

اِي = ī قِيلَ *qīla*

اُو = ū يَقُولُ *yaqūlu*

D. Diftong

اَيِّ = ai كَيْفَ *Kaifa*

اُو = au حَوْلَ *Ḥaula*

Catatan:

Kata sandang [al-] pada bacaan syamsiyyah atau qamariyyah ditulis [al-] secara konsisten supaya selaras teks Arabnya.

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah Yang Maha Pengasih dan Penyayang, bahwa atas taufiq dan hidayah-Nya maka penulis dapat menyelesaikan penyusunan tesis ini. Penelitian ini disusun untuk memenuhi salah satu syarat guna memperoleh gelar Magister Program Pascasarjana Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.

Penyusunan tesis berjudul “**KRITIK METODE HERMENEUTIKA ASGHAR ALI ENGINEER (Penerapan dan Implikasinya pada Ayat Jilbab, Khamar, Nikah, dan Warisan)**” banyak mendapatkan bimbingan dan saran-saran dari berbagai pihak sehingga dapat terselesaikan. Untuk itu, penulis menyampaikan terimakasih kepada:

1. Rektor UIN Walisongo Semarang, Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag selaku penanggungjawab penuh terhadap berlangsungnya proses belajar mengajar di lingkungan UIN Walisongo Semarang.
2. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora, Dr. Hasyim Muhammad, M.Ag yang bertanggung jawab dalam internal fakultas dan telah merestui pembahasan tesis ini.
3. Bapak Dr. Moh. Nor Ichwan, M.Ag selaku Kepala Jurusan Pascasarjana Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.
4. Bapak Prof. Dr. H. Suparman M.Ag. dan Bapak Dr. H. Ahmad Tajuddin Arafat, M.Si selaku pembimbing yang telah bersedia meluangkan waktu, tenaga, dan pikiran untuk memberikan arahan dan bimbingan dalam penyusunan tesis ini.
5. Para dosen pengajar di Pascasarjana Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang yang telah membekali berbagai pengetahuan sehingga penulis mampu menyelesaikan penulisan tesis ini.

6. Kedua orang tua penulis, Bapak Darma Untung dan Ibu Raja Ratna Minawarah (almh), beserta Bapak Dase Rahmat dan Ibu Yuyun Yuliawati selaku mertua dari, terima kasih atas segala doa yang selalu dipanjatkan, perhatian, dukungan moril dan materiil selama proses pembelajaran dan pembekalan ilmu di UIN Walisongo Semarang.
7. Istri penulis, Azka Salsabila Rahmat yang telah memberi dukungan, doa dan perhatian. Azizah Hanifah Azzahra sebagai anak yang selalu menjadi motivasi agar semangat lebih baik dari hari kemarin terus diperbaharui. Yang dari segala dukungan keduanya jugalah tercapai penyelesaian penulisan tesis ini.
8. Keluarga besar Pondok Pesantren Darussyukur, Ngaliyan, Semarang, Keluarga Bapak Supadi dan semua orang-orang yang terlibat dalam penyusunan tesis ini.

Pada akhirnya penulis menyadari bahwa penulisan tesis ini belum mencapai kesempurnaan dalam arti sebenarnya, namun penulis berharap semoga tesis ini dapat bermanfaat bagi penulis sendiri khususnya dan para pembaca pada umumnya.

Semarang, 28 Desember 2022



Ikhlasul Amal

| | |
|--|-----------|
| Daftar Isi | |
| KRITIK METODE HERMENEUTIKA ASGHAR ALI ENGINEER | i |
| PERNYATAAN KEASLIAN TESIS .. Error! Bookmark not defined. | |
| NOTA DINAS | iii |
| NOTA DINAS | iv |
| Abstrak | v |
| Abstract | vi |
| PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN | vii |
| KATA PENGANTAR | viii |
| Daftar Isi | x |
| BAB 1 PENDAHULUAN | 1 |
| A. Latar Belakang | 1 |
| B. Rumusan Masalah | 8 |
| C. Tujuan dan Manfaat Penelitian | 8 |
| A. Kajian Pustaka | 9 |
| B. Kerangka Teori | 13 |
| C. Metode Penelitian | 15 |
| 1. Jenis Penelitian | 15 |
| 2. Sumber Data Penelitian | 16 |
| 3. Teknik Pengumpulan Data | 17 |
| 4. Teknik Analisa Data | 17 |
| D. Sistematika Pembahasan | 18 |
| BAB II TAFSIR, TA'WIL, DAN HERMENEUTIKA | 20 |
| A. Tafsir dan Ta'wil dalam Tradisi Keilmuan Islam | 20 |
| B. Hermeneutika Sebagai Metode Penafsiran | 26 |
| C. Ushul Fiqh Sebagai Metode Penetapan Hukum Islam | 36 |
| BAB III Hermeneutika Asghar Ali Engineer | 42 |
| A. Biografi Ashgar Ali Engineer | 42 |
| B. Pemikiran Hermeneutika Asghar Ali Engineer | 44 |

| | | |
|---|---|----|
| C. | Pemaknaan Teori Hermeneutika Asghar Ali Engineer | 52 |
| 1. | Ayat Jilbab | 52 |
| 2. | Ayat Khamar | 54 |
| 3. | Ayat Nikah..... | 58 |
| 4. | Ayat Warisan..... | 60 |
| BAB IV KRITIK TERHADAP HERMENEUTIKA ASGHAR ALI ENGINEER DAN PEMAKNAAN IMPLIKASI AYAT AHKAM | | 64 |
| A. | Kritik Terhadap Metode Hermeneutika Asghar Ali Engineer .. | 64 |
| B. | Kritik Implikasi dari Metode Hermeneutika Asghar Ali Engineer 69 | |
| 1. | Ayat Jilbab | 69 |
| 2. | Ayat Khamr | 72 |
| 3. | Ayat Nikah..... | 74 |
| 4. | Ayat Warisan..... | 75 |
| BAB V KESIMPULAN DAN SARAN | | 78 |
| A. | Kesimpulan..... | 78 |
| B. | Saran | 79 |
| Daftar Pustaka | | 80 |

BAB 1

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Metode Studi al-Qur'an senantiasa menghadapi perubahan bersamaan dengan berkembangnya zaman. Perubahan tersebut dapat diamati dari maraknya tafsir-tafsir yang muncul dari zaman klasik hingga kontemporer.¹ Metod yang selalu dinamis tersebut, kerap didasari oleh motivasi yang berbeda pula dalam mengkaji al-Qur'an. Bila ulama terdahulu menafsirkan makna al-Qur'an untuk menjelaskan berbagai sisi yang sukar dipahami oleh umat,² maka sebagian dari pemikir kontemporer menafsirkan al-Qur'an karena ketidakpuasan terhadap tafsir terdahulu.³ Mereka merasa menemukan sesuatu yang 'baru', untuk mencapai kemaslahatan,⁴ lalu merombak apa yang sudah ada dengan dalih membawa pembaharuan.⁵

¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 1

² Manna' Al-Qattan, *Mabahis Fi Ulumi-l-Qur'an* (Kairo: Maktabatu Wahbah, 2000), 327–28.

³ Abdul Moqsith Ghazali, Luthfi Assyaukanie, dan ulil Abshar-Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur'an* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009), 121.

⁴ Apa yang dianggap mereka sebagai barang baru adalah metode Hermeneutika yang merupakan bagian dari hegemoni pemikiran Barat dalam nilai nilai pemikiran Islam. Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal* (Jakarta: Gema Insani, 2018), 289.

⁵ Syamsuddin Arif, *Islam dan Diabolisme Intelektual* (Jakarta: Institute for the Study of Islamic Thought and Civilizations (INSISTS), 2018), 118. Klaim "pembaharuan" dari kelompok liberal tepatnya bisa dipahami sebagai mutasi dan implementasi paham Barat asing ke dalam pemikiran keilmuan Islam. Klaim tersebut adalah sekedar pembenaran paham feminisme yang diikuti kesetaraan gender, lalu implementasi teori hermeneutika dalam penafsiran Al-Qur'an, pluralisme yang pada akhirnya adalah teori dekonstruksi pada studi Islam. Inilah yang bagi Foucault dimaknai sebagai penjajahan wacana. Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat; Refleksi tentang Westernisasi, Liberalisasi, dan Islam 1*, 4 ed. (Jakarta Selatan: INSISTS-MIUMI, 2018), 191.

Metode penafsiran al-Qur'an terdahulu dianggap cenderung membatasi makna di balik teks wahyu oleh para pemikir kontemporer.⁶ Sebagai panduan hidup bagi umat muslim, al-Qur'an dituntut untuk selalu relevan menjawab persoalan zaman. Ditambah lagi, jargon "*Solih likulli zaman wal makan*" kerap mendasari pemikir kontemporer untuk terus mengkritisi dan menafsirkan ulang al-Qur'an dan Hadis dengan pendekatan historis dan hermeneutis.⁷ Salah satu pemikir kontemporer Islam yang berpendapat demikian adalah Asghar Ali Engineer.⁸

Asghar merekomendasikan suatu cara baru dalam memaknai al-Qur'an, yaitu dengan mengklasifikasikan makna ayat menjadi makna normatif dan kontekstual. Lalu dari hasil klasifikasi tersebut makna ayat-ayat normatif diletakkan di atas makna ayat historis.⁹ Berangkat dari metode normatifnya, terjadi pula dekonstruksi makna jilbab salah satunya dalam penafsiran surat Al-Ahzab ayat 59 dimana kewajiban untuk berjilbab bagi perempuan tidak lagi diharuskan dan bahkan dapat berubah sesuai standar dan norma yang berlaku di berbagai wilayah.

Peletakan makna normatif di atas makna kontekstual dianggap substansial untuk memaknai ayat-ayat al-Qur'an bagi Ashgar. Menurutnya, ayat al-Qur'an selalu datang membawa dua makna, yaitu normatif dan kontekstual.¹⁰ Berikut kutipan dari Asghar Ali Engineer "*It is also important to understand that for every contextual verse,*

⁶ Diantaranya adalah Fazlur Rahman, Nashr Hamid Abu Zaid, Mohamed Arkoun, Amina Wadud dan sebagainya. Adian Husaini and Abdurrahman al-Baghdadi, *Hermeneutika & Tafsir Al-Qur'an*, 1st ed. (Depok: Gema Insani, 2007), xii

⁷ Arif, *Islam dan Diabolisme Intelektual*, 32.

⁸ Selanjutnya disebut sebagai Asghar

⁹ Asghar Ali Engineer, *Islam in Contemporary World* (India: New Dawn Press Group, 2007), vii.

¹⁰ Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994), 37.

there is a normative one. The quran not only deals with the given situation but also lays down norms for future societies."¹¹ Maka wajarlah apabila Asghar selalu lebih mengutamakan norma yang dibawa oleh al-Qur'an dibanding sarana atau kaidah hukum yang dibawanya.

Kitab suci apa pun harus memiliki relevansi bagi masyarakat saat itu agar dapat diterima. Sejarah, budaya dan tradisi merupakan tiga unsur penting pembentukan relevansi tersebut. Al-Qur'an mengandung hal-hal yang bermakna penting bagi kehidupan masyarakat pada zaman saat diturunkan. Karenanya, komposisi sejarah kebudayaan dan tradisi juga mempengaruhi pada proses pemaknaan arti dari ayat al-Qur'an. Inilah yang dimaksud oleh Asghar dapat disebut dengan kontekstual.¹²

Ayat normatif adalah yang memberikan panduan nilai untuk situasi dan masyarakat masa depan dan pada dasarnya berorientasi pada nilai. Hidup berdampingan secara damai adalah nilai bagi semua masyarakat yang akan datang dan tidak dapat dibuang. Namun ada juga ayat-ayat yang hakikatnya kontekstual dan telah kehilangan relevansinya di masa sekarang seperti halnya ayat tentang perbudakan.¹³ Pandangan Asghar sejalan dengan semiotika Ferdinand de Saussure (1857-1913), filosof berkebangsaan Swiss yang mengatakan bahwa bahasa atau teks adalah merupakan sistem tanda. Saussure menjelaskan bahwa sistem bahasa tersebut tidak bisa dipisahkan dari konteks sosial.¹⁴ Menurut penulis, Inilah awal dasar pemikiran pembagian kategori normatif dan kontekstual.

¹¹ Ali Engineer, *Islam in Contemporary World*, 66.

¹² Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam* (New Delhi: Sterling Publishers, 2008), 15.

¹³ Ali Engineer, *Islam in Contemporary World*, 66.

¹⁴ Muhaemin Latif, *Teologi pembebasan dalam Islam* (Tangerang: Orbit, 2017), 72.

Pandangan semacam ini juga senada dengan metode tafsir alternatif yang ditawarkan kaum liberal di Indonesia. Mereka berdalih bahwa dalam mengistinbatkan hukum al-Qur'an yang perlu menjadi perhatian adalah *maqashidnya*, bukan huruf dan aksaranya. Kaidah ini mereka sebut *Al-'Ibrah bi al-Maqashid la bi al-Alfazh*. Menurut pandangan kaidah tafsir alternatif tersebut, formulasi literal bukanlah menjadi aksis, melainkan cita-cita etik-moral.¹⁵ Hal yang seragam juga dinyatakan oleh Masdar Farid Mas'udi tentang pembagian waris dua untuk laki laki dan satu untuk perempuan adalah bukan ketentuan yang tetap, karena ayat tersebut turun dimasa perintah menafkahi ditujukan kepada lelaki, maka dengan zaman yang berubah, cara untuk mencapai maslahat juga perlu dirubah.

Lebih lanjut, Asghar menjelaskan bahwa perlu dipahami moralitas dan etika bukanlah konsep tertutup yang tidak terpengaruh oleh perkembangan material dalam masyarakat. Moralitas sama kontekstualnya dengan normatif. Normatif juga bersifat transendental, tetapi dapat dipraktikkan dalam kontes tertentu. Ketika konteksnya berubah, tidak mungkin untuk mempraktikkan moralitas dalam bentuk lamanya, namun kandungan normatifnya tidak dapat dikorbankan saat mengembangkan bentuk moralitas yang baru.¹⁶

Moralitas bersifat normatif sekaligus kontekstual. Kandungan normatif moralitas selalu berlaku dibanding konteks yang selalu berubah. Moralitas yang berubah adalah konteks, sementara norma tetap.¹⁷ Hal ini serupa dengan apa yang disampaikan Fazlur Rahman, dengan metode "*Double Movement*" dari keadaan saat ini ke zaman al-Qur'an turun, setelah itu kembali ke masa kini. Teori tersebut berdasarkan pada pandangan Rahman bahwa al-Qur'an adalah respon

¹⁵ Moqsith Ghazali, Assyaukanie, dan Abshar-Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, 152.

¹⁶ Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, 2008, 5.

¹⁷ Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, 7.

Ilahi lewat benak Nabi terhadap suasana sosial moral para nabi di negeri Arab.¹⁸ Menurutnya, al-Qur'an perlu disandarkan pada semangat moral tradisi setempat di masa lalu agar selalu relevan.¹⁹ Hermeneutika yang digunakan Asghar membuatnya memahami bahwa yang menjadi dasar hukum adalah *hikmah*, berbeda dengan ulama lainnya dimana dasar hukum sejatinya adalah *illah*.

Pembagian nilai normatif dan kontekstual pada akhirnya memang akan menjatuhkan hukum yang dibawa dari al-Qur'an, sebagaimana telah diungkapkan oleh Asghar; *"The laws are not as important as the values propounded by the quran. the laws are nothing but temporal expression of these values. laws can change but not the values"*.²⁰ Akibatnya, yang perlu dipertahankan dari al-Qur'an hanyalah norma. Sementara hukum adalah ekspresi temporal belaka. Hukum tidak lebih penting daripada norma yang terkandung oleh al-Qur'an.

Implikasi dari teori nilai normatif di atas nilai kontekstual yang diusung oleh Asghar, salah satunya adalah bergesernya pemahaman tentang makna jilbab, tepatnya di Q.S Al-Ahzab/33:59, *"Hai Nabi, katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu dan istri-istri orang mukmin: "Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka". Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu pula mereka tidak di ganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."* Menurutnya, ayat tersebut diturunkan pada masa lalu di mana perempuan dianggap lemah dan ketika itu, superioritas laki-laki dianggap bersifat teologis,

¹⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (London: The University of Chicago Press, 1984), 5.

¹⁹ Jazim Hamidi, Rosyidatul Fadlillah, dan Ali Manshur, *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman Terhadap Ayat-Ayat Hukum & Sosial* (Malang: Universitas Brawijaya Press, 2013), 31.

²⁰ Ali Engineer, Asghar, *A Modern Approach to Islam* (Bangalore: Dharmaran Publications, 2003), 7.

padahal sejatinya sosiologis. Untuk itu, makna Jilbab seharusnya sudah mengalami perubahan, karena perempuan saat ini sudah banyak yang mandiri dan tidak bergantung pada perlindungan laki-laki.²¹

Asghar tidak menghilangkan makna kesucian pada ayat ini.

Berikut pernyataan Asghar Ali Engineer:

However, to argue that purdah is No. longer needed is not to argue that chastity too can be dispensed with. Chastity is the norm while purdah was a contextual means to achieve it. A woman can protect her chastity without observing purdah. Thus if our concept of morality is sufficiently dynamic and creative, we will not resist attempts to give purdah a new form, discarding the old one and, circumstances permitting, doing so without sacrificing the essential norm. In other words, the sociological and the empirical should be as important to us as the theological. This balance should never be lost. It is a requirement of the moral dynamics of a society²²

Menurut argumen Asghar di atas, dapat dipahami bahwa jika dalam ayat perintah untuk menggunakan jilbab dengan tujuan agar kesucian mereka terjaga, maka kesucian harus tetap dijaga. Tapi tidak dengan sarana kontekstualnya, yaitu jilbab. Untuk itu, kesucian adalah norma, sementara jilbab hanyalah sarana kontekstual yang dapat berubah rubah sesuai tempat dan zaman.²³ Singkatnya, jika kesucian dapat terjaga (norma) maka jilbab (sarana kontekstual) tak lagi diwajibkan.

Implikasi dari metode Asghar tentu tidak sejalan dengan apa yang sudah disepakati lima imam mazhab, setidaknya dalam menetapkan batasan aurat. Makna jilbab di sini mendatangkan suatu permasalahan baru, alih-alih menggali makna al-Qur'an lebih dalam, justru menyalahi hukum yang dibawa oleh al-Qur'an. Asghar sepertinya mengabaikan keterangan bagaimana berjilbab yang ada pada ayat An-Nur-31. Bila dirujuk ke tafsir Tobar, dalam menjelaskan makna "*Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke*

²¹ Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, 8.

²² Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, 2008, 7.

²³ Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, 9.

dadanya,”²⁴ adalah *وقول: يقول تعالى ذكره: وليلقين خُمُرهنَّ، وهي جمع خمار، على* .
ليسترن بذلك شعورهنَّ وأعناقهنَّ وقُرطُهنَّ. menutup kepala, sehingga
rambut, leher dan perhiasan yang ditelinga mereka tidak kelihatan.²⁵
Selain itu, urusan batasan aurat perempuan sudah lama disepakati oleh
ulama lima imam *mazahib* (Ja’fari, Hanafi, Maliki, Syafi’i, Hambali),
bahwa wajah dan tangan adalah yang boleh terlihat dari keseluruhan
bagian anggota tubuh.²⁶ Tidak ada satupun ulama yang mengutarakan,
bahwa redaksi al-Qur’an yang bersifat umum hanya akan berlaku pada
zaman di mana ayat diturunkan, ayat yang bermakna umum selalu
berlaku khusus bagi yang tersebut, namun juga berlaku umum untuk
mereka yang mengalami hal sejenis.²⁷

Teks al-Qur’an diketahui tidak memiliki makna inheren.
Bukan pula berarti dia bebas ditafsirkan oleh siapa pun, karena setiap
penafsir haruslah memiliki kemampuan terkait syarat untuk bisa
menafsirkan agar kemudian mendapat otoritas dalam penafsiran. Hal
ini menjadi penting agar penafsiran tidak bertentangan dengan syariah
dan akidah.²⁸

Melihat maraknya metode yang ditawarkan pemikir
kontemporer Islam untuk mengkaji al-Qur’an, metode yang ditawarkan
Asghar Ali dinilai cukup menarik bagi kalangan intelektual, terlebih
untuk kaum feminis yang selalu menginginkan *pembaharuan*.²⁹

²⁴ Q.S An-Nur/24:31

²⁵ Tobari Abu Ja’far, *Jami’ Al-Bayan An Ta’wili Ayi-Al-Qur’an*, 17
(Kairo: Darul Hijr, 2001), 2.

²⁶ Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab; Ja’fari, Hanafi,
Maliki, Syafi’i, Hambali* (Jakarta: Penerbit Lentera, 2011), 75.

²⁷ Fahmi Salim, *Tafsir Sesat* (Depok: Gema Insani, 2013), 220.

²⁸ Suparman Syukur, *Rekonstruksi Pemaknaan sebagai Basis Tindakan Living
Qur’an*, ed. oleh Mohammad Nor Ichwan (Semarang: RaSAIL Media Group,
2021), 8–7.

²⁹ Mehrangiz Najafizadeh dan Linda L. Lindsey, *Women of Asia :
Globalization, Development, and Gender Equity* (New York: Routledge,

Pemilihan ayat Jilbab, *Khamr*, Nikah, dan Warisan merupakan bagian dari pemikiran Asghar Ali Engineer di mana menurutnya ayat-ayat muamalat selalu berkaitan dengan tantangan baru, sehingga memerlukan reinterpretasi terhadap tafsiran yang sudah ada.³⁰

Artikel ini akan mengkaji lebih dalam mengenai bagaimana sejatinya metode yang ditawarkan oleh Asghar Ali? Mengapa metode tersebut dianggap perlu oleh Asghar? Apakah metode tersebut menjadikan al-Qur'an lebih relevan di setiap tempat dan waktu atau justru menghapuskan universalitas al-Qur'an dan mendekonstruksi makna ayat ahkam di dalamnya? Bagaimana pula kritik terhadap metode tersebut?

B. Rumusan Masalah

Setelah diuraikan latar belakang masalah, maka muncul beberapa pertanyaan yang telah penulis persempit sesuai pembahasan judul sebagai berikut;

1. Bagaimana metode normatif dan kontekstual yang diusung oleh Asghar Ali Engineer?
2. Bagaimana penerapan dan implikasi metode hermeneutika Asghar Ali Engineer terhadap ayat ahkam?
3. Bagaimana kritik terhadap implikasi metode Asghar Ali Engineer pada ayat ahkam?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Berdasarkan uraian sebagaimana telah dipaparkan pada bagian latar belakang dan terkait rumusan masalahnya, penelitian ini bertujuan untuk:

2019), 157–58. Jajat Burhanudin dan Oman Fathurrahman, *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), 180.

³⁰ Asghar Ali Engineer, *Islam Masa Kini* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 32.

1. Bagaimana metode normatif dan kontekstual yang diusung oleh Asghar Ali Engineer
2. Mengetahui bagaimana penerapan dan implikasi metode hermeneutika Asghar Ali Engineer terhadap ayat ahkam
3. Mengetahui kritik terhadap implikasi penerapan metode hermeneutika Asghar Ali Engineer terhadap ayat ahkam

Adapun manfaat dari penelitian yang dibahas akan dibagi menjadi dua kelompok, yakni manfaat teoritis dan praktis

1. Secara teoritis, diharapkan penelitian dan kajian ini dapat memberikan gambaran untuk memahami bagaimana metode hermeneutika dan penerapan metode normatif dan kontekstual yang dibawa oleh Asghar Ali Engineer serta implikasi dan kritik dari metode tersebut.
2. Secara praktis, tujuan penelitian ini adalah dapat memberikan sumbangsih dalam khazanah keilmuan al-Qur'an dan Tafsir Kontemporer. Khususnya penemuan hasil dari penelitian ini dapat menjadi sebagai salah satu pertimbangan dalam pengaplikasian metode hermeneutika terhadap ayat ahkam.

A. Kajian Pustaka

Penelitian terkait Hermeneutika atau Asghar Ali Engineer dapat dibilang sudah cukup banyak dibahas. Beberapa penelitian terdahulu akan sangat membantu penulis untuk memperjelas posisi penelitian. Sepanjang penelusuran, berikut dijabarkan beberapa penelitian terkait dengan judul yang akan penulis bahas serta perbedaannya dengan posisi penelitian saat ini.

Pertama, Tesis karya Fatia Inast Tsuroya berjudul *Hermeneutika Feminis Asghar Ali Engineer & Faqihuddin*. Diujikan di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga pada tahun 2021. Tesis ini

memfokuskan pembahasan tentang mengapa dan bagaimana Hermeneutika Feminis diangkat oleh Asghar Ali Engineer dan Faqihuddin. Sebab utamanya adalah pandangan awal bahwa laki-laki selalu berada di kelas utama atau diatas perempuan dalam bidang penafsiran. Sehingga penafsiran selalu berdasarkan subjektifitas lelaki. Keduanya tidak menyetujui apabila agama dijadikan suatu metode untuk melegitimasi praktik-praktik kesenjangan antara laki-laki dan wanita.³¹

Kedua, Jurnal karya Mahin Muqoddam Assarwani dengan judul *Epistemologi Hermeneutika Kaitan dan Implikasinya Terhadap Penafsiran al-Qur'an*. Tulisan in menyimpulkan bahwa hermeneutika adalah satu dari sekian alat dalam mencari dan menemukan kebenaran dengan metode interpretasi simbol, teks, ataupun dengan tanda lainnya. Hermeneutika juga merupakan suatu tawaran metode yang begitu memukau dalam dunia wacana pemaknaan kitab Ilahi dengan pola anggapan metodologis yang terkesan “manusiawi” sebab bukan sekedar memperhatikan teks, tetapi turut menyertakan konteks baik psikologis maupun sosial. Di sisi lain hermeneutika membuka jalur kepada kitab suci untuk berkontekstualisasi dalam berbagai ruang dan waktu.³²

Ketiga, Jurnal karya Abdul Rasyid Ridho dengan judul *Reformulasi Tafsir: Studi Pemikiran Gender Asghar Ali Engineer*. Pembahasan ini menyimpulkan bahwa Asghar memiliki 3 metode dalam memahami ayat tentang perempuan, yaitu membedakan ayat menjadi aspek normatif dan kontekstual. Persepsi, pandangan dunia, latar belakang dan tempat tinggal mempengaruhi pola pikir penafsir.

³¹ Fatia Inast Tsuruya, “Hermeneutika Feminis Asghar Ali Engineer & Faqihuddin” (Magister, Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga, 2018), 124–26.

³² Mahin Muqoddam Assarwani, “Epistemologi Hermeneutika Kaitan dan Implikasinya Terhadap Penafsiran Al-Qur'an,” ed. oleh Masruchin, *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits*, 1, 15 (2021): 288–89.

Makna ayat al-Qur'an terbentang oleh waktu. Dengan metodenya, Asghar menunjukkan bahwa tidak ada konsep inferior-inferior dalam Islam. Adapun konsep yang dibangun adalah egalitarian dan kesetaraan.³³

Keempat, Tesis karya Lub Liyna Nabilata dengan judul *Hermeneutika Pembebasan: Epistemologi Tafsir Ayat-ayat Pembebasan Asghar Ali Engineer*. Tesis ini menyimpulkan tafsir pembebasan berasumsi bahwa takdir dan kebebasan manusia sejatinya adalah saling melengkapi dan keduanya sama sekali tidak berlawanan. Ayat al-Qur'an yang mencakup arti keadaan situasi sosial semestinya ditafsirkan secara sosial pula karena nilai al-Qur'an memiliki nilai yang sangat relevan sepanjang zaman dan tak terikat waktu juga tempat. Metode Tekstualis dan Kontektualis menjadi kerangka pemikiran hermeneutika pembebasan Asghar Ali Engineer.³⁴

Ketlima, jurnal yang ditulis oleh M. Agus Nuryatno dengan judul *Examining Asghar Ali Engineer's Qur'anic Interpretation of Women in Islam*. Jurnal ini berkesimpulan bahwa metodologi Engineer dapat disederhanakan seperti langkah langkah berikut; *pertama* untuk mendapat pemaknaan al-Qur'an adalah dengan menganalisis apakah sebuah ayat merupakan pernyataan normatif atau kontekstual untuk membedakan apakah pernyataan tersebut merupakan prinsip atau norma yang memiliki nilai universal melampaui ruang dan waktu, atau pernyataan kontekstual hanya berlaku dalam situasi dan keadaan tertentu. Jika itu adalah ayat kontekstual, maka harus dipahami dengan latar belakang konteks sosial di mana ia diturunkan.

³³ Abdul Rasyid Ridho, "Reformulasi Tafsir: Studi Pemikiran Gender Asghar Ali Engineer," *Sophist: Jurnal Sosial Politik Kajian Islam dan Tafsir* 2 (2020): 247–48.

³⁴ Lub Liyna Nabilata, "Hermeneutika Pembebasan: Epistemologi Tafsir Ayat-Ayat Pembebasan Asghar Ali Engineer" (Thesis, Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga, 2019), 107.

Selain menafsirkan konteks sosialnya, penting juga untuk menganalisis bagaimana status perempuan dalam masyarakat di mana ayat itu diturunkan. Hal penting lainnya yang perlu dilakukan adalah mengkaji bagaimana para komentator klasik dan modern menafsirkan ayat tersebut dalam konteks sosial dan politik masing-masing. Ayat 33:59, sebagai sumber yang membenarkan pemakaian jilbab, merupakan pernyataan kontekstual. Alasan utama mengapa al-Qur'an mewajibkan wanita Muslim untuk mengenakan jilbab adalah untuk membedakan mereka dari budak perempuan dan untuk menjaga mereka dari gangguan oleh para pelaku pelecehan. Menurut sudut pandang ini, jelas bahwa memakai jilbab sangat bersyarat dan tidak wajib sepanjang masa. Engineer menyatakan, untuk menentukan bagian tubuh mana yang dapat diekspos oleh seorang wanita tergantung pada konteks sosial budayanya sendiri.

Berdasarkan telaah pustaka yang telah ditelusuri, penulis belum menemukan penelitian yang spesifik akan menguji kecocokan metode hermeneutika Asghar Ali Engineer terhadap ayat ahkam. Adapun pada referensi yang ketujuh, penulis hanya menjabarkan penerapan metode hermeneutika Asghar pada ayat jilbab saja dan hanya mengkritik pemikiran metode Asghar tanpa kritik hasil dari metode tersebut. Secara spesifik, kritik terhadap penggunaan metode hermeneutika Asghar terhadap ayat-ayat ahkam belum ditemukan. Adapun yang umum dibahas adalah pemikiran Asghar tentang memperjuangkan feminisme atau kesetaraan gender yang didasari bahwa perempuan didominasi oleh superioritas laki-laki. Sehingga penulis menganggap bahwa penelitian ini akan memiliki kebaruan dibandingkan

B. Kerangka Teori

Dilihat dari termnya, kata tafsir dapat dimaknai sebagai menerangkan atau menjelaskan maksud dari suatu kata atau kalimat. Sementara Ta'wil dapat juga diartikan sebagai penjelasan hakikat makna sebenarnya dari suatu kata atau kalimat. Untuk itu, ta'wil secara bahasa mempunyai arti yang sama dengan tafsir.³⁵

Lebih kongkretnya, tafsir dapat didefinisikan sebagai ilmu yang digunakan untuk membantu pemahaman pada al-Qur'an dengan metode tertentu seperti parsial (*tahlili*), global (*ijmali*), berdasarkan topik dan tema (*mau'dhui*), komparatif (*muqarin*) atau isyarat (*isyari*), dengan berlandaskan pada ilmu bahasa arab yang merupakan dasar dari al-Qur'an, serta pemahaman tentang sebab turunnya ayat, dilengkapi dengan gramatika susunan kata, ditambah dengan korelasi antara ayat atau surat sebelum dan sesudahnya, lalu juga diperlukan pemahaman terkait makna harfiah dan umumnya untuk kemudian ditarik kesimpulan dari ayat-ayat tersebut guna menjawab beragam perihal hidup yang timbul di setiap tempat dan waktu.³⁶

Hermeneutika pada awalnya adalah metode penafsiran bible dengan tujuan mencari kebenaran dari suatu teks yang kemudian diperkaya oleh Friedrich Schleimarcher menjadi salah satu aliran filsafat modern. Selanjutnya, metode penafsiran ini diterapkan oleh sebagian kaum Islam liberal³⁷ dalam mencari makna dari al-Qur'an. Hermeneutika yang memiliki tujuan mencari kebenaran tentu tidak cocok diimplementasikan ketika menafsirkan al-Qur'an yang memang

³⁵ Husaini dan al-Baghdadi, *Hermeneutika & Tafsir Al-Qur'an*, 45.

³⁶ Husaini dan al-Baghdadi, 48.

³⁷ Islam liberal yang dimaksud disini adalah mereka yang memiliki "Pemikiran Islam Liberal" yang selalu berusaha membebaskan, melepaskan, memisahkan dan 'meliberalkan' umat Islam dari Islam yang satu, disetujui oleh semua pihak, dan sudah paten. Ugi Suharto, *Nafi, Isbat, dan Kalam. Bunga Rampai Postulat Pemikiran Islam*, 1 ed. (Bandung: Institut Pemikiran Islam dan Pembangunan Insan (PIMPIN), 2022), 27–28.

dari awalnya adalah kebenaran itu sendiri. Terlebih, anggapan penganut hermeneutika yang sering berdalih bahwa tafsir adalah *nisbi* maka penafsiran siapapun adalah benar juga tidak bisa diterima karena *kenisbian* juga memiliki dasar dan patokan.³⁸ Memang, tidak semua gagasan yang dibawa oleh pakar hermeneutika akan berdampak negatif, akan tetapi keberhati-hatian dalam memakainya tetap mutlak diperlukan.³⁹

Penelitian ini merupakan penerapan dari metode normatif dan kontekstual yang diusung oleh Asghar Ali Engineer dalam usahanya memaknai dan menafsirkan ayat ahkam dalam al-Qur'an. Penulis melihat metode ini secara tidak langsung merupakan upaya dekonstruksi syariat dengan menata ulang metode terdahulu secara komprehensif serta dilengkapi dalih stagnansi sehingga hasil akhirnya memicu pada hal-hal yang cukup kontroversial.⁴⁰

Ayat ahkam yang dimaksud adalah ayat yang mengandung hukum. al-Qur'an adalah sumber hukum utama dalam Islam, maka tak heran akan ada banyak sekali perhatian pemikir dan tokoh terkait ayat-ayat yang mengandung hukum tersebut.⁴¹ Bentuk pemilihan ayat ahkam yang akan dikaji adalah sesuai dengan latar belakang pemikiran Asghar Ali Engineer, terkait ayat-ayat yang memerlukan - pemaknaan/pemikiran kembali agar tidak berhenti di penafsiran ulama terdahulu hingga terjadilah stagnansi.

Ayat ahkam yang dipilih berdasarkan pemikiran Asghar, menurut penulis merupakan ayat ahkam yang memang mengandung hukum di dalamnya. Ayat Jilbab Al-Ahzab 59 dan An-

³⁸ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, III (Tangerang: Lentera Hati, 2015), 29.

³⁹ Shihab, 427.

⁴⁰ Sujiat Zubaidi dan Mohammad Muslih, *Kritik Epistemologi & Model Pembacaan Kontemporer*, 2 ed. (Yogyakarta: LESFI, 2020), 158.

⁴¹ Muhammad Amin Suma, *Tafsir Ahkam Ayat-ayat Ibadah*, 1 ed. (Tangerang: Lentera Hati, 2016), 2.

Nur 31 berisikan kewajiban menutup aurat,⁴² Ayat Khamar yang mengandung pelarangan khamar secara keseluruhan setelah pelarangannya secara bertahap.⁴³ Ayat Nikah diambil dari surat Al-Baqarah 221 yang menjelaskan tentang haramnya seorang laki-laki muslim menikahi wanita musyrik.⁴⁴ Dan ayat warisan yang menjelaskan dengan lafaz yang tegas terkait pembagian dua untuk laki-laki dan satu untuk perempuan, An-Nisa ayat 11.⁴⁵

C. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jika dilihat dari sumber literatur, maka pembahasan yang akan penulis tulis ini merupakan penelitian kepustakaan (library research) atau dapat dikenal juga dengan penelitian literatur. Proses pencarian data yang dibutuhkan, didapat dengan mengumpulkan dan menganalisis sumber data didapatkan dari buku, kamus ilmiah, jurnal ilmiah, dokumen yang mengandung data terkait, serta majalah yang memuat pembahasan dan literatur lainnya.⁴⁶ Singkatnya, penelitian kepustakaan hanya akan membatasi pada koleksi yang terdapat dalam perpustakaan tanpa memerlukan penelitian lapangan.

Merujuk pada segi hasil yang dituju, maka penelitian ini juga bersifat deskriptif dengan memfokuskan atensi pada problem aktual yang terjadi dan ada pada saat dilakukannya penelitian.⁴⁷ Dengan 2 variabel deskripsi. *Pertama*, penerapan

⁴² Muhammad Ali As-Sayis, *Tafsir Ayat al-Ahkam*, 1 (Beirut: Almaktabah Al-'Asriyyah, 2002), 667.

⁴³ As-Sayis, 389.

⁴⁴ As-Sayis, 139.

⁴⁵ As-Sayis, 228.

⁴⁶ Zaedun Na'im, *Metode Penelitian Kepustakaan (Library Research)* (Bandung: Penerbit Media Sains Indonesia, 2022), 15.

⁴⁷ Dadan Rusmana, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, 1 ed. (Bandung: Pustaka Setia, 2015), 29.

metode normatif dan kontekstual yang ditawarkan oleh Asghar Ali Engineer. *Kedua*, studi kritis terhadap implikasi dari penerapan metode tersebut.

Cakupan nama Asghar Ali Engineer sebagai tokoh yang dikaji, maka penelitian ini juga merupakan penelitian tokoh dengan tujuan mencapai pemahaman yang komprehensif⁴⁸ mengenai teori, pemikiran dan konsep usulan dari tokoh yang dikaji.

2. Sumber Data Penelitian

Sumber data yang akan digunakan dari penelitian ini dapat dibagi menjadi 2 bagian. Yaitu sumber primer dan sekunder. Adapun beberapa *sumber primer* yang menjadi rujukan utama adalah; Asghar Ali Engineer, *A Modern Approach to Islam* (Bangalore: Dharmaran Publications, 2003), *The Rights of Women in Islam* (New Delhi: Sterling Publishers, 2008), *Islam in Post-Modern World: Prospects and Problems* (India: Hope India, 2008), *The Qur'an Women and Modern Society* (India: New Dawn Press Group 2005), *Islam Masa Kini* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008).

Sumber sekunder yang akan digunakan adalah; Mahin Muqoddam Assarwani, *Epistemologi Hermeneutika: Kaitan dan Implikasinya Terhadap Penafsiran al-Qur'an*. (Jurnal Al-Dzikra : Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan Al-Hadits 2021), Fatia Inast Tsuroya, "Hermeneutika Feminis Asghar Ali Engineer & Faqihuddin" (Magister, Yogyakarta, UIN Sunan Kalijaga, 2018), Fahrudin Faiz, "Hermeneutika Modern Dan Implikasinya Terhadap Islamic Studies," Jurnal Refleksi, 18 (2018). Abdul Rasyid Ridho, "Reformulasi Tafsir: Studi

⁴⁸ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, 1 ed. (Yogyakarta: Idea Press, 2014), 34.

Pemikiran Gender Asghar Ali Engineer,” *Sophist: Jurnal Sosial Politik Kajian Islam Dan Tafsir* 2 (2020). Hamif Fahmy Zarkasyi, *Misykat: Refleksi tentang Westernisasi, Liberalisasi, dan Islam*. (2012) Imam As-Suyuthi, *Asbabun Nuzul Sebab-sebab Turunnya Ayat al-Qur’an*, (Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2015). Fami Salim, *Tafsir Sesat*. (Depok: Gema Insani, 2013). Adian Husaini. *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen Ke Dominasi Sekular-Liberal*. (Jakarta: Gema Insani, 2018.). Ugi Suharto. *Nafi, Isbat, dan Kalam*. (Bandung: PIMPIN 2022). Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013). Sujiat Zubaidi & Mohammad Muslih, *Kritik Epistemologi & Model Pembacaan Kontemporer*, (Yogyakarta: LESFI. 2013).

3. Teknik Pengumpulan Data

Penulis mengumpulkan terlebih dahulu data terkait sumber primer yang akan menjadi landasan utama dalam pembahasan teori dari tokoh yang dikaji. Dimana sumber primer yang dimaksud adalah buku karya dari tokoh tersebut.⁴⁹ Hal ini penting untuk mengetahui bagaimana secara langsung tokoh yang dikaji menuangkan pikirannya.

Dikarenakan penelitian ini berbentuk kepustakaan, maka data lainnya yang akan dikumpulkan juga berasal dari karya atau penelitian yang terkait dengan pembahasan yang dikaji.

4. Teknik Analisa Data

Setelah terkumpulnya data-data yang dibutuhkan. Untuk mencapai kesimpulan dan tanggapan dari beberapa masalah yang telah dirumuskan pada bab awal, selanjutnya penulis akan mencoba mengkaji ayat ahkam (ayat jilbab Q.S. Al-

⁴⁹ Mustaqim, 42.

Ahzab/33:59 dan An-Nur/24:31, ayat khamar Q.S. Al-Maidah/5:90, An-Nisa/4:43 dan Al-Baqarah/2:219, ayat warisan QS An-Nisa/4:11, dan ayat pernikahan QS Al-Baqarah/2:221 dengan metode yang didapat dari teori tokoh dalam penelitian. Untuk kemudian dikritisi jika didapatkan hasil yang tidak sesuai dengan kesepakatan hukum pada umumnya. Adapun metode tersebut, adalah dengan mengkaji lalu memisahkan antara unsur normatif dan kontekstual suatu ayat. Untuk kemudian norma dari ayat tersebutlah yang akan dipertahankan, dibandingkan sarana kontekstual untuk mencapai norma atau tujuan dari suatu ayat.

D. Sistematika Pembahasan

Guna mempermudah penyusunan pembahasan, penulis lalu merumuskan sistematika pembahasan yang akan diuraikan menjadi lima bab seperti berikut:

Bab pertama, merupakan penjelasan pendahuluan yang mencakup dari beberapa sub bab dimulai dengan latar belakang, rumusan masalah, tujuan dari penelitian serta manfaat penelitian, dilanjutkan dengan kajian pustaka agar dapat terlihat jelas posisi penulis dengan penelitian terdahulu, kerangka teori yang mengandung pembahasan teori dari tokoh yang dikaji dan teori yang digunakan untuk mengkritik, metodologi penelitian untuk memperjelas jenis penelitian dan juga rujukan yang penulis gunakan untuk setelahnya diakhiri dengan sistematika pembahasan. Penyusunan bab pertama ini merupakan langkah awal untuk memasuki bab kedua.

Bab kedua, memuat uraian tentang teori yang akan digunakan untuk mengkritik hermeneutika Asghar Ali Engineer, diawali dengan Tafsir dan Ta'wil dalam Tradisi keilmuan Islam, dilanjutkan dengan beberapa pendapat dan pandangan terkait pengaplikasian hermeneutika

sebagai salah satu alat, ilmu atau metode dalam penafsiran, lalu disuguhkan juga Ushul Fiqih sebagai metode pengambilan hukum. Peletakan bab kedua merupakan tempat untuk teori yang akan digunakan guna mengkritisi metode Asghar.

Bab ketiga diawali dengan biografi Asghar Ali Engineer dilengkapi dengan pandangannya tentang al-Qur'an untuk memperjelas arah kajian dan penerapan metode Engineer. Kemudian dilanjutkan dengan mengulas tentang teori hermeneutika dari Asghar Ali Engineer untuk selanjutnya dilakukan penerapan metode tersebut kepada ayat (ayat jilbab Q.S. Al-Ahzab/33:59 dan An-Nur/24:31, ayat khamar Q.S. Al-Maidah/5:90, An-Nisa/4:43 dan Al-Baqarah/2:219, ayat warisan QS An-Nisa/4:11, dan ayat pernikahan QS Al-Baqarah/2:221). Dari bab ini akan terlihat implikasi dari penerapan metode tersebut pada beberapa ayat ahkam sehingga bab keempat adalah kritik dari pandangan hermeneutika Asghar dan implikasinya.

Bab keempat, berisikan kritik berupa pendapat ulama mazhab dan argumen penulis terhadap metode hermeneutika Asghar Ali Engineer serta implikasi yang ditimbulkan oleh penerapan metode hermeneutika Asghar Ali Engineer pada ayat-ayat yang terpilih untuk dikaji.

Bab kelima, berisikan bab penutup dari penelitian yang mencakup kesimpulan atau jawaban singkat dari beberapa poin rumusan masalah yang telah tertulis pada bab awal dilengkapi dengan saran terkait penelitian selanjutnya.

BAB II

TAFSIR, TA'WIL, DAN HERMENEUTIKA

A. Tafsir dan Ta'wil dalam Tradisi Keilmuan Islam

Tafsir dan ta'wil adalah dua istilah yang sering ditemui dalam pembahasan ilmiah terkait Al-Qur'an. Kata tafsir tertulis sebanyak satu kali, sementara ta'wil dengan 3 derivasinya tertulis sebanyak 17 kali dan terbagi dalam 7 surat.⁵⁰ Mengikuti penulisan kedua kata tersebutlah yang maknanya terkandung dalam ayat, para ulama mendefinisikan makna dari tafsir dan takwil.⁵¹ Pengertian tafsir diambil dari ayat 33 dalam surat al-Furqan, sementara kata takwil banyak diambil definisi dari ayat 7 pada surat ali-Imran.

Tafsir dengan pemaknaan etimologi mengikuti *wazan* "taf'il" dalam bentuk *masdar* dari kata *fassara-yufassiru* yang bermakna penjelasan atau penerangan.⁵² Ibnu Abbas mengartikan tafsir sebagai perincian, sebagian ulama berpendapat bahwa kata "tafsir" adalah kebalikan dari kata "safara" yang juga dapat diartikan dengan menyingkap atau mencari.⁵³ Sementara sebagian lagi berpendapat bahwa kata tafsir diambil dari kata *at-tafsirah*, yang berarti sebutan gai sedikit air yang digunakan oleh dokter untuk mendiagnosis penyakit pasien yang korelasinya adalah dimana seorang mufassir mampu menyibak isi kandungan ayat al-Qur'an dari berbagai aspeknya.⁵⁴ Tidak banyak perdebatan terkait perbedaan mengenai asal kata dari tafsir, walaupun terlihat bervariasi, akan tetapi maksud dari beberapa asal kata tersebut adalah sama. Dengan demikian tafsir secara

⁵⁰ Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li-alfazi Al-Qur'an Al-Karim* (Al-Qahirah: Daar Al-Kutub Al-Misriyyah, 1945), 97.

⁵¹ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Bandung: Tafakur, 2007), 3.

⁵² Sahabuddin dan Quraish Shihab, *Ensiklopedia Al-Qur'an : Kajian Kosakata Q-Z* (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 975.

⁵³ Manna' Al-Qattan, *Mabahis Fi Ulumi-l-Qur'an* (Kairo: Maktabatu Wahbah, 2000), 316.

⁵⁴ Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, 4.

etimologis singkatnya dapat dipahami sebagai penjelasan terkait maksud dari suatu *lafazh*.

Pada perkembangannya, agar al-Qur'an tetap berada dalam koridor penafsiran yang selaras, baik dan benar, tafsir berkembang menjadi sebuah standar ilmu. Sebagaimana didefinisikan Abu Hayyan tafsir adalah ilmu yang membahas tentang cara pengucapan lafadz-lafadz Al-Qur'an tentang indikator - indikatornya, hukum-hukumnya baik ketika berdiri sendiri atau independen maupun yang berkaitan dengan yang lain, serta tentang makna-makna yang berkaitan dengan kondisi struktur lafadz yang melengkapinya.⁵⁵

Menurut Az-Zarkasyi, Tafsir adalah ilmu untuk memahami kitabullah yang diturunkan kepada Muhammad, menerangkan makna maknanya serta mengeluarkan hukum dan hikmah terkait di dalamnya.⁵⁶ Jika merujuk pada Az-Zarqani, maka ilmu tafsir adalah ilmu yang membahas tentang al-Qur'an dari segi dilalahnya sesuai dengan yang dikehendaki Allah menurut kemampuan manusia.⁵⁷ Kedua definisi tersebut senada dan memiliki kesamaan serupa.

Merangkum berbagai definisi dari para ulama, lebih kongkretnya, tafsir dapat didefinisikan sebagai ilmu yang digunakan untuk membantu pemahaman pada Al-Qur'an dengan metode tertentu seperti parsial (*tahlili*), global (*ijmali*), berdasarkan topik dan tema (*mau'dhui*), komparatif (*muqarin*) atau isyarat (*isyari*), dengan berlandaskan pada ilmu bahasa arab yang merupakan dasar dari Al-Qur'an, serta pemahaman tentang sebab turunnya ayat, dilengkapi dengan gramatika susunan kata, ditambah dengan korelasi antara ayat atau surat sebelum dan sesudahnya, lalu juga diperlukan pemahaman terkait makna harfiah dan umumnya untuk kemudian ditarik

⁵⁵ Al-Qattan, *Mabahis Fi Ulumi-l-Qur'an*, 2000, 317.

⁵⁶ Al-Qattan, 317.

⁵⁷ Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, 6.

kesimpulan dari ayat-ayat tersebut guna menjawab beragam perihal hidup yang timbul di setiap tempat dan waktu.⁵⁸

Beragam definisi dikemukakan oleh para ulama tentang maksud dari tafsir. Dapat diketahui bahwa antara tafsir dan ilmu tafsir adalah berbeda, meskipun keduanya mempunyai maksud dan tujuan yang sama. Tafsir adalah penjelasan atau keterangan tentang al-Qur'an, sementara ilmu tafsir adalah ilmu yang membahas tentang cara menuju penjelasan tersebut. Singkatnya, tafsir adalah produk yang dihasilkan oleh ilmu tafsir, maka ilmu tafsir adalah sarana atau alat untuk menghasilkan produk tafsir tersebut.

Tidak banyak perdebatan terkait perbedaan antara tafsir dan ilmu tafsir. Keduanya merupakan suatu kesinambungan yang berhubungan erat dan menyatu. Adapun perbedaan yang seringkali didapati adalah bagaimana memaknai tafsir dan takwil, apakah keduanya juga memiliki kesamaan dan perbedaan?

Takwil berasal dari kata *awwala-yuawwilu* dalam bentuk *masdar* yang juga dapat berarti penjelasan dan penafsiran tentang hakikat daripada makna yang sejatinya.⁵⁹ Ada pula yang menyatakan bahwa takwil diambil dari kata *al-iyalah* atau *al-iyal* yang berarti siasat. Dengan kedua pemaknaan etimologi tersebut, maka dapat dikatakan bahwa tafsir mempunyai makna yang sama dengan ta'wil, yaitu penjelasan atau penyingkapan suatu makna.

Takwil mempunyai dua pengertian jika merujuk pada pandangan ulama klasik. Menurut ad-Dzahabi, pendapat pertama adalah takwil menafsirkan teks dan menerangkan maknanya tanpa mempersoalkan apakah penafsiran dan keterangan tersebut sesuai dengan yang tersurat atau tidak. Kedua, takwil adalah substansi yang

⁵⁸ Husaini dan al-Baghdadi, *Hermeneutika & Tafsir Al-Qur'an*, 48.

⁵⁹ Adian Husaini dan Abdurrahman Baghdadi, *Hermeneutika & Tafsir Al-Qur'an*, 1 ed. (Depok: Gema Insani, 2007), 46.

dimaksud dari sebuah pembicaraan/*kalam*. Jika pembicaraan atau konteks pada ayat adalah berupa tuntutan, takwilnya adalah perbuatan yang dituntut tersebut. Jika pembicaraan berbentuk berita, yang dimaksud adalah substansi dari sesuatu yang diinformasikan.⁶⁰ Singkatnya, pandangan pertama memandang bahwa takwil sangat identik dengan tafsir, sehingga makna takwil berwujud nyata dan seakan menyatu dengan penafsiran yang bergantung pada penalaran selain teks. Sementara pandangan kedua, seperti dimaksudkan bahwa takwil adalah semata-mata hakikat sesuatu yang terdapat dibalik teks al-Qur'an.

Meringkas makna terminologi takwil dari ulama klasik, takwil adalah menafsirkan pembicaraan dan menerangkan maknanya atau menjelaskan substansinya yang dimaksud dari suatu pembicaraan. Sementara menurut ulama modern, takwil adalah mengalihkan makna lafal dari yang kuat kepada makna yang lebih dikuatkan karena adanya dalil yang mendukung makna tersebut.⁶¹

Meneruskan pengertian takwil, jika merujuk kepada Al-Jurjani, "*Takwil adalah memalingkan teks dari makna yang zahir ke makna lain atau batin yang terkandung di dalamnya*". Menurut Al-Ghazali, "*Sesungguhnya takwil adalah ungkapan tentang pengambilan makna dari teks yang berpeluang memiliki makna lain dan didukung oleh dalil sehingga menjadikan makna makna tersembunyinya menjadi lebih kuat dari makna zahir*". Sementara Abu Zahra berpendapat bahwa "*Takwil adalah mengeluarkan teks dari artinya yang zahir ke makna lain, tetapi bukan zahir*".⁶² Dari berbagai pandangan tersebut, dapat dipersingkat juga bahwa takwil adalah mengalihkan lafal dari

⁶⁰ Ahmad Izzan, *Ulumul Qur'an - Telaah Tekstualitas dan Kontekstualitas Alquran* (Bandung: Tafakur, 2011), 246.

⁶¹ Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, 12.

⁶² Ahmad Izzan dan Dindin Saepudin, *Tafsir Maudhu'i - Metode Praktis Penafsiran Alquran* (Bandung: Humaniora, 2022), 7.

makna atau arti yang kuat, kepada makna lain yang juga dikuatkan oleh beberapa dalil yang mendukung.

Perbedaan definisi antara tafsir dan takwil dapat dilihat jika mengambil pemaknaan terminologi. Tafsir menurut istilah, merujuk pada Abu Thalib ats-Tsa'labi, tafsir adalah usaha menerangkan objek lafal atau redaksi teks dari sisi pandang hakiki atau majazi. Seperti menafsirkan kata as-shirath dengan ath-thariq. Sedangkan takwil adalah menafsirkan substansi teks.⁶³ Dapat dikatakan bahwa takwil lebih berorientasi pada pengabaran tentang hakikat sesuatu yang dikehendaki, sedangkan tafsir lebih mengutamakan informasi terkait dalil-dalil yang maksud.

Sebagian ulama tafsir berpendapat bahwa tafsir lebih banyak berhubungan dengan hal-hal yang bersifat pendengaran atau periwayatan, sementara takwil lebih banyak dikaitkan dengan hal-hal penjabaran yang bersifat penalaran. Pendapat senada juga dijelaskan oleh Abu Nashr al-Qusyairi, bahwa tafsir terbatas pada ayat al-Qur'an dan lebih mengandalkan sumber penglihatan dan pendengaran, sedangkan takwil lebih banyak didapat dari pemahaman ijihad atau istinbath.⁶⁴ Dari sini dapat dibedakan bahwa tafsir lebih banyak mengacu pada riwayat sedangkan takwil lebih dominan kepada analisis.

Syed Muhammad Naquib al-Attas juga memiliki pandangan terkait perbedaan tafsir dan takwil. Dalam menggambarkan pemaknaan ayat 95 dari surat al-An'am (*yukhrijul hayya minal mayyiti*), jika merujuk pada tafsir, maka makna yang didapati adalah "Dia mengeluarkan burung dari telur". Sementara apabila dimaknai dengan takwil, maka makna yang didapati adalah Allah telah mengeluarkan

⁶³ Izzan, *Ulumul Qur'an - Telaah Tekstualitas dan Kontekstualitas Alquran*, 248.

⁶⁴ Izzan, 248.

atau memisahkan antara orang mukmin dari orang kafir, atau dapat juga dimaknai memisahkan antara yang mereka yang berilmu dan yang tidak berpengetahuan.⁶⁵

Dapat dipahami bahwa tafsir lebih dominan mengacu pada penemuan dan pengungkapan apa yang dimaksud oleh ekspresi yang mengandung lebih dari satu makna, sementara takwil mengacu pada makna puncak dari ungkapan itu, termasuk upaya penemuan, pencarian atau pengungkapan arti yang tersembunyi dari kata yang dikaji.⁶⁶

Tujuan dari takwil dan tafsir tetaplah memiliki kesamaan. Terlepas dari beragam definisi yang dikemukakan ahli tafsir dan ulama, menjelaskan maksud dari ayat-ayat al-Qur'an adalah jelas maksud dan tujuan dari tafsir dan takwil. Sehingga keduanya meskipun sedikit berbeda, akan tetapi saling melengkapi. Dalam penggunaannya pun terdapat pula kitab tafsir yang menggunakan kata takwil untuk pengartian tafsir sekaligus, seperti *Jami' al-Bayan fi Ta'wil Ayati al-Qur'an* karya Thabari dan *Mahasin at-Ta'wil* karya Muhammad Jamal ad-Din al-Qasimi.⁶⁷ Kedua kitab tersebut lebih dominan menggunakan kata takwil daripada tafsir dalam pengartian bukan semata-mata takwil itu sendiri, melainkan juga mencakup makna tafsir.

Dengan maksud dan tujuan yang sama, penulis meringkas bahwa takwil pada kemudiannya juga menjadi bagian dari ilmu tafsir. Dimana takwil bisa juga tercakup dalam tafsir bi-al-ra'yi atau cara menafsirkan dengan memandang *siyaq* (konteks) pada suatu ayat. Adapun takwil yang saat ini cenderung lebih mengarah ke metode hemeneutika, penulis menafikan persamaan keduanya. Meskipun ada

⁶⁵ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Concept Of Education In Islam, A Framework For An Islamic Philosophy Education* (Kuala Lumpur: International Institute Of Islamic Thought And Civilization (ISTAC), 1999), 5.

⁶⁶ Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, 10.

⁶⁷ Izzan, *Ulumul Qur'an - Telaah Tekstualitas dan Kontekstualitas Alquran*, 249.

pihak menyamakan bahwa takwil adalah metode interpretasi yang sama halnya dengan hermeneutika. Al-Qur'an memang memerlukan instrumen untuk kemudian dapat dikaji dan dimaknai secara proporsional. Instrumen tersebut salah satunya adalah ilmu tafsir.

Ilmu tafsir dengan segala kaidahnya mutlak diperlukan untuk tercapainya pemahaman yang baik dan benar.⁶⁸ Seseorang dengan segala pemikiran dan interpretasi terhadap ayat al-Qur'an yang begitu luas, boleh jadi terjebak dalam pemikiran yang tak berdasar, tanpa adanya ilmu yang menjadi koridornya, karena tafsir semestinya lahir dari usaha yang sungguh untuk berijtihad/ber-*istinbath*. Tanpa ilmu tafsir, makna teks dan konteks akan sulit dikembangkan, dan pengaplikasian serta implementasi nilai-nilai di dalamnya jadi tidak tersampaikan.⁶⁹ Karenanya, ilmu tafsir memiliki fungsi yang sangat penting dan strategis dalam upaya memahami al-Qur'an.

B. Hermeneutika Sebagai Metode Penafsiran

Sebagai hal baru yang merebak pada tradisi keilmuan Islam secara umumnya, juga kepada khazanah keilmuan tafsir pada khususnya, hermeneutika selayaknya dapat dikaji secara cermat. Terlebih, bahkan sebelum memutuskan apakah metodologi interpretasi teks Bible ini dapat digunakan untuk alternatif atau bahkan menggantikan metode tafsir al-Qur'an.⁷⁰ Karena bagaimanapun, sejatinya hermeneutika adalah memang berasal dari tradisi Kristen/Yahudi yang kemudian berkembang dalam tradisi kristen dan intelektual barat.

Melihat kembali bagaimana asal usul kata dari hermeneutika juga tentu diperlukan, mengingat bahwa setiap kata mengandung

⁶⁸ Muhammad Yusuf dan Ismail Suardi Wekke, *Bahasa Arab Bahasa Alquran* (Yogyakarta: Deepublish, 2018), 111.

⁶⁹ Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, 12.

⁷⁰ Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal* (Jakarta: Gema Insani, 2018), 290.

makna dan setiap makna mengandung konsep. Suatu konsep datang dari peradaban yang nantinya akan membentuk pandangan hidup *worldview*. Jika penggunaan kata dari suatu konsep banyak mengambil dari konsep peradaban atau *worldview* lain, maka dominasi percampuran peradaban akan mudah terjadi.

Hermeneutika bukanlah istilah netral yang bebas dan tidak berdasarkan pandangan dari suatu golongan tertentu. Melihat asal usul istilah Hermeneutika, dapat ditelisik bahwa istilah tersebut diambil dari bahasa Inggris *hemeneutics* yang juga berasal dari bahasa Yunani *hermeneutikos*.⁷¹ Jika istilah hermeneutika diterapkan dalam kajian al-Qur'an ataupun Bibel, maka makna hermeneutika bukan lagi sekedar pengertian bahasa, melainkan sudah menjadi istilah yang memiliki makna sendiri.

Istilah hermeneutika pernah digunakan oleh Aristoteles untuk judul karyanya *Peri Hermeneias* yang kemudian diterjemahkan ke bahasa Latin sebagai *De Interpretatione*, lalu menjadi *On The Interpretation* dalam bahasa terjemahan bahasa Inggris.⁷² Akan tetapi, bahkan sebelum diterjemahkan dalam bahasa latin, al-Farabi (w. 339/950), seorang filsuf terkemuka, telah melakukan terjemahan dan mengomentari hasil pemikiran Aristoteles tersebut ke bahasa Arab dengan judul *Fi al- 'Ibarah*.⁷³

Hermeneias yang digunakan oleh aristoteles tidaklah bermakna seperti istilah hermeneutika di zaman modern. *Hermeneias* yang dikemukakannya membahas peranan ungkapan dalam memahami pikiran dan juga pembahasan terkait tata bahasa seperti

⁷¹ William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion : Eastern and Western Thought* (Sussex: The Harvester Press Limited, 1980), 221.

⁷² Suharto, *Nafi, Isbat, dan Kalam. Bunga Rampai Postulat Pemikiran Islam*, 58.

⁷³ F. W. Zimmerman, *al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristoteles's De Interpretatione* (London: The Oxford University Press, 1981), 1.

kata benda, kerja, kalimat dan ungkapan. Dengan begitu, ketika Aristoteles menggunakan kata hermeneias, teks atau kritik tidaklah dibahas. Hermeneias adalah pembahasan terkait interpretasi itu sendiri tanpa mempersoalkan teks yang akan diinterpretasi. Pengalihan bahasa oleh al-Farabi pun sanat tepat dari hermeneias menjadi ‘ibarah yang memberi konotasi ungkapan bahasa dalam menunjukkan makna tertentu.⁷⁴ Seperti inilah makna hermeneutika jika merujuk pada bahasa awalnya.

Transformasi pemaknaan hermeneutika dari pengertian bahasa ke pengertian istilah terjadi di sekitar tahun 1970.⁷⁵ Pergantian tersebut dimulai dengan usaha para teolog Yahudi dan Kristen dalam mereinterpretasi kembali teks-teks dalam kitab suci mereka secara kritis. Hermeneutika yang kemudian menjadi metode penafsiran bibel dengan tujuan mencari kebenaran dari suatu teks selanjutnya diperkaya oleh Friedrich Schleimarcher menjadi salah satu aliran filsafat modern.⁷⁶ Schleimarcher telah mengubah hermeneutika menjadi satu bidang kajian filsafat dengan menepis pengkhususan dari bidang teologi, menuju filsafat umum yang lebih memperhatikan pada kajian bahasa dan pemahamannya.

Originally, the term ‘hermeneutics’ was employed in reference to the field of study concerned with developing rules and methods to guide biblical exegesis. It was not until the early years of the nineteenth century that ‘hermeneutics’ became ‘general hermeneutics’ at the

⁷⁴ Suharto, *Nafi, Isbat, dan Kalam. Bunga Rampai Postulat Pemikiran Islam*, 58.

⁷⁵ Anthony Thiselton, professor dalam bidang Teologi Kristen di Universitas Nottingham menyatakan: *His (Aristoteles’s) work On Interpretation remains less useful for hermeneutics, since his main concern is about the logic and rhetoric of propositions. In biblical studies the significance of Aristotle’s work regained recognition only with the advent of narrative theory and reader-response criticism in biblical hermeneutics around the later 1970s*” John Barton, ed., *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 96.

⁷⁶ Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*, 2018, 290.

hands of the philosopher and Protestant theologian Friedrich Schleiermacher. Schleiermacher transformed hermeneutics into a philosophical discipline by elevating it from the narrow confines of theological specialization to the higher ground of general philosophical concerns about language and understanding.⁷⁷

Para teolog Kristen menggunakan hermeneutika untuk mencari kebenaran Bibel bukanlah tanpa alasan. Teks-teks yang bermasalah dalam Bibel merupakan sebab utama. teks Bibel apakah dapat dianggap firman Tuhan atau ucapan manusia masih menjadi pertanyaan. Aliran yang menganggap bahwa teks Bibel adalah kalam Tuhan pada akhirnya disebut ekstrem dalam memahami Bibel dan mendapat kritikan. Encycloepadia Britannica menyatakan lagi;

Penafsiran harfiah menyatakan bahwa satu teks Bibel mestilah ditafsirkan menurut ‘makna yang langsung’ yang disampaikan oleh susunan tata bahasanya dan konteks sejarahnya. Makna harfiah ini dianggap bersesuaian dengan niat para pengarangnya. Jenis hermeneutika seperti ini, walaupun tidak niscara, selalu dikaitkan dengan kepercayaan akan adanya inspirasi perkataan dalam Bibel di mana setiap patah perkataan yang mengandung pesan dai Tuhan adalah pilihan Tuhan. Pandangan ekstrem dari jenis hermeneutika ini telah dikritik karena kurang mengambil gaya dan kosa kata masing-masing yang ditemukan pada berbagai pengarang mengenai Bibel.

Literal interpretation asserts that a biblical text is to be interpreted according to the “plain meaning” conveyed by its grammatical construction and historical context. The literal meaning is held to correspond to the intention of the authors. This type of hermeneutics is often, but not necessarily, associated with belief in the verbal inspiration of the Bible, according to which the individual words of the divine message were divinely chosen. Extreme forms of this view are criticized on the ground that they

⁷⁷ Aref Ali Nayad, *Operational Hermeneutics - Interpretation As The Engagement Of Operational Artifacts* (Dubai: Kalam Research & Media, 2011), 2–3.

*do not account adequately for the evident individuality of style and vocabulary found in the various biblical authors.*⁷⁸

Pada kalimat terakhir yang berbunyi “individuality of style and vocabulary found in the various biblical authors” yang berarti (gaya dan kosakata masing masing yang ditemukan dari berbagai pengarang Bibel). Perbedaan pengarang inilah yang menyebabkan Bibel tidak mungkin dikatakan kalam Tuhan secara harfiah. Karenanya para teolog Kristen untuk memahami Kalam Tuhan yang sebenarnya memerlukan hermeneutika. mereka hampir sepakat bahwa secara harfiah, Bibel bukanlah Kalam Tuhan.⁷⁹ Karenanya mereka memerlukan pembacaan *between the line* demi memahami mana yang Firman Tuhan dan mana yang tidak. Inilah peran hermeneutika dalam menafsirkan Bibel.

Keadaan yang dialami oleh para teolog Kristen dalam memahami Bibel, tentu berbeda dengan keadaan kaum Muslimin yang dapat memahami Kalam Tuhan dari al-Qur’an baik secara langsung maupun dengan perantara. Kaum muslimin sepakat bahwa al-Qur’an adalah kalam Allah yang diturunkan kepada Rasulullah Muhammad Saw. meski dengan proses penurunan kepada rasul tersebut, kaum Muslimin juga sepakat bahwa lafaz al-Qur’an secara harfiah adalah dari Allah.⁸⁰ Oleh karenanya, kaum Muslimin berbeda dari Yahudi dan Kristen yang sebelum menafsirkan teks, teks tersebut sudah bermasalah terkait apakah ini kalam Tuhan atau tidak.

Perbedaan selanjutnya adalah bahwa al-Qur’an sebagaimana diketahui, telah memberi pengaruh kepada bahasa Arab menjadi lebih hidup dan kaya makna. Dalam hal ini, al-Qur’an lah yang menyelamatkan bahasa Arab. Sedangkan dalam kasus Bibel, fakta

⁷⁸ I. Encyclopaedia Britannica dan I. Encyclopaedia Britannica, *Encyclopedia of World Religions* (Encyclopaedia Britannica, Incorporated, 2008), 425, <https://books.google.co.id/books?id=dbibAAAAQBAJ>.

⁷⁹ Suharto, *Nafi, Isbat, dan Kalam. Bunga Rampai Postulat Pemikiran Islam*, 62.

⁸⁰ Suharto, 63.

bahwa hari ini Bibel tidak lagi ditulis dan dibaca dengan bahasa asalnya tidak dapat dihindari. Bahkan bahasa asalnya (Ibrani) juga memiliki masalah terkait keaslian. Oleh karenanya, sangat wajar apabila para teolog Yahudi dan Kristen menggunakan hermeneutika sebagai jalan untuk memahami Bibel.⁸¹

Tugas hermeneutika, sebagaimana yang dibawa oleh Scheleimarcher adalah salah satunya untuk memaknai teks “sebaik atau lebih baik daripada pengarangnya sendiri”⁸² atau “*to understand the author better than he understood himself.*”⁸³, secara tidak langsung tugas tersebut bermaksud merekonstruksi pemikiran pengarang.⁸⁴ Dengan berbagai permasalahan teks dan bahasa, maka wajarlah apabila Bibel yang tercampur bahasa dan isinya oleh banyak manusia itu, memerlukan hermeneutika agar pemahaman makna dapat tercapai. Sementara pada al-Qur’an, tujuan seperti ini tidak dapat diterapkan, karena bagaimana mungkin kaum muslimin berpikir untuk dapat memahami lebih baik kandungan al-Qur’an dibanding Allah Swt dan Rasulullah Saw,

Hermeneutika selalu melihat sebuah karya dalam tiga sudut pembahasan filsafat yang disebut *triadic relation*; teks (text), pengarang (*author*), dan pembaca (reader). Ketika Bibel dikaji kepada tiga sudut ini, pengakuan bahwa teks-teks Bibel bukanlah wahyu Tuhan tidak dapat dihindari, dengan demikian maka terdapat pula pengarang Bibel dan pembaca Bibel yang berjarak antara masa dan bahasa dengan wahyu Tuhan yang sebenarnya, sehingga pembaca

⁸¹ Suharto, 65.

⁸² E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), 41.

⁸³ Ali Nayed, *Operational Hermeneutics - Interpretation As The Engagement Of Operational Artifacts*, 22.

⁸⁴ Fauzan Adhim, ed., *Filsafat Islam Sebuah Wacana Kefilsafatan Klasik Hingga Kontemporer* (Malang: Literasi Nusantara, 2018), 177, <https://books.google.co.id/books?id=ftmaDwAAQBAJ>.

tidak dapat memahami firman Tuhan secara langsung. Dengan berbagai campur tangan manusia, maka kesalahan akan teks-teks Bibel juga bertambah. Disinilah letak dari dilema hermeneutika Bibel, disisi lain diberi tugas untuk membetulkan teks, namun di seberang sisi, dituntut untuk membuat penafsiran dari teks itu sendiri, dimana teks tersebut sejatinya sudah diketahui bermasalah.⁸⁵ Tugas hermeneutika tampak begitu berbeda dengan tujuan dari Tafsir.

Hermeneutika dengan berbagai kompleksitasnya dinilai cukup menarik bagi sebagian kaum muslimin. Selanjutnya, metode penafsiran ini diterapkan oleh sebagian kaum Islam liberal⁸⁶ dalam mencari makna dari Al-Qur'an. Padahal secara objek, antara Bibel dan al-Qur'an tidaklah sama. Para pemuka Kristen mengakui bahwa teks-teks Bibel bukanlah murni wahyu Tuhan, sebagian isinya sudah tercampur oleh karangan manusia, terlebih lagi, bahasa asli dari kitab wahyu tersebut juga sudah punah.⁸⁷ Mengutip dari Encyclopedia Britannica, menyatakan, "Sepanjang sejarah orang-orang Yahudi dan Kristen, tujuan utama heremeneutika dan metode tafsir yang digunakan dalam interpretasi adalah untuk mencari nilai dan kebenaran Bibel."⁸⁸

Hermeneutika yang memiliki tujuan mencari kebenaran tentu tidak cocok diimplementasikan ketika menafsirkan Al-Qur'an yang memang dari awalnya adalah kebenaran itu sendiri. Karena umat muslim telah sepakat bahwa al-Qur'an adalah *kalamullah* secara

⁸⁵ Suharto, *Nafi, Isbat, dan Kalam. Bunga Rampai Postulat Pemikiran Islam*, 49.

⁸⁶ Islam liberal yang dimaksud disini adalah mereka yang memiliki "Pemikiran Islam Liberal" yang berupaya membebaskan dan 'meliberalkan' umat Islam dari Islam yang satu dan disepakati, yang sudah mapan. Suharto, 27-28.

⁸⁷ Suharto, 49.

⁸⁸ "For both Jews and Christians throughout their histories, the primary purpose of hermeneutics, and of the exegetical methods employed in interpretation, has been to discover the truths and values expressed in the Bible. Encyclopaedia Britannica dan Encyclopaedia Britannica, *Encyclopedia of World Religions*, 425.

keseluruhan dan sekaligus kebenaran. Jika hermeneutika diterapkan kepada al-Qur'an, maka kebenaran akan teks dan ayat al-Qur'an akan dipertanyakan terlebih dahulu. Apakah al-Qur'an seluruhnya adalah firman Allah?, bukankah ketika diturunkan kepada Muhammad maka otentitas *kalamullah* terdegradasi menjadi perkataan rasulnya yang juga berbentuk manusia? Belum sampai kepada bagaimana pemaknaan ayat dan tafsirnya, kesibukan akan persoalan teks sudah dilahirkan oleh hermeneutika.⁸⁹

Seperti uraian di atas, telah jelas bahwa hermeneutika adalah metodologi penafsiran yang mempermasalahkan teks yang akan ditafsirkan. Kejadian ini akan wajar apabila diterapkan pada Bibel yang memang para teolog Kristen mengakui akan bermasalahnya teks Bibel tersebut. Maka bila teori hermeneutika ini diterapkan kepada al-Qur'an, bukankah mempermasalahkan bahwa teks al-Qur'an itu adalah seluruhnya *kalamullah* atau tidak adalah suatu kemunduran?.

Tradisi tafsir yang dimiliki umat muslim sejatinya sudah cukup untuk mendapatkan kajian al-Qur'an yang komprehensif, tanpa perlu bergelut dengan permasalahan otentitas teks. dan dengan begitu, maka tugas umat Islam dan para ulama selanjutnya adalah menafsirkan al-Qur'an apabila ditemukan ayat-ayat yang perlu ditafsirkan.⁹⁰ Mengutip dari Syed Muhammad Naquib Al-Attas, mengatakan;

“Memang benar, karena oleh sifat ilmiah struktur bahasa Arab, maka ilmu pertama yang mampu dilahirkan kaum Muslimin adalah ilmu tafsir. Ilmu ini tidak sama dengan hermeneutika Yunani, bukan juga seperti hermeneutika Kristen, ataupun seperti ‘ilmu tafsir’ kitab suci lain yang ada pada berbagai kebudayaan dan peradaban.”

⁸⁹ Suharto, *Nafi, Isbat, dan Kalam. Bunga Rampai Postulat Pemikiran Islam*, 50.

⁹⁰ Suharto, 51.

“Indeed, it was because of the scientific nature of the structure of the language that the first science among the Muslims — the science of exegesis and commentary (tafsīr) became possible and actualized; and the kind of exegesis and commentary not quite identical with Greek hermeneutics, nor indeed with the hermeneutics of the Christians, nor with any ‘science’ of interpretation of sacred scripture of any other culture and civilization”⁹¹

Tafsir dan Takwil tidak sama dengan hermeneutika. jika memang diperlukan pemahaman yang lebih mendalam, termasuk pada ayat mutasyabihat, maka metode yang digunakan adalah takwil. Takwil semestinya berdiri berdasarkan dan tidak bertentangan dengan tafsir, tafsir sendiri berdiri di atas lafaz harfiah al-Qur’an. Selain itu, tafsir dan takwil bukanlah metode yang berangkat dari kritik text, seperti halnya hermeneutika yang meamng berangkat dari kritik text pada Bibel. Adapun dampak dari pemaksaan penggunaan hermeneutika pada kajian al-Qur’an sedikitnya dapat terlihat dari kutipan buku karya E. Sumaryono. Penulis mengatakan;

Disiplin ilmu yang pertama yang banyak menggunakan heremeneutika adalah ilmu tafsir kitab suci, sebab semua karya yang mendapatkan inspirasi ilahi seperti al-Qur’an, kitab Taurat, kitab-kitab Veda, dan Upanishad supaya dapat dimengerti memerlukan interpretasi atau hermeneutika.⁹²

Pendapat bahwa al-Qur’an adalah “karya yang mendapat inspirasi Ilahi,’ seperti halnya kitab agama lain jelas tidak bisa diterima. Umat muslim tidak pernah memahami bahwa al-Qur’an adalah sebuah karangan, sehingga hermeneutika diperlukan untuk memahami karangan tersebut. Pemikiran sebaliknya, datang dari para

⁹¹ al-Attas, *The Concept Of Education In Islam, A Framework For An Islamic Philosophy Education*, 4.

⁹² Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, 28.

orientalis yang menggiring opini bahwa al-Qur'an itu adalah karya atau karangan Muhammad. Bantahan mengenai al-Qur'an adalah karya Muhammad sejatinya bahkan telah ditulis oleh al-Qur'an itu sendiri.⁹³

Berdasarkan berbagai paragraf di atas, telah jelas bahwa hermeneutika yang digunakan dan berdasar dari teologi Kristen mempunyai latar belakang yang berbeda dengan tafsir dalam tradisi Islam. Pemahaman sofis yang bertentangan dengan worldview Islam adalah akhir dari filsafat hermeneutika, yang nantinya akan sampai pada kesimpulan bahwa “semua pemahaman adalah interpretasi manusia”, dan karena setiap interpretasi berasal dari subjek, maka tidak akan ada hasil yang objektif. Setiap pemahaman manusia hanyalah hasil subjektif belaka.⁹⁴ Terlebih, anggapan penganut hermeneutika yang sering berdalih bahwa tafsir adalah *nisbi* maka penafsiran siapa pun adalah benar juga tidak bisa diterima karena *kenisbian* juga memiliki dasar dan patokan.⁹⁵ Memang, tidak semua gagasan yang dibawa oleh pakar hermeneutika akan berdampak negatif, akan tetapi keberhati-hatian dalam memakainya tetap mutlak diperlukan.⁹⁶

Pemahaman bahwa setiap interpretasi manusia hanyalah hasil subjektif dan tidak ada kebenaran objektif tentu tidak dapat diterima. Apalagi jika dikaitkan dengan kajian al-Qur'an, maka karenanya tidak ada kaum Muslimin yang sepakat mengenai pemahaman suatu makna dalam al-Qur'an, karena selain semua pemahaman bergantung pada interpretasi masing masing, juga tidak adanya persetujuan dan pengakuan dari yang lain bahwa ada hasil yang objektif. Hal yang

⁹³ Al-A'raf ayat 203 dan Yunus ayat 16. Irja Nasrullah, *Al-Qur'an Antara Tuduhan dan Realitas* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2016), 13, <https://books.google.co.id/books?id=c4pKDwAAQBAJ>.

⁹⁴ Suharto, *Nafi, Isbat, dan Kalam. Bunga Rampai Postulat Pemikiran Islam*, 73.

⁹⁵ Shihab, *Kaidah Tafsir*, 29.

⁹⁶ Shihab, 427.

seperti ini tentu tidak dimaksudkan kaum Muslimin dalam menafsirkan al-Qur'an.

Surat al-ikhlas sebagai contoh, dapat dipahami dan disepakati dengan mudah oleh kaum Muslimin bahwa Allah itu Esa, tidak dilahirkan dan tidak juga melahirkan, dan tidak ada sekutu apa pun tandingan bagi Allah. Meskipun terdapat perbedaan pendalaman tauhid di antara orang awam dan ulama, namun tidak ada satu pun diantarnya yang mengatakan Allah itu tiga di dalam satu, atau satu di antara yang tiga seperti halnya doktrin Trinitas Kristen.

C. Ushul Fiqh Sebagai Metode Penetapan Hukum Islam

Ushul Fiqih merupakan kata yang diambil dari Bahasa Arab أصول الفقه, ia terdiri dari dua kata, yakni Ushul (الأصول) dan Fiqih (الفقه). Ushul adalah bentuk jama' dari asl yang berarti dasar atau pokok.⁹⁷ Makna kata ini secara istilah dijelaskan dalam kalimat “ ما بينى ” (Apa yang didirikan di atasnya sesuatu yang lain).⁹⁸ Sedangkan kata fiqih, secara bahasa bermakna *fahm* atau paham.⁹⁹ Lalu secara istilah, kata fiqih bermakna paham yang mendalam.¹⁰⁰ Jika menurut istilah Syariah, fiqih adalah ilmu mengenai hukum-hukum syari'ah yang bersifat ibadah amaliah yang diambil atau dirumuskan dari dalil-dalil tafshili.¹⁰¹

Merujuk pada pengertian kedua kata tersebut, dapat ditarik kesimpulan tentang pengertian Ushul Fiqih. Secara definisi, Ushul

⁹⁷ Suwarjin, *Ushul Fiqih* (Yogyakarta: Teras, 2012), 2.

⁹⁸ Abu Zahrah, *Ushul Fiqih* (Kairo: Daar Al-Fikr, 1973), 7.

⁹⁹ Moh. Rifa'i, *Ushul Fiqih* (Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1973), 5.

¹⁰⁰ Nilna Fauza, “Ushul Fiqih sebagai Epistemologi dan Model Penelitian Hukum Islam,” ed. oleh Aan Nasrullah, *Jurnal Lentera* 17, no. 1 (2018).

¹⁰¹ Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh* (Maktabah dakwah AL-Islamiyah: Kairo, 1942), 11

Fiqih berarti ما بيتي عليه الفقه (Sesuatu yang berdiri di atasnya Fiqih).¹⁰² Sedangkan secara istilah syar'i, Ushul Fiqih merupakan ilmu mengenai kaidah dan pembahasan yang berhubungan dengan penarikan hukum syari'ah yang bersifat ibadah amaliah yang dirumuskan dari dalil-dalil tafsiliah.¹⁰³ Dapat juga dipahami sebagai kaidah-kaidah yang menjelaskan tentang metodologi (tata cara) pengambilan hukum yang berhubungan dengan perbuatan manusia dari dali-dalil syar'i.¹⁰⁴ Maka, dapat disimpulkan bahwa Ushul Fiqih merupakan metodologi hukum Islam, yang juga disebut sebagai *the queen of Islamic science* karena posisinya yang sentral dalam studi keislaman.¹⁰⁵

Secara historis, hukum Islam mulai dibentuk pada masa awal turunnya wahyu, dengan Rasulullah SAW sebagai satu-satunya mufti. Namun, ketika Rasulullah SAW wafat, maka berakhirlah peletakan dan pembentukana dasar hukum Islam. Kemudian, setelah wafatnya Rasulullah SAW, umat muslim mulai menemukan berbagai permasalahan baru yang pada masa Rasul belum pernah terjadi. Sehingga dalam nash Al-Qur'an dan Sunnah, tidak ada dasar hukumnya secara langsung. Maka, mulai muncullah ijtihad dari sahabat-sahabat dara beberapa sahabat besar, seperti Ali bin Abi Thalib, Umar bin Khattab, Ibnu Mas'ud dan beberapa sahabat lain yang dikenal sebagai fuqaha. Pada masa inilah, Ushul Fiqih mulai muncul, namun masih bersifat praktis-terapan, belum berbentuk sebagai sebuah disiplin keilmuan.

¹⁰² Ibn al-Husain Muhammad Ibn 'Ali Ibn al-Thayib, *Al-Mu'tamad fi Ushul al-Fiqh*, 1 (Damaskus: Ma'had Ilmi al-Faransi, 1964), 15.

¹⁰³ Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Ushul Fiqh* (Maktabah dakwah AL-Islamiyah: Kairo, 1942), 12

¹⁰⁴ Ahmad Suminto, "Ushul Al-Fiqh Sebagai Metode Penggali Hukum Syarak," *Jurnal Al-Syakhsiyah* 2, no. 1 (2020): 6.

¹⁰⁵ Imran Ahsan Khan, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad* (Pakistan: Islamic Research Institute and International of Islamic Thought, 1945), 1.

Para sahabat tidak merasakan kesulitan yang berarti dalam melakukan ijtihad. Hal ini dikarenakan para sahabat memahami konteks Asbabun Nuzul dari Al-Qur'an dan Asbabul wurud dari Hadits Nabi Muhammad SAW, ditambah juga para sahabat sangat menguasai Bahasa Arab berikut dengan berbagai kaidahnya. Namun, lambat laun, ketika generasi mulai berganti dan wilayah Islam meluas, aktivitas ijtihad tidak lagi sesederhana dulu. Untuk mengantisipasi berbagai masalah yang muncul, termasuk munculnya sembarangan orang yang berijtihad, maka para ulama membuat metodologi ijtihad sebagai kode etik dalam mengambil hukum dari Al-Qur'an dan Sunnah.¹⁰⁶

Pada abad ke-2 Hijriah, Kitab Al-Risalah ditulis oleh Imam Syafi'i menjadi upaya sistematisasi ijtihad dalam bingkai teoritis termasuk dengan kaidah-kaidahnya. Dengan hal ini, al-Syafii telah berhasil meletakkan dasar landasan ber-ijtihad dengan bertanggung jawab dan tetap berpedoman pada Al-Qur'an dan Sunnah tanpa meninggalkan kebebasan bernalar yang mutlak dibutuhkan untuk membaca realitas social.¹⁰⁷

Terdapat empat bagian dalam pembahasan Ushul Fiqih. 1) Hukum syara' dan yang berhubungan dengan itu, 2) Dalil dan sumber hukum, 3) Cara meng-istinbat hukum dari sumber dan dalil, 4) Ijtihad.¹⁰⁸ Dengan Ushul Fiqih, seseorang akan mengetahui bagaimana memahami Al-Qur'an dan Hadits, bagaimana jika terdapat suatu dalil yang tampak bertentangan dengan yang lain, dan bagaimana menyelesaikan masalah kontemporer sesuai dengan tuntutan zaman

¹⁰⁶ Moh. Badrudin, *Ilmu Ushul Fiqh* (Bandar Lampung: Aura, 2019), 15.

¹⁰⁷ Muhammad Al-Hudhari Beik, *Ushul Fiqh* (Beirut: Daar Al-Fikr, 1988), 5.

¹⁰⁸ Hasbiyallah, *Fiqih dan Ushul Fiqh: Metode Istinbat dan Istidlal* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2014), 5.

namun dengan tetap berpedoman pada wahyu melalui mekanisme ijtihad.¹⁰⁹

Salah satu yang sangat penting dibahas dalam Ushul Fiqih adalah Al-Qur'an, Sunnah, Ijma', dan Qiyas sebagai hirarki sumber hukum Islam,. Dapat dilihat pada hirarki tersebut, bahwa sumber pengambilan hukum Islam yang pertama adalah Al-Qur'an lalu Hadits, di mana kedua hal tersebut merupakan wahyu yang saat ini sudah utuh, tidak lagi dapat ditambah, dikurang, atau diubah. Lebih daripada itu, dalam pengambilan hukum dalam Al-Qur'an juga terdapat hirarki yang harus dilewati. Seperti *tafsirul qur'an bil qur'an*, di mana ayat-ayat dalam Al-Qur'an dapat saling menjelaskan. Jika tidak ditemukan lalu menuju ke tahap kedua yakni *tafsirul qur'an bissunnah*, penjelasan mengenai ayat-ayat tertentu dicarikan dari hadits yang berjumlah sangat banyak dengan berbagai kategori dan penjelasannya. Bahkan, dalam hal ini, pengambilan hadits yang akan digunakan-pun harus melalui seleksi ketat tentang ke-shahih-an hadits tersebut, salah satunya melalui identifikasi pribadi perowi dengan *ilmu jarh wa ta'dil*.

Dapat disimpulkan bahwa pengambilan hukum Islam tidak serta merta langsung ijtihad pribadi tanpa memperhatikan tahapan-tahapan di atas. Karena, jika hukum Islam diambil tanpa mempertimbangkan berbagai ketentuan di atas, tanpa mempertimbangkan berbagai kaidah dalam ushul fiqih, maka syari'at Islam yang aslinya bersifat *maslahah* malah menjadi *mafsadah*. Padahal, Al-Qaradhawi menyebutkan standardisasi dalam mengambil keputusan; 1) Cocok dengan masanya, 2) Menggambarkan ramah pada manusia, 3) Memunculkan kemudahan yang memang diberikan oleh

¹⁰⁹ "Reorientasi Kajian Ushul Fikih," dalam *Re-strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta*, oleh Amin Abdullah (Yogyakarta: SUKA Press, 2007), 118.

Syara', 4) Merealisir maksud Syara', masalahat manusia, dan menghindari kerusakan manusia.¹¹⁰

Dalam pengambilan hukum Islam, selain yang telah disebutkan di atas, salah satu yang juga perlu diperhatikan adalah landasan pengambilan hukum Islam jika tidak ada nash-nya secara langsung. Telah disebutkan dalam sebuah kaidah fihiyyah, الحكم يدور مع علته وجودا وعدمه (Hukum itu berputar dengan 'illat-nya, baik dalam adanya dan tiadanya).¹¹¹ Bahwa, sebuah hukum menjadi ada atau tidak adanya, bergantung pada 'illat (alas an/sebab)-nya. Bukan hikmahnya.

Seperti telah diketahui, bahwa dalam sebuah hukum, terdapat 'illat dan hikmah yang terkandung. Contohnya dalam syari'at dibolehkannya mengqashar shalat, illat dari hukum ini adalah safar/berpergian, sedangkan hikmahnya adalah memberikan keringanan dan menghilangkan kesulitan. Atau contoh lain tentang pengharaman daging bangkai, illatnya adalah bangkai (yang diharamkan dengan langsung di dalam nash) dan hikmahnya adalah adanya berbagai kandungan yang membahayakan dalam bangkai.

Dengan kaidah di atas, maka adanya hukum mengqashar shalat adalah karena safar, bukan karena seseorang kesulitan. Jadi, jika seseorang melakukan safar namun tidak mengalami kesulitan, ia tetap dibolehkan mengqasahr shalat. Begitupun dalam larangan memakan bangkai. Diharamkannya bangkai karena ia bangkai, bukan karena apa yang terkandung di dalamnya, jadi, jika suatu saat ada teknologi yang membuat kandungan bangkai tersebut menjadi sehat, bangkai itu tetap haram.

Hal ini dapat kita terapkan juga dalam kewajiban jilbab, bahwa illat dari hukum ini adalah karena seseorang tersebut perempuan, dan

¹¹⁰ Fadhurrahman, "Paradigma Ijtihad dalam Islam," *Jurnal Kalimah* 18, no. 2 (2020): 257.

¹¹¹ Abdul Muhsin, *Syarh Qawaid al-Sa'diyyah* (Riyadh: Dar Athlas, 2001), 281.

hikmahnya adalah ia menjadi terjaga dan gampang dikenali. Jadi, meskipun tanpa jilbab seorang perempuan sudah terjaga, namun ia tetap diwajibkan berjilbab. Karena hukum Islam diambil dari illat-nya bukan hikmahnya.

BAB III

Hermeneutika Asghar Ali Engineer

A. Biografi Ashgar Ali Engineer

Asghar Ali Engineer adalah pemikir kontemporer liberal¹¹² yang juga dikenal sebagai ilmuwan, reformer sosial, jurnalis, dan aktivis publik.¹¹³ Asghar lahir di Salumbar, Rajashtan, India pada 10 Maret 1939. Keluarganya merupakan sekte dari Syiah Ismailiyah yang tinggal di India.¹¹⁴ Ayah Asghar Ali bernama Syekh Qurban Husain, termasuk pemimpin dan ulama *Dawoodi Bohras*,¹¹⁵ ibunya bernama Maryam. Ayah Asghar Ali dikenal sebagai ulama liberal, terbuka dan berpikiran inklusif terlebih ketika berdiskusi dengan kelompok berbeda aliran atau agama.¹¹⁶

Asghar banyak mendapat pendidikan agama dari ayahnya, konstruk pemikiran pluralisme dari ayahnya banyak berperan dalam membangun pemikiran Asghar yang lebih apresiatif dan inklusif terhadap keberagaman yang dimiliki agama, budaya dan bangsa.¹¹⁷ Asghar meyakini bahwa pluralitas agama akan memperkaya kehidupan spiritual dan mengembangkan kreativitas manusia. Pluralitas merupakan ciptaan Tuhan, maka menentanginya berarti melawan

¹¹² Herdi Sahrasad, *Agama, Kebudayaan dan Kekuasaan* (Aceh: University of Malikussaleh Press, 2020), 107.

¹¹³ Listiyono Santoso, dkk, *Epistemologi Kiri* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2015), 299.

¹¹⁴ Taib, Mohammad Imran Mohamed. "Religion, Liberation and Reforms: An Introduction to the Key Thoughts of Asghar Ali Engineer" *Indian Journal of Secularism* . Vol 10. No 3. Oct-Des 2006.

¹¹⁵ Salah satu sekte di Syiah Islamiyah

¹¹⁶ Muhaemin Latif, *Teologi Pembebasan Dalam Islam* (Tangerang: Orbit, 2017), 27.

¹¹⁷ Latif, 28.

kehendak-Nya.¹¹⁸ Menurutnya, Wahyu sama sekali tidak bertentangan dengan akal. Keduanya saling melengkapi satu sama lain dan salah satunya tidak akan sempurna tanpa yang lain. Ketika Akal membantu memahami aspek fisik alam semesta, wahyu membantu menemukan jawaban pasti mengenai asal usul diri dan takdir kita. Ketika akal memperkaya kehidupan material kita, maka wahyu diperlukan untuk pertumbuhan spiritual.¹¹⁹

Untuk lebih memperdalam Studi Qur'an dan Tafsir, Asghar banyak mempelajari tafsir karya para sarjana muslim, di antaranya tafsir Sir Syed dan Maulana Abul Kalam Azad. Disamping itu, ia juga gemar membaca literatur dalam bahasa urdu, Arab maupun inggris tentang rasionalisme. Tulisan Bertrand Russell, Karl Marx juga turut dipelajarinya hingga diakui bahwa Asghar telah terpengaruh oleh tulisan para pemikir tersebut.¹²⁰ Hal ini dapat dilihat dari gagasan-gagasannya yang khas bernada pembebasan, revolusi, kesetaraan dan sebagainya.

Pendidikannya dilalui dengan tanda kehormatan lulusan teknik sipil dari Indore, lalu mengabdikan selama dua puluh tahun sebagai seorang insinyur untuk mulai berperan dalam gerakan reformasi Bohra pada tahun 1972 ketika terjadi pemberontakan di Udiapur. Ia juga diakui sebagai sarjana Islam terkemuka dan sering diundang untuk konferensi internasional tentang Islam.¹²¹

Asghar juga dikenal sebagai seorang penulis yang sudah menghasilkan sejumlah buku, diantaranya: *Islam and It's Relevance to Our Age*, *Islam & Muslim-Critical Perspectives*, *Status of Women in*

¹¹⁸ Asghar Ali Engineer, *Islam Masa Kini* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), xix.

¹¹⁹ Ali Engineer, 7–10.

¹²⁰ Ali Engineer, vii.

¹²¹ Santoso, dkk, *Epistemologi Kiri*, 302.

Islam, Religion & Liberation, Justice, Women & Communal Harmony in Islam, Liberation Theology in Islam, Origin and Development of Islam, The Rights of Women Islam, Rethinking Issues in Islam, State Secularism and Religion, The Qur'an Women and Modern Society, Rational approach to Islam, Islam, Women and Gender Justice.

B. Pemikiran Hermeneutika Asghar Ali Engineer

Asghar memandang bahwa adil dan ihsan adalah konsep pokok dalam al-Qur'an dalam bidang sosial.¹²² Dengan latar belakang kritikan atas para ulama terdahulu yang menurut Asghar mereka menciptakan stagnan keilmuan dan hanya menghabiskan waktu untuk masalah *furu'iyah* dalam syariat, dan hal ini adalah *satus quo* yang harus dilawan. Untuk itu, sistem kapitalisme yang berdasarkan pada eksploitasi sesama manusia haruslah dihapuskan agar sesuai dengan semangat keislaman.¹²³ Maka yang selanjutnya dapat diperjuangkan dalam teologi kebebasan adalah memang realitas sosial duniawi. Dengan demikian, teologi pembebasan yang diusung oleh Asghar secara tidak langsung memang sudah bergeser dari teologi menjadi toantropologi.¹²⁴

Berbeda dengan Nashr Hamid Abu Zaid, Asghar Ali tidak mempermasalahkan bagaimana turunnya Al-Qur'an. Menurutnya, turunnya Al-Qur'an sebagai wahyu kepada Nabi Muhammad telah memberikan inspirasi kepada umat manusia di muka bumi ini. Asghar justru mengkritik kelompok rasionalis yang menyatakan bahwa Al-Qur'an bersifat irasional dan mengajarkan kekerasan sesama manusia

¹²² Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, trans. oleh Agung Prihantoro, 4 ed. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 7.

¹²³ Engineer, 8.

¹²⁴ Nasihun Amin, *Dari Teologi Menuju Teoantropologi: Pemikiran Teologi Asghar Ali Engineer*, ed. oleh Mukhsin Jamil (Semarang: Walisongo Press, 2009), 121–22.

hingga pembunuhan.¹²⁵ Berangkat dari kritiknya tersebutlah Asghar menilai bahwa dibutuhkan pengembangan suatu metodologi pemahaman yang komprehensif agar Al-Qur'an tetap relevan hingga zaman sekarang.¹²⁶

Menurut Asghar, tafsir terdahulu terbatas dan perlu di reinterpretasi. Asghar menyatakan bahwa terminologi Al-Qur'an kaya, multidimensional dan dengan perkembangan eksperimen baru, makna yang dihasilkan juga bisa berbeda. Pembatasan pemahaman al-Qur'an melalui hadits-hadits sahih dan autentik dari nabi, dalam hal ini tafsir bil-ma'sur dapat berarti melalaikan kekayaan makna dari teks Al-Qur'an.¹²⁷ Asghar juga mengajak umat muslim agar percaya bahwa relevansi Al-Qur'an bersifat abadi dari zaman dulu hingga saat ini, untuk itu, tafsirannya tidak boleh dibatasi hanya kepada beberapa individu saja.¹²⁸

Kemudian dia menyatakan bahwa para sahabat memiliki perbedaan dalam memahami makna ayat-ayat Al-Qur'an yang berangkat dari latar belakang dan perbedaan sosial mereka, karenanya penafsiran mereka tidaklah absolut.¹²⁹ Pandangan ini sejalan dengan istilah lingkaran hermenetika yang dibawa Friedrich Schleiermacher (1768-1834) seorang teolog dan tokoh hermenetika. Tindakan referensial akan menjadi dasar seseorang dalam memahami makna teks, yaitu meninjaunya dengan sesuatu yang telah diketahui.¹³⁰

¹²⁵ Ali Engineer, *Islam Masa Kini*, 2004, 21–22.

¹²⁶ Asghar Ali Engineer, *Islam in Post-Modern World: Prospects and Problems* (India: Hope India, 2008), 5.

¹²⁷ Ali Engineer, *Islam Masa Kini*, 2004, 27.

¹²⁸ Ali Engineer, 24.

¹²⁹ Latif, *Teologi pembebasan dalam Islam*, 31.

¹³⁰ Latif, 32.

Pembagian Ayat Al-Qur'an, bagi Asghar, ayat-ayat Al-Qur'an bisa dibagi menjadi beberapa kategori; Pertama, ayat yang menyinggung masalah Ibadah dapat dipahami dengan hadis sahih dan Nabi Muhammad sudah menjelaskan bagaimana tata cara mengerjakannya, sehingga tidak ada reinterpretasi dan *rethinking* dalam memahami ayat-ayat ini. Meskipun begitu, Asghar tetap mengakui akan adanya perbedaan furu' bahkan cukup mendasar seperti halnya antara mazhab kelompok sunni dan syiah. al-Qur'an memiliki banyak hal yang bersifat transendental, yang meletakkan norma-norma perilaku manusia dan juga memberi arah eskatologis pada kehidupan.¹³¹

Kedua, ayat-ayat muamalat seperti perkawinan, perceraian, waris, transaksi dan lainnya yang perlu di pikirkan kembali karena timbul berbagai masalah dan tantangan baru. Ketiga, ayat tentang keyakinan metafisik (aqidah) seperti keesaan Tuhan, hari akhir, surga, malaikat dan seterusnya yang tidak bisa menerima perubahan apa pun karena termasuk ajaran yang fundamental dalam Islam. Kepercayaan inilah yang juga merupakan bagian dari uniknya agama Islam dibanding agama lainnya.

Keempat, ayat tentang amar ma'ruf nahi munkar sebagai aturan yang tidak butuh diganti. Asghar menjelaskan bahwa kebenaran universal juga dibawa oleh agama lain, kebaikan dan keburukan pada akhirnya akan selalu relatif. Bahkan dalam sekte Islam sendiri, tidak ada persetujuan tentang suatu keburukan yang selalu disepakati, seperti halnya makan daging babi, mabuk-mabukan dan berjudi.¹³²

Kelima, ayat-ayat mengenai nilai-nilai kehidupan seperti keadilan, persamaan, pedoman dan sebagainya yang bersifat abadi dan

¹³¹ Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, 2008, 15.

¹³² Ali Engineer, *Islam Masa Kini*, 2004, 32.

tidak perlu ada pertanyaan kembali tentang ini. Asghar menjelaskan bahwa tetap ada perbedaan mengenai adil dan tidak adil dan apa itu persamaan? Dalam hal ini Asghar menampilkan pendapat tentang makna keadilan dalam surat 4:129 dari segi biaya hidup bagi istri saja yang mana pandangan ini tidak disetujui oleh Mu'tazilah. Menurut Mu'tazilah, keadilan disini adalah cinta dan biaya.¹³³ Dari sinilah Asghar menanggapi bahwa keadilan yang dianggap saat ini, bisa saja tidak cocok lagi di masa depan nanti.

Asghar berpendapat bahwa hadis mempunyai peran yang besar dalam memahami al-Qur'an. Akan tetapi tetap perlu disortir agar peranannya benar dan tidak menimbulkan problem seperti halnya menjauhkan penafsir dari pemahaman ayat hingga menyalahi hukum syariat.¹³⁴ Hadis tidak boleh membatasi manusia dari potensi makna baru yang terkandung dalam Al-Qur'an, bahkan hadis paling autentik sekalipun.

Hadis Nabi selalu mengandung unsur normatif dan kontekstual.¹³⁵ Perilaku Nabi pada zaman dahulu selalu berasal dari sejarah, kebudayaan dan tradisi umat saat itu. Inilah letak unsur kontekstual. Sementara contoh normatifnya adalah Nabi harus merepresentasikan contoh terbaik pelaksanaan ajaran Al-Qur'an, inilah sebabnya perilaku Nabi digambarkan sebagai teladan yang paling baik.¹³⁶

Penafsiran ulama terdahulu dianggap menempatkan perempuan dalam status yang inferior. Asghar menganggap bahwa ulama abad pertengahan menafsirkan hukum-hukum al-Qur'an dengan menyesuaikan kepentingan masyarakat yang didominasi oleh laki-

¹³³ Ali Engineer, 32.

¹³⁴ Ali Engineer, 24.

¹³⁵ Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, 18.

¹³⁶ Al-Ahzab 33:21

laki.¹³⁷ Karenanya, bagi Asghar, memikirkan ulang (rethinking) isu-isu dan mereinterpretasikan Islam untuk menjaganya dalam konteks waktu yang senantiasa berubah adalah kewajiban untuk mendapatkan pelajaran keislaman yang mendalam ketimbang hanya menerima apa yang ada.¹³⁸ Selain itu, dorongan untuk memperjuangkan hak-hak perempuan juga telah mendukungnya untuk mereformasi beberapa ketentuan yang telah ada.¹³⁹ Salah satunya adalah dengan melihat moralitas yang berkembang di masyarakat. Berikut salah satu kutipan dari Asghar Ali Engineer:

“One needs to evolve what i would like to call socio-theological approach to the quranic verses in order to understand their correct import”¹⁴⁰

Seseorang perlu mengembangkan apa yang saya ingin sebut sebagai pendekatan sosio-teologis terhadap ayat-ayat Alquran untuk memahami makna yang benar.

Berangkat dari ketidakpuasan Asghar akan tafsir-tafsir terdahulu, dia mengusulkan sebuah metode baru untuk memahami Al-Qur'an. Metode tersebut membagi makna yang terkandung dalam ayat menjadi dua bagian, yaitu nilai normatif dan nilai kontekstual.¹⁴¹ Metode seperti ini juga senada dengan hermeneutika Paul Ricoeur, yaitu melihat adanya dua makna dalam kata.¹⁴² Oleh karena itu, interpretasi bagi Ricoeur adalah menguraikan makna yang tersembunyi dibalik makna yang tampak, mengungkapkan tahapan makna yang

¹³⁷ Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2007), 261.

¹³⁸ Santoso, dkk, *Epistemologi Kiri*, 303.

¹³⁹ Jocelyne Cesari dan José Casanova, *Islam, Gender, and Democracy in Comparative Perspective* (United Kingdom: Oxford university Press, 2017), 125.

¹⁴⁰ Asghar Ali Engineer, *Islam: Challenges in 21st Century* (New Delhi: Gyan Publishing House, 2004), 23.

¹⁴¹ Ali Engineer, 33.

¹⁴² Mustaqim, Abdul, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 109.

terkandung di dalam makna literal.¹⁴³ Hal senada ini jugalah yang ingin diungkapkan oleh Asghar.

Pandangan Asghar sejalan dengan semiotika Ferdinand de Saussure (1857-1913), filosof berkebangsaan Swiss yang mengatakan bahwa bahasa atau teks adalah merupakan sistem tanda. Saussure menjelaskan bahwa sistem bahasa tersebut tidak bisa dipisahkan dari konteks sosial.¹⁴⁴ Boleh jadi, Inilah awal dasar pemikiran pembagian kategori normatif dan kontekstual.

Setelah penjelasan panjang mengenai berbagai pandangan Asghar, pada akhir tulisan dalam bab Metodologi Memahami Al-Qur'an, Asghar menawarkan sebuah elemen lain yang dianggap penting untuk memahami ayat Al-Qur'an, yakni dengan meletakkan ayat ayat normatif di atas ayat-ayat kontekstual. Menurutnya, ayat Al-Qur'an datang dengan dua makna, yaitu normatif dan kontekstual.¹⁴⁵ Berikut kutipan dari Asghar Ali Engineer "*It is also important to understand that for every contextual verse, there is a normative one. The quran not only deals with the given situation but also lays down norms for future societies.*"¹⁴⁶ Maka wajarlah apabila Asghar selalu lebih mengutamakan norma yang dibawa oleh Al-Qur'an dibanding sarana atau kaidah hukum yang dibawanya.

The Shari'ah has, apart from others, two important sources of formulation: the Qur'an and the Sunnah, and both as pointed out above, have two important ingredients: the normative and the contextual. The Qur'an was undoubtedly revealed for the whole of mankind and for all times to come and yet it contained, in order to be acceptable to the Arabs to whom it was revealed, that which had significance for them. Any scripture which has to be acceptable to the people to whom it has been revealed must have immediate relevance for them. The scripture may draw from their history, culture

¹⁴³ Paul Ricoeur, *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1974), xiv.

¹⁴⁴ Latif, *Teologi pembebasan dalam Islam*, 72.

¹⁴⁵ Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, 37.

¹⁴⁶ Ali Engineer, *Islam in Contemporary World*, 66.

*and traditions. This is what i prefer to call contextual. Apart from this, the qur'an has much that is transcendental, that which laid down norms for human behaviour and also gave an eschatological direction to life.*¹⁴⁷

Al-Qur'an mengandung hal-hal yang bermakna penting bagi kehidupan masyarakat pada zaman saat diturunkan. Karenanya, komposisi sejarah kebudayaan dan tradisi juga berperan dalam penentuan makna ayat-ayat Al-Qur'an. Inilah yang dimaksud kontekstual.¹⁴⁸

Ayat normatif adalah ayat yang memberikan panduan nilai untuk situasi dan masyarakat masa depan dan pada dasarnya berorientasi pada nilai. Hidup berdampingan secara damai adalah nilai bagi semua masyarakat yang akan datang dan tidak dapat dibuang. Namun ada juga ayat-ayat yang hakikatnya kontekstual dan telah kehilangan relevansinya di masa sekarang seperti halnya ayat tentang perbudakan.¹⁴⁹ Ayat-ayat normatif merupakan inti dari apa yang diinginkan Tuhan, sedangkan ayat-ayat kontekstual menjelaskan tindakan-tindakan yang bergantung pada konteks wahyu.¹⁵⁰

Pandangan semacam ini juga senada dengan metode tafsir alternatif yang ditawarkan kaum liberal di Indonesia. Mereka berdalih bahwa dalam mengistinbatkan hukum al-Qur'an yang perlu menjadi perhatian adalah maqashidnya, bukan huruf dan aksaranya. Kaidah ini mereka sebut *Al-'Ibrah bi al-Maqashid la bi al-Alfazh*. Yang menjadi aksis bukanlah formulasi literalnya, melainkan cita-cita etik-moral.¹⁵¹ Hal yang seragam juga dinyatakan oleh Masdar Farid Mas'udi tentang

¹⁴⁷ Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, 2008, 15.

¹⁴⁸ Ali Engineer, 15.

¹⁴⁹ Ali Engineer, *Islam in Contemporary World*, 66.

¹⁵⁰ Najafizadeh dan L. Lindsey, *Women of Asia: Globalization, Development, and Gender Equity*, 157.

¹⁵¹ Moqsih Ghazali, Assyaukanie, dan Abshar-Abdalla, *Metodologi Studi Al-Qur'an*, 152.

pembagian waris 2:1 adalah bukan ketentuan yang tetap, karena ayat tersebut turun dimasa perintah menafkahi ditujukan kepada lelaki. Maka dengan zaman yang berubah, cara untuk mencapai maslahat juga perlu di rubah.¹⁵²

Lebih lanjut, Asghar menjelaskan,

Here it also necessary to understand that morality and ethcis are not closed concepts uninfluenced by material developments in society. Morality is as much contextual as normative. The normative may be transcendental, but it can be put into practice in certaion contets. When the context changes it may not be possible to practise morality in its old form, yet its normative content cannot be sacrificed while evolving a new form of morality.¹⁵³

Moralitas bersifat normatif sekaligus kontekstual. Kandungan normatif moralitas selalu berlaku dibanding konteks yang selalu berubah. Moralitas yang berubah adalah konteks, sementara norma tetap.¹⁵⁴ Hal ini serupa dengan apa yang disampaikan Fazlur Rahman, dengan metode “*Double Movement*” dari situasi sekarang ke zaman Al-Qur’an turun, kemudian kembali ke masa sekarang. Teori tersebut berdasarkan pada pandangan Rahman bahwa Al-Qur’an adalah tanggapan Ilahi melalui pikiran Nabi terhadap situasi sosial moral para nabi di Arab.¹⁵⁵ Menurutnya, Al-Qur’an perlu disandarkan pada semangat moral di masa lalu agar selalu relevan.¹⁵⁶

Pembagian nilai normatif dan kontekstual pada akhirnya memang akan menjatuhkan hukum yang dibawa oleh Al-Qur’an, sebagaimana yang diungkapkan oleh Asghar; “*The laws are not as*

¹⁵² Masdar Farid Mas’udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan* (Bandung: Mizan, 1997), 57.

¹⁵³ Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, 2008, 5.

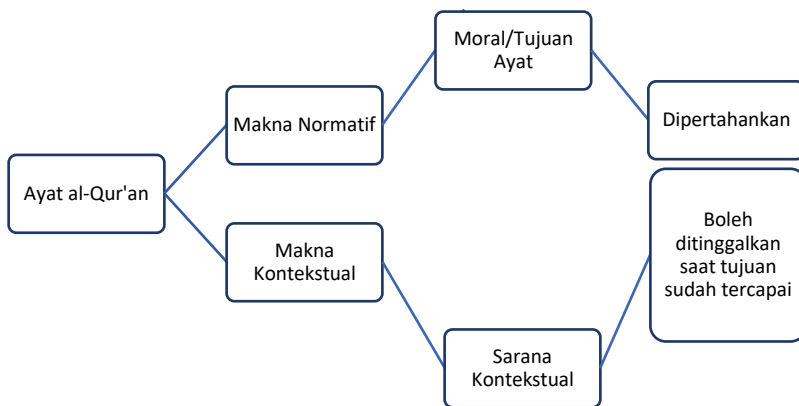
¹⁵⁴ Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, 7.

¹⁵⁵ Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, 5.

¹⁵⁶ Hamidi, Fadlillah, dan Manshur, *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman Terhadap Ayat-Ayat Hukum & Sosial*, 31.

important as the values propounded by the quran. the laws are nothing but temporal expression of these values. laws can change but not the values".¹⁵⁷ Akibatnya, yang perlu dipertahankan dari Al-Qur'an hanyalah norma. Sementara hukum adalah ekspresi temporal belaka. Hukum tidak lebih penting daripada norma yang dibawa oleh Al-Qur'an.

Berikut kesimpulan tabel dari rumusan hermeneutika Asghar Ali Engineer.



C. Pemaknaan Teori Hermeneutika Asghar Ali Engineer

Penulis, akan mencoba mengkaji beberapa ayat ahkam, dengan metode yang Asghar gunakan, untuk mengetahui relevansi hermeneutika dengan kajian tafsir Al-Qur'an, khususnya pada ayat ahkam.

1. Ayat Jilbab

Dari teori nilai normatif di atas nilai kontekstual yang diusung oleh Asghar, salah satu implikasinya adalah bergesernya pemahaman tentang makna jilbab, tepatnya di Q.S. Al-Ahzab/33:59,

¹⁵⁷ Ali Engineer, Asghar, *A Modern Approach to Islam*, 7.

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِرُؤُوسِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ

جَلَابِيبِهِنَّ ۚ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ عَزُومًا رَحِيمًا

“Hai Nabi, katakanlah kepada isteri-isterimu, anak-anak perempuanmu dan isteri-isteri orang mukmin: “Hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka”. Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah untuk dikenal, karena itu mereka tidak di ganggu. Dan Allah adalah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”.

Menurutnya, ayat ini diturunkan pada masa lalu di mana perempuan dianggap lemah dan ketika itu, superioritas laki-laki dianggap bersifat teologis, padahal sejatinya sosiologis. Untuk itu, makna Jilbab seharusnya sudah mengalami perubahan, karena perempuan saat ini sudah banyak yang mandiri dan tidak bergantung pada perlindungan laki-laki.¹⁵⁸

Asghar tidak menghilangkan makna kesucian pada ayat ini. Berikut pernyataan Asghar Ali Engineer:

However, to argue that purdah is No. longer needed is not to argue that chastity too can be dispensed with. Chastity is the norm while purdah was a contextual means to achieve it. A woman can protect her chastity without observing purdah. Thus if our concept of morality is sufficiently dynamic and creative, we will not resist attempts to give purdah a new form, discarding the old one and, circumstances permitting, doing so without sacrificing the essential norm. In other words, the sociological and the empirical should be as important to us as the theological. This balance should never be lost. It is a requirement of the moral dynamics of a society¹⁵⁹

Jika dalam ayat perintah untuk menggunakan jilbab dengan tujuan agar kesucian mereka terjaga, maka kesucian harus tetap dijaga. Tapi

¹⁵⁸ Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, 8.

¹⁵⁹ Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, 2008, 7.

tidak dengan sarana kontekstualnya, yaitu jilbab. Untuk itu, kesucian adalah norma, sementara jilbab hanyalah sarana kontekstual yang dapat berubah rubah sesuai tempat dan zaman.¹⁶⁰ Singkatnya, jika kesucian dapat terjaga (norma) maka jilbab (sarana kontekstual) tak lagi diwajibkan.

2. Ayat Khamar

Asghar menyepakati bahwa mabuk merupakan suatu perbuatan yang buruk.¹⁶¹ Meski demikian, bukan berarti mabuk merupakan perbuatan yang haram, dikarenakan al-Qur'an menggunakan lafaz *ijtanihu* yang mana menurut Asghar, lafaz pelarangan dengan kata demikian selalu terbuka untuk reinterpretasi.¹⁶²

Khamar adalah bagian dari kebiasaan bangsa arab sebelum datangnya Islam.¹⁶³ Karenanya, larangan untuk meminum khamar diturunkan melalui beberapa proses tahapan. Sebagai Pertama, adalah bahwa minuman yang memabukkan merupakan halal pada awalnya. Sebagaimana ayat berikut; *Dan dari buah korma dan anggur, kamu buat minuman yang memabukkan dan rezeki yang baik. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang memikirkan. (An-Nahl 67)*

Kedua, penjelasan terkait bahaya dan manfaat khamar mulai dijelaskan dalam Al-Qur'an saat masyarakat Arab mulai gemar meminum khamar. Maka turunlah ayat al-Baqarah 219; Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: "Pada

¹⁶⁰ Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, 9.

¹⁶¹ Ali Engineer, *Islam Masa Kini*, 2004, 31.

¹⁶² Caren Osten Gerszberg dan Odze Epstein Epstein, ed., *Drinking Diaries: Women Serve Their Stories Straight Up* (Amerika Serikat: Basic Books, 2012), 138, <https://books.google.co.id/books?id=TzBKDgAAQBAJ>.

¹⁶³ Moenawar Chalil, *Kelengkapan Tarikh Ed.Istimewa Jilid 1* (Jakarta: Gema Insani, 2001), 27, <https://books.google.co.id/books?id=kGNkf98YscYC>.

keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya". Dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: "Yang lebih dari keperluan". Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berpikir.

Ketiga, kegembiraan meminum khamr kemudian menyebabkan sebagian muslimin menghadapi salat dalam keadaan yang memabukkan. Maka turunlah ayat; *Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu salat, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan (An-Nisa; 43)*

Ayat pelarangan mabuk saat mendekati salat mengandung makna pengharaman melaksanakan salat dalam keadaan mabuk.¹⁶⁴ Dalam hal ini, meminum khamr yang dapat menyebabkan mabuk saat akan salat berarti diharamkan. Dari turunnya ayat 43 dalam surat An-Nisa, diriwayatkan bahwa Umar bin Khattab masih terus berdoa kepada Allah agar dijelaskan terkait hukum meminum khamr. Keempat, turunlah ayat untuk pelarangan khamr secara keseluruhan.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ
الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ - إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ
بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ
اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ

Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat

¹⁶⁴ Ach. Fawaid, *Asbabun Nuzul* (Yogyakarta: Noktah, 2020), 64.

Allah dan sembahyang; maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu). (Q.S. Al-Maidah/5: 90-91)

Pelarangan meminum khamr terdapat dalam dua ayat. Pertama adalah pelarangan melaksanakan salat saat dalam keadaan mabuk, kedua adalah pelarangan secara keseluruhan. Pelarangan pertama, jika dilihat dari sebab turunnya ayat adalah ketika sahabat yang sehabis mendatangi makan bersama di rumah Abdurrahman bin Auf, kemudian tuan rumah tersebut menyediakan arak dan sahabat ini meminum arak hingga mabuk. Setelahnya sahabat yang meminum khamr tadi beranjak ke masjid dan orang-orang mempersilakannya menjadi Imam, lalu dalam salatnya terjadilah kesalahan membaca pada surat Al-Kafirun “Katakanlah; hai orang-orang yang kafir, aku tidak akan menyembah Tuhan yang kamu sembah, dan kami menyembah Tuhan yang kamu sembah, (yang seharusnya adalah; dan kamu bukan penyembah Tuhan yang aku sembah).”¹⁶⁵

Sebab turunnya ayat Pelarangan khamr secara keseluruhan adalah efek samping dari khamr yang memang dapat menyebabkan banyak perbuatan keji karena kehilangan kesadaran. Diriwayatkan oleh An-Nasa’i dan Al-Baihaqi dari Ibnu Abbas bahwasanya ayat pengharaman khamar turun pada dua kabilah Anshar yang sedang meminum khamar, dikarenakan efek mabuk tersebut, mereka saling memukul satu sama lain. Dan ketika sadar, mereka saling menuduh bahwa pasti si Fulan yang melakukan ini kepadaku. Padahal sebelumnya mereka adalah saudara yang tidak saling mendendam.¹⁶⁶ Riwayat lain mengatakan bahwa ayat ini turun ketika terjadi pertengkaran antara kaum Muhajirin dan Anshar. Mereka saling

¹⁶⁵ Imam As-Suyuthi, *Asbabun Nuzul Sebab-sebab Turunnya Ayat Al-Qur’an*, trans. oleh Andi Muhamad Syahril dan Yasir Maqasid, 2 ed. (Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2015), 140.

¹⁶⁶ As-Suyuthi, 217.

membanggakan diri dan timbullah rasa tersinggung oleh karena keduanya mabuk dan tidak dapat mengontrol diri.¹⁶⁷

Implementasi teori normatif dan kontekstual pada ayat khamar mendapatkan hasil yang cukup sesuai untuk pemahaman hukum pelarangan melaksanakan salat dalam keadaan mabuk. Jika teori ini dibawa ke ayat pelarangan mabuk ketika salat, maka nilai normatif dari ayat 43 dalam surat An-Nisa adalah tidak bolehnya salat dalam keadaan yang mabuk. Kemudian nilai kontekstualnya adalah menjauhi meminum khamar saat akan hendak salat. Namun, dikarenakan moral dari ayat adalah larangan salat dalam keadaan mabuk, maka sejatinya meminum khamar saat akan hendak salat tetap dibolehkan, dengan syarat jaminan tidak akan mabuk ketika salat.

Kejanggalan akan terlihat saat mengimplementasikan teori Asghar pada ayat pelarangan khamar secara umum. Sebab diturunkan ayat pelarangan khamar secara keseluruhan adalah efek negatif dari mabuk yang disebabkan oleh khamar sehingga manusia kehilangan kesadaran dan tidak dapat mengendalikan diri. Inilah nilai normatif dari ayat. Normanya adalah segala efek yang ditimbulkan oleh khamar ketika peminumnya mabuk. Adapun makna kontekstualnya adalah meninggalkan meminum khamar, agar kerukunan dapat terjaga dan efek negatif dari meminum khamar tidak didapatkan. Jika menggunakan teori Asghar *“The laws are not as important as the values propounded by the quran. the laws are nothing but temporal expression of these values. laws can change but not the values”*.¹⁶⁸ Maka meminum khamar, bahkan setelah turunnya ayat yang

¹⁶⁷ Muchlis M. Hanafi, *Asbabun Nuzul : Kronologi dan sebab turunnya wahyu Al-Qur'an* (Jakarta Timur: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2015), 224.

¹⁶⁸ Ali Engineer, Asghar, *A Modern Approach to Islam*, 7.

mengharamkannya secara keseluruhan, selama efek negatif tidak tercapai, adalah boleh.

3. Ayat Nikah

Islam membagi hukum pernikahan beda agama secara terperinci. Pernikahan antara seorang laki-laki muslim dengan wanita kafir dengan wanita muslimah yang menikahi laki-laki kafir. Ada pula pembagian antara menikahi kafir dari golongan ahli kitab atau orang musyrik selain ahli kitab tersebut.¹⁶⁹ Pembagian ini dapat terlihat pada ayat;

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ ۚ وَالْأَمَةُ مُؤْمِنَةٌ حَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ
أَعْبَبْتَكُمْ ۚ وَلَا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا ۚ وَالْعَبْدُ مُؤْمِنٌ حَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَلَوْ
أَعْبَبَكُمْ ۚ أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ ۚ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَعْفِرَةِ بِإِذْنِهِ ۚ وَيُبَيِّنُ
آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

Dan janganlah kamu menikahi wanita-wanita musyrik, sebelum mereka beriman. Sesungguhnya wanita budak yang mukmin lebih baik dari wanita musyrik, walaupun dia menarik hatimu. Dan janganlah kamu menikahkan orang-orang musyrik (dengan wanita-wanita mukmin) sebelum mereka beriman. ... (Q.S. Al-Baqarah/2: 221)

Asbabun nuzul ayat di atas terbagi menjadi dua riwayat. Pertama adalah riwayat bahwa ayat ini turun saat Ibnu Abi Al-Martsad Al-Ghanawi meminta izin kepada Rasulullah untuk menikahi wanita musyrik yang cantik dan kaya bernama Anaq. Riwayat kedua adalah bahwa ayat ini turun saat Abdullah bin Rawahah yang sedang marah dan menampar budak perempuannya yang hitam, karena takut akan apa yang dilakukannya, lalu ia datang kepada Nabi dan berkata “Aku akan memerdekakannya dan menikahinya” kemudian ia

¹⁶⁹ Jamil Muhammad, *Fikih Kontemporer - Sebuah Dialektika*, ed. oleh Herian Sani (Medan: CV. Manhaji, 2017), 140.

melakukannya. Beberapa orang Muslim mengejeknya dengan berkata “ia menikahi seorang budak,” maka turunlah Ayat ini.¹⁷⁰

Nilai kontekstual dari ayat di atas dapat ditemukan pada dua perkara. Pertama pada sebab turunnya ayat, jika yang menjadi standar moral/norma adalah rasa sosial sesama manusia, dalam hal ini ejekan sesama kaum muslim sehingga paradigma menikahi seorang muslimah yang budak tidak lebih baik dari wanita musyrik meski kaya raya. Maka teori normatif akan melihat bahwa saat itu diharamkan menikahi wanita musyrik karena masih banyak wanita muslimah yang belum dinikahi dan keadaan mereka tidak lebih baik dari wanita musyrik. Kedua adalah pada keterangan makna ayat, dijelaskan bahwa menikahi wanita musyrik tidak dibolehkan karena sebab khawatir mereka akan memalingkan orang muslim dari agamanya.

Berdasarkan aplikasi teori ini, didapati bahwa jika menikahi seorang budak wanita muslimah di kemudian hari cemoohan dari berbagai pihak tidak lagi ada, dan keadaan berbalik di mana banyak wanita musyrik yang justru menjadi miskin. Seakan akan hukum yang dibawa ayat ini *ternasakh* oleh keadaan sosial di masa mendatang. Selanjutnya, jika menikahi wanita musyrik itu tidak memalingkan suami dari agamanya, maka hal ini menjadi seakan dibolehkan.

Maka semangat untuk mengutamakan wanita muslimat meski di realitas sosial seakan dilihat rendah dan dilarang menikahi wanita musyrik dikhawatirkan akan dipalingkan dari agama adalah nilai kontekstual yang dapat berubah. Sementara semangat untuk mempertahankan akidah adalah nilai normatif yang harus dipertahankan.

¹⁷⁰ As-Suyuthi, *Asbabun Nuzul Sebab-sebab Turunnya Ayat Al-Qur'an*, 69.

4. Ayat Warisan

Masyarakat Arab sebelum datangnya Islam tidaklah memberikan warisan kepada perempuan dan juga anak kecil meskipun laki-laki. Mereka berdalih bahwa harta warisan hanya untuk orang yang mampu berperang di atas punggung kuda, menusuk dengan tombak, menebas dengan pedang dan mengambil harta warisan. Perihal tidak terbaginya harta warisan tersebut, diadukan oleh Ummu Kujjah kepada Rasulullah SAW dengan membawa kedua anak paman suaminya. Sebab ketika suaminya meninggal, yang mengambil semua harta warisan adalah dua anak lelaki dari pamannya tersebut, sementara Ummu Kujjah dan ketiga anak perempuannya tidak mendapat sedikitpun. Maka kemudian turunlah ayat *“Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, dan bagi orang wanita ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapa dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bahagian yang telah ditetapkan.”*¹⁷¹ Ayat 7 dalam surat An-Nisa merupakan penegasan awal bahwa setiap laki-laki dan perempuan mempunyai hak waris dari yang telah meninggalkan mereka.

Adanya pembagian untuk laki-laki dan perempuan tersebut belum sepenuhnya diikuti oleh masyarakat Arab meskipun telah masuk Islam. Sampai kemudian aduan dari janda Sa’ad bin ar-Rabi’ sampai ke Rasulullah bahwa sepeninggal Sa’ad, saudara laki-lakinya mengambil seluruh harta warisan tanpa menyisakannya untuk dua anak Sa’ad yang mana mereka adalah perempuan. Padahal mereka juga membutuhkan harta warisan tersebut untuk biaya pernikahan. Maka turunlah ayat

¹⁷¹ As-Suyuthi, 128.

يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ۚ فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ
 اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ ۚ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ ۚ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ
 مِّنْهُمَا الشُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ ۚ فَإِن لَّمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ
 الثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ الشُّدُسُ ۚ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ ۗ
 آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَعْمًا ۚ فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ ۗ إِنِ اللَّهُ كَانَ
 عَلِيمًا حَكِيمًا

Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu. Yaitu: bagian seorang anak lelaki sama dengan bagian dua orang anak perempuan; ... (Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. (An-Nisa : 11)

Ketentuan pembagian hara warisan sudah cukup dijelaskan detail pada ayat di atas. Yang selalu dipersoalkan adalah pembagian dua untuk laki-laki dan satu untuk perempuan, atau dalam artian perempuan adalah separuh laki-laki sehingga pembagian tersebut sering dipermasalahkan oleh kaum feminisme karena terkesan tidak adil.¹⁷²

Ashgar mempunyai pandangan yang cukup kompleks mengenai ketentuan pembagian warisan dua banding satu untuk laki-laki dan perempuan. Hukum pembagian warisan baginya termasuk dalam kategori ayat yang harus di *re-thinking* dengan asumsi bahwa akan ada perubahan di setiap waktu dan munculnya berbagai tantangan dalam pengamalannya.¹⁷³

¹⁷² Nurjannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan - Bias Laki-Laki dalam Penafsiran* (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2003), 200.

¹⁷³ Muhammad Hasnan Nahar, "Re-Thinking Q.S An-Nisa Ayat 11 (Pendekatan Hermeneutika Asghar Ali Engineer)," *Al-Mufasssir* 3, no. 1 (2021): 43.

Perubahan dari tidak adanya warisan kepada perempuan sebelum datangnya Islam menjadi mendapatkan bagian adalah suatu kemajuan. Bahkan sebelum datangnya Islam, perempuan di perlakukan seperti komoditas. Selain tidak mendapat warisan, mereka sendiri adalah objek warisan itu.¹⁷⁴ Menurut Asghar, mungkin wanita tidak sepenuhnya kehilangan warisan pada periode pra-Islam seperti yang dipikirkan oleh para sejarawan Muslim sebelumnya, tetapi tidak dapat disangkal bahwa pria memiliki bagian yang jauh lebih besar daripada wanita dan tidak ada bagian yang tetap untuk wanita. Wanita selalu bergantung pada keputusan sewenang-wenang kaum laki-laki. Tetapi Al-Qur'an menghilangkan semua ketidakpastian dan menetapkan bagian dalam warisan bagi perempuan, sedangkan bagian yang lebih kecil dari laki-laki perlu diteliti lebih lanjut.¹⁷⁵

Berbeda dengan para pemikir feminisme lainnya, hukum pembagian 2:1 tidak dinilai diskriminatif oleh Asghar. Menurutnya perempuan ketika zaman itu memang mendapat ketentuan setengah dari apa yang laki-laki dapatkan karena mereka juga tidak diwajibkan bekerja, mereka menerima nafkah dan mahar ketika menikah dan apa yang mereka miliki adalah benar milik dirinya sendiri.¹⁷⁶ Sementara laki-laki, selain memiliki kewajiban memberi nafkah, mereka juga harus membayar mahar.¹⁷⁷

Meski tidak dinilai diskriminatif, ketentuan 2 banding 1 menurut Asghar tetaplah bagian dari nilai kontekstual. Kesetaraan laki-laki dan perempuan merupakan nilai normatif, sementara warisan

¹⁷⁴ Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, 2008, 36.

¹⁷⁵ Asghar Ali Engineer, *Rights of Women in Islam* (New Delhi: Sterling Publishers, 2008), 37.

¹⁷⁶ Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, trans. oleh Farid Wajdi dan Cici Farkha Assegaf (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994), 99–100.

¹⁷⁷ Asghar Ali Engineer, *The Quran, Women and Modern Society* (India: New Dawn Press Group, 2005), 180.

termasuk kategori ekonomi yang juga bergantung pada tatanan masyarakat dan fungsi jenis kelamin tertentu.¹⁷⁸ Ketika ketentuan hukum waris cenderung terkesan tidak adil lagi, maka hukum tersebut harus dibuat dengan menguntungkan perempuan, sebagaimana tujuan awal diturunkannya ayat dan dikehendaki oleh pemberi hukum.¹⁷⁹

Jika melihat ke sebab turunnya ayat, maka jelaslah bahwa sebab diturunkannya adalah ketika budaya Arab saat itu sama sekali tidak memberikan harta warisan dikarenakan wanita saat itu jarang atau bahkan tidak bekerja. Asghar melihat fenomena saat ini berbeda, di mana perempuan sudah banyak bekerja dan menyumbang kekayaan keluarga sehingga dia berhak mendapat bagian yang lebih besar. Pada masa itu perempuan tidak bekerja (walaupun dalam beberapa kasus mereka bekerja).¹⁸⁰ Peran laki-laki dan perempuan pada saat turunnya al-Qur'an dengan zaman sekarang dinilai sudah cukup berbeda, sehingga untuk memahami ayat al-Qur'an agar selalu relevan diperlukan juga melihat dari aspek sosiologis dan ekonomis.

Jika merujuk kembali kepada metode Asghar, maka ketentuan pembagian 2 dibanding 1 adalah ketentuan kontekstual yang dapat berubah sesuai perkembangan realitas sosial. Dikarenakan kehendak pemberi ketentuan (*law giver*) adalah agar perempuan juga diuntungkan. Akan sangat tidak adil jika saat ini perempuan yang juga bekerja memberi harta kepada keluarganya tetap mendapatkan warisan setengah dari laki-laki. Maka normatif dari ayat yang perlu dipertahankan adalah keadilan dan mengangkat martabat perempuan. Sementara ketentuan 2 banding 1 adalah sarana kontekstual ketika Islam ingin menerapkan sistem waris pada budaya masyarakat Arab saat itu.

¹⁷⁸ Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, 1994, 97.

¹⁷⁹ Engineer, *Pembebasan Perempuan*, 261.

¹⁸⁰ Asghar Ali Engineer, *Islam Gender Justice - Muslims Gender Discrimination* (India: Gyan Publishing House, 2013), 87.

BAB IV

KRITIK TERHADAP HERMENEUTIKA ASGHAR ALI

ENGINEER DAN PEMAKNAAN IMPLIKASI AYAT AHKAM

A. Kritik Terhadap Metode Hermeneutika Asghar Ali Engineer

Pola yang dilakukan Asghar, merupakan bagian dari hermeneutika dengan menekankan pada tinjauan sosio-historis.¹⁸¹ Adapun jika dikatakan bahwa telaah historisitas justru digunakan untuk mencari nilai-nilai universal (moral) yang berlaku sepanjang masa,¹⁸² maka telaah historisitas ini telah bermakna bahwa nilai universal dalam al-Qur'an perlu diperbaharui dari yang telah ada, dengan kata lain, nilai-nilai sebelumnya ada yang tidak universal.

Pengakuan bahwa Al-Qur'an *solih likulli zaman wal makan* sebagai panduan Agama Islam semestinya diiringi perbuatan yang memadai. Membentuk paradigma bahwa perbedaan ruang dan waktu tidak menyebabkan perubahan dalam Islam. Ruang dan waktulah yang sejatinya mengikuti Islam, bukan sebaliknya. Beginilah idealnya.¹⁸³ Karena sejatinya, konsekuensi dari pendekatan Al-Qur'an tanpa konteks sosio-historis adalah bahwa Al-Qur'an dapat diterapkan di semua waktu dan tempat. Tuhan mempunyai pengetahuan yang mutlak tentang masa lalu, sekarang dan masa depan. Untuk itu, wahyu bersifat transendental.¹⁸⁴ Pendek kata, meminjam ungkapan Fahmi Salim: "*Historisitas teks al-Qur'an bertujuan menghapus keyakinan bahwa Al-Qur'an membawa aturan-aturan hukum yang pasti dan universal.*"

¹⁸¹ Shirhi Athmainnah, "Hermeneutika Asghar Ali Engineer: Menyingkap Mega Skandal Tafsir Patrilineal," *As-Salam*, V (2014): 33. Fahmy Zarkasyi, *Misykat; Refleksi tentang Westernisasi, Liberalisasi, dan Islam 1*, 98.

¹⁸² Edy Susanto, *Studi Hermeneutika* (Jakarta: Kencana, 2016), 78.

¹⁸³ Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), 356.

¹⁸⁴ Suha Taji-Farouki, *Modern Muslim Intellectuals and The Qur'an* (London: Oxford university Press, 2006), 47–48.

Deformalisasi syari'ah Al-Qur'an lebih tepatnya".¹⁸⁵ Maka wajarlah jika kemudian apa yang dihasilkan dari metode Asghar adalah berupa rekonstruksi syariah.

Peniadaan pembatasan akan siapa saja yang boleh menafsirkan Al-Qur'an menurut Asghar merupakan salah satu sebab kesalahan yang bisa terjadi ketika seseorang mencoba menafsirkan Al-Qur'an. Dengan kata lain, Asghar telah menafikan akan adanya syarat-syarat untuk bisa dan boleh menafsirkan Al-Qur'an. Hal ini sejalan dengan apa yang disampaikan oleh Manna' Khalil Qattan, pembahasan ilmu syariah umumnya dan al-Qur'an khususnya membutuhkan syarat dan adab agar lurus pemahamannya dan tetap menjaga keagungan firman Allah.¹⁸⁶

Para sahabat, ketika menemukan sesuatu yang belum dipahami, langsung menanyakannya ke Rasul, mereka tidak hanya sekedar menghafal lafal, akan tetapi juga dengan maknanya sekaligus.¹⁸⁷ Setelah Rasulullah wafat, jika tidak menemukan penjelasannya di ayat lain, dan juga di hadis Rasulullah, mereka melakukan ijtihad. Ijtihad sahabat sangat terbantu karena mereka adalah orang Arab dan faham akan bahasa Arab, juga mengetahui sebab turunnya ayat dan kaidah bahasa Arab.¹⁸⁸

Mengenai absolut tidaknya tafsir sahabat, maka ujaran tersebut tidak bisa mencakupi seluruh tafsiran. Tafsir yang relatif, tentu berasal dari Al-Qur'an yang absolut, maka wujud, relativitas dan kemampuan tafsir adalah absolut.¹⁸⁹ Jika ada satu ayat yang mayoritas sahabat

¹⁸⁵ Salim, *Tafsir Sesat*, 252–53.

¹⁸⁶ Al-Qattan, *Mabahis Fi Ulumi-l-Qur'an*, 2000, 321.

¹⁸⁷ Syukur, *Rekonstruksi Pemaknaan sebagai Basis Tindakan Living Qur'an*, 202.

¹⁸⁸ Al-Qattan, *Mabahis Fi Ulumi-l-Qur'an*, 2000, 328.

¹⁸⁹ Adnin Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam liberal: Dialog Interaktif dengan Aktivist Jaringan Islam Liberal* (Jakarta: Gema Insani, 2004), 35–36.

menyepakatinya, maka tentu tafsir tersebut absolut. Adapun yang relatif adalah yang berbeda pendapat. Selain itu, pernyataan Asghar juga berarti tidak Absolut dengan pendapatnya yang subjektif.

Kemudian, perihal Tafsir Bil Ma'sur yang melalaikan kekayaan dari teks Al-Qur'an, di sini Asghar secara tidak langsung sudah menafikan kedudukan tafsir tersebut. Padahal, tafsir Bil Ma'sur merupakan tafsir yang diambil dan diikuti, serta tafsir yang paling selamat dari pergeseran dan kesesatan makna.¹⁹⁰

Pembagian nilai normatif dan kontekstual pada akhirnya memang akan menjatuhkan hukum yang dibawa oleh Al-Qur'an, sebagaimana yang diungkapkan oleh Asghar; *"The laws are not as important as the values propounded by the quran. the laws are nothing but temporal expression of these values. laws can change but not the values"*.¹⁹¹ Akibatnya, yang perlu dipertahankan dari Al-Qur'an hanyalah norma. Sementara hukum adalah ekspresi temporal belaka. Hukum tidak lebih penting daripada norma yang dibawa oleh Al-Qur'an.

Pemisahan norma dan hukum yang dilakukan oleh Asghar juga tentu tidak tepat. Jika norma adalah hikmah atau tujuan, maka Asghar telah menjadikan hikmah tersebut sebagai dasar hukum. Padahal hikmah bukanlah landasan hukum, yang menjadi landasan hukum adalah sebab (illat).¹⁹² Lebih lanjut, Asghar sepertinya menafikan pembagian ayat Al-Qur'an kepada Qat'ti dan Dzhanni. Menurut para pakar ushul fiqih, teks Al-Qur'an dan hadis Nabi yang diberi ranah untuk berjihad adalah yang bersifat asumtif (dzanni) baik secara autentisitas dan semantik. Sementara ayat yang bersifat definitif

¹⁹⁰ Al-Qattan, *Mabahis Fi Ulumi-l-Qur'an*, 2000, 340.

¹⁹¹ Ali Engineer, Asghar, *A Modern Approach to Islam*, 7.

¹⁹² Delta Yaumin Nahri, *Maqasid Al-Qur'an; Pengantar Memahami Nilai-Nilai Prinsip Al-Qur'an* (Pamekasan: Duta Media Publishing, 2020), 25.

(*qaṭ'iy*) secara autentisitas (*al-tsubut*) dan semantik (*al-dalalah*) bukanlah ranah untuk berijtihad.¹⁹³

Dalam mencari kebenaran, seseorang tidak bisa mengubah, menambah atau memperindah kebenaran sehingga itu bisa menjadi lebih benar, ketika dia gagal, maka yang ditemukan pun bukanlah kebenaran, melainkan kesalahan.¹⁹⁴ Kebenaran Al-Qur'an adalah suatu kebenaran, menggugat kebenaran dalam ayatnya yang sudah jelas memiliki ketetapan dan makna adalah suatu kekeliruan.¹⁹⁵

Sejak turunnya, Al-Qur'an meletakkan tingkatan norma-norma yang kemudian menjadi hukum dalam masyarakat manusia. Norma-norma inilah yang kemudian seharusnya menjadi ukuran tentang baik-buruk dalam kehidupan.¹⁹⁶ Manusialah yang semestinya berusaha untuk merealisasikan kandungan norma dan hukum dalam Al-Qur'an, bukan mengubah hukum Allah sesuai dengan pola tata kehidupan masyarakat yang selalu relatif dan tidak sempurna.¹⁹⁷

Pengungkapan bahwa tafsir ulama terdahulu bukanlah paling benar dan mutlak adalah opini yang rapuh secara etimologis.¹⁹⁸ Ungkapan tersebut hanyalah kerancuan berpikir yang memang diawali oleh sikap skeptis sehingga hasilnya adalah keraguan itu sendiri dan berakhir pada relativisme epistemologis. Seruan yang senada dengan relativisme tafsir ini tidak bisa diterima karena dasarnya adalah

¹⁹³ Muhammad Muadz Musthofa Khan, *al-Qaṭ'iy wa al-Zanniy fi al-Tsubut wa al-Dalalah 'inda al-Ushuliyun* (Damaskus: Dar Kali Mal Thayib, 2007), 543; Abdu al-Wahab Abdu as-Salam Towilah, *Asru al-Lughah fi Ikhtilaf al-Mujtahidin* (Kairo: Dar as-Salam, 2000), 39–40.

¹⁹⁴ Al-Attas Syed Muhammad Naquib, *Prolegomena to The Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 135.

¹⁹⁵ Syed Muhammad Naquib, 136.

¹⁹⁶ Muhammad Chirzin, *Kearifan Al-Qur'an* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2020), 59.

¹⁹⁷ Chirzin, 64.

¹⁹⁸ Arif, *Islam dan Diabolisme Intelektual*, 151.

penafsiran yang dipandu oleh ideologis tertentu dan interpretasi yang dipaksakan.¹⁹⁹

Al-Ghazali meringkas jenis penafsiran yang dilarang menjadi tiga bagian. Pertama, penafsiran al-Qur'an yang didasari hanya dengan pendekatan linguistik tanpa memperhatikan keterangan hadis dan riwayat yang sahih. Kedua, tafsiran yang dengan sengaja melompati dan menafikan tafsir literal dengan maksud membuat tafsiran allegoris. Ketiga, tafsiran yang sebelum dimulai, sudah memiliki gagasan, teori, pemikiran, ideologi dan keyakinan serta tujuan tertentu, kemudian al-Qur'an ditafsirkan sesuai dengan apa yang dikehendaknya.²⁰⁰ Penulis menempatkan Asghar berada pada posisi ke tiga karena metodologi penafsirannya tidak lepas dari bagaimana kondisi India yang diwarnai penindasan sehingga diusunglah teologi pembebasan.

Keadaan sosial akan terus berubah dan menjadi tantangan tersendiri untuk pemaknaan al-Qur'an. Kehati-hatian dalam menafsirkan ayat ayatnya, sangat diperlukan agar pemahaman terkait universalitas al-Qur'an tidak terbalik menjadi al-Qur'an lah yang diubah mengikuti sesuai keinginan manusia.²⁰¹ Tujuan dari penafsiran salah satunya haruslah untuk menciptakan masyarakat yang berpegang teguh pada keislaman agar pendiriannya tidak tergerus perkembangan zaman.²⁰² Hemat penulis, metode yang digagas oleh Asghar, meski dengan niat mereinterpretasikan agar Islam selalu relevan secara tidak langsung telah mengubah dan menghapus syariat yang terkandung dalam makna al-Qur'an itu sendiri.

¹⁹⁹ Arif, 152.

²⁰⁰ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya Ulumu ad-Diin*, vol. 1 (Kairo: Muassasah al-Hilbi, 1967), 83–378.

²⁰¹ Syukur, *Rekonstruksi Pemaknaan sebagai Basis Tindakan Living Qur'an*, 205.

²⁰² Syukur, 206.

B. Kritik Implikasi dari Metode Hermeneutika Asghar Ali Engineer

1. Ayat Jilbab

“Jilbab hanyalah sarana kontekstual”, dari makna Jilbab tersebut, dapat juga dikatakan bahwa yang dilakukan Asghar bukan lagi sekedar menafsirkan ayat secara kontekstual atau normatif. Karena metode normatif pun sejatinya adalah metode “hermeneutika”²⁰³ yang berbalut kain “interpretasi” lalu disandingkan dengan “ta’wil”.²⁰⁴ Berangkat dari worldview Baratnya yang tentu bertolak belakang dengan ajaran Islam, maka dari itu timbullah kesimpulan bahwa jika di suatu masyarakat kesucian yang dimaksud itu dapat dilindungi walau hanya dengan berpakaian minimalis saja, maka itu pun sudah sesuai dengan perintah Al-Qur’an.

Makna jilbab di sini tentu mendatangkan suatu permasalahan baru, alih-alih menggali makna Al-Qur’an lebih dalam, justru menyalahi hukum yang dibawa oleh Al-Qur’an. Asghar sepertinya mengabaikan keterangan bagaimana berjilbab yang ada pada ayat An-Nur-31. Bila dirujuk ke tafsir Tobari, dalam menjelaskan makna “*Dan hendaklah mereka menutupkan kain kudung ke dadanya,*”²⁰⁵ adalah menutup kepala, sehingga rambut, leher dan perhiasan yang ditelinga mereka tidak kelihatan.²⁰⁶ Selain itu, urusan batasan aurat perempuan sudah lama disepakati oleh ulama lima mazhab (Ja’fari, Hanafi, Maliki, Syafi’i, Hambali) , bahwa semua anggota tubuh mesti ditutupi kecuali muka dan telapak tangan.²⁰⁷ Tidak ada satupun ulama yang

²⁰³ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, 2 ed. (Bandung: Mizan, 2001), 105.

²⁰⁴ Islah Gusman, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika hingga Ideologi* (Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2013), ix.

²⁰⁵ QS : An-Nur 31

²⁰⁶ Abu Ja’far, *Jami’ Al-Bayan An Ta’wili Ayi-Al-Qur’an*, 2.

²⁰⁷ Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab; Ja’fari, Hanafi, Maliki, Syafi’i, Hambali*, 75.

menyatakan, bahwa keumuman redaksi Al-Qur'an hanya berlaku pada zaman di mana ayat diturunkan, keumuman ayat selalu berlaku khusus bagi yang disebutkan, namun juga berlaku umum untuk yang mengalami hal serupa.²⁰⁸

Jika salah satu alasan menghilangkan jilbab sebagai sarana kontekstual dikarenakan perempuan tidak dianggap lemah lagi, dan tetap bisa menjaga kesuciannya walau tanpa jilbab, maka asumsi Asghar ini sejatinya tidak begitu berlaku. Untuk itu, penulis mengutip beberapa survei terkait dampak penggunaan jilbab. 7 dari 10 negara dengan tingkat perkosaan tertinggi di dunia didominasi oleh negara Barat (mayoritas penduduk non-muslim) yang tentunya tidak pernah mewajibkan/menganjurkan jilbab bagi penduduk wanitanya. Bahkan, di beberapa negara Barat tersebut ada yang melarang penggunaan jilbab.²⁰⁹ Kemudian, menurut survei eksklusif yang dilakukan The Independent menemukan bahwa 55 % pria percaya bahwa, “semakin terbuka pakaian yang dikenakan seorang wanita, semakin besar pula kemungkinan dia akan dilecehkan”²¹⁰

Penelitian yang dilakukan oleh lembaga survei D-CYFOR menemukan bahwa pria sangat mungkin memiliki pandangan ini daripada wanita - dengan 41 persen responden wanita menganut pandangan bahwa pakaian terbuka mengundang rayuan seksual yang tidak diinginkan. Penelitian ini didasarkan pada sampel yang terdiri dari 1.104 orang dewasa dan ditimbang untuk mewakili populasi Inggris.²¹¹

²⁰⁸ Salim, *Tafsir Sesat*, 220.

²⁰⁹ <https://republika.co.id/berita/odmwl2396/benarkah-jilbab-tidak-berhubungan-dengan-pelecehan-seksual>

²¹⁰ <https://www.independent.co.uk/news/uk/home-news/men-sexual-assault-clothes-women-victim-blaming-rape-a8792591.html>

²¹¹ Ibid.

Koalisi Ruang Publik Aman (KRPA) menemukan, angka pelecehan seksual di ruang publik terhadap perempuan lebih tinggi dibanding laki-laki. Hal ini merujuk pada hasil penelitian KRPA tentang pelecehan seksual di ruang publik. Survei yang dilakukan pada 25 November sampai 10 Desember 2018 ini melibatkan 62.224 responden, terdiri dari perempuan dan laki-laki yang dipilih secara acak di seluruh provinsi Indonesia. Survei nasional ini menemukan bahwa 3 dari 5 perempuan dan 1 dari 10 laki-laki pernah mengalami pelecehan di ruang publik.²¹²

Adapun hasil survei di atas, tidaklah sama sekali bermaksud untuk mendiskriminasi perempuan. Yang tidak setuju dengan lembaga survei tersebut, biasanya mengadakan kampanye bernada “bukan baju gue yang kotor, tapi otak kalian!”. Padahal baik dari pihak perempuan dan laki-laki keduanya tetap punya potensi untuk memicu terjadinya pelecehan seksual ketika keduanya sama-sama membuka aurat.²¹³

Merujuk pada analogi psikologi. Emas yang diletakkan di pinggir jalan yang banyak dilalui manusia, maka tentu siapa pun yang lewat akan lebih berpotensi untuk mengambil emas tersebut. Sudahlah berharga, tidak tersegel pula. Begitu pun dengan manusia, baik laki-laki dan perempuan tetap mempunyai potensi berbuat buruk apabila menjauh dari panduan hidup yang telah ditetapkan, ditambah kesempatan untuk melakukan aksi kotornya terbuka lebar, terjadilah sesuatu yang sejatinya berasal dari kedua faktor tersebut, bukan dari salah satunya.²¹⁴

²¹² <https://nasional.kompas.com/read/2019/11/27/13414591/survei-krpa-perempuan-13-kali-lebih-rentan-alami-pelecehan-seksual-di-ruang?page=all>.

²¹³ Iwan Fahri Cahyadi, *The Science of Death* (Jakarta: Qultum Media, 2012), 77.

²¹⁴ Ahmad Saifuddin, *Psikologi Agama: Implementasi Psikologi untuk Memahami Perilaku Agama*, 1 ed. (Jakarta Timur: Kencana, 2019), 241.

Maka konsep menutup aurat dan menundukkan pandangan dalam Islam adalah solusi.²¹⁵ Menjaga aurat adalah konsekuensi logis dari konsep menundukkan pandangan, keduanya saling diperlukan untuk mengendalikan hawa nafsu dan potensi kesadaran.²¹⁶ Apa yang didalihkan Asghar bahwa penggunaan Jilbab hanyalah sarana kontekstual yang bisa berubah seiring berubahnya zaman memiliki konsekuensi kontradiktif dari ajaran agama Islam dan realitas yang berlaku.

2. Ayat Khamr

Khamar adalah segala sesuatu berupa minuman yang memabukkan atau menutupi akal, baik dari sejenis anggur perasan atau selainnya.²¹⁷ Selain berbentuk minuman, khamar juga dapat berupa makanan, baik basah atau kering.²¹⁸ Khamar disebut sebagai induk kejahatan karena dapat menghilangkan kendali atas kesadaran peminumnya.²¹⁹ Meskipun pada awalnya khamar tidak diharamkan, akan tetapi berbagai ayat yang merupakan proses pengharaman khamar secara bertahap telah jelas adanya.²²⁰

Mazhab Hanafiyah membedakan antara sanksi sekedar meminum khamar dan meminumnya sampai mabuk. Meski demikian, haramnya tetap disepakati. Sementara jumbuh ulama lainnya, tidak membedakan antara sanksi dari meminum saja dan sanksi meminum

²¹⁵ Amany Lubis, dkk., *Ketahan Keluarga dalam Perspektif Islam* (Jakarta: Pustaka Cendikiawan Muda, 2018), 137.

²¹⁶ Fahri Cahyadi, *The Science of Death*, 78.

²¹⁷ As-Sayis, *Tafsir Ayat al-Ahkam*, 389.

²¹⁸ Imam Adz-Dzhabi, *Dosa Dosa Besar*, trans. oleh Abu Zufar Imtihan Asy-Syafi'i (Solo: Pustaka Arafah, 2007), 134, <https://books.google.co.id/books?id=SsOaJPsNud8C>.

²¹⁹ Ahmad Sarwat, *Halal atau Haram?* (Jakarta: Kalil, 2014), 53.

²²⁰ Nurul Irfan dan Masyrofah, *Fiqh Jinayah*, 6 ed. (Jakarta: Amzah, 2019), 50.

sampai mabuk. Meminum khamar baik sedikit ataupun banyak tetaplah haram.²²¹

Dengan meletakkan nilai normatif di atas nilai kontekstual, maka hukum yang didapati adalah bahwa meminum khamar, bahkan setelah turunnya ayat yang mengharamkannya secara keseluruhan, selama efek negatif tidak tercapai, adalah boleh. Dikarenakan yang dipertahankan adalah semangat moral untuk menjaga akal, sementara menjauhi khamar adalah sarana kontekstual. Pemahaman seperti ini tentu tidak dapat dibenarkan begitu saja.

Khamar memang dilarang karena *illat* darinya adalah memabukkan. Namun bukan berarti ketika peminum khamar tidak merasa mabuk, sementara zat yang diminum adalah khamar, maka hal ini menjadi boleh. Dengan dalih, akalnya masih tetap terjaga yang mana ini merupakan salah satu hikmah dari adanya ayat pelarangan khamar. Karena setiap yang memabukkan adalah khamar, dan setiap khamar adalah haram.²²²

Penggunaan lafaz *fajtanibuhu* membuat Asghar menganggap bahwa ayat pengharaman khamar masih terbuka untuk di reinterpretasi. Sebab tidak menggunakan lafaz *tahrim* yang mana menunjukkan secara jelas keharamannya. Namun, sejatinya penggunaan lafaz *fajtanibuhu* lebih kuat daripada lafaz *hurrimat*, sebab fungsinya adalah ancaman dan perintah untuk menjauhi perbuatan yang dimaksud secara total, bahkan sebelum melakukan perbuatan tersebut.²²³ Kesamaan fungsi penggunaan lafaz *fajtanibuhu* juga dapat dilihat pada surat Al-Hajj ayat 30.

²²¹ Nurul Irfan, *Hukum Pidana Islam*, ed. oleh Nur Laily Nusroh (Jakarta: Amzah, 2016), 64.

²²² Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir Jilid 4: Aqidah, Syariah, Manhaj (Juz 7-8 al-Maa'idah - al-A'raaf)*, 7-8 (Jakarta: Gema Insani, 2021), 59, <https://books.google.co.id/books?id=NSxGEAAQBAJ>.

²²³ Az-Zuhaili, 56.

Penyandingan khamar dengan beberapa perbuatan terlarang dalam ayat pengharamannya secara keseluruhan bukanlah tanpa arti. Berjudi, berkorban untuk berhala, mengundi nasib dengan anak panah, disifati sebagai perbuatan keji dan perbuatan setan. *Rijsun* bermakna kotor dan jijik, baik secara indrawi maupun maknawi. Khamar dan semua yang disebut setelahnya memiliki sifat ini, maka sudah selayaknya dari sisi kemanusiaan atau syariat pun menolaknya.²²⁴ Meminum khamar meskipun tidak mabuk juga sudah jelas pengharamannya melalui hadis Rasul, “barang siapa yang meminum khamar namun tidak mabuk, maka Allah berpaling darinya selama empat puluh malam...”²²⁵ Pelarangan meminum khamar adalah karena *illah* sifat memabukkan dari khamar tersebut.

3. Ayat Nikah

Pernikahan agama memiliki sifat kasuistik. Sehingga tidak dapat dikatakan bahwa pernikahan agama itu halal secara keseluruhan atau haram secara keseluruhan tanpa melihat kasus dan keadaannya.²²⁶ Pernikahan yang dibahas kali ini adalah pernikahan antara laki-laki dengan wanita musyrik. Musyrik yang dimaksud adalah non-muslim dari penyembah berhala, Yahudi ataupun Nasrani yang tidak lagi memiliki kitab samawi. Penulis mengambil pendapat bahwa meski terdapat pendapat yang menyatakan bahwa ahl-kitab boleh dinikahi, tapi yang demikian sudah tidak lagi ada pada saat ini.²²⁷ Para ulama telah sepakat akan pengharaman pernikahan baik antara laki-laki

²²⁴ Az-Zuhaili, 60.

²²⁵ Adz-Dzhabi, *Dosa Dosa Besar*, 134.

²²⁶ Muhammad Amin Suma, *Kawin Beda Agama di Indonesia: Telaah Syariah dan Qanuniah* (Tangerang: Lentera Hati, 2015), 156, <https://books.google.co.id/books?id=n29MDAAAQBAJ>.

²²⁷ As-Sayis, *Tafsir Ayat al-Ahkam*, 140.

muslim dengan wanita musyrik, begitu juga sebaliknya.²²⁸ Demikian pula dengan pendapat imam lima mazhab.²²⁹

Pelarangan pernikahan laki-laki dengan wanita musyrik memiliki dalil yang jelas.²³⁰ Maka dapatlah diambil kesimpulan melalui salah satu kaidah ushul fikih bahwa *La Ijtihad fi Maurid al-Nash* (Tidak ada celah ijtihad dalam permasalahan yang telah ada nashnya).²³¹

Adapun pendapat yang dihasilkan dari teori hermeneutika Asghar, dimana sebab kontekstual dari dilarangnya menikahi wanita musyrik salah satunya adalah ditakutkan akan memalingkan lelaki muslim dari agamanya. Maka semangat moral dari ayat yang dijaga adalah agar bagaimana lelaki tersebut mampu tetap menjaga agamanya bahkan jika bersama wanita musyrik sekalipun tidak bisa dibenarkan. Karena dengan konteks larangan yang jelas maka seharusnya sudah tidak ada lagi ijtihad dalam ayat ini meskipun sebab turunnya ayat berbicara demikian.

4. Ayat Warisan

Pembagian 2 untuk laki-laki dan 1 untuk perempuan menurut Asghar adalah hal yang perlu diteliti kembali. Meski dinilai tidak diskriminatif karena melihat budaya masyarakat arab ketika masa itu dari tidak adanya warisan untuk perempuan menjadi mendapat bagian. Asghar menyatakan lebih lanjut bahwa hukum pembagian 2 dibanding 1 harus disesuaikan lagi dengan melihat keuntungan perempuan di masa sekarang di mana mereka sebagian besar sudah banyak bekerja

²²⁸ R. M. Dahlan, *Fikih Munakahat*, 1 ed. (Yogyakarta: Deepublish, 2015), 64, https://books.google.co.id/books?id=_HVKCgAAQBAJ.

²²⁹ Jawad Mughniyah, *Fiqh Lima Mazhab; Ja'fari, Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hambali*, 336.

²³⁰ Suma, *Kawin Beda Agama di Indonesia: Telaah Syariah dan Qanuniah*, 156.

²³¹ Gus Arifin, *Menikah untuk Bahagia* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2021), <https://books.google.co.id/books?id=I9NEEAAAQBAJ>.

dan dipandang seolah olah perubahan hukum tersebut adalah kehendak Tuhan.²³² Apa yang Asghar sampaikan pada akhir tulisannya terkait perlunya perubahan pembagian berdasarkan realitas sosial yang terjadi sudah sesuai dengan metode hermeneutika yang digagasnya.

An-Nisa ayat 11 merupakan penjelasan lebih lanjut dari An-Nisa ayat 7.²³³ Perbandingan 2 untuk laki laki dan 1 bagi perempuan dalam al-Qur'an adalah isi dan penjelasan dari perintah kata *yuusikum*. Digambarkan dengan susunan kalimat yang meninggikan pentingnya pembagian warisan kepada perempuan. Karena dengan pengawalan penyebutan jatah laki-laki adalah dua kali jatah perempuan, maka sejatinya yang seharusnya diketahui lebih dahulu atau yang menjadi tolak ukur standar penentuan harta warisan adalah justru jatah perempuan itu terlebih dahulu.²³⁴

Penempatan kalimat "*lizzakari mislu hazzi al-unsayayni*" pada posisi objek kata setelah "*Yuusikum*" bermakna bahwa ketentuan 2 untuk laki-laki dan 1 untuk perempuan adalah suatu kewajiban. Hal ini juga dikatakan oleh Al-Farra' karena ketentuan tersebut dekat dengan maksud perintah yang terjadi dalam bentuk kalimat setelahnya dan pasangannya.²³⁵

Syariat tidaklah diturunkan begitu saja tanpa adanya hikmah. Adapun hikmah dibalik pembagian 2 banding 1 adalah justru meletakkan bahwa wanita adalah kaum yang memang harus selalu dipenuhi kebutuhan nafkahnya dan itu merupakan kewajiban seorang

²³² Engineer, *Islam Gender Justice - Muslims Gender Discrimination*, 88.

²³³ Abu As-Su'ud Al-'Imadi Muhammad Bin Muhammad Bin Musthofa, *Irsyadu al-'Aql al-Salim Ila Mazaya al-Kitab al-Karim*, vol. 2 (Beirut: Daar Ihya al-Turos al-Arabi, 1431), 148.

²³⁴ Ibnu 'Asyur, *al-Tahrir wa al-Tanwir*, vol. 4 (Tunisia: Ad-Dar At-Tunisiyah Lil-Annasyr, 1984), 257.

²³⁵ Muhammad Bin Muhammad Bin Musthofa, *Irsyadu al-'Aql al-Salim Ila Mazaya al-Kitab al-Karim*, 2:148.

lelaki. Mereka juga tidak diwajibkan untuk memberi nafkah kepada siapa pun, namun sebaliknya, laki-lakilah yang berkewajiban untuk itu.²³⁶ Menimbang beberapa kewajiban lelaki yang lebih besar dibanding wanita, maka wajarlah apabila ketentuan syariat yang ada adalah demikian.

Allah adalah syari' dari segala syari'at. Sehingga segala ketentuan dan pengaturan adalah haknya. Ayat ini berada dalam lafaz yang jelas maknanya, sehingga pembagian di dalamnya tidak lagi diserahkan kepada manusia karena memang manusia tidak akan mencapai tahap pembagian keadilan seperti yang telah Allah tetapkan.²³⁷ Melihat pada akhiran ayat, "*(Tentang) orang tuamu dan anak-anakmu, kamu tidak mengetahui siapa di antara mereka yang lebih dekat (banyak) manfaatnya bagimu. Ini adalah ketetapan dari Allah. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.*" Penggalan akhir ayat ini secara tegas menjelaskan bahwa Allah lah yang menetapkan syari'at tersebut, dan maka siapa lagi yang lebih mengetahui dan dapat membuat peraturan lebih baik daripada Allah.²³⁸

²³⁶ Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Pembagian Waris Menurut Islam*, trans. oleh A. M. Basalamah (Jakarta: Gema Insani Press, 2007), 20, <https://books.google.co.id/books?id=hO6WHRiJpdAC>.

²³⁷ Ash-Shabuni, 27.

²³⁸ Ash-Shabuni, 28.

BAB V KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan

Pembagian makna ayat menjadi normatif dan kontekstual menjadi hal yang utama dalam metode hermeneutika Asghar Ali Engineer. Makna normatif adalah nilai moral masa lalu yang selalu mempunyai inti hikmah dari suatu ayat. Sementara makna kontekstual adalah sarana yang digunakan pada saat ayat itu turun, dan dengan demikian dapat berubah seiring berjalannya zaman dan perbedaan tempat. Sementara nilai moral yang dimaksud dari suatu ayat adalah nilai yang harus dipertahankan.

Penerapan metode hermeneutika Asghar Ali Engineer terhadap ayat ahkam pada akhirnya akan menjatuhkan hukum yang telah dibawa oleh ayat ahkam tersebut. Dalam beberapa ayat yang telah dipilih oleh penulis, terlihat bahwa kewajiban hukum yang dibawa oleh ayat pada akhirnya akan dianggap sebagai sarana kontekstual, dikarenakan pandangan Asghar bahwa Al-Qur'an memang merupakan respons sosial pada budaya masyarakat arab saat itu. Sehingga yang perlu dipertahankan adalah nilai moral dari ayat. Adapun hukum yang dibawa, adalah sarana kontekstual sehingga boleh ditinggalkan dengan melihat perbedaan realitas sosial di masyarakat.

Metode yang Asghar kemukakan secara tidak langsung telah mereduksi universalitas al-Qur'an. Pun telah keliru melihat sebab dari diadakannya suatu syariat atau hukum. Yang seharusnya menjadi dasar hukum adalah 'illah dan bukan hikmah, bukan sebaliknya. Kemudian metode hermeneutika yang digunakan juga sepertinya telah banyak menafikan kaidah-kaidah untuk menafsirkan al-Qur'an. Seperti mengubah makna yang sudah tetap dan definitif maknanya *Qat'iyu ad-Dalalah*. Dan ayat yang memiliki lafaz yang jelas maknanya, seharusnya tidak memiliki ranah untuk ijtihad. Dengan dalih mengatasnamakan inilah maksud dan niat dari Tuhan menurunkan ayat

tersebut. Mengakui bahwa al-Qur'an *solih likulli zaman wal makan* mempunyai konsekuensi bahwa manusia semestinya berusaha untuk merealisasikan kandungan norma dan hukum dalam Al-Qur'an, bukan mengubah hukum Allah sesuai dengan pola tata kehidupan masyarakat yang selalu relatif dan tidak sempurna.

B. Saran

Penelitian terkait Hermeneutika secara umum menjadi penting untuk dilanjutkan oleh para peneliti selanjutnya, mengingat gencarnya penggunaan metode penafsiran Bibel ini dalam penafsiran al-Qur'an. Secara implikasi, penelitian ini mampu menunjukkan beberapa kealfaan penerapan pemaknaan metode hermeneutika pada ayat ahkam, mengingat bahwa hermeneutika sejatinya dituntut untuk menghasilkan pemaknaan yang lebih baik daripada maksud pencipta teks itu sendiri. Adapun penelitian terkait hermeneutika Asghar Ali Engineer masih tetap bisa dilakukan dengan mencoba penerapan pemaknaannya pada ayat-ayat lain dalam kajian yang lebih luas lagi. Agar kemudian, pemahaman teori Asghar dapat diketahui dengan lebih komprehensif.

Daftar Pustaka

- Abdu as-Salam Towilah, Abdu al-Wahab. *Asru al-Lughah fi Ikhtilaf al Mujtahidin*. Kairo: Dar as-Salam, 2000.
- Abdul Baqi, Muhammad Fuad. *Al-Mu'jam Al-Mufahras Li-Alfazi Al-Qur'an Al-Karim*. Al-Qahirah: Daar Al-Kutub Al-Misriyyah, 1945.
- Abu Ja'far, Tobar. *Jami' Al-Bayan An Ta'wili Ayi-Al-Qur'an*. 17. Kairo: Darul Hijr, 2001.
- Adhim, Fauzan, ed. *Filsafat Islam Sebuah Wacana Kefilsafatan Klasik Hingga Kontemporer*. Malang: Literasi Nusantara, 2018. <https://books.google.co.id/books?id=ftmaDwAAQBAJ>.
- Adz-Dzhabi, Imam. *Dosa Dosa Besar*. Diterjemahkan oleh Abu Zufar Imtihan Asy-Syafi'i. Solo: Pustaka Arafah, 2007. <https://books.google.co.id/books?id=SsOaJPsNud8C>.
- Ahsan Khan, Imran. *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*. Pakistan: Islamic Research Institute and International of Islamic Thought, 1945.
- Al-Hudhari Beik, Muhammad. *Ushul Fiqh*. Beirut: Daar Al-Fikr, 1988.
- Ali Engineer, Asghar. *A Modern Approach to Islam*. Bangalore: Dharmaran Publications, 2003.
- Ali Engineer, Asghar. *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994.
- . *Islam: Challenges in 21st Century*. New Delhi: Gyan Publishing House, 2004.
- . *Islam in Contemporary World*. India: New Dawn Press Group, 2007.
- . *Islam in Post-Modern World: Prospects and Problems*. India: Hope India, 2008.
- . *Islam Masa Kini*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- . *Islam Masa Kini*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- . *The Quran, Women and Modern Society*. India: New Dawn Press Group, 2005.
- . *The Rights of Women in Islam*. Diterjemahkan oleh Farid Wajdi dan Cici Farkha Assegaf. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1994.
- . *The Rights of Women in Islam*. New Delhi: Sterling Publishers, 2008.
- Ali Nayed, Aref. *Operational Hermeneutics - Interpretation As The Engagement Of Operational Artifacts*. Dubai: Kalam Research & Media, 2011.
- Al-Qattan, Manna'. *Mabahis Fi Ulumi-l-Qur'an*. Kairo: Maktabatu Wahbah, 2000.
- . *Mabahis Fi Ulumi-l-Qur'an*. Kairo: Maktabatu Wahbah, 2000.

- Amin, Nasihun. *Dari Teologi Menuju Teoantropologi: Pemikiran Teologi Asghar Ali Engineer*. Disunting oleh Mukhsin Jamil. Semarang: Walisongo Press, 2009.
- Amin Suma, Muhammad. *Tafsir Ahkam Ayat-ayat Ibadah*. 1 ed. Tangerang: Lentera Hati, 2016.
- Arif, Syamsuddin. *Islam dan Diabolisme Intelektual*. Jakarta: Institute for the Study of Islamic Thought and Civilizations (INSISTS), 2018.
- Arifin, Gus. *Menikah untuk Bahagia*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2021. <https://books.google.co.id/books?id=I9NEEAAAQBAJ>.
- Armas, Adnin. *Pengaruh Kristen-Orientalis terhadap Islam liberal: Dialog Interaktif dengan Aktivis Jaringan Islam Liberal*. Jakarta: Gema Insani, 2004.
- Ash-Shabuni, Muhammad Ali. *Pembagian Waris Menurut Islam*. Diterjemahkan oleh A. M. Basalamah. Jakarta: Gema Insani Press, 2007. <https://books.google.co.id/books?id=hO6WHRiJpdAC>.
- Assarwani, Mahin Muqoddam. "Epistemologi Hermeneutika Kaitan dan Implikasinya Terhadap Penafsiran Al-Qur'an." Disunting oleh Masruchin. *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits*, 1, 15 (2021).
- As-Sayis, Muhammad Ali. *Tafsir Ayat al-Ahkam*. 1. Beirut: Almaktabah Al-'Asriyyah, 2002.
- As-Suyuthi, Imam. *Asbabun Nuzul Sebab-sebab Turunnya Ayat Al-Qur'an*. Diterjemahkan oleh Andi Muhamad Syahril dan Yasir Maqasid. 2 ed. Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2015.
- 'Asyur, Ibnu. *al-Tahrir wa al-Tanwir*. Vol. 4. 30 vol. Tunisia: Ad-Dar At-Tunisiyah Lil-Annasyr, 1984.
- Athmainnah, Shirhi. "Hermeneutika Asghar Ali Engineer: Menyingkap Mega Skandal Tafsir Patrilineal," *As-Salam*, V (2014).
- Attas, Syed Muhammad Naquib al-. *The Concept Of Education In Islam, A Framework For An Islamic Philosophy Education*. Kuala Lumpur: International Institute Of Islamic Thought And Civilization (ISTAC), 1999.
- Az-Zuhaili, Wahbah. *Tafsir al-Munir Jilid 4: Aqidah, Syariah, Manhaj (Juz 7-8 al-Maa'idah - al-A'raaf)*. 7-8. Jakarta: Gema Insani, 2021. <https://books.google.co.id/books?id=NSxGEAAAQBAJ>.
- Badrudin, Moh. *Ilmu Ushul Fiqh*. Bandar Lampung: Aura, 2019.
- Barton, John, ed. *The Cambridge Companion to Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Burhanudin, Jajat, dan Oman Fathurrahman. *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004.
- Cesari, Jocelyne, dan José Casanova. *Islam, Gender, and Democracy in Comparative Perspective*. United Kingdom: Oxford university Press, 2017.

- Chalil, Moenawar. *Kelengkapan Tarikh Ed.Istimewa Jilid 1*. Jakarta: Gema Insani, 2001. <https://books.google.co.id/books?id=kGNkf98YscYC>.
- Chirzin, Muhammad. *Kearifan Al-Qur'an*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2020.
- Dahlan, R. M. *Fikih Munakahat*. 1 ed. Yogyakarta: Deepublish, 2015. https://books.google.co.id/books?id=_HVKCCgAAQBAJ.
- Encyclopaedia Britannica, I., dan I. Encyclopaedia Britannica. *Encyclopedia of World Religions*. Encyclopaedia Britannica, Incorporated, 2008. <https://books.google.co.id/books?id=dbibAAAAQBAJ>.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam dan Teologi Pembebasan*. Diterjemahkan oleh Agung Prihantoro. 4 ed. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- . *Islam Gender Justice - Muslims Gender Discrimination*. India: Gyan Publishing House, 2013.
- . *Pembebasan Perempuan*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- . *Rights of Women in Islam*. New Delhi: Sterling Publishers, 2008.
- Fadhlurrahman. "Paradigma Ijtihad dalam Islam." *Jurnal Kalimah* 18, no. 2 (2020).
- Fahmy Zarkasyi, Hamid. *Misykat; Refleksi tentang Westernisasi, Liberalisasi, dan Islam 1*. 4 ed. Jakarta Selatan: INSISTS-MIUMI, 2018.
- Fahri Cahyadi, Iwan. *The Science of Death*. Jakarta: Qultum Media, 2012.
- Farid Mas'udi, Masdar. *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan*. Bandung: Mizan, 1997.
- Fauza, Nilna. "Ushul Fiqih sebagai Epistemologi dan Model Penelitian Hukum Islam." Disunting oleh Aan Nasrullah. *Jurnal Lentera* 17, no. 1 (2018).
- Fawaid, Ach. *Asbabun Nuzul*. Yogyakarta: Noktah, 2020.
- Gerszberg, Caren Osten, dan Odze Epstein Epstein, ed. *Drinking Diaries: Women Serve Their Stories Straight Up*. Amerika Serikat: Basic Books, 2012. <https://books.google.co.id/books?id=TzBKDgAAQBAJ>.
- Ghazali, Abu Hamid al-. *Ihya Ulumu ad-Diin*. Vol. 1. Kairo: Muassasah al-Hilbi, 1967.
- Gusman, Islah. *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika hingga Ideologi*. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2013.
- Hamidi, Jazim, Rosyidatul Fadlillah, dan Ali Manshur. *Metodologi Tafsir Fazlur Rahman Terhadap Ayat-Ayat Hukum & Sosial*. Malang: Universitas Brawijaya Press, 2013.
- Hanafi, Muchlis M. *Asbabun Nuzul : Kronologi dan sebab turunnya wahyu Al-Qur'an*. Jakarta Timur: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2015.
- Hasbiyallah. *Fiqih dan Ushul Fiqh: Metode Istihsan dan Istidlal*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2014.

- Hasnan Nahar, Muhammad. "Re-Thinking Q.S An-Nisa Ayat 11 (Pendekatan Hermeneutika Asghar Ali Engineer)." *Al-Mufasssir* 3, no. 1 (2021).
- Husaini, Adian. *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*. Jakarta: Gema Insani, 2018.
- . *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen ke Dominasi Sekular-Liberal*. Jakarta: Gema Insani, 2018.
- Husaini, Adian, dan Abdurrahman Baghdadi. *Hermeneutika & Tafsir Al-Qur'an*. 1 ed. Depok: Gema Insani, 2007.
- Husaini, Adian, dan Abdurrahman al-Baghdadi. *Hermeneutika & Tafsir Al-Qur'an*. 1 ed. Depok: Gema Insani, 2007.
- Ibn al-Thayib, Ibn al-Husain Muhammad Ibn 'Ali. *Al-Mu'tamad fi Ushul al-Fiqh*. 1. Damaskus: Ma'had Ilmi al-Faransi, 1964.
- Irfan, Nurul. *Hukum Pidana Islam*. Disunting oleh Nur Laily Nusroh. Jakarta: Amzah, 2016.
- Irfan, Nurul, dan Masyrofah. *Fiqh Jinayah*. 6 ed. Jakarta: Amzah, 2019.
- Ismail, Nurjannah. *Perempuan dalam Pasungan - Bias Laki-Laki dalam Penafsiran*. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2003.
- Izzan, Ahmad. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Bandung: Tafakur, 2007.
- . *Ulumul Qur'an - Telaah Tekstualitas dan Kontekstualitas Alquran*. Bandung: Tafakur, 2011.
- Izzan, Ahmad, dan Dindin Saepudin. *Tafsir Maudhu'i - Metode Praktis Penafsiran Alquran*. Bandung: Humaniora, 2022.
- Jawad Mughniyah, Muhammad. *Fiqh Lima Mazhab; Ja'fari, Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hambali*. Jakarta: Penerbit Lentera, 2011.
- Khan, Muhammad Muadz Musthofa. *al-Qaṭ'iy wa al-Zanniy fi al-Tsubut wa al-Dalalah 'inda al-Ushuliyun*. Damaskus: Dar Kali Mal Thayib, 2007.
- Kuntowijoyo. *Muslim Tanpa Masjid: Esai-Esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*. 2 ed. Bandung: Mizan, 2001.
- L. Reese, William. *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*. Sussex: The Harvester Press Limited, 1980.
- Latif, Muhaemin. *Teologi pembebasan dalam Islam*. Tangerang: Orbit, 2017.
- Lubis, dkk., Amany. *Ketahan Keluarga dalam Perspektif Islam*. Jakarta: Pustaka Cendekiawan Muda, 2018.
- Lyna Nabilata, Lub. "Hermeneutika Pembebasan: Epistemologi Tafsir Ayat-Ayat Pembebasan Asghar Ali Engineer." Thesis, UIN Sunan Kalijaga, 2019.
- Moqsith Ghazali, Abdul, Luthfi Assyaukanie, dan ulil Abshar-Abdalla. *Metodologi Studi Al-Qur'an*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009.

- Muhammad Bin Muhammad Bin Musthofa, Abu As-Su'ud Al-'Imadi. *Irsyadu al-'Aql al-Salim Ila Mazaya al-Kitab al-Karim*. Vol. 2. Beirut: Daar Ihya al-Turos al-Arabi, 1431.
- Muhammad, Jamil. *Fikih Kontemporer - Sebuah Dialektika*. Disunting oleh Herian Sani. Medan: CV. Manhaji, 2017.
- Muhsin, Abdul. *Syarh Qawaid al-Sa'diyyah*. Riyadh: Dar Athlas, 2001.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- . *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. 1 ed. Yogyakarta: Idea Press, 2014.
- Mustaqim, Abdul. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Na'im, Zaedun. *Metode Penelitian Kepustakaan (Library Research)*. Bandung: Penerbit Media Sains Indonesia, 2022.
- Najafizadeh, Mehrangiz, dan Linda L. Lindsey. *Women of Asia: Globalization, Development, and Gender Equity*. New York: Routledge, 2019.
- Nasrullah, Irja. *Al-Qur'an Antara Tuduhan dan Realitas*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2016.
<https://books.google.co.id/books?id=c4pKDwAAQBAJ>.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. London: The University of Chicago Press, 1984.
- “Reorientasi Kajian Ushul Fikih.” Dalam *Re-strukturisasi Metodologi Islamic Studies Mazhab Yogyakarta*. Yogyakarta: SUKA Press, 2007.
- Ricoeur, Paul. *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press, 1974.
- Ridho, Abdul Rasyid. “Reformulasi Tafsir: Studi Pemikiran Gender Asghar Ali Engineer.” *Sophist: Jurnal Sosial Politik Kajian Islam dan Tafsir* 2 (2020).
- Rifa'i, Moh. *Usul Fiqih*. Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1973.
- Rusmana, Dadan. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. 1 ed. Bandung: Pustaka Setia, 2015.
- Sahabuddin, dan Quraish Shihab. *Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata Q-Z*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Sahasad, Herdi. *Agama, Kebudayaan dan Kekuasaan*. Aceh: University of Malikussaleh Press, 2020.
- Saifuddin, Ahmad. *Psikologi Agama: Implementasi Psikologi untuk Memahami Perilaku Agama*. 1 ed. Jakarta Timur: Kencana, 2019.
- Salim, Fahmi. *Tafsir Sesat*. Depok: Gema Insani, 2013.
- Santoso, dkk, Listiyono. *Epistemologi Kiri*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2015.
- Sarwat, Ahmad. *Halal atau Haram?* Jakarta: Kalil, 2014.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. III. Tangerang: Lentera Hati, 2015.

- Suharto, Ugi. *Nafi, Isbat, dan Kalam. Bunga Rampai Postulat Pemikiran Islam*. 1 ed. Bandung: Institut Pemikiran Islam dan Pembangunan Insan (PIMPIN), 2022.
- Suma, Muhammad Amin. *Kawin Beda Agama di Indonesia: Telaah Syariah dan Qanuniah*. Tangerang: Lentera Hati, 2015. <https://books.google.co.id/books?id=n29MDAAAQBAJ>.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1999.
- Suminto, Ahmad. "Ushul Al-Fiqh Sebagai Metode Penggali Hukum Syarak." *Jurnal Al-Syakhsiyah* 2, no. 1 (2020).
- Susanto, Edy. *Studi Hermeneutika*. Jakarta: Kencana, 2016.
- Suwarjin. *Ushul Fiqih*. Yogyakarta: Teras, 2012.
- Syed Muhammad Naquib, Al-Attas. *Prolegomena to The Metaphysics of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.
- Syukur, Suparman. *Rekonstruksi Pemaknaan sebagai Basis Tindakan Living Qur'an*. Disunting oleh Mohammad Nor Ichwan. Semarang: RaSAIL Media Group, 2021.
- Taji-Farouki, Suha. *Modern Muslim Intellectuals and The Qur'an*. London: Oxford university Press, 2006.
- Tsuroya, Fatia Inast. "Hermeneutika Feminis Asghar Ali Engineer & Faqihuddin." Magister, UIN Sunan Kalijaga, 2018.
- Wijaya, Aksin. *Satu Islam, Ragam Epistemologi*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- Yaumin Nahri, Delta. *Maqasid Al-Qur'an; Pengantar Memahami Nilai-Nilai Prinsip Al-Qur'an*. Pamekasan: Duta Media Publishing, 2020.
- Yusuf, Muhammad, dan Ismail Suardi Wekke. *Bahasa Arab Bahasa Alquran*. Yogyakarta: Deepublish, 2018.
- Zahrah, Abu. *Ushul Fiqih*. Kairo: Daar Al-Fikr, 1973.
- Zimmerman, F. W. *al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristoteles's De Interpretatione*. London: The Oxford University Press, 1981.
- Zubaidi, Sujiat, dan Mohammad Muslih. *Kritik Epistemologi & Model Pembacaan Kontemporer*. 2 ed. Yogyakarta: LESFI, 2020.



Pembayaran Berhasil!

18 Jul 2022 - 13:27:58 WIB



Penyedia Jasa

UIN Walisongo

2004028029 · IKHLASUL AMAL

Total Transaksi

Rp 5.001.500

[Perlu Peningat Tagihan?](#)



HASIL STUDI SEMESTERAN

NAMA : IKHLASUL AMAL
NIM : 2004028029
Wali Studi :

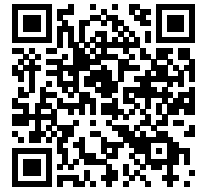
Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Semester : Semester Genap 2020/2021

| No | Kode MK | Mata Kuliah | Nilai Simbol | Nilai Angka | SKS | Kualitas |
|--------|------------|---|--------------|-------------|-----|----------|
| 1. | IAT-803001 | Studi Qur`an-Hadis | A- | 3.50 | 3 | 10.5 |
| 2. | IAT-803002 | Filsafat Ilmu Keislaman | A+ | 4.00 | 3 | 12 |
| 3. | IAT-803003 | Metodologi Penelitian Tesis | A | 3.80 | 3 | 11.4 |
| 4. | IAT-803004 | Pendekatan-pendekatan dalam Studi Islam | A+ | 4.00 | 3 | 12 |
| 5. | IAT-803005 | Studi Tafsir Nusantara | A+ | 4.00 | 3 | 12 |
| Jumlah | | | | | 15 | 57.9 |

IP Semester : 3.86
Beban SKS Maksimum : 24

Kasubag Akademik dan Kemahasiswaan

NIP



HASIL STUDI SEMESTERAN

NAMA : IKHLASUL AMAL
NIM : 2004028029
Wali Studi :

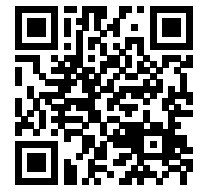
Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Semester : Semester Gasal 2021/2022

| No | Kode MK | Mata Kuliah | Nilai Simbol | Nilai Angka | SKS | Kualitas |
|--------|------------|--------------------------------|--------------|-------------|-----|----------|
| 1. | IAT-803006 | Hermeneutika | A | 3.95 | 3 | 11.85 |
| 2. | IAT-803008 | Tafsir Tematik | A | 3.82 | 3 | 11.46 |
| 3. | IAT-803007 | Studi Quran dan Tafsir Digital | A | 3.95 | 3 | 11.85 |
| 4. | IAT-2204 | Qawa'id Tafsir | A | 3.77 | 3 | 11.31 |
| Jumlah | | | | | 12 | 46.47 |

IP Semester : 3.87
Beban SKS Maksimum : 24

Kasubag Akademik dan Kemahasiswaan

NIP



HASIL STUDI SEMESTERAN

NAMA : IKHLASUL AMAL
NIM : 2004028029
Wali Studi :

Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Semester : Semester Genap 2021/2022

| No | Kode MK | Mata Kuliah | Nilai Simbol | Nilai Angka | SKS | Kualitas |
|--------|------------|----------------------------------|--------------|-------------|-----|----------|
| 1. | IAT-803016 | Proposal Tesis (Thesis Proposal) | | | 3 | 0 |
| 2. | IAT-806017 | Tesis | | | 6 | 0 |
| Jumlah | | | | | 9 | 0 |

IP Semester : 0
Beban SKS Maksimum : 12

Kasubag Akademik dan Kemahasiswaan

NIP



HASIL STUDI SEMESTERAN

NAMA : IKHLASUL AMAL
NIM : 2004028029
Wali Studi :

Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Semester : Semester Gasal 2022/2023

| No | Kode MK | Mata Kuliah | Nilai Simbol | Nilai Angka | SKS | Kualitas |
|--------|------------|----------------------------------|--------------|-------------|-----|----------|
| 1. | IAT-803016 | Proposal Tesis (Thesis Proposal) | | | 3 | 0 |
| 2. | IAT-806017 | Tesis | | | 6 | 0 |
| Jumlah | | | | | 9 | 0 |

IP Semester : 0
Beban SKS Maksimum : 12

Kasubag Akademik dan Kemahasiswaan

NIP

tesis

ORIGINALITY REPORT

23%

SIMILARITY INDEX

23%

INTERNET SOURCES

8%

PUBLICATIONS

8%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

| | | |
|----|---|-----|
| 1 | pemikiranhukumislam.blogspot.com Internet Source | 2% |
| 2 | jurnal.tarjih.or.id Internet Source | 1% |
| 3 | eprints.walisongo.ac.id Internet Source | 1% |
| 4 | digilib.uin-suka.ac.id Internet Source | 1% |
| 5 | digilib.uinsby.ac.id Internet Source | 1% |
| 6 | data.uinkhas.ac.id Internet Source | 1% |
| 7 | ia803105.us.archive.org Internet Source | 1% |
| 8 | fr.scribd.com Internet Source | 1% |
| 9 | Submitted to Gauhati University Student Paper | 1% |
| 10 | repository.radenintan.ac.id Internet Source | <1% |

Riwayat Hidup

Nama : Ikhlasul Amal
Tempat tanggal lahir : Tanjung Pinang, 16 Oktober 1998
Jenis kelamin : Laki laki
Kebangsaan : Indonesia
Alamat/Domisli : Jl. Sri Indra Dewa, RT/RW 006/001, Kelurahan Kampung Rempak, Kecamatan Siak, Kabupaten Siak, Riau.
No. Telpon : 085232046509
Email : ikhlasulamalvr@gmail.com | ikhlasul.amal@unida.gontor.ac.id

PENDIDIKAN

2004 – 2010 SDN 003 Siak
2010 – 2016 Pondok Modern Darussalam Gontor
2017 – 2020 Universitas Darussalam Gontor

PENGALAMAN

Pengalaman Kerja

2016 – 2017 Pengabdian Pondok Modern Darussalam Gontor 2

Prestasi

2018 Mahasiswa Berprestasi II Semester Ganjil UNIDA Gontor
2019 Mahasiswa Berprestasi II Semester Genap UNIDA Gontor