

QATHI' DAN ZHANNI MENURUT MASDAR FARID MAS'UDI¹

KHOLIDAH

Lecturer of Syariah and Law Sciences Faculty at IAIN Padangsidimpuan
Street T. Rizal Nurdin Km. 4.5 Sihitang Padangsidimpuan 22733
Email: kholidah@gmail.com

Abstract

Masdar Farid Mas'udi is one of the thought-leaders of Islamic law in Indonesia is a liberal. This is evident from his thoughts on the concept *qath'i* and *zhanni* reconstruction as a basis of interpretation and legal discovery method. He changed the general view of *ijtihad*, during which only reach things that are *zhanni* and less attention the dimensions of *qathi*. By placing the *maslahah* as the principle of *ijtihad*, the old concept of *qath'i zhanni* reconstructed to have a power on giving and solving various problems. Accordingly, the value of *qathi* is welfare and the justice system itself which is the spirit of the law itself, it can not be changed and not be a region of *ijtihad*. While *zhanni* category is the whole technical provisions or statutory normatively. The provisions of the law (normative) contained in the passage just a *wasilah* and will undergo changes, though not to be changed. Masdar's thinking about the concept *qath'i zhanni* in turn, has changed the legal provisions because they are deemed no longer fit to the needs. Among the legal reasoning is, of zakat and taxes are also issues of women's reproductive rights. Thought zakat (tax) and also about the reproductive rights of women offered by Masdar is based on the principle of benefit-based justice. According to him, a double duty (pay zakat once taxes) inflicted on Muslims require that the concept of classical zakat should be revised. Similarly, the reproductive rights of women. Emasculation, inferior, and the subordination of women in all aspects of life should be terminated by giving a new meaning to the interpretation and nas.

Keywords: Qathi', Zhanni, Farid Mas'udi

Abstrak

Masdar Farid Mas'udi adalah salah satu tokoh pemikir hukum Islam di Indonesia yang beraliran liberal. Hal ini terlihat dari pemikirannya tentang rekonstruksi konsep *qath'i* dan *zhanni* sebagai basis rekonstruksi penafsiran dan metode penemuan hukumnya. Beliau merubah pandangan umum mengenai *ijtihad* yang selama ini hanya menjangkau hal-hal yang bersifat *zhanni* dan kurang mencermati dimensi ajaran yang diyakini sebagai *qathi*. Dengan meletakkan *maslahah* sebagai asas *ijtihadnya*, konsep lama tentang *qath'i zhanni* kemudian direkonstruksi agar lebih punya tenaga dalam memberikan dan memecahkan berbagai masalah. Menurutnya, dalil *qathi* adalah nilai kemaslahatan dan keadilan itu sendiri yang merupakan ruh dari hukum itu sendiri, ini tidak bisa dirubah dan bukan menjadi wilayah *ijtihad*. Sedangkan kategori *zhanni* adalah seluruh ketentuan teknis atau ketentuan hukum yang bersifat normatif. Ketentuan-ketentuan hukum (normatif) yang terdapat dalam nas hanya merupakan *wasilah* dan akan mengalami perubahan, meskipun tidak harus berubah. Pemikiran Masdar tentang konsep *qath'i*

¹Masdar Farid Mas'udi, intelektual muda NU dengan pemikiran liberal, lahir di Jombang pada tahun 1954, menulis sejumlah buku dan artikel. Pemikirannya banyak dipengaruhi pola pemikiran Umar bin Khattab, Ali Syari'ati, Muhammad Abduh, Muhammad Iqbal, Azhar Ali, Hasan Hanafi dan Ky Ali Ma'shum sebagai fasilitator kebebasan berfikirnya. Lihat, Mujamil Qomar, *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlisunnah ke Universalisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 200

zhanni pada gilirannya, telah mengubah ketentuan-ketentuan hukum yang sudah baku karena dipandang tidak lagi sesuai dengan kebutuhan. Di antara pemikiran hukumnya adalah, tentang zakat dan pajak juga persoalan hak-hak reproduksi perempuan. Pemikiran zakat (pajak) dan juga tentang hak-hak reproduksi perempuan yang ditawarkan oleh Masdar sangat bertumpu pada prinsip kemaslahatan yang berbasis keadilan. Menurutnya, kewajiban ganda (membayar zakat sekaligus pajak) yang ditimpakan kepada umat Islam mengharuskan konsep zakat klasik harus direvisi. Demikian juga tentang hak-hak reproduksi perempuan. Emaskulasi, inferiorisasi dan subordinasi kaum perempuan dalam segala aspek kehidupan harus dihentikan dengan cara memberi tafsir dan makna baru terhadap nas.

Kata Kunci: Qathi', Zhanni, Farid Mas'udi

PENDAHULUAN

Hukum Islam dalam sejarah perkembangannya merupakan suatu kekuatan yang dinamis dan kreatif. Hal ini dapat dilihat dari munculnya sejumlah mazhab hukum yang memiliki corak sendiri-sendiri sesuai dengan latar belakang sosiokultural dan politik dimana mazhab hukum itu tumbuh dan berkembang.² Perkembangan Hukum Islam yang dinamis dan kreatif pada masa awal kemudian menjelma kedalam bentuk mazhab-mazhab, yang pada gilirannya terjadi kristalisasi mazhab-mazhab. Namun, keadaan masa dahulu jauh berbeda dengan keadaan kita sekarang. Tidak semua persoalan yang dihadapi sekarang dapat ditemukan dalam kitab-kitab peninggalan para mujtahid. Untuk itu, menurut para pemikir Islam kontemporer perlu dilakukan pengkajian ulang tentang teori-teori pemikiran yang ditawarkan para mujtahid beberapa abad lampau yang dianggap sudah tidak relevan dengan masa sekarang.

Dalam perkembangan dan pembaharuan pemikiran di dunia muslim kontemporer, kritikan dan kajian yang menilai bahwa kontruksi bangunan *Ushul Fiqh* klasik sebagai sebuah metodologi istimbat hukum bermunculan. Respon ini beragam baik dari yang hanya bersifat sebuah kritikan, tawaran alternatif sampai upaya rekontruksi dan dekontruksi terhadapnya. Menurut Mulyadi Kartanegara, Pembaharuan Hukum Islam di dunia muslim kontemporer, berdasarkan wilayah kajiannya dapat dibagi ke dalam dua bagian besar, yaitu pertama berkenaan dengan teks suci dan yang kedua membahas topik-topik yang lebih berkaitan dengan filsafat atau pemikiran.³

²Dalam paradigma usul fiqh klasik, menurut Hasbi As-Shiddiqiey, terdapat lima prinsip yang memungkinkan Hukum Islam bisa berkembang mengikuti masanya: 1) Prinsip Ijma'; 2) Prinsip Qiyas; 3) Prinsip Maslahah Mursalah; 4) Prinsip memelihara Urf'; dan 5) berubahnya hukum dengan berubahnya masa. Kelima prinsip ini dengan jelas memperlihatkan betapa fleksibelnya hukum Islam. Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan modernitas, studi atas pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, (Bandung 1989, Mizan), hlm 33.

³ Wilayah yang berkenaan dengan teks suci, antara lain teori "Hermeneutika Humanistik" dari pemikir Mesir, Hasan Hanafi, "Teori Batas" Muhamad Syahrur dari Syiria, "Analisis Teks" dari Nasr Hamid Abu Zayd dari Mesir, "Tafsir Tematik" Bintu asy-Syathi" („Aisyah binti „Abd al-Rahman) juga dari Mesir dll. Sedangkan yang membahas topik-topik yang lebih berkaitan dengan filsafat atau pemikiran. Antara lain "Model Efistemologi Islam," Oleh M. Abid Jabiri, seorang dosen filsafat dan pemikir Islam dari Maroko, "Neo-Sufisme Sebagai Alternatif bagi Modernisme," oleh Sayyed Hossein Nasr, Pemikir Iran kontemporer yang sudah dikenal; "Filasafat Sejarah" Oleh Murtadha Mutaharri, salah seorang filosof Iran kontemporer dan salah seorang dari

Perkembangan dan pembaharuan pemikiran hukum Islam juga telah merambah ke Indonesia. Hal ini ditandai dengan munculnya tokoh-tokoh pemikir hukum Islam Indonesia sebagai respon terhadap berbagai kebijakan yang ditawarkan oleh pemerintah. Salah satunya adalah Masdar Farid Mas'udi. Dalam pemikirannya, beliau mencoba merekonstruksi konsep *qathi'* dan *zhanni* yang telah baku dalam kajian ushul fiqh. Tulisan ini akan menguraikan bagaimana konsep *qathi' zhanni* yang ditawarkan Masdar Farid Mas'udi sekaligus aplikasinya dalam penetapan hukum.

PEMBAHASAN

1. *Qathi' zhanni* dalam *Nash* Menurut Para Ahli *Ushuli*

Dalam kajian ushul fiqh, istilah *qath'i* dan *zhanni* digunakan untuk memahami nas (Alquran dan Hadis). Ulama ushul membagi istilah *qath'i* dan *zhanni* kepada dua macam yaitu pertama, *Qathi'* dan *zhanni al-wurud* atau *al-tsubut*, kedua *qath'i* dan *zhanni al-dalalah*. Menurut Safi Hasan Abu Talib yang dimaksud dengan *qath'i al-wurud* atau *al-tsubut* adalah nas-nas yang sampai kepada kita sudah pasti tidak dapat diragukan lagi karena diterima secara *mutawatir*.⁴ Dalam hal ini, Alquran dari segi keberadaannya adalah *qath'i al-wurud* atau *al-tsubut* karena Alquran itu sampai kepada kita dengan cara *mutawatir* yang tidakdiragukan keberadaannya.

Sedangkan *zhanni al-wurud* atau *al-tsubut* adalah nas-nas yang akan dijadikan sebagai dalil, kepastiannya tidak sampai ketingkat *qath'i*. Safi Hasan Abu Talib mengatakan *zhanni al-wurud* atau *al-tsubut* adalah nas-nas yang masih diperdebatkan tentang keberadaannya karena tidak dinukil secara *mutawatir*.⁵ Dalam hal ini, ulama mengatakan bahwa sunnah dari segi keberadaannya ada yang bersifat *qath'i al-wurud* atau *al-tsubut* ada yang bersifat *zhanni al-wurud* atau *al-tsubut*. Menurut Abdul Karim Zaidan dan Abdul Wahab al-Khallaaf, sunnah yang digolongkan kepada *qath'i al-wurud* atau *al-tsubut* adalah hadis-hadis *mutawatir*, sebab hadis-hadis yang demikian tidak diragukan kebenaran bahwa ia pasti bersumber dari Nabi Saw. Dengan kata lain, hadis *mutawatir* dilihat dari segi penukilannya dilakukan oleh jumlah rawi yang banyak dan secara logika tidakmungkin jumlah rawi yang banyak itu melakukan kedustaan. Sementara sunnah yang digolongkan kepada *zhanni al-wurud* atau *al-tsubut* adalah

arsitek revolusi Islam Iran, dan "Paradigma Hukum Publik Islam" Oleh seorang ahli hokum Sudan, Abdullah Ahmad An-Na'im. "Islamisasi Peradaban", Oleh Ziauddin Sardar, "Menuju Teologi Pembebasan" oleh seorang pemikir Islam India Asghar Ali Engineer; "Kalender Islam Internasional," oleh seorang fisikawan Malaysia, M. Ilyas; "Islamisasi Ilmu" Olen pemikir kontemporer Malaysia asal Indonsia, Naquib al-Attas, dan "Menuju Keadilan Jender" Oleh Amina Wadud. Lihat A. Khudori Sholeh (Ed), *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003), hlm. 3

⁴Safi Hasan Abu Thalib, *Tatbi al-Syari'ah al-Islamiyah fi al-Bilad al-'Arabiya*, (Kairo: Daral-Nahdhah al-Arabiyah, 1990) hlm. 62

⁵*Ibid.*,

hadis-hadis *masyhur* dan *ahad*, sebab kedua hadis ini dari segi penukilannya dari Nabi tidak mencapai tingkat *mutawatir*.⁶

Di lihat dari segi *dalalahnya* atau petunjuk yang dapat dipahami terhadap makna atau pengertian yang dikehendaki, maka nas dapat dibedakan kepada *qath'i ad-dalalah* dan *zhanni al-dalalah*. Yang dimaksud dengan *qath'i ad-dalalah* adalah nas-nas yang hanya menunjukkan kepada pengertian tertentu atau satu saja. Abu Zahrah dalam bukunya *Ushul al-Fiqh* mengatakan *qath'i ad-dalalah* adalah lafaz nas yang menunjukkan kepada pengertian yang jelas, tegas serta tidak perlu lagi penjelasan lebih lanjut.⁷ Wahbah al-Zuhaili mengatakan *dalalah qath'i* adalah lafaz yang terdapat dalam Alquran yang dapat dipahami dengan jelas dan mengandung makna tunggal.⁸ Nas-nas Alquran maupun hadis yang dikategorikan kepada *qath'i ad-dalalah* adalah lafaz dan susunan kata-katanya menyebutkan angka, jumlah, bilangan tertentu, sifat atau nama dan jenis. Misalnya, tentang pembagian warisan, *hudud*, *kaffart*, dan lain-lain.

Sedangkan *zhanni al-dalalah* adalah adalah nas yang pengertiannya tidak tegas, masih mungkin untuk ditakwilkan atau mengandung pengertian lain dari arti literalnya. Abdul Wahab al-Khallaf mengatakan *zhanni al-dalalah* adalah lafaz yang menunjukkan suatu makna, tetapi makna itu mengandung kebolehdjian sehingga dapat ditakwil dan dipalingkan dari makna itu kepada makna lain.⁹ Menurut Safi Hasan, nas-nas yang dikategorikan *zhanni al-dalalah* adalah lafaz-lafaz yang diungkapkan dalam bentuk umum atau *'amm*, *musytarak* dan *muthlaq*. Ketiga bentuk lafaz ini menurut kaedah ushuliyah mengandung makna atau pengertian yang banyak dan tidak tegas.¹⁰

Menurut penelitian ulama ushul, nas Alquran yang bersifat *zhanni al-dalalah* jumlahnya lebih banyak dibanding dengan nas yang bersifat *qath'i ad-dalalah*. Nas Alquran yang bersifat *zhanni al-dalalah* menjadi perdebatan di kalangan ulama ushul dan memberi peluang untuk terjadinya perbedaan pendapat di kalangan para mujtahid dalam mengambil kepastian hukum serta beragamnya produk hukum yang dihasilkan. Abdul Wahab al-Khallaf dalam kitabnya mengatakan, persoalan yang menjadi lapangan ijtihad adalah semua hal yang bersifat *zhanni* atau tidak pasti, baik dari segi datangnya dari Nabi (*zhanni al-wurud*) maupun dari segi maksud yang dikandung dalam nas (*zhanni al-dalalah*).¹¹

⁶ Abdul Karim Zaidan, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, (Bagdad: Dar al-Arabiyyah, 1977) hal. 174. Lihat Juga Abdul Wahab al-Khallaf, *Ilmu Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islamiyyah, 1990), hal. 42

⁷ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th) hlm. 35

⁸ Wahbah al-Zuhaili, *Ushul Fiqh al-Islami*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2001) hlm. 441

⁹ Abdul Wahab al-Khallaf, *al-Wajiz fi Ushul*. 1977, hlm. 34

¹⁰ Safi Hasan Abu Thalib, *op.cit.*, hlm. 63

¹¹ Abdul Wahab al-Khallaf, *al-Wajiz fi Ushul*. 1977, hlm. 216

Al-Sarakhsi dalam kitabnya mengatakan, ada tiga macam yang menjadi obyek ijtihad yaitu; 1) hadis yang diriwayatkan seorang atau beberapa orang, tetapi jumlah perawinya tidak sampai pada tingkat *mutawatir*. Artinya, hadis tersebut diduga palsu meskipun dugaan tersebut kecil. Dalam hal ini, para mujaahid melakukan ijtihad dengan menguji kebenaran jalur periwayatannya. 2) redaksi ayat (Alquran maupun hadis) yang mengandung pengertian *zhanni*. Dalam hal ini, ijtihad mengambil peran untuk menentukan makna yang sebenarnya dimaksud redaksi nas. 3) semua persoalan yang tidak ada ketentuan hukumnya, baik dalam Alquran, hadis maupun ijma'. Dalam hal ini, ijtihad mempunyai peran penting untuk meneliti dan menemukan hukum kasus yang terjadi melalui prinsip-prinsip hukum yang terdapat dalam Alquran dan hadis.¹²

Berdasarkan uraian di atas, dapat dipahami bahwa suatu ayat dikatakan *qath'i* apabila lafaz ayat itu mengandung makna tunggal dan tidak dapat dipahami selain yang ditunjukkan lafaz itu. Sedangkan ayat *zhanni* apabila ayat tersebut mengandung lebih dari satu makna sehingga memungkinkan untuk ditakwi. Selanjutnya, dari dua bentuk *dalalah* di atas, ulama sepakat tidak membolehkan kegiatan ijtihad terhadap nas yang menjelaskan hukum secara tegas dan pasti (*dalalah qath'i*). Seperti pembagian warisan, hukuman membunuh, kewajiban salat, zakat, puasa dan lain-lain. Sebaliknya membuka lebar ijtihad terhadap ayat-ayat yang bersifat *zhanni* atau tidak pasti tunjukan hukumnya.

2. *Qathi'* dan *Zhanni* Menurut Masdar Fuad Mas'udi

Dalam teori konvensional dikatakan bahwa ayat-ayat yang jelas *dalalah lafzhi* (makna semantik)nya disebut *muhkam* atau dalam konteks ushul fiqh disebut dengan *dalalah qathi'*. Sedangkan ayat-ayat yang tidak jelas *dalalah lafzhinya* (makna semantik)nya disebut dengan *mutasyabihah* atau disebut dengan *dalalah zhanni*. Dalam konteks ushul fiqh *dalalah qath'i* adalah *dalalah* yang tidak bisa menerima ijtihad dan sebaliknya *dalalah zhanni* merupakan obyek kajian ijtihad. Artinya, ijtihad berlaku atau dapat dilakukan terhadap hukum tentang sesuatu yang ditunjuk oleh dalil *zhanni*, mengingat makna semantik dalil tersebut mengandung penafsiran dan penakwilan.

Berbeda dengan Masdar. Menurut beliau pengertian *dalalah qath'i* dan *dalalah zhanni* atau ayat *muhkam* dan ayat *mutasyabihah* tidak hanya dipahami dari segi makna semantiknya saja, tetapi lebih kepada makna kandungan idealnya. Sebuah ayat dikategorikan *muhkam* atau *qath'i* apabila ayat tersebut menunjuk pada prinsip-prinsip dasar yang kebenarannya bersifat universal, seperti ayat-ayat yang menunjukkan pada prinsip keesaan Tuhan, keadilan, persamaan hak dasar kemanusiaan, kesetaraan manusia di muka bumi, kebebasan beragama atau berkeyakinan, musyawarah, bersedia mendengar pendapat, kesediaan memberi kritikan dan menerima kritikan, tolong

¹²Al-Sarakhsi, *Ushul al-Sarakhsi*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1977) hlm. 200

menolong dalam kebaikan, menghormati hak-hak orang lain, kemaslahatan dan sebagainya, meskipun bahasa atau *lafaz* yang digunakannya tidak jelas, samar-samar atau menggunakan gaya sindiran.¹³ Sedangkan *dalalah zhanni* atau *mutasyabih* adalah seluruh ketentuan teks atau, ketentuan normatif yang terkandung di dalam *nas*, meskipun bahasa atau lafaz yang digunakan jelas tunjukkan hukumnya.¹⁴

Berdasarkan pengertian di atas, dipahami bahwa kategori *dalalah qath'i* bagi Masdar adalah *nushus* yang berbicara tentang *ghayah* atau nilai-nilai etika moral yang menjadi tujuan suatu tindakan. Misalnya, ajaran kemaslahatan, keadilan dan lain-lainnya sebagai jiwanya hukum. Menurutnya *nushus* yang demikian bersifat fundamental, pasti, tidak berubah-ubah dan tidak dibenarkan untuk melakukan ijtihad dalam wilayah yang demikian. Sedangkan *dalalah zhanni* bagi Masdar adalah *nushus* yang berbicara tentang *wasilah* atau perosedur, aturan-aturan teknis instrumental yang dimaksudkan untuk mencapai cita kemaslahatan kemanusiaan universal yang menjadi tujuan syari'at.¹⁵ Untuk itu, menurut beliau hukum potong tangan bagi pencuri, hukum lempar batu bagi pezina, persentase jumlah pembagian dalam warisan, monopoli hak talak bagi suami, ketentuan wali dalam nikah dan ketentuan-ketentuan formal lainnya termasuk kategori *nas* yang *zhanni*, yang memungkinkan untuk mengalami perubahan. Sebab yang demikian, menurut beliau adalah bukan *ghayah* melainkan *wasilah*, yang kebenarannya ditentukan oleh sejauhmana bisa mengimplementasikan nilai-nilai dasar (*qath'i*) yang menjadi standar obyektifnya. Oleh karena itu, jika ayat-ayat *zhanniyah* tersebut tidak lagi efektif sebagai *wasilah*, maka ia bisa digantikan dengan rumusalan *wasilah* yang lain. Ini sejalan dengan adagium yang mengatakan "*al-Islam murunatun fi al-wasa'il watsabat fi al-ghayat*" (Islam bersifat elastic pada tataran wasilahnya dan bersifat konstan pada tujuannya).

Ketentuan ini tentunya berbeda dengan ketentuan umum yang dirumuskan para imam mazhab terdahulu dalam kajian ushul fiqh. Menurut mazhab-mazhab terdahulu, hukum potong tangan bagi pencuri, hukum lempar batu bagi pezina, persentase jumlah pembagian dalam warisan, monopoli hak talak bagi suami, ketentuan wali dalam nikah dan ketentuan-ketentuan formal lainnya termasuk kategori *nas* yang *qathi'* yang tidak dibenarkan untuk dirubah.

Pemahaman beliau tentang *dalalah qath'i* dan *zhanni* dalam *nas* terkait erat dengan pemahaman beliau tentang konsep ijtihad itu sendiri. Ijtihad dalam pandangan Masdar

¹³ Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan Risalah Zakat (Pajak) Dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993) hlm. 20

¹⁴ Masdar F. Mas'udi, Meletakkan Kembali Masalah Sebagai Acuan Syari'at, *Ulumul Quran*, Vol. 13, 1995, hlm. 96

¹⁵ Dikutip dari, Abd Moqsith Ghazali, *Reorientasi Istibath NU dan Operasionalisasi Ijtihad Jama'I*, ed. Imdadum Rahmat, Kritik Nalar Fiqh NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il, (Jakarta: LAKPESDAM: 2002) hlm. 110

bukan hanya sekedar menemukan status hukum tentang sesuatu dari dalil-dalil syara' seperti yang dirumuskan oleh para mujtahid terdahulu. Tetapi menurut beliau, ijtihad dalam rangka; pertama menemukan kerangka ontologis dari prinsip-prinsip yang dikandungnya dan kedua menemukan kerangka aksiologis, yakni mengenai cara, metode bagaimana prinsip-prinsip itu diaktualisasikan dalam proses sejarah yang terus berubah. Misalnya, hukum potong tangan dalam nas, boleh jadi dalam kondisi tertentu sangat efektif dipakai, tetapi masih terbuka untuk tawaran teknis lain yang mungkin saja dipakai jika lebih membawa maslahat dan untuk menjaga prinsip keadilan dalam konteks perlindungan hak yang sah bagi seseorang. Jadi ijtihad menurut beliau bukan untuk menentukan mengapa harus keadilan dan bagaimana status hukumnya. Tetapi menurut beliau, ijtihad di sini adalah apa yang dimaksud dengan keadilan dalam konteks sosio historis ketika itu (ontologis) dan bagaimana mewujudkan keadilan dimaksud (aksiologis).¹⁶

Namun demikian, bagi Masdar ketentuan formal dan legal bagaimanapun harus menjadi acuan tingkah laku manusia. Segala persoalan yang terjadi dalam kehidupan masyarakat harus ditundukkan pada ketentuan formal atau legal yang berlaku dan sah. Akan tetapi menurut beliau, ketentuan formal dan legal tersebut haruslah selalu tunduk pada nilai-nilai kemaslahatan yang hidup dalam nurani masyarakat. Sebab menurutnya, ayat-ayat teknis, aplikatif dan instrumental itu tidak mengikat, tetapi tidak harus dirubah. Ayat-ayat teknis, aplikatif dan instrumental bisa saja relevansinya masih bisa dipakai pada konteks tertentu. Artinya, perubahan bisa terjadi, tetapi tidak ada keharusan. Sedangkan perubahan itu tergantung pada rasa keadilan itu, oleh karena itu alternatif teknis yang lain dari apa yang termaktub dalam nas mungkin saja dipakai jika lebih membawa maslahat bagi masyarakat.¹⁷

Masdar mengkeritik keterikatan umat Islam yang berlebihan terhadap teks seperti yang dianut kaum ortodoks. Menurutnya, sikap yang berlebihan terhadap teks mengakibatkan prinsip kemaslahatan hanya menjadi jargon kosong saja dan syari'ah hanya sekedar menjadi tujuannya saja tanpa memperhatikan kandungannya. Dalam hal ini, beliau mengkeritik kaedah yang selama ini diperpegangi oleh para ulama " *idza shahha al-hadits fa huwa mazhabi* " di mana yang lebih diperpegangi atau diperhatikan adalah bunyi harfiah teks daripada substansinya, dengan menggantikan kaedah " *idza shahha al-maslahah fa wa (hiya) mazhabi* ", di mana yang diperpegangi adalah substansinya bukan teksnya.¹⁸

¹⁶ Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan, op.cit.*, hlm. 20

¹⁷ Mujamil Qomar, *op.cit.*, hlm. 204

¹⁸ Dikutip dari Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LKiS, 2005) hlm. 99

Tawaran Masdar tentang kaedah “*idza shahha al-maslahah fahuwa (hiya) mazhabi*” di dasarkan kepada keyakinannya bahwa tidak ada syari’at yang dibuat oleh Allah baik secara langsung atau tidak langsung di dalam Alquran maupun di dalam hadis yang tidak memiliki tujuan yakni kemaslahatan manusia. Menurut beliau, baik Alquran maupun hadis banyak menjelaskan bahwa syari’at atau hukum atau peraturan yang dibuat oleh Allah adalah subordinat terhadap kemaslahatan. Baginya, aturan harus tunduk dan mengabdikan kepada cita kemaslahatan, bukan sebaliknya kemaslahatan yang tunduk pada aturan.¹⁹ Pernyataan Masdar di atas, sejalan dengan pernyataan ini sejalan dengan Izzuddin bin Abdissalam yang mengatakan “*wa takallifuhu kulluha raji’atun ila mashalihil ibad fi dunyahum wa akhiratihim wa annamashalihil aakhirah la tatimmu illa bi mashalihid dunya* (semua aturan atau perintah acuannya adalah kemaslahatan umat manusia, duniawinya maupun ukhrawinya secara bersama-sama karena kemaslahatan akhirat tidaklah sempurna tanpa kemaslahatan dunia).²⁰ Dalam kitab *al-Muwafaqat al-Syatibi* juga mengatakan “*wa al-mu’tamad annas syari’ata innamawudhi’at limashalihil ‘ibaad* (yang bisa dipegang adalah pendapat yang mengatakan bahwa syari’at itu dicanangkan semata-mata untuk kemaslahatan manusia).²¹

Agama banyak memberi contoh bagaimana satu ketentuan yang telah ditetapkan sendiri harus diubah semata-mata untuk menghindari kemungkinan adanya kesulitan (*masyaqah*) bagi manusia. Misalnya, adanya izin bagi orang yang bepergian untuk mengqashar dan menjama’ salat, adanya izin bagi orang yang sakit atau bepergian untuk tidak berpuasa dan lain-lain. Namun demikian menurut Masdar, atas dasar kemaslahatan, tidak semua yang diatur oleh agama otomatis dapat dirubah. Ada dua hal yang harus diperhatikan; pertama jenis amaliah atau tindakan hukum yang menjadi obyek peraturan, kedua tentang kemaslahatan seperti apa yang dapat merubah atau menetapkan ketentuan yang dimaksud.

Untuk jenis pertama, tindakan hukum yang menjadi obyek peraturan dapat dibedakan dalam tiga bentuk yakni tindakan hukum yang bersifat personal, antar personal dan yang bersifat sosial. Yang dimaksud dengan amaliah personal adalah suatu aktivitas yang pelaksanaannya tidak memerlukan keterlibatan orang lain, melainkan semata-mata tergantung pada kesediaan pihak yang bersangkutan sebagai hamba Allah secara otonom. Misalnya, salat, puasa, haji dan lain-lain. Amaliah dalam jenis ini, meskipun pencyariatannya oleh Allah juga didasarkan kepada kemaslahatan manusia, tetapi kemaslahatan di sini lebih bersifat spiritual yang subyektif dan tidak bisa diukur secara obyektif yang berlaku umum. Artinya, tidak semua orang dapat

¹⁹ Pemikiran Masdar yang lebih menekankan pemahaman maksud nas (*maqasyid an-nas*) daripada bunyi nas (*zawahir an-nas*) dipengaruhi pola pemikiran Umar bin Khattab. Lihat, Mujamil Qomar, *Ibid.*, hlm. 200

²⁰ Izzuddin ibn Abdi al-Salam, *Qawa’id al-Ahkam fi Mashalih al-An’am*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999) hlm. 135

²¹ Abu Ishak ak-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari’ah*, (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1973) hal. 38

mengambil kemaslahatan spiritual yang sama, mereka yang hatinya lebih khusyu akan lebih memungkinkan untuk mendapatkan kemaslahatan (ketentraman hati), sebaliknya mereka yang kurang khusyu kemungkinan besar tidak akan mendapatkan nilai-nilai kemaslahatan tersebut. Oleh sebab itu, pertimbangan kemaslahatan obyektif tidak bisa dimanipulir untuk mengubah ketentuan keagamaan.²²

Tindakan hukum yang bersifat antar personal adalah amaliah yang pelaksanaannya tergantung pada prakarsa pihak yang bersangkutan sebagai hamba Allah secara otonom dan juga sebagai prakarsa pihak lain sebagai hamba Allah yang juga otonom. Kategori ini dalam fiqh di sebut dengan *ahwal syahsiyah*, seperti pernikahan. Dalam perkawinan, kemauan yang bebas dari pihak seorang laki-laki adalah muthlak, tetapi tanpa kemauan yang sama dari pihak perempuan, perkawinan juga tidak dapat terlaksana. Oleh karena itu, di satu pihak sebagai kemauan personal pernikahan dilaksanakan menurut tata cara yang diyakini secara subyektif oleh pribadi-pribadi yang yang bersangkutan, sedangkan dipihak lain sebagai tindakan yang melibatkan person lain, maka masyarakat boleh punya kepentingan untuk menentukan peraturannya sendiri. Peraturan yang diyakini secara subyektif oleh pelaku dimaksudkan untuk meraih kemaslahatan yang bersifat personal (subyektif), di mana acuan keabsahannya pada petunjuk agama, sedangkan peraturan yang ditentukan oleh masyarakat dimaksudkan untuk meraih kemaslahatan lain yang bersifat social, dengan acuan yang disepakati yang sebenarnya juga merupakan inti dari ajaran agama itu sendiri. Dua acuan (agama dan ijma') dalam amaliah antar personal tidak boleh saling menghalangi, tetapi saling melengkapi.

Adapun tindakan hukum yang bersifat amaliah social adalah kegiatan intraktif antara seseorang individu dengan pihak lain, apakah dibarengi dengan kesadaran diri sebagai hamba Allah atau bukan. Artinya, amaliah social keberadaannya tergantung sepenuhnya pada pertimbangan kemaslahatan yang obyektif dan rasional. Apabila pertimbangan kemaslahatan menghendaki, ia bisa muncul. Sebaliknya, apabila pertimbangan kemaslahatan menghendaki ia pun bisa tenggelam. Kategori amaliah sosial ini melingkupi bidang sosial, ekonomi, politik maupun budaya, baik dilakukan secara individu atau antara individu dengan masyarakat.²³

Untuk tindakan amaliah sosial, Alquran maupun hadis hanya terfokus kepada persoalan kehalalan, keharaman, kemakruhan atau kemungkaran sebagai acuan moral

²²Ketentuan tentang salat, puasa, haji termasuk tatacara pelaksanaannya, meskipun ada perubahan seperti jumlah rakaat atau ada keringanan bagi orang yang musafir, acuan dari keabsahan maslahat di sini adalah pada teks ajaran. Dalam konteks Filsafat Hukum Islam, ketentuan agama yang demikian dikategorikan sebagai huokum Islam yang bersifat *ta'abbudi* atau *irrasional*, di mana manusia tidak boleh beribadah kecuali dengan apa yang telah disyari'atkan. Lihat, Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999) hlm. 52

²³ Hukum yang bersifat antar personal dan hokum yang bersifat amaliah social , dalam konteks Filsafat Hukum Islam, dikategorikan sebagai hukum Islam yang bersifat *ta'qquli* atau *rasional*, di mana manusia dituntut untuk berjihad guna membumikan ketentuan-ketentuan syari'ah tersebut. *Ibid.*,

dari bangunan amaliah itu sendiri. Sedangkan untuk persoalan bagaimana pesan-pesan moral itu diwujudkan dalam kehidupan nyata, sepenuhnya tergantung pada pertimbangan maslahat dari manusia itu sendiri. Namun demikian, menurut Masdar maslahat yang bisa menjadi landasan aturan bagi amaliah social harus didukung minimal dua syarat.²⁴ Pertama, persyaratan dimaksud harus memiliki dugaan yang kuat bahwa dalam jangka panjang atau pendek tidak akan melahirkan mudharat baik bagi pihak yang bersangkutan maupun bagi pihak lainnya. Kedua, maslahat dimaksud mengikat secara umum bukan kepentingan subyektif perseorangan.²⁵

Pemikiran Masdar atas rekonstruksi *qath'i zhanni* di atas, termotivasi atas keprihatinannya terhadap wajah fiqh yang selama ini kelihatan dingin dan kurang menunjukkan pemihakan terhadap kepentingan masyarakat. Fiqh yang ada hari ini menjadi pendorong terbentuknya sikap egois dan mengutamakan kepentingan diri sendiri. Hal ini disebabkan karena adanya beberapa kelemahan paradigm, orientasi, prioritas dan perwatakan fiqh itu sendiri. Oleh karena itu, watak-watak eksklusif dalam fiqh, seperti watak pemikiran fiqh yang parsial (*juz'iyah*), kasuistik, dan micro oriented, formulasi fiqh yang hanya berguna untuk menangani persoalan pasca kejadian, fiqh yang mengabaikan masalah-masalah strategis dan sifat fiqh yang cenderung formalistik, perlu segera dicarikan rumusan pengganti yang lebih menjanjikan agar mampu menghadirkan kemaslahatan universal dan keadilan social. Dalam konteks ini, tawaran teoritis (ijtihad) apapun, baik didukung oleh nas atau tidak, yang mampu menjamin kemaslahatan kemanusiaan dalam kaca mata Islam adalah sah dan umat Islam terikat untuk mengambil dan merealisasikannya dan kemaslahatan baginya merupakan asas ijtihad.

3. Aplikasi Pemikiran Masdar Tentang Hukum

Ada dua tema pemikiran tentang hukum terkait dengan konsep *qath'i zhanni* yang ditawarkan Masdar, berikut penjelasannya;

3.1 Zakat (Pajak) dalam Islam

Dalam konsep fiqh klasik, zakat dan pajak adalah dua hal yang berbeda. Zakat adalah sejumlah harta tertentu yang wajib dikeluarkan oleh orang yang beragama Islam dan diberikan kepada golongan yang berhak untuk menerimanya (fakir, miskin, *amil*, *mu'allaf*, hamba sahaya, *gariimin* atau orang yang berhutang,

²⁴ Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan*, hlm. 134.

²⁵ Dalam kitab *al-Muwafaqat*, ulama Malikiyah dan juga Hanabilah mensyaratkan tiga syarat untuk menjadikan maslahat sebagai dalil hukum, yaitu 1) kemaslahatan itu sejalan dengan kehendak syara' dan termasuk dalam jenis kemaslahatan yang didukung nash secara umum, 2) kemaslahatan itu bersifat rasional dan pasti bukan sekedar perkiraan, sehingga hukum yang ditetapkan benar-benar menghasilkan manfaat dan menolak kemudharatan, 3) kemaslahatan itu menyangkut kepentingan orang banyak, bukan kelompok atau pribadi. Lihat Abu Ishak al-Syatibi, *op.cit.*, hlm. 38. Lihat juga, Abu Hamid al-Ghazali, *Syifaal-Ghalil fi al-Bayan al-Syabah wa al-Mukhil wa Masalik al-Ta'wil*, Tahqiq Hamad 'Ubaid al-Kabisi (Bagdad: Mathba'ah al-Irsyad, 1971) hal. 182.

fisabilillah dan *ibnu sabil*²⁶) menurut ketentuan yang telah ditetapkan oleh syari'at Islam.²⁷ Zakat merupakan salah satu rukun Islam dan menjadi salah satu unsur pokok bagi tegaknya syari'at Islam. Oleh sebab, hukum zakat adalah wajib atas setiap muslim yang telah memenuhi syarat-syarat tertentu.

Zakat di samping merupakan ibadah wajib dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah, zakat juga menurut Yusuf Qardhawi sebagai *ibadah maliyah ijtimaiyyah* yaitu ibadah dibidang harta yang memiliki fungsi strategis, penting dan menentukan dalam membangun kesejahteraan masyarakat. Artinya, zakat merupakan sarana untuk membantu dalam memenuhi hajat hidup orang-orang yang membutuhkan, dengan harapan dapat mengurangi kecemburuan sosial, dendam dan rasa dongkol yang ada dalam dada para fakir miskin. Zakat merupakan sarana paling tepat dan paling utama untuk meminimalisir kesenjangan antara yang kaya dan yang miskin sebagai satu bentuk sikap dari saling membantu dan solidaritas di dalam Islam dan zakat merupakan sumber dana bagi pembangunan sarana dan prasarana yang harus dimiliki oleh umat Islam, misalnya sarana ibadah, pendidikan, kesehatan, social dan ekonomi kaum muslimin.²⁸

Berbeda dengan pajak, Menurut pasal 1 Undang-Undang No. 28 tahun 2007 tentang ketentuan umum dan tata cara perpajakan. Pajak adalah kontribusi wajib kepada Negara yang terhutang oleh orang atau badan yang bersifat memaksa berdasarkan undang-undang di mana dengan tidak mendapatkan imbalan langsung dan digunakan untuk keperluan Negara bagi sebesar-besarnya dalam kemakmuran rakyat. Pajak dipungut penguasa, dalam hal ini adalah Direktorat Jenderal Paja (DPJ) di bawah naungan Kementerian Keuangan RI, berdasarkan norma-norma hukum untuk menutup biaya produksi barang-barang dan jasa kolektif untuk mencapai kesejahteraan umum.²⁹

Pajak berhubungan erat dalam pembangunan nasional baik pada sektor swasta maupun sektor umum. Dengan adanya uang pajak, pemerintah dapat melaksanakan pembangunan dengan baik, memperlancar roda pemerintahan, menyediakan lapangan kerja dan meningkatkan kemajuan kehidupan ekonomi masyarakat menjadi lebih baik. Dengan demikian, terdapat dua fungsi pajak yaitu; 1) sebagai *budgetair*, pajak merupakan alat untuk memasukkan dana secara optimal ke kas Negara sesuai dengan waktu yang akan digunakan dalam pembiayaan pengeluaran Negara. 2) berfungsi sebagai *regularend* (pelengkap), maksudnya pajak

²⁶ Lihat, Alquran surat *at-Taubah* ayat 60.

²⁷ Yusuf Qardhawi, *Hukum Zakat*, (Mizan: Litera Antar Nusa, 1996) hlm. 848

²⁸ Wahbah al-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, jild, II (Beirut: Dar al-Fikr,)hlm. 732

²⁹ Lihat, Undang-Undang No. 28 Tahun 2007 Tentang Ketentuan Umum danTata Cara Perpajakan

digunakan sebagai alat untuk melaksanakan atau mengatur kebijakan Negara untuk mencapai tujuan tertentu dalam bidang ekonomi maupun social.³⁰

Berdasarkan uraian di atas antara zakat dan pajak berbeda. Zakat adalah suatu kewajiban agama dan merupakan ibadah yang dipungut dari kaum muslimin berdasarkan ketentuan Alquran dan hadis dan diberikan kepada orang-orang yang *mustahak* dalam rangka meningkatkan kesejahteraan umat manusia. Sedangkan pajak adalah iuran yang diambil dari seluruhh warga Negara tanpa memandang status social, agama dan kepercayaan untuk pendapatan Negara (kas Negara) dan juga untuk kepentingan pembangunan Negara.

Berbeda dengan Masdar, menurutnya zakat dan pajak bukan dualisme yang dikotomis melainkan hubungan keesaan wujud yang dialektis. Zakat bukanlah suatu yang harus dipisahkan, diparalelkan dan apalagi dipertentangkan dengan pajak melainkan harus dipersatukan sebagaimana disatukannya ruh dengan badan atau jiwa dengan raga. Zakat merasuk kedalam pajak sebagai badan atau raga. Zakat adalah soal niat, soal motivasi, soal komitmen spiritual-moral yang ada pada pribadi-pribadi beriman selaku rakyat yang membayarkan pajak. Berdasarkan keimanannya itu, orang bukan saja merasa berkewajiban membayar pajak pada atau melalui Negara akan tetapi ia juga berhak mentransedentasikan pembayaran pajaknya itu sebagai penunaian zakat.³¹

Pembayaran pajak dengan niat zakat akan menumbuhkan kesadaran bahwa pajak yang dibayarkan itu bukan sebagai persembahan atau pembayaran utang kepada Negara, melainkan sebagai kewajiban yang harus ditunaikan karena Allah SWT sesuai dengan perintahnya. Artinya, ikrar bathiniyah ini dapat menjadikan pembayaran pajak yang bersifat duniawi menjadi bernilai ukhrawi dan sekaligus memberikan efek pembebasan dari kungkungan Negara. Karena bagaimanapun menurutnya, ajaran zakat bukanlah ajaran untuk kepentingan umat Islam saja melainkan ajaran untuk kemaslahatan dan keadilan semesta.

Inti ajaran zakat yang muthlak, universal dan tidak berubah adalah siapapun yang memiliki kelebihan harta maka ia harus menginfaqkan sebahagian harta yang diterimanya, dan harta yang diinfaqkan harus ditasaruffkan atau dibagikan untuk kemaslahatan seluruh anggota masyarakat dengan memprioritaskan orang-orang yang lemah, meskipun mereka itu bukan orang-orang Islam, agar bisa meringankan beban ekonomi mereka. Menurutnnya, kemaslahatan yang dimaksudkan dalam ajaran zakat di sini adalah kemaslahatan menyeluruh, lintas agama, suku dan juga golongan.³²

³⁰ *Ibid.*,

³¹ *Ibid*, hlm. 119

³² *Ibid*, hlm. 102

Gagasan ini berangkat dari ketidakadilan yang dihadapi oleh masyarakat muslim. Pemisahan antara ajaran zakat dari lembaga pajak, menyebabkan umat Islam menanggung beban yang sangat berat karena harus melaksanakan dua bentuk kewajiban yaitu menunaikan zakat sebagai kewajiban agama dan membayar pajak sebagai kewajiban Negara. Akibatnya, menurut pengamatan Masdar, kewajiban mengeluarkan zakat selalu terkalahkan. Banyak orang kaya muslim yang tidak mengeluarkan zakat tetapi membayar pajak. Untuk itu, umat Islam terutama pemimpin dan ulama, menurutnya tidak bisa melepaskan bertanggung jawab atas terjadinya ketidakadilan yang disebabkan oleh Negara.

Di samping itu, menurut Masdar, cakupan harta yang harus dizakati tidak terbatas pada jenis kekayaan yang termaktub di dalam nas, seperti yang dipahami selama ini. Menurut beliau, untuk zaman sekarang tidak adil jika zakat itu hanya diberlakukan pada jenis kekayaan seperti kurma dan anggur saja. Pada hal masih banyak jenis lain yang tidak kalah nilai ekonomisnya bebas dari kewajiban membayar zakat. Demikian juga, tidak adil ketika sector pertanian dikenakan beban zakat, sedangkan sektor industry atau jasa dibebaskan untuk membayar zakat. Menurutnya, membicarakan jenis-jenis barang yang wajib dikeluarkan zakatnya seperti yang disebut di dalam nas bukan suatu hal penting, yang terpenting adalah menangkap substansi kewajiban zakat itu sehingga bisa diperluas cakupannya. Sebab, tidak disebutkannya suatu jenis kekayaan tertentu di dalam nas hanya karena jenis kekayaan tersebut belum ada pada masa Nabi.³³

3.2 Hak-Hak Reproduksi Perempuan

Pemikiran lain sebagai aplikasi dari konsep *qath'I* dan *zhanni* yang ditawarkan Masdar adalah persoalan hak-hak reproduksi perempuan. Menurut Masdar, terjadinya bias gender dalam pandangan Islam akibat dari kesalahan penafsiran para ulama terhadap teks-teks nas. Misalnya, Alquran surat al-Baqarah ayat 223;

نَسَا وَكَمْ حَرْت لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنْي شئتم

Artinya: Isteri-isterimu adalah tanah tempat kamu bercocok tanam, maka datangilah tempat itu bagaimana saja kamu kehendaki.....

Menurut para ulama berpendapat bahwa ayat di atas, menunjukkan seorang suami kapan saja boleh mendatangi isteri dan sebaliknya seorang isteri dalam keadaan apapun harus memenuhi keinginan seksual suaminya. Artinya, suami bisa berbuat bebas sesuka hatinya tanpa memperhatikan kepentingan isterinya dalam hal seks. Jika seorang isteri menolak ajakan seks suaminya, maka isteri dikatakan berdosa dan sebaliknya jika suami menolak ajakan isteri tidak dikatakan berdosa. Berbeda dengan

³³ *Ibid*, hlm. 138.

Masdar, menurut beliau ayat ini bukan semata-mata membicarakan persoalan seks, tetapi lebih kepada persoalan kesuburan wanita.

Untuk menjustifikasi sikap dan keyakinan bahwa perempuan dalam posisi yang rendah, para ulama kemudian menjadikan surat an-Nisa' ayat 34 sebagai dasar dan landasan teologisnya. Kata-kata *qawwamun* dalam ayat tersebut ditafsirkan sebagai pemimpin bagi perempuan. Kata-kata ini menyebabkan terjadinya proses pensubordinasian terhadap kaum perempuan. Pada hal menurut Masdar, kata-kata *qawwamun* dalam surat an-Nisa' ayat 34 tidak mesti harus ditafsirkan dengan pemimpin. Sebab pada ayat 135 dalam surat yang sama, kata-kata *qawwamina* ditafsirkan dengan "penopang, pendukung atau penguat".

Masdar sangat menyesalkan sikap para ulama yang menafsirkan kata *qawwammun* dengan pemimpin. Menurut beliau, jika kata ini ditafsirkan dengan pendukung atau penguat seperti pada surat an-Nisa' ayat 135, maka perempuan akan memiliki posisi yang seimbang dengan laki-laki. Hal ini tentunya sejalan dengan keinginan Alquran sendiri yang menunjukkan kesetaraan antara laki-laki dengan perempuan. Baik laki-laki maupun perempuan diciptakan dari jiwa yang sama (*nafs wahidah*), jenis kelamin tidaklah terlalu penting sebab yang menentukan kemuliaan derajatnya di sisi Allah adalah ketakwaan. Dengan demikian menurut beliau, Perempuan akan memperoleh hak-hak yang selama ini telah dimanipulasi oleh kaum laki-laki.

Masdar mengkritik relasi gender yang sangat timpang dalam kehidupan bermasyarakat akibat dari pemahaman yang salah terhadap teks. Dalam Pembagian tugas misalnya, pekerjaan rumah tangga (memasak, mencuci, memandikan, menyusui anak dan merawat rumah tangga) bukanlah tanggung jawab isteri melainkan tanggungjawab suami sebagai bagian dari nafkah yang harus dibayarkannya.³⁴ Demikian juga dengan persoalan seks, ketika pasangan suami isteri berhubungan seks, pada detik-detik kenikmatannya, isteri bukanlah sebagai obyek tetapi juga subyek yang punya hak untuk merasakan kenikmatannya.³⁵

Di samping itu, beliau juga tidak sepakat dengan ketidakbolehan perempuan untuk menjadi pemimpin tertinggi. Menurut Masdar, pemahaman keagamaan yang melarang perempuan menjadi pemimpin hanya dikarenakan berjenis kelamin perempuan harus ditinjau ulang. Menurut beliau, bisa tidaknya seseorang menjadi pemimpin bukan karena jenis kelamin tetapi diukur dari kemampuan yang dimiliki. Kemampuan yang mestinya dijadikan ukuran boleh tidaknya seseorang menjadi pemimpin. Artinya, kepemimpinan pada hakekatnya bisa dipegang oleh siapa saja

³⁴ Masdar F. Mas'udi, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh pemberdayaan*, (Bandung: Mizan, 1997) hlm. 64

³⁵ *Ibid.*, hlm. 119

sepanjang dia mampu, baik laki-laki maupun perempuan memiliki peluang yang sama untuk menjadi pemimpin.³⁶

Dua tema pemikiran hukum Islam yakni zakat (pajak) dan Hak-hak reproduksi perempuan, sebagaimana telah diuraikan diatas, muncul dari keinginannya untuk mengembalikan elemen dasar nilai kemaslahatan kemanusiaan yakni keadilan social dan hak azasi manusia di dalam dan sebagai nilai fundamental bangunan pemikiran hukum Islam (fiqh). Sejak awal, syari'at Islam memiliki basis kemaslahatan manusia. Syari'at Islam dicanangkan demi kebahagiaan manusia, lahir bathi, dunia dan akhirat. Sebagai agama terakhir, Islam merupakan agama komprehensif, universal dan sempurna. Kesempurnaan Islam bagi Masdar, bukan hanya dalam ajaran spiritual dan moralitas individualnya saja, melainkan justru yang terpenting adalah sejauhmana ia memberikan inspirasi dan kerangka dasar untuk konsep social yang memadai bagi suatu zaman atau era modern yang demikian kompleks persoalan kemanusiaan. Untuk itu menurut beliau, segala bentuk tawaran teoritis (ijtihadi) apapun baik, didukung oleh nas maupun tidak, sepanjang mampu menjamin kemaslahatan umat manusia adalah sah dan umat Islam terikat untuk mengambil dan merealisasikannya.

PENUTUP

Berdasarkan uraian di atas, terdapat perbedaan antara ulama klasik dengan Masdar dalam hal *qath'i* dan *zhanni* dalam nas. Menurut pandangan umum (ulama klasik), *qath'i* adalah lafaz nas yang menunjukkan kepada pengertian yang jelas, tegas serta tidak perlu lagi penjelasan lebih lanjut. Sepakat ulama, untuk tidak membolehkan seseorang melakukan kegiatan ijtihad pada wilayah nas yang *qath'i*. Nas-nas *qath'i* terdapat pada ketentuan hukum yang bersifat normatif, seperti pembagian warisan, hukuman membunuh, kewajiban salat, zakat, puasa dan lain-lain. Sedangkan *zhanni* adalah adalah nas yang pengertiannya tidak tegas, masih mungkin untuk ditakwilkan atau mengandung pengertian lain dari arti literalnya, dalam wilayah ini sepakat ulama untuk membuka lebar ijtihad. Berbeda dengan Masdar. Menurut beliau, *qath'i* adalah *nushus* yang berbicara tentang *ghayah* atau nilai-nilai etika moral yang menjadi tujuan suatu tindakan. Misalnya, ajaran kemaslahatan, keadilan dan lain-lainnya sebagai jiwanya hukum. Menurutnya *nushus* yang demikian bersifat fundamental, pasti, tidak berubah-ubah dan tidak dibenarkan untuk melakukan ijtihad. Sedangkan *dalalah zhanni* bagi Masdar adalah *nushus* yang berbicara tentang *wasilah* atau perosedur, aturan-aturan teknis instrumental yang dimaksudkan untuk mencapai cita kemaslahatan kemanusiaan universal yang menjadi tujuan syari'at. Rekonstruksi konsep *qathi' zhanni* yang ditawarkan Masdar secara eksplisit membuka peluang untuk merubah ketentuan-ketentuan hukum yang selama ini sudah baku di kalangan ulama klasik.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 64

Di antara pemikiran Masdar sebagai terapan dari rekonstruksi konsep *qathi' zhanni* yang ditawarkan beliau adalah zakat (pajak) dan persoalan hak-hak reproduksi perempuan. Dalam Pemikiran ulama klasik, zakat dan pajak adalah dua hal yang berbeda. Zakat merupakan salah satu bentuk ibadah yang wajib ditunaikan oleh setiap muslim yang telah memenuhi syarat dan rukun. Sedangkan pajak adalah iuran wajib kepada Negara yang dipungut Negara untuk keperluan Negara bagi sebesar-besarnya dalam kemakmuran rakyat. Berbeda dengan Masdar, menurutnya zakat dan pajak bukan dualisme yang dikotomis, zakat bukanlah suatu yang harus dipisahkan atau dipertentangkan, tetapi harus dipersatukan. Sebab jika tidak demikian, umat Islam akan menjadi obyek ketidakadilan sebuah system, yakni adanya kewajiban ganda yang ditimpakan kepada umat Islam, membayar zakat sekaligus membayar pajak. Untuk itu, menurut beliau, dalam perspektif kemaslahatan yang berbasis pada keadilan, konsep zakat klasik tersebut harus direvisi. Demikian juga tentang hak-hak reproduksi perempuan. Menurutnya, emaskulasi, inferiorisasi dan subordinasi kaum perempuan dalam segala aspek kehidupan merupakan ketidakadilan yang diwujudkan secara sistematis dan terstruktur. Strukturisasi ketidakadilan terhadap perempuan harus dihentikan dengan cara member tafsir dan makna baru terhadap nas, sehingga terbangun rasa keadilan semesta.

DAFTAR PUSTAKA

- Amal, Taufiq Adnan. *Islam dan Tantangan modernitas, studi atas pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, (Bandung 1989, Mizan)
- Djamil, Fathurrahman. *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999)
- Fuad, Mahsun. *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LKiS, 2005)
- Ghazali, Abd Moqsith. *Reorientasi Istinbath NU dan Operasionalisasi Ijtihad Jama'I*, ed. Imdadum Rahmat, Kritik Nalar Fiqh NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il, (Jakarta: LAKPESDAM: 2002)
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Syifaal-Ghalil fi al-Bayan al-Syabah wa al- Mukhil wa Masalik al-Ta'lil*, Tahqiq Hamad 'Ubaid al-Kabisi (Bagdad: Mathba'ah al-Irsyad, 1971)
- Qomar, Mujamil. *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlisunnah ke Universalisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2002)
- Qardhawi, Yusuf. *Hukum Zakat*, (Mizan: Litera Antar Nusa, 1996)
- Al-Khallaf, Abdul Wahab. *Ilmu Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Maktabah al-Dakwah al-Islamiyah, 1990)
- Mas'udi, Masdar F. *Agama Keadilan Risalah Zakat (Pajak) Dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993)
- Meletakkan Kembali Masalahat Sebagai Acuan Syari'at, *Ulumul Quran*, Vol. 13, 1995.
-, *Islam dan Hak-Hak Reproduksi Perempuan: Dialog Fiqh pemberdayaan*, (Bandung: Mizan, 1997)
- Al-Syatibi, Abu Ishak. *al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1973)
- Sholeh ,A. Khudori (Ed), *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003)
- Al-Sarakhsi, *Ushul al-Sarakhsi*, (Kuwait: Dar al-Qalam, 1977)
- Al-Salam, Izzuddin ibn Abdi. *Qawa'id al-Ahkam fi Mashalih al-An'am*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999)
- Thalib, Safi Hasan Abu. *Tatbi al-Syari'ah al-Islamiyah fi al-Bilad al-'Arabiya*, (Kairo: Daral-Nahdhah al-Arabiyah, 1990)
- Undang-Undang No. 28 Tahun 2007 Tentang Ketentuan Umum dan Tata Cara Perpajakan
- Zaidan, Abdul Karim. *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh*, (Bagdad: Dar al-Arabiyah, 1977)
- Zahrah, Muhammad Abu. *Ushul al-Fiqh*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th)
- Al-Zuhaili, Wahbah, *Ushul Fiqh al-Islmai*, (Beirut: Dar al-Fikr, 2001)
-, *al-Fiqh al-Islam wa Adillatuhu*, jild, II (Beirut: Dar al-Fikr,)

Model Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Integratif