



Istimewa

## ASWAJA DAN IMPLEMENTASI KEMASLAHATAN PUBLIK

**Abd. Moqsith Ghazali**

Peneliti The Religious Reform Project (RePro)  
Jakarta dan Redaktur Jurnal Tashwirul Afkar

**M**eninjau kembali teologi Ahlussunnah Waljama'ah (Aswaja) dalam konteks kekiniaan merupakan upaya niscaya. Keniscayaan ini didasarkan pada raibnya peran teologi Aswaja ini dalam merespons, apalagi menuntaskan, problem-problem teologis yang mendera masyarakat kita. Problem kemiskinan, kekerasan, dan semacamnya merupakan sebagian kasus dari seabrek kasus kemanusiaan yang menunggu penyelesaian. Absennya teologi Aswaja dalam ambil bagian menuntaskan persoalan-persoalan tersebut bukan berarti teologi Aswaja telah kehilangan vitalitasnya. Vitalitas teologi Aswaja sama sekali tidak hilang, hanya saja yang perlu dilakukan adalah penyegaran kembali doktrin-doktrin yang tertuang dalam teologi Aswaja, sehingga doktrin-doktrin tersebut selaras dengan kebutuhan kekinian.

Oleh karena itu, upaya meninjau kembali sekaligus menyegarkan kembali rumusan-rumusan konseptual teologi Aswaja menjadi tanggung jawab kita bersama, sehingga keberadaan teologi Aswaja tidak sia-sia. Alih-alih, teologi Aswaja dengan wajah barunya bisa berperan signifikan dalam menyikapi

problem kekinian masyarakat. Ada beberapa poin yang menjadi pijakan Aswaja wajah baru ini, yaitu pembebasan, pengakuan akan keragaman, kemaslahatan publik, keadilan jender, dan sebagainya. Poin-poin inilah yang hendak dijabarkan dalam tulisan berikut ini.

### Pembebasan (*taharruriyah*)

Islam hadir untuk membebaskan umat manusia dari kondisi-kondisi sosial yang timpang dan menindas. Islam menolak segala bentuk tirani, eksploitasi, dominasi, dan hegemoni dalam pelbagai aspek kehidupan—baik ekonomi, politik, budaya, jender, dan lain-lain. Ini dapat dilihat dari banyaknya ayat al-Qur'an yang memerintahkan manusia untuk berbuat adil dan menentang segala bentuk penindasan dan penghisapan. Tidak sedikit ayat al-Qur'an, baik secara implisit maupun eksplisit, yang menggugat praktik penindasan dan ketidakadilan yang terjadi di tengah masyarakat.

Allah menegaskan bahwa keadilan merupakan ukuran tertinggi kualitas ketakwaan seseorang dan masyarakat (QS. 7: 29). Takwa itu tidak dapat dilepaskan dari keadilan. Al-Qur'an mengatakan, "*Berlaku adillah, dan itu lebih dekat kepada*

*takwa*"(QS. 5:8). Oleh karena itu, arti *takwa* dalam Islam bukan hanya menjalankan ibadah ritual. Ketakwaan akan lebih bermakna jika disertai dengan keadilan. Keadilan tidak akan tercipta tanpa membebaskan golongan masyarakat lemah dari penderitaan.

Amat disayangkan, corak Islam sebagai pembebas itu seringkali kurang populer di kalangan pemeluknya sendiri. Justru yang lebih dikenal dalam wacana kehidupan umat adalah wajah Islam sebagai ritus-ritus yang bersifat simbolik dan personal, sosok agama yang terbatas pada domain "ibadah murni" belaka. Kondisi ini tidak jarang berimplikasi pada hilangnya spirit pembebasan yang dikandung Islam. Bahkan, yang sering terjadi adalah praktik kehidupan beragama secara parsial yang berdampak pada melemahnya energi keadilan agama. Fungsi agama sebagai pembebas seakan pudar.

### Gerakan Revolusioner

Islam yang dibawa Nabi Muhammad Saw. lebih dari empat belas abad yang lalu merupakan ajaran revolusioner. Hanya dalam waktu sekitar dua puluh tiga tahun, Islam telah berhasil dengan gemilang mengadakan perubahan, atau bahkan perombakan interior dan eksterior yang amat mendasar pada aspek kehidupan

bangsa Arab. Dalam kurun waktu secepat itu, Nabi Muhammad berhasil mengentaskan bangsa Arab dari agama *watsani* (penyembah berhala), dan menerima agama *samawi* (agama tauhid); mampu menggantikan semangat primordialisme kesukuan yang saat itu merupakan sumber permusuhan antarsuku dengan semangat persahabatan yang lebih luas dan lebih luhur berdasarkan persamaan, di mana kedudukan masyarakat tidak ditentukan oleh keturunan atau kekayaan, melainkan oleh tingkat ketakwaan kepada Allah.

Kehadiran Islam merupakan sebuah revolusi yang telah berperan secara sangat signifikan dalam panggung sejarah kehidupan umat manusia. Islam telah menjadi penanda perubahan, bukan hanya dalam tataran teologi melainkan juga dalam bidang sosial dan ekonomi. Tujuan dasarnya adalah persaudaraan yang universal, kesetaraan, dan keadilan sosial. Semasa Nabi Muhammad masih hidup, Islam dirasakan sebagai kekuatan revolusioner.

Saudagar-saudagar kaya di Mekah banyak membuat konglomerasi antarsuku dan memonopoli perdagangan di kawasan kerajaan Byzantium. Hal ini mereka lakukan demi mengeruk keuntungan tanpa mau mendistribusikannya kepada kelas *mustadh'afin*.<sup>1</sup> Mereka menyom-

---

<sup>1</sup>Di dalam Islam hanya ada dua kelas, yaitu kelas *dzalim* (penindas) dan kelas *mustadh'afin* (tertindas). Tidak seperti di dalam Marxisme yang membagi kelas dengan ukuran pemilikan alat-alat produksi, Islam membagi kelas atas dasar ukuran keadilan. Yang disebut *mustadh'afin* dalam Islam adalah orang-orang lemah dalam hubungannya dengan orang-orang *djalim*. Di dalam masyarakat feodal, kaum *mustadh'afin* adalah golongan petani. Dalam masyarakat kapitalis, kaum *mustadh'afin* adalah para pemilik modal kecil,

bongkan diri dengan kekuasaan. Mereka melanggar norma-norma kesukuan dan tidak menghargai fakir-miskin.<sup>2</sup>

Dalam kondisi yang demikian, Nabi Saw. datang membawa risalah baru. Rumusan *la ilaha illa Allah* yang didakwahnya, dengan sendirinya memiliki implikasi-implikasi sosial-ekonomi. Islam mencela penumpukan kekayaan, yang berputar hanya di tangan segelintir orang (oligarki). Secara kategoris, Islam memang mengakui hak perorangan untuk mengakses kekayaan, tapi dengan tegas Islam melarang terjadinya konsentrasi dan monopoli terhadapnya, sehingga dapat mengakibatkan terjadinya ketidakadilan. Pada waktu kekayaan melebihi batas sehingga menyebabkan kesenjangan kelas, ketika itulah golongan yang memonopoli dan mengkonsentrasikannya menjadi musuh-musuh Islam.<sup>3</sup>

Al-Qur'an menyerukan agar kita menjadi pembela kelas yang tertindas dan golongan yang lemah (QS. 4:75). Sebagai bukti pemihakan kelas kepada golongan yang lemah dan miskin, maka ditetapkanlah ketentuan zakat dalam Islam. Zakat bukanlah merupakan kebaikan hati

orang kaya kepada orang miskin. Zakat merupakan kewajiban yang harus ditunaikan oleh si kaya, karena itu dapat dituntut oleh kaum miskin. Zakat, seperti digariskan al-Qur'an, bertujuan untuk meruntuhkan tumpukan harta kelompok kaya. Islam menghendaki adanya distribusi yang adil menyangkut kekayaan.<sup>4</sup>

Nabi Muhammad melalui dakwahnya menyeru kepada saudagar-saudagar kaya Mekah dengan kalimat yang pasti. Al-Qur'an menyebutkan, "*Mereka mengumpulkan kekayaan dan menimbunnya. Mereka mengira kekayaannya akan mengekalkannya. Sama sekali tidak! Mereka akan dilontarkan ke dalam huthamah. Apakah huthamah itu? Yaitu api yang dinyalakan Allah* (QS. 104: 2-6). Juga di dalam al-Qur'an disebutkan bahwa "*perlombaan menimbun harta menjadikan kamu lalai, sampai kamu masuk ke liang kubur. Tapi tidak, kamu akan tahu !... Kemudian pada hari itu kamu akan ditanyai tentang kenikmatan-kenikmatan duniawi.*" (102: 1-8)

Nabi Muhammad, dengan inspirasi wahyu, mengajukan sebuah alternatif tatanan sosial yang adil dan tidak eksplo-

---

kaum buruh, gembel, dan sebagainya. Semua yang tertindas di dalam setiap struktur sosial, adalah mustadh'afin. Dengan demikian, ukuran kelas di dalam Islam bukanlah ekonomi, melainkan posisi di dalam struktur. Baca, Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1996), h. 189

<sup>2</sup> Mansour Fakih, Teologi Kaum Tertindas, dalam Th Sumartana (ed.), *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Masyarakat*, (Yogyakarta: Dian Interfidei, 1994), h. 235

<sup>3</sup> Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Intrepretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1996), h. 301

<sup>4</sup> Ziaul Haque, *Wahyu dan Revolusi*, terjemahan E. Setiyawati al-Khattab, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 255

tatif serta menentang oligarki ekonomi. Memang, rumusan al-Qur'an lebih bersifat teologis, seperti pada umumnya sistem berfikir yang dirumuskan pada masa kenabian. Akan tetapi, semua orang akan melihat betapa rumusan-rumusan itu mempunyai implikasi-implikasi sosial yang sangat besar. Distribusi kekayaan yang berlebihan kepada kelompok masyarakat yang lemah diistilahkan dengan *infaq fi sabilillah*. Dengan struktur ekonomi yang "tidak beres" ketika itu, maka satu-satunya jalan untuk memberikan perlindungan bagi orang-orang yang lemah adalah memberi tanggung jawab kepada orang-orang kaya untuk membagikan kelebihan kekayaannya di jalan Allah.<sup>5</sup>

Kedatangan Islam juga memicu revolusi besar dalam kehidupan kaum wanita. Mereka yang dalam masyarakat Arab sebelum Islam diperlakukan hampir seperti barang atau benda dan dapat diwariskan, oleh Islam diangkat martabatnya dengan diberi kedudukan yang sama dengan kaum pria di hadapan Tuhan, tidak dapat diwariskan dan sebaliknya berhak menerima warisan. Islam melarang penguburan anak perempuan hidup-hidup yang sebelum itu merupakan bagian dari budaya Arab. Bangsa Arab yang sebagian besar *ummi* (tidak dapat membaca dan menulis), oleh Islam diwajibkan untuk terus meneruskan menuntut ilmu pengetahuan, baik ilmu



agama maupun ilmu yang lain, sejak lahir sampai masuk liang lahat, meski pergi ke tempat yang jauh seperti negeri Cina. Kewajiban itu berlaku secara sama untuk kaum pria dan kaum wanita.

Ketika Islam datang, perbudakan merupakan lembaga yang telah membudaya, tidak saja di Arabia tetapi juga merata di bagian-bagian dunia yang lain. Islam mengimbau kepada para pemilik budak untuk bersikap manusiawi terhadap budak-budak mereka, serta menjanjikan pahala yang besar kepada mereka yang memerdekakan budak mereka. Bahkan, hukum pidana Islam mengharuskan pelaku tindakan pidana tertentu untuk memerdekakan budak sebagai bagian dari pembayaran "denda". Banyak di antara budak yang telah dimerdekakan itu menjadi sahabat-sahabat dekat Nabi.

<sup>5</sup>Lihat Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, terjemah Hairus Salim & Imam Baehaqy, (Yogyakarta: LKiS, 1993), h. 8

Salman al-Farisi dan Bilal ibn Rabah— yang dikenal sebagai *muadzdzinur Rasul*, adalah dua dari mereka.<sup>6</sup>

### Aswaja dan Misi Pembebasan

Ketika Nabi berada di Mekah, hanya dua puluh lima saja dari seluruh pengikutnya berasal dari kelompok kaya dan bangsawan. Selebihnya, puluhan dari kelompok-kelompok miskin. Bahkan, yang paling dahulu masuk Islam, kebanyakan adalah orang-orang miskin, orang-orang gembel, para budak, dan sebagainya. Al-Qur'an menyebutkan, "Apabila dikatakan kepada pembesar-pembesar Quraisy itu, Berimanlah kamu kepada Allah seperti manusia yang lain beriman, mereka menjawab: Apakah kami harus beriman seperti berimannya kelompok sufaha' (orang-orang bodoh)" (QS. 3:13). Al-Qur'an kemudian menyindir, "Keta-huilah, sesungguhnya mereka sendirilah sufaha', tetapi mereka tidak mengetahuinya" (QS. 2:13).

Sepanjang hidupnya, Rasulullah selalu berpihak kepada kelompok-kelompok lemah dalam menghadapi kelompok-kelompok kuat.<sup>7</sup> Menurut al-Qur'an, or-

ang yang tidak menyantuni kelompok *dhu'afa* atau *mustadh'afin* disebut sebagai orang yang mendustakan agama (*yukadzdzibu bid din*). Kadang-kadang al-Qur'an menyebut mereka sebagai pencemooh (*al-huzamah*).

Pada saat yang sama, al-Qur'an juga berbicara tentang kewajiban membebasakan kaum *mustadh'afin* (orang-orang yang dilemahkan), menyantuni anak yatim, fakir, dan miskin, serta membela budak-budak belian dan para tawanan. Dalam Islam, Tuhan muncul tidak di belakang raja, tetapi di samping mereka yang tertindas. Dia bukan *Rabbul mustakbirin*, melainkan *Rabbul mustadh'afin*. Allah berfirman, "Dan kami wariskan kepada kaum yang tertindas seluruh timur bumi dan seluruh baratnya yang Kami berkati." (QS. 7: 137)

Allah mengutus para nabi revolusioner dari kelas sosial bawah,<sup>8</sup> bukan semata-mata untuk amar ma'ruf nahi munkar atau akan mengajak pada syari'at saja, tetapi juga melepaskan beban penderitaan dan belenggu-belenggu yang ada di atas pundak si lemah. Allah melukiskan sejarah manusia sebagai

<sup>6</sup>Lihat Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1997), h. 2. Bandingkan dengan Abdullahi Ahmed an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah*, tejemahan Ahmad Suaedy & Amiruddin Arrani, (Yogyakarta: LKiS, 1994), h. 332

<sup>7</sup>Pemihakan kelas di dalam Islam bertujuan untuk menegakkan keadilan. Pemihakan kelas ini dapat terjadi di dalam sistem sosial yang bagaimanapun, karena *mustadh'afin* ada di dalam sistem kemasyarakatan manapun. Di dalam sistem kapitalis, kaum *mustadh'afin* muncul akibat akumulasi kapital. Lihat, Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1996), h. 189

<sup>8</sup>Semua nabi-revolusioner berasal dari kelas sosial bawah, kelas proletar yang miskin. Sebagian besar dari mereka adalah anggota kelas-kelas pekerja yang miskin dan mendapatkan nafkah hidupnya dari cara-cara yang jujur, hasil keringat mereka sendiri. Nuh adalah seorang guru yang juga tukang kayu.

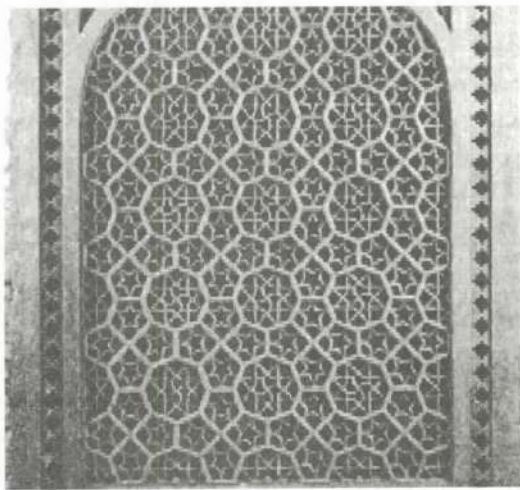
gerakan kaum *mustadh'afin* di bawah pimpinan para rasul melawan kaum *mustakbirin* (orang-orang yang sombong).<sup>9</sup>

Semua Nabi Israel digambarkan di dalam al-Qur'an sebagai pembela *mustadh'afin* menghadapi *mustakbirin*, yakni orang-orang kaya dan para penguasa suatu negeri. Karena itu, Nabi Israel terkemuka, Musa, digambarkan sebagai pembebas orang-orang yang tertindas (bangsa Israel) dari penindasan Fir'aun (*mustakbir*). Simpati Tuhan ditunjukkan kepada orang-orang yang tertindas itu. Allah berfirman, "Dan Kami hendak memberi karunia bagi orang-orang yang

tertindas di bumi itu dan hendak menjadikan mereka pemimpin dan menjadikan mereka orang-orang yang mewarisi bumi (QS. 28: 5).

Di tengah-tengah suatu bangsa, ketika orang-orang kaya hidup mewah di atas penderitaan orang-orang miskin, ketika budak-budak merintah dalam belenggu tuan-tuannya, ketika para penguasa membunuh orang-orang tak berdaya hanya untuk kesenangan, ketika para hakim memihak si kaya dan memasukkan ke penjara orang-orang kecil yang tidak berdosa, Rasulullah Saw. menyampaikan pesan Allah Rabb al-*Mustadh'afin*, Mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan membela orang-orang yang tertindas, baik laki-laki, wanita, maupun anak-anak, yang semuanya berdo'a: Ya Tuhan kami, keluarkan kami dari negeri yang dzalim penduduknya ini, dan berilah kami pelindung dari sisi Engkau, dan berilah kami penolong dari sisi Engkau (QS. 4:75).

Sayangnya, begitu Nabi Muhammad meninggal dunia, Islam yang bersifat revolusioner ini segera menjadi agama yang kental dengan *status quo*. Adalah Aswaja untuk mengembalikan Islam yang



metmuseum.org

Musa adalah seorang penggembala. Syu'aib dan Hud adalah guru miskin. Ibrahim adalah seorang tukang batu. Isa seorang tukang kayu. Muhammad adalah seorang penggembala dan buruh. Baca Haque, *Wahyu dan Revolusi*, h. 53

<sup>9</sup> Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 75. Namun, pemihakan kepada kelas tertindas, yaitu kaum *mustadh'afin*, tidak dalam rangka untuk menghancurkan kelas *mustakbirin*, melainkan lebih dalam pengertian untuk merombak struktur-struktur dan mekanisme-mekanisme yang tidak adil yang telah diciptakan oleh mereka. Gerakan kelas dalam Islam bukanlah untuk mengantarkan kelas *mustadh'afin* itu menegakkan kediktatoran, tetapi untuk melakukan transformasi dalam rangka terciptanya struktur-struktur baru yang lebih adil. Baca, Kuntowijoyo, *Paradigma Islam...*, h. 302

sekarang sudah banyak melenceng dari semangat awalnya sebagai agama pembebas, seperti dicontohkan oleh Nabi. Aswaja mengajak kepada setiap Muslim untuk menegakkan keadilan, melakukan pembebasan, melawan segala bentuk penindasan dan penghisapan yang dilakukan oleh golongan penindas kepada yang tertindas.

Dalam bidang ekonomi, tugas Aswaja adalah melakukan redistribusi kekayaan di antara kaum Muslimin dengan seadil-adilnya. Menurut konsepsi Aswaja, yang paling penting adalah mengambil hak kaum miskin dari orang kaya. Dengan demikian, sesungguhnya persoalan ekonomi tidak terletak pada masalah kurangnya barang-barang persediaan, tetapi lebih pada masalah pemerataannya, yang sementara ini pemilikan kekayaan itu masih terpusat di tangan sekelompok orang saja. Dalam bidang psiko-sosial, tugas Aswaja adalah mengubah struktur sosial yang menindas kepada struktur sosial yang berkeadilan.

Dari beberapa paparan di atas, dapat ditegaskan di sini bahwa misi pembebasan Aswaja adalah mewujudkan keadilan sosial, menciptakan kesejahteraan masyarakat, menghapuskan monopoli, mengambil hak-hak kaum miskin, memperkuat orang-orang lemah, dan menjadikan manusia sama-setara "seperti gerigi sisir", tak ada perbedaan antara yang satu

dengan yang lain. Pemihakan Aswaja sudah jelas, kepada kelompok yang tertindas, bukan penindas.

Aswaja menyatakan "perang" kepada orang-orang kafir. Karena, sesungguhnya terminologi *kufur* dalam Islam tidaklah ditentukan oleh penolakan secara formal untuk tidak beriman kepada Allah. Seseorang yang secara formal beriman kepada Allah, tetapi ia terus mempergunakan hawa nafsunya untuk menimbun kekayaan dengan menindas orang lain, melakukan eksploitasi serta segenap bentuk ketidakadilan, seperti dominasi budaya, hegemoni ideologi, penindasan politik serta dominasi jender, juga termasuk dalam kategori *kufur* yang akan mendapat murka dari Allah.<sup>10</sup> Al-Qur'an mengatakan secara jelas, "*Dan perangilah mereka, supaya jangan ada fitnah, dan supaya agama itu semata-mata untuk Allah. Jika mereka berhenti (dari kekafiran), maka sesungguhnya Allah Maha Melihat apa yang mereka kerjakan.*" (QS. 8:39)

Walhasil, Aswaja menuntut setiap Muslim untuk berjihad (berjuang) menghapus eksploitasi, korupsi, dan kezaliman. Perjuangan ini harus terus menerus dilakukan. Orang-orang yang tidak berjuang untuk membebaskan orang-orang yang tertindas tidak bisa mengaku benar-benar beriman dengan hanya pernyataan beriman secara verbal. Al-Qur'an menyatakan, "*Apakah manusia itu*

<sup>10</sup> Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, terjemah Hairus Salim & Imam Baehaqy, (Yogyakarta: LKiS, 1993), h. 89. Mansour Fakih, *Teologi Kaum Tertindas*, dalam Th Sumartana Cs (ed.), *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Masyarakat*, (Yogyakarta, Interfidei, 1994), h. 235

mengira bahwa mereka dibiarkan mengatakan; 'kami telah beriman, sedangkan mereka belum diuji'" (QS. 29:2).

Al-Qur'an tidak menyukai orang duduk berpangku tangan, sementara orang lain teraniaya. Al-Qur'an menyatakan, "Mengapa kamu tidak mau berjuang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah, baik laki-laki, perempuan maupun anak-anak yang semua berdo'a: 'Ya Tuhan kami, keluarkanlah kami dari negeri (Mekah) yang zalim penduduknya, berilah kami pelindung dari sisi-Mu, dan berilah kami penolong dari sisi-Mu.'" (QS. 4:75)

### Pengakuan Akan Keragaman

Adalah suatu kenyataan yang tidak dapat dibantah bahwa bumi manusia ini hanyalah satu, sementara penghuninya terkotak-kotak ke dalam berbagai suku, ras, bangsa, bahasa, profesi, kultur, dan agama. Kita betul-betul berada dalam dunia yang majemuk. Bahkan, kita merupakan bagian dari proses kemajemukan, baik aktif maupun pasif. Ia menyusup dan menyangkut dalam setiap dan seluruh ruang kehidupan. Kita menghadapi kenyataan adanya berbagai agama dengan umatnya masing-masing.

Dalam menghadapi kemajemukan seperti itu, tentu saja kita tidak mungkin mengambil sikap penyangkalan akan keragaman. Kehidupan umat beragama di dunia yang transparan ini harus mempunyai visi yang tepat tentang agama

mereka dan yang lainnya dengan kesadaran positif akan adanya perbedaan. Masing-masing komunitas, sebaiknya memahami dan mempertimbangkan secara serius kesadaran diri masing-masing kelompok dan segala perbedaannya. Kita harus belajar toleran terhadap kemajemukan. Kita dituntut untuk hidup di atas dasar dan dalam semangat pengakuan akan keragaman. Persoalannya adalah bagaimanakah, dalam perspektif Islam Aswaja, fenomena kemajemukan itu diterima? Dan bagaimana pula nilai-nilai kemajemukan itu dihayati?

### Islam (Aswaja) dan Keragaman

Masyarakat yang bersifat majemuk itu sesungguhnya tidaklah hanya menjadi tipikal masyarakat modern. Jika ditelusuri jauh ke belakang, semenjak awal era kenabian Muhammad Saw, masyarakat yang plural secara religius justru telah terbentuk dan sudah menjadi kesadaran umat. Kondisi ini wajar terjadi, sebab secara kronologis, Islam muncul setelah terlebih dahulu diawali oleh berkembangnya agama-agama semacam Hindu, Budha, Kristen-Katolik, Majusi, Zoroaster, dan Mesir Kuno.<sup>11</sup>

Pluralitas agama secara sosiologis memang tak terbantahkan. Tidak saja dalam ruang lingkup keluarga besar seperti masyarakat negara, bahkan dalam lingkup keluarga, keragaman agama juga bisa berlangsung. Sekarang, semakin sulit

<sup>11</sup> Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 72



mencari masyarakat negara yang dalam kepenganutan agamanya seragam (*uniform*). Bahkan, kalau *toh* ada masyarakat negara yang hanya menganut satu agama, maka keragaman pun terjadi pada level penafsirannya. Dan keragaman pada wilayah tafsir ini pada gilirannya akan melahirkan keragaman pada level pelembaganya.

Secara doktrinal, al-Qur'an sendiri pun mengakui adanya keberagaman jenis komponen dalam masyarakat yang memiliki jalan-jalan hidup yang berbeda. Dan kita dituntut untuk memberikan toleransi kepada masing-masing komunitas dalam menjalankan aktivitas ritualnya. Tuhan menciptakan bumi ini bukan untuk satu golongan atau agama tertentu saja. Dengan menurunkan bermacam-macam agama tidak berarti Tuhan membenarkan diskriminasi atas manusia, melainkan agar masing-masing umat berlomba dalam berbuat kebaikan bagi sesama. Manusia dihadapan Tuhan tetap sama, karena yang dinilai adalah kebaikan dan ketulusan dalam mengamalkan ajaran-ajarannya. Allah berfirman, "*Dan bagi tiap-tiap umat ada kiblatnya (sendiri) yang ia menghadap kepadanya. Maka berlomba-lombalah kamu (dalam membuat) kebaikan. Di mana saja kamu berada pasti Allah akan mengumpulkan kamu sekalian (pada hari kiamat). Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.*" (QS. 2:148)

Mengkomparasikan pemahaman tersebut dengan makna substansial surah Al-Hujurat ayat 13, maka jelaslah bahwa umat Islam harus menerima kenyataan kemajemukan. Tuhan menciptakan

manusia dari dua jenis kelamin pria dan wanita, menjadikan mereka beraneka bangsa dan suku dengan satu muara; untuk saling mengenal dan menghargai eksistensi masing-masing. Dan kemuliaan setiap insan di sisi Tuhan cukup ditentukan oleh kadar ketakwaannya.

Dalam hal toleransi, Muhammad pernah memberi teladan yang sangat menakjubkan. Sejarah mencatat bahwa Nabi pernah mendapat ancaman hingga beliau eksodus ke Madinah. Ia hijrah ke Madinah untuk beberapa lama dan kemudian kembali lagi ke Mekah. Peristiwa ini dikenal dalam sejarah Islam dengan *Fathu Makkah*. Dalam peristiwa yang penuh kemenangan ini, Nabi tidak mengambil langkah balas dendam kepada siapapun yang telah mengusirnya dari tanah kelahirannya. Nabi Muhammad Saw. Bersabada: "*Antumuth thulaqa` (Kalian bebas)*".

Peristiwa ini seharusnya memberi kesan kuat bagi penganut agama Islam. Bahwa Nabi telah menjadi teladan yang cukup baik dalam hal toleransi, baik pada



aras praksis maupun konseptual. Bahkan, tanpa didahului polemik pengumpulan filosofis-teologis yang panas, Nabi tidak menuntut *truth claim* atas nama dirinya. Ia mengambil sikap *agree in disagreement*. Dia tidak mendesakkan agamanya untuk diterima oleh orang lain.<sup>12</sup> Di situ Nabi Muhammad Saw. sangat mengakui keberadaan agama-agama lain, selain Islam.

Pluralisme sebagai ideologi dan gerakan politik juga pernah diteladankan oleh Muhammad yang kemudian ditularkan kepada Umar dan diteruskan oleh para khalifah sesudahnya. Di Spanyol, bukti-bukti empiris pluralisme Islam juga terjadi baik dalam kehidupan sosial, budaya maupun politik. Di bawah kendali Khalifah Umawi, Spanyol dapat secara konsisten menegakkan nilai-nilai pluralisme berdasarkan *nushus*. Mereka menghargai eksistensi kebudayaan lain di luar Islam seperti Kristen dan Yahudi.<sup>13</sup>

Dalam konteks ini, Max I Dimont menyatakan bahwa era pemerintahan khalifah Umawi di Spanyol dapat dipandang sebagai pendobrak eksklusifisme, kezaliman dan diskriminasi. Kedatangan Islam di Spanyol telah mengakhiri politik monoreligi yang dilakukan secara paksa oleh penguasa. Pemerintah Islam yang kemudian berkuasa selama 500 tahun telah menciptakan masyarakat Spanyol yang pluralistik. Para pemeluk tiga agama—Islam, Kristen dan Yahudi—bisa berada dalam satu tempat tidur; hidup secara rukun dan damai.<sup>14</sup> Dan meskipun sebagian besar rakyat Spanyol tetap beragama Kristen, bagaimanapun, pengakuan akan keberagaman telah membangun tiang-tiang kebudayaan yang majemuk secara kukuh.

Persoalannya, bagaimana setiap para penganut agama senantiasa mencari titik-titik persamaan dengan agama lain di luar

<sup>12</sup> QS. al-Baqarah [2]: 256, *Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu, barangsiapa yang ingkar kepada thaghut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada tali yang amat kuat yang tidak akan putus: Bandingkan juga dengan al-Ma'idah, 48; Hud, 119; Bahkan, lebih dari itu, Tuhan pun mempersilakan siapa saja yang mau entah beriman atau kufur terhadap-Nya (QS. al-Kahfi, 29).*

Sesuai dengan misi yang diembannya, tentulah wajar sekali, jika Nabi Muhammad mengharapkan agar semua orang menerima risalah yang dibawanya. Ia ingin agar setiap orang bersedia menerima Islam sebagai anutan mereka. Maka itu Tuhan mewanti-wanti agar ia jangan sampai memaksakan untuk itu, sebab kalau ia mau tak ada kesukaran baginya (QS. Yunus, 99).

<sup>13</sup> Lihat Abdul Hamid Hakim, *al-Mu'in al-Mubin*, (Bukittinggi: Nusantara, 1955 M/1374 H.), jilid IV, h. 48. Bandingkan dengan Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 191

<sup>14</sup> Max I. Dimont, *The Indestructible Jews*, (New York: New American Libarary, 1973), h. 203. Bandingkan dengan Nurcholish Madjid, *Kebebasan Beragama dan Pluralisme dalam Islam*, dalam Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus AF (ed.), *Passing Over: Melintas Batas Agama*, (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 175.

aspek esoteris yang memang sudah berbeda dari awal.<sup>15</sup> Pencarian titik temu lewat perjumpaan dan dialog yang konstruktif secara sinambung merupakan tugas kemanusiaan yang perenial. Pencarian titik temu antarumat beragama dapat dimungkinkan melalui berbagai cara, salah satunya melalui pintu masuk etika, lantaran lewat pintu gerbang etika manusia beragama secara universal menemui tantangan-tantangan kemanusiaan yang sama. Lewat pintu etika ini, manusia beragama merasa mempunyai puncak-puncak keprihatinan yang sama.

Untuk era sekarang, tantangan saintisme dengan berbagai implikasinya, penegakan nilai-nilai demokrasi, tantangan lingkungan hidup, menghormati hak asasi manusia merupakan agenda bersama umat manusia tanpa pandang bulu keagamaannya. Lewat pintu etika ini, seluruh penganut agama-agama dapat tersentuh religiusitasnya. Melalui pintu

etika, dimensi spiritualitas keberagamaan lebih terasa, dan bukannya hanya terfokus pada formalitas lahiriyah kelembagaan agama.<sup>16</sup> Dimensi keberagamaan yang erat kaitannya dengan persoalan-persoalan etika global-universal juga dapat dijadikan pintu masuk untuk berdialog secara terbuka dan jauh dari kecurigaan kelembagaan formal keagamaan.<sup>17</sup> Pendeknya, tuntutan keberagamaan yang sejuk dan berwajah ramah terhadap pihak lain, jauh lebih dibutuhkan oleh manusia modern yang terhempas oleh gelombang besar konsumerisme materialisme.

Menciptakan kondisi ideal untuk tercapainya titik temu antarumat beragama merupakan kepentingan semua pihak dan tanggungjawab bersama. Beban itu sepenuhnya tidak dapat dipikul oleh umat Islam atau Protestan atau Katolik dan lain-lain secara sepihak. Hal demikian juga terjadi pada sejarah kehidupan Nabi terutama yang terkait langsung dengan

<sup>15</sup> Secara teologis, Islam mengakui adanya titik-titik temu yang sifatnya esensial dari berbagai agama khususnya agama-agama samawi, yakni kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa sebagai landasan untuk hidup bersama (QS. Ali Imran, 63). Lihat juga Djohan Effendi, *Kemusliman dan Kemajemukan*, dalam Th Sumartana (ed.), *Dialog: Kritik & Identitas Agama*, (Yogyakarta: Dian Interfidei-Pustaka Pelajar, 1994), h. 51.

<sup>16</sup> Dalam perspektif yang lebih khusus, sesungguhnya pada tingkat esoterislah kesatuan berbagai agama bisa terjadi. Ia tersembunyi dan bersifat rahasia, bukan karena orang yang mengetahuinya tidak mau menjelaskannya, melainkan karena kebenaran yang merupakan rahasia itu terbenam di dalam timbunan unsur manusiawi. Inilah sebabnya mengapa bidang esoteris ini tidak dapat dijelaskan secara meyakinkan kepada orang banyak. Baca, Huston Smith, *Pengantar*, dalam Frithjof Schuon, *Mencari Titik Temu Agama-Agama*, terjemahan Saafroedin Bahar, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. x

<sup>17</sup> Lihat St. Sunardi, *Dialog: Cara Baru Beragama*, Sumbangan Hans Kung Bagi Dialog Antar-Agama, dalam Th Sumartana (ed.), *Dialog: Kritik & Identitas Agama*, h. 80

deklarasi “konstitusi Madinah” yang oleh Robert N. Bellah disebut sebagai deklarasi “modern” yang muncul sebelum peradaban manusia yang benar-benar modern.<sup>18</sup>

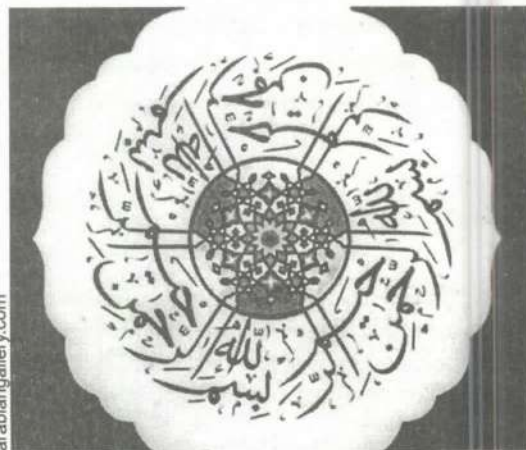
Dalam perspektif Aswaja, dasar-dasar untuk hidup bersama dalam masyarakat yang beragam secara religius, sejak semula memang telah dibangun di atas landasan normatif dan historis sekaligus. Jika ada hambatan atau anomali-anomali di sana-sini, penyebab utamanya bukan karena inti ajaran Islam itu sendiri yang bersifat intoleran dan eksklusif, tetapi lebih banyak ditentukan dan dikondisikan oleh situasi historis-ekonomis-politis yang melingkari komunitas umat Islam di pelbagai kawasan. Kompetisi untuk menguasai sumber-sumber ekonomi, kekuasaan politik, hegemoni kekuasaan, jauh lebih mewarnai ketidakmesraan hubungan antara pemeluk agama dan bukannya oleh kandungan ajaran etika agama itu sendiri.

Dengan beberapa nuktah pemikiran di atas, maka bagi Aswaja pluralisme adalah sebuah sunnah Allah. Kita bersaksi bahwa kemajemukan adalah sebuah realitas, dan dalam kemajemukan itu tidak boleh dibiarkan sikap-sikap dan praktik-praktik diskriminatif. Adalah hak setiap orang untuk yakin bahwa agamanyalah yang benar, tetapi pada saat yang sama dia

harus menghormati orang lain untuk bersikap sama.<sup>19</sup> Dengan demikian, pengingkaran terhadap hukum kemajemukan hanya akan menimbulkan pergolakan yang tak berkesudahan. Al-Qur’an sendiri dengan tegas mengakui keberadaan agama-agama lain dan menyederukan kepada umat Islam untuk hidup berdampingan secara damai.

### Kemaslahatan Universal (*al-Mashlahatul ‘Ammah*)

Al-Qur’an sebagai rujukan utama fiqh Islam mempermaklumkan dirinya sebagai kitab petunjuk (*hudan*) dan rahmat. Ia juga menyatakan bahwa Nabi Saw. diutus ke dunia untuk memberikan rahmat bagi alam semesta. Cita-cita al-Qur’an adalah terciptanya sebuah kehi-



arabiangallery.com

<sup>18</sup> Robert N. Bellah, *Beyond Belief*, terjemah Rudy Harisyah Alam, (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 94.

<sup>19</sup> Lihat Djohan Effendi, Kata Pengantar, dalam Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2001), h. xxi

dupan manusia yang bermoral yang menghargai nilai-nilai kemanusiaan universal.

Setelah melakukan penyelidikan ilmiah terhadap sabda-sabda agama, baik al-Qur'an maupun Sunah Nabi Saw., Ibnul Qayyim al-Jawziyah, seorang tokoh Islam bermadzhab Hanbali, berani menyimpulkan bahwa syari'at Islam dibangun untuk kepentingan manusia dan tujuan-tujuan kemanusiaan universal yang lain, yaitu kemaslahatan, keadilan, kerahmatan, dan kebijaksanaan (*al-hikmah*). Prinsip-prinsip ini haruslah menjadi dasar dan substansi dari seluruh persoalan fiqih. Ia harus senantiasa ada dalam pikiran para ahli fiqih ketika memutuskan suatu kasus hukum. Penyimpangan terhadap prinsip-prinsip ini berarti menyalahi cita-cita syari'ah.<sup>20</sup>

Secara lebih khusus, al-Ghazali dengan sangat mengesankan telah merumuskan kemaslahatan ini dalam bukunya yang sangat terkenal, *al-Mustashfa min 'Ilmil Ushul*. Ia mengatakan bahwa kemaslahatan adalah mewujudkan lima prinsip pokok agama baik secara per-

orangan maupun sebagai kelompok, yaitu memelihara [1] keselamatan keyakinan agama masing-masing, tanpa ada paksaan untuk berpindah agama (*hifdhud din*); [2] keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar ketentuan hukum (*hifdhun nafs*), [3] keselamatan kebebasan berfikir dan berekspresi dari intimidasi (*hifdhul 'aql*), [4] keselamatan keluarga dan keturunan (*hifdhun nasl*); [5] keselamatan harta benda dan milik pribadi di luar prosedur hukum (*hifzdhul mal*). Setiap hal yang mengandung perlindungan terhadap lima prinsip ini adalah kemaslahatan, dan setiap yang menegasikannya adalah kerusakan (*mafsadah*), dan menolak kemafsadatan adalah kemaslahatan.<sup>21</sup>

### Aswaja dan Implementasi Kemaslahatan

Bagi Aswaja, seperti dikemukakan di atas, sesungguhnya syari'at Islam tidak memiliki tujuan lain kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan kemanusiaan universal (*jalbul mashalih*), dan menolak segala bentuk kemafsadatan (*dar'ul mafasid*). Sebuah pernyataan yang menya-

<sup>20</sup> Lihat Ibnul Qayyim, *I'lamul Muwaqqi'in 'an Rabbil 'Alamin*, (Beirut: Darul Jil, t.t.), juz III, h. 3. Pandangan ini juga dikemukakan oleh para pemikir terkemuka al-Ghazali (w. 505 H./1111 M.), Fakhruddin ar-Razi (w. 606 H.), Izzuddin ibn 'Abdis Salam (w. 660 H.), Najmuddin at-Thufi (w. 716 H.), Ibnu Taymiyah (w. 728 H.), Abu Ishaq as-Syathibi (w. 790 H.), hingga Muhammad ibn at-Tahir ibn 'Asyur (w. 1393 H./1973 M.) dan lain-lain. Mereka sepakat bahwa sesungguhnya syari'at Islam tidak memiliki tujuan lain kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan kemanusiaan universal (*jalbul mashalih*), dan menolak segala bentuk kemafsadatan (*dar'ul mafasid*). Sebuah pernyataan yang menyatakan bahwa syari'at Islam dibangun demi kebahagiaan (*sa'adah*) manusia baik di dunia maupun di akhirat (*ma'asy wa ma'ad*), sepenuhnya mencerminkan kemaslahatan tadi.

<sup>21</sup> Lihat al-Ghazali, *al-Mustashfa min 'Ilmil Ushul*, (Beirut: Darul Fikr, t.t.), Juz I, h. 26

takan bahwa syari'at Islam dibangun demi kebahagiaan (*sa'adah*) manusia baik di dunia maupun di akhirat (*ma'asy wa ma'ad*), sepenuhnya mencerminkan kemaslahatan tadi.<sup>22</sup>

Contoh klasik untuk tindakan mempertimbangkan kemaslahatan dalam menangkap makna dan semangat agama ialah apa yang dilakukan oleh Khalifah Umar ibn Khaththab,<sup>23</sup> berkenaan dengan masalah tanah-tanah pertanian beserta garapan-garapannya yang baru dibebaskan tentara Muslim di negeri Syam (Syiria Raya, meliputi seluruh kawasan pantai timur laut tengah), Irak, Parsi dan Mesir.

Pendirian Umar untuk mendahulukan pertimbangan kemaslahatan umum daripada *nash*, baik secara ruang (meliputi semua orang di semua tempat) maupun waktu (mencakup generasi sekarang dan yang akan datang) mendapat tantangan keras dari beberapa sahabat, antara lain

Abdurrahman ibn 'Auf, Bilal bin Rabah, Zubair bin Awwam, yang lebih berpegang teguh kepada beberapa ketentuan (lahir) di beberapa tempat dalam al-Qur'an dan dalam Sunnah atau praktek Nabi pada peristiwa pembebasan Khaybar (sebuah kota oase, beberapa ratus kilometer utara Madinah), dari kelompok orang Yahudi yang berhianat. Berangkat dari pertimbangan maslahat, ketika itu, Khalifah Umar menawarkan kebijakan untuk tidak membagi habis tanah *fai`* yang luas itu pada tentara. Menurutny, biarlah tanah taklukan itu tetap digarap oleh rakyat setempat (pemilik aslinya) dengan ketentuan mereka harus membayar retribusi (*kharaj*) tertentu pada negara sebagai imbalan dari kebebasan yang diberikan kepada mereka untuk tetap memeluk agama asli mereka.<sup>24</sup>

Dengan ijtihad ini, Umar bermaksud meraih kemaslahatan sebagai berikut.

<sup>22</sup> Lihat Ibnul Qayyim al-Jauziyah, *I'lamul Muwaqqi'in*..., h. 137. Bandingkan dengan Shubhi Shalih, *Ma'alimus Syari'atil Islamiyah*, (Beirut: Darul Ilmi lil Malayin, t.t.), h. 62. Bandingkan juga dengan 'Abid Ibn Muhammad as-Sufyani, *Ma'alimuth Thariqas Salafiy fi Ushulil Fiqh: Ats-Tsabat wasy-Syumul*, (Maktabatul Mukarramah: Makatabatul Manarah, 1988), h. 521

<sup>23</sup> Dalam banyak hal, Umar memang dikenal sebagai tokoh yang sangat bijaksana dan kreatif, bahkan jenius, tetapi juga penuh kontroversi. Tidak semua orang setuju dengan Umar, dari dahulu sampai sekarang. Tidak semua orang setuju dengan Umar, dari dahulu sampai sekarang. Kaum Syi'ah, misalnya, menolak keras ketokohan Umar, khususnya kalangan ekstrem (*al-ghulat*) dari mereka. Yang moderat pun masih melihat pada Umar hal-hal "yang menyimpang" dari agama. Atau, seperti dikatakan oleh seorang tokoh ulama Syi'ah, Muhammad al-Husayn al-Kasyif al-Ghitha', banyak tindakan Umar, seperti dalam kasus ia melarang nikah mut'ah, adalah semata-mata tindakan sosial-politik semata (*madaniyyan la diniyyan*). Lihat Muhammad al-Husayn al-Kasyif al-Ghitha', *As-Syi'ah wa Ushuluha*, (Beirut: Mu'assasatul 'Alami, 1982), h. 101.

<sup>24</sup> Baca Nurcholish Madjid, *Pertimbangan Kemaslahatan dalam Menangkap Makna dan Semangat Ketentuan Keagamaan: Kasus Ijtihad Umar ibn Khaththab*, dalam Iqbal Abdurrauf Saimima (peny.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h. 12

Pertama, rakyat taklukan tidak perlu kehilangan mata pencaharian, melainkan tetap bisa bekerja di ladang mereka seperti sedia kala untuk memenuhi kebutuhan hidup, diri dan keluarganya. Kedua, dari retribusi yang mereka bayar, negara dapat menambah pendapatan yang bisa dipakai bukan saja untuk memberi tunjangan pada tentara perang yang telah berjuang menaklukkan negeri Iraq tadi, melainkan juga bisa untuk pembiayaan kegiatan kenegaraan dan pemerintahan sehari-hari. Dengan mengacu kepada model ijtihad Umar ini, kiranya jelas bahwa yang cukup mendasar dari bangunan pemikiran fiqih adalah kemaslahatan.<sup>25</sup>

Membaca alur pemikiran Umar di atas, tampaknya ia berupaya untuk menangkap cita kemaslahatan sebagai jiwa syari'at. Sebab, dalam kaca mata Aswaja, bangunan teoritik apa pun dan bagaimana pun, baik didukung dengan *nash*<sup>26</sup> maupun tidak, yang bisa menjamin terwujudnya kemaslahatan kemanusiaan adalah sah, dan umat Islam berkewajiban untuk memegang dan mengimplementasikannya. Sebaliknya, konstruk teoritik apa pun dan yang bagaimanapun, yang

secara terang benderang tidak menopang berlangsungnya suatu kemaslahatan, terlebih yang membuka kemungkinan terjadinya kemudaratan, dalam pandangan Aswaja, adalah cacat (*fasid*), dan umat Islam harus berupaya untuk mencegahnya.

Konsisten dengan paradigma di atas, maka nilai kesahihan suatu pendapat bukanlah diukur dari kesesuaian pendapat itu dengan bunyi ajaran, melainkan seberapa jauh pendapat itu memuat kemaslahatan. Dengan perkataan lain, pertanggungjawaban suatu pemikiran hukum bukan pada bunyi teks (*nash*) tertentu, tetapi pada; apakah hukum itu dalam kenyataannya telah menyentuh kemaslahatan orang banyak atau hanya menyantuni kepentingan sekelompok orang saja. Oleh karena itu, kaidah yang berbunyi *idza shahhal hadits fa huwa madzhabi* (apabila suatu hadits (teks ajaran) telah terbukti keshahihannya, maka itulah madzhabku)<sup>27</sup> perlu ditinjau kembali. Kaidah inilah, kata Masdar, yang secara sistematis telah menggerakkan dunia pemikiran hukum dalam Islam yang lebih mengutamakan bunyi teks ajaran

<sup>25</sup>Menurut Muhammad Faruq an-Nabhan, ada tiga tanda pokok dari ijtihad Umar ini. *Pertama*, pemahaman *nushush syara'* dari *maqashid syar'iyah*-nya. *Kedua*, pemahaman *nash* dari segi kemaslahatan. *Ketiga*, pemahaman *nash* dengan melihat evolusi zaman dan perubahan tempat. Lihat Muhammad Faruq an-Nabhan, *al-Madhal lit tasyri' il Islamiy*, (Beirut: Darul Qalam, 1981), h. 117

<sup>26</sup>Kata "nash" dalam tulisan ini bukanlah seperti yang dimaksud dalam ushul fiqih sebagai salah satu tingkat *wadhuhud dalalah* (*al-dhahir, an-nash, al-mufassar, al-muhkam*). *Nash* yang dimaksudkan adalah dalil yang menetapkan hukum *syara'* baik dalam al-Qur'an maupun al-Sunnah. *Nash* dalam konteks tulisan ini mungkin lebih tepat disebut dengan "teks".

<sup>27</sup>Penjelasan secara *elaborate* tentang kaidah ini dapat dibaca dalam as-Subkiy, *Ma'na Qawwil Imam al-Muththalibiy Idza Shahha al-Hadits fa Huwa Madzhabi*, (Beirut: Darul Basya'iril Islamiyah, 1993).

daripada makna substansialnya. Sebagai gantinya, tandas Masdar, kita perlu menegakkan kaidah yang berbunyi; *idza shahhal mashlahat fa hiya madzhabi* (jika tuntutan kemaslahatan telah menjadi sah, maka itulah madzhabku).<sup>28</sup> Karena itu, selain ditinjau dari segi doktrin, juga perlu dikembangkan metode pendekatan terhadap ajaran dengan melihat dan mengkalkulasi kemaslahatan dan kemudaratan yang akan dilahirkannya.

Dengan model pendekatan yang lebih menekankan pada dimensi kemaslahatan ini, tidak berarti bahwa segi formal dan tekstual dari hukum harus diabaikan. Ketentuan formal-prosedural-tekstual yang sah tetap harus menjadi acuan tingkah laku manusia. Namun, pada saat yang sama, haruslah dipahami bahwa patokan tekstual hanyalah merupakan salah satu cara, sekali lagi yang terikat dengan ruang dan waktu, agar kemaslahatan itu dapat terwujud dalam kehidupan nyata. Sebab, suatu pemikiran betapapun canggih dari sudut teoritik, jika tidak membawa kemaslahatan bagi kehidupan umat manusia, maka tidaklah



terlalu banyak gunanya. Dalam tataran inilah Najmuddin at-Thufi mengatakan, jika terjadi pertentangan antara bunyi ajaran dengan cita kemaslahatan universal, maka didahulukanlah dalil kemaslahatan itu.<sup>29</sup>

Apabila jalan pikiran ini disepakati, maka secara mendasar kita pun perlu meninjau kembali pemahaman kita terhadap konsep *qath'iy-dzanniy*<sup>30</sup> dalam ushulfiqih. Ushul fiqih konvensional

<sup>28</sup>Lihat Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Maslahat sebagai Acuan Syari'at", dalam *Jurnal Uhlumul Qur'an*, No. 3, Vol. VI, Tahun 1995, h. 97

<sup>29</sup>Bagi at-Thufi, secara *lafdiyyah*, *nash* memang mengundang terjadi perbedaan pendapat, sedangkan memelihara kemaslahatan (*ri'ayatul mashalih*) adalah sesuatu yang sudah disepakati oleh semua. Maka mengikuti maslahat adalah lebih utama (*awla*). Lihat Mushtahafa Zaid, *al-Mashlahah fit Tasyri'il Islamiyy wa Najmuddin at-Thufiy*, (Beirut: Darul Fikr, 1964), h. 227. Tak ayal lagi, pendapat ini mendapatkan tanggapan keras dari kalangan ulama lain, seperti Sa'id Ramadlan al-Buthi. Sa'id menyatakan bahwa alasan yang dikemukakan oleh at-Thufiy tidak cukup kuat, dengan demikian tertolak. Lihat Sa'id Ramadlan al-Buthiy, *Dhawabithul Mashlahah fisy-Syari'atil Islamiyah*, (Beirut: Mu'assasatur Risalah, 1990), h. 182-189

<sup>30</sup>Keterangan yang rinci tentang kaidah ini dapat dibaca dalam Abdul Aziz al-Syatsriy, *al-Qath'u wadh-Dhann 'indal Ushuliyin*, dua juz, (Riyadh: Darul Habib, 1997).



mengatakan bahwa yang *qath'iy* adalah sesuatu yang secara tegas ditunjuk dalam *nash*. Sementara yang *dzanniy* adalah sesuatu yang petunjuk *nash*nya tidak tegas, ambigu dan mengandung pengertian yang beragam.

Dalam konteks ini, Masdar F. Mas'udi menyatakan bahwa yang *qath'iy* dalam hukum Islam—sesuai dengan makna harfiahnya: sebagai sesuatu yang bersifat pasti, tidak berubah-ubah dan karena itu bersifat fundamental—adalah teks yang secara substansial menegaskan prinsip-prinsip yang secara nalar memang tidak perlu dipertanyakan lagi, karena ia merupakan kebenaran kategoris yang tegak dengan sendirinya, seperti kemaslahatan umum, penegakan hukum, kesetaraan manusiawi antara lelaki dan perempuan, dan lain sebagainya. Sedangkan teks yang mengandung kebenaran hipotesis, kebenaran instrumental, yang harus diukur dengan dengan prinsip kebenaran kategoris di luar dirinya, itulah yang dimaksud dengan yang *dzanniy*. Pendeknya, teks *dzanniy* adalah seluruh ketentuan-ketentuan normatif yang dimaksudkan sebagai upaya untuk menerjemahkan yang *qath'i* tadi.

Kaidah ushul fiqh mengatakan bahwa ijthad tidak bisa masuk pada daerah yang *qath'i* (*la majala lil ijthad fiy*

*ma lahu nash sharih qath'iy*). Hudhari Bik mengatakan, *al-mujtahad fih kullu hukmin syar'iyyin, laysa fih dalil qath'iy*.<sup>31</sup> Oleh karena itu, yang perlu diijtihadi adalah hal-hal yang *dzanniy*, yang tidak pasti, yang memang perlu diperbaharui secara dinamis dengan tetap berlandas tumpu pada yang *qath'iy* sebagai acuan etisnya yang bersifat statis.<sup>32</sup>

Dengan demikian, sebagai sesuatu yang *qath'i*, konsep kemaslahatan tidak perlu untuk diijthadkan. Persoalannya, jika acuan hukum adalah kemaslahatan, maka siapa yang berhak mendefinisikan dan yang memiliki otoritas untuk merumuskannya. Untuk menjawabnya, perlu kiranya dibedakan antara kemaslahatan yang bersifat individual-subyektif dengan kemaslahatan yang bersifat sosial-obyektif. Yang pertama adalah kemaslahatan yang menyangkut kepentingan orang per orang yang bersifat independen, terpisah dengan kepentingan orang lain. Karena sifatnya yang subyektif, maka yang berhak menentukan maslahat dan tidaknya adalah pribadi yang bersangkutan.

Sedang kemaslahatan yang bersifat sosial-obyektif adalah kemaslahatan yang menyangkut kepentingan orang banyak. Dalam hal ini, maka otoritas yang memberikan penilaian adalah orang banyak juga melalui mekanisme syura

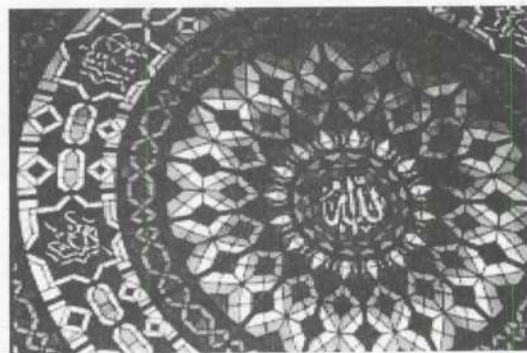
<sup>31</sup>Lihat Muhammad Hudhari Bik, *Ushul ul Fiqh*, (Beirut: Darul Fikr, 1981), h. 370.

<sup>32</sup>Jika dalam konteks historis yang berbeda, misalnya, kita menemukan bahwa yang *dzanniy* tidak lagi sejalan dengan prinsip fundamental yang *qath'iy*, maka dengan sendirinya kita bisa melakukan ijthad untuk menyesuaikan ketentuan *dzanniy* tadi dengan prinsip *qath'iy* sebagai acuan dasarnya.

untuk mencapai kesepakatan (*ijma'*). Dan sesuatu yang telah menjadi konsensus dari proses pendefinisian masalah melalui musyawarah itulah hukum tertinggi yang mengikat kita. Di sinilah pemecahan masalah bersama cukup menentukan.<sup>33</sup> Al-Qur'an mengatakan, urusan mereka dimusyawarahkan (dibicarakan dan diputuskan) bersama di antara mereka sendiri. (QS. al-Syura, 38).

### Keadilan Jender

Permasalahan jender khususnya yang berkaitan dengan upaya perubahan pranata sosial yang adil—di mana lelaki dan perempuan dipandang sebagai diciptakan sama, berpotensi sama, dan mempunyai hak yang sama atas sumber daya ekonomi, politik, dan budaya—telah menjadi isu penting terutama sejak kurun abad ini. Tuntutan perubahan tersebut umumnya banyak disuarakan oleh kaum perempuan yang sejak berabad-abad *de facto* ter subordinasi di bawah sistem sosial



arabiccalligraphy.com

berdasar ideologi patriarki. Begitu luas dan gencarnya tuntutan ini di hampir seluruh kawasan dunia, tidak terkecuali di Indonesia, sehingga banyak pihak, termasuk di dalamnya lelaki, merasa tidak siap, terganggu atau bahkan terancam kepentingannya.

Meskipun upaya ini mendapat tantangan yang cukup keras dari arah yang lain, tapi dalam perkembangannya telah melahirkan *mainstream* baru, yaitu semakin menguatnya gugatan terhadap sistem sosial yang diskriminatif terhadap kaum perempuan itu. Disadari betul bahwa kaum perempuan telah menjadi korban ketidakadilan dalam berbagai bentuk dan aspek kehidupan, yang dikukuhkan oleh tafsiran sepihak dan dikonstruksi melalui budaya dan fiqih. Posisi kaum perempuan di masyarakat telah tertindas oleh suatu sistem dan struktur jender yang tidak berkeadilan. Disebabkan oleh proses ketidakadilan tersebut, berakar pada ideologi yang didasarkan pada keyakinan agama, maka upaya perjuangan ideologis dengan melakukan upaya dekonstruksi terhadap tafsir agama yang tidak adil mesti diselenggarakan.

### Jender?

Semenjak awal, kita harus bisa membedakan antara jender dan konsep seks, jenis kelamin. Jender secara umum

<sup>33</sup> Masdar F. Mas'udi, Meletakkan Kembali Masalah sebagai Acuan Syari'at, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, h. 99

digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi sosial-budaya. Sementara seks secara umum digunakan untuk mengidentifikasi perbedaan laki-laki dan perempuan dari segi anatomi biologis. Istilah seks lebih banyak berkonsentrasi kepada aspek biologi seseorang, meliputi perbedaan komposisi kimia dan hormon dalam tubuh, anatomi fisik, reproduksi, dan karakteristik biologis lainnya. Sementara jender lebih banyak berkonsentrasi pada aspek sosial, budaya, psikologis, dan aspek-aspek non-biologis lainnya.<sup>34</sup>

Dengan demikian, jender bukan kategori biologis yang berkaitan dengan hitungan kromosom, pola genetik, struktul genital, melainkan merupakan konsep sosial dan budaya. Perbedaan secara biologis merupakan kodrat Tuhan dan dengan demikian bersifat permanen. Perbedaan secara biologis antara laki dan perempuan tidak ada yang perlu dipersoalkan. Tidaklah menjadi soal jika misalnya karena kodratnya, perempuan harus melahirkan, menyusui, mengasuh anak, dan lain sebagainya.

Persoalan baru muncul tatkala perbedaan jenis kelamin secara biologis (seks) tersebut melahirkan seperangkat konsep budaya yang mengarah kepada ketidakadilan perlakuan sosial antara laki-laki dan perempuan. Dengan kata lain, penetapan

atribut jender yang merujuk kepada faktor biologis ini dinilai mengandung bias jender yang merugikan perempuan, karena seorang laki-laki tidak saja secara biologis dianggap mempunyai penis, melainkan juga secara budaya memiliki apa yang diistilahkan sebagai penis budaya. Sementara perempuan di samping tidak mempunyai penis biologis, juga tidak memiliki penis budaya.

Di sini telah terjadi pergeseran secara mendasar, dari yang asalnya sebagai *nature* menjadi *culture*. Maka di dalam proses pergeseran ini, karena adanya anggapan laki-laki secara fisik—dan dengan demikian secara kodrati—lebih kuat, terjadilah pembedaan peran, bahwa perempuan lebih cocok di sektor dalam (domestik) dan laki-laki disektor luar (publik).<sup>35</sup>

Pembagian peran ini ternyata mempunyai pengaruh yang sangat besar terhadap akses kaum perempuan dalam proses pengambilan keputusan di sektor publik. Lebih jauh lagi, pandangan demikian melahirkan praktik ketidakadilan terhadap kaum perempuan di sektor publik, seperti terjadinya marginalisasi, subordinasi, kekerasan (*violence*), *stereotype* (pelabelan negatif) terhadap perempuan. Di sektor domestik juga terjadi hal yang sama, di mana banyak kaum perempuan menanggung beban kerja domestik

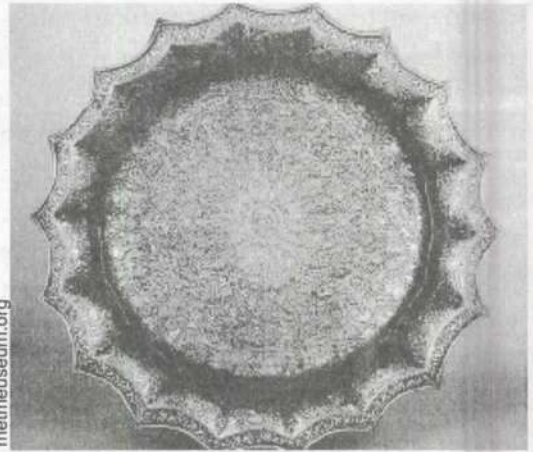
<sup>34</sup>Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 35

<sup>35</sup>Uraian sosiologis tentang asal-usul pembagian kerja berdasarkan seks, dapat dibaca di dalam, Arief Budiman, *Pembagian Kerja secara Seksual, Sebuah Pembahasan Sosiologis tentang Peran Wanita di dalam Masyarakat*, (Jakarta: Gramedia, 1981), h. 30-31

yang lebih banyak dan lebih lama. Peran domestik terasa semakin berat lagi karena perempuan yang juga bekerja di sektor publik, masih harus bertanggung jawab terhadap keseluruhan pekerjaan domestik.<sup>36</sup>

Semua manifestasi ketidakadilan gender tersebut saling berkait dan secara dialektik saling mempengaruhi. Manifestasi ketidakadilan itu tersosialisasi, baik kepada laki-laki maupun perempuan, secara mantap dan lambat laun mengakibatkan laki-laki dan perempuan menjadi terbiasa dan akhirnya percaya bahwa peran gender itu (seolah-olah) merupakan kodrat. Dan pada gilirannya terciptalah suatu struktur dan sistem ketidakadilan gender yang dapat diterima dan tidak lagi dirasakan sebagai sesuatu masalah.

Jika derita ketidakadilan telah nyata pada perempuan, pertanyaan yang perlu dijawab adalah mengapa semuanya itu bisa terjadi? Bukankah perempuan itu juga manusia seperti halnya lelaki, bahkan sorga manusia pun ada ditelapak kakinya? Jawaban ini akan menentukan jalan mana yang harus ditempuh untuk membebaskan perempuan dari ketidakadilan yang menimpanya. Di kalangan para pendukung gerakan perempuan sendiri ada beberapa versi dalam menjawab pertanyaan tadi.



Sesuai dengan porsi dan kewenangan yang dimiliki Aswaja, maka ia mencoba melihat kembali teks-teks ajaran agama yang dalam realitasnya memang memiliki pengaruh kuat pada pola pandang umat. Melalui penelusuran yang panjang dan pelik diketahui bahwa problem ketidakadilan gender ternyata mendapatkan sokongan teologis dari hampir semua lembaran-lembaran kitab-kitab fiqih dan buku-buku tafsir konvensional, yang umumnya menjadi rujukan para pengikut Aswaja lama. Dalam konteks ini, tak pelak lagi, maka tafsir begitu juga fiqih sebagai produk pemikiran keagamaan baik di lingkungan madzhab empat maupun bukan, yang mengukuhkan ketimpangan gender akan dipertanyakan. Bagaimana pendapat ini dapat dipertanggungjawabkan?

<sup>36</sup> Syamsul Arifin, "Keadilan Gender, Perlu Rekonstruksi Fiqih Perempuan," dalam *Harian Umum Republika*, 25 Februari 1997.

## Aswaja dan Rekonstruksi Fiqih

Secara kognitif, proses keberagamaan dimulai dengan pembacaan terhadap suatu doktrin, "teks" yang terdapat dalam kitab suci. Agar proses keberagamaan, sekali lagi secara kognitif, dapat dipertanggungjawabkan, diperlukan pemeriksaan ulang secara terus menerus terhadap hasil pembacaan tersebut. Maka perlu dibedakan antara agama (Islam) *par excellence* yang bersifat mutlak dan melintasi ruang dan waktu (*shalih li kulli zaman wa makan*), dan tafsir agama oleh para ulama yang bersifat relatif.

Sebagai sebuah tafsir terhadap agama, pendapat para ulama fiqih tidaklah bersifat absolut yang dapat dengan begitu saja diterapkan dalam masyarakat yang mana saja. Fiqih adalah produk pemikiran manusia yang bersifat nisbi-relatif. Dengan demikian, ia (fiqih) tidaklah identik dengan agama itu sendiri. Sebagai sebuah teks, fiqih membawa serta subyektifitas dan lokalitas serta partikularitasnya sendiri sesuai dengan kondisi psikologis, sosial-ekonomi dan politik yang

menimpa dan mengitari ulama fiqih sebagai perumusny. Tidak ada sebuah pendapat dan penafsiran—tidak terkecuali fiqih—sejujur apapun, yang bebas dari prasangka manusia dan pengaruh-pengaruh sosiologis.<sup>37</sup>

Oleh karena itu, berijtihad dan melakukan peremajaan pemahaman secara sinambung terhadap ajaran agama serta menemukan relevansi dengan situasi masyarakat yang berbeda yang senantiasa berkembang secara dinamis, menjadi keniscayaan, apalagi jika fiqih itu (dinilai) telah memunculkan paradoks dengan pesan moral ajaran agama seperti keadilan, persamaan, kemerdekaan, dan lain sebagainya. Ini terbukti dalam bab-bab fiqih yang membicarakan perempuan, menurut penelitian pakar, ternyata banyak dijumpai pemahaman yang berseberangan dengan pesan moral agama.<sup>38</sup>

Kondisi ini tidak bisa dibiarkan berjalan. Kita harus segera melakukan rekonstruksi terhadap fiqih yang dipandang bias jender itu.<sup>39</sup> Dan untuk kepentingan rekonstruksi fiqih, kita perlu untuk

<sup>37</sup>Lihat Asghar Ali Engineer, Perempuan dalam Syari'ah: Perspektif Feminis dalam Penafsiran Islam, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 3 Vol. 4, Tahun 1994, h. 59

<sup>38</sup>Lihat Masdar F. Mas'udi, *Perempuan di Antara Lembaran Kitab Kuning*, Makalah, 1996, tidak diterbitkan. Bandingkan juga dengan Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning dan Perempuan*, *Perempuan dan Kitab Kuning: Catatan untuk Masdar F. Mas'udi*, Makalah, 1996.

<sup>39</sup>Salah satu konsep fiqih yang dipandang bias jender dan cenderung "merendahkan" perempuan adalah disyari'atkannya *ihdad* bagi perempuan yang ditinggal mati oleh suaminya. *Ihdad* dimaksud adalah larangan bagi seorang istri untuk keluar rumah, memakai wangi-wangian, menghias diri sebagai simbol duka (berkabung) atas mendingal suaminya. Anehnya, hal yang sama tidak diberlakukan buat laki-laki jika ditinggal mati oleh istrinya. Penjelasan lebih lanjut baca, dalam Abd Moqsith Ghazali, *Ihdad dan Ihdad: dari Legal Formal ke Etik Moral*, dalam *Majalah AULA PWNU Jawa Timur*, No. 05, Tahun XXII, Mei 2000.

membedakan antara pesan moral ajaran Islam yang berlaku universal dan absolut, yang dalam bahasa ushul fiqih disebut sebagai *qath'i*; dan ketentuan legal spesifiknya yang bersifat temporal, yang dalam bahasa ushul fiqih disebut *dhanny*. Pesan moral inilah yang mestinya menjadi pegangan para ahli fiqih di dalam merumuskan menentukan status hukum suatu perkara politik, sosial, ekonomi, budaya dan lain sebagainya. Dalam konteks fiqih perempuan, dengan berpijak pada pesan moral Islam, maka akan dihindari pencitraan perempuan secara stereotipikal yang akan melahirkan praktik diskriminasi serta berbagai dimensi ketidakadilan lainnya. Sebab, al-Qur'an tidak menekankan superioritas dan inferioritas atas dasar jenis kelamin.<sup>40</sup>

Selanjutnya—sebagai kelanjutan dari proses rekonstruksi—diperlukan pema-

haman secara kontekstual terhadap ajaran yang terdapat dalam Islam, sehingga kesalahpahaman dapat dihindari sebagai akibat dari penekanan secara berlebihan terhadap bunyi teks. Sekedar contoh, mungkin perlu dikemukakan tentang ketentuan *warits*. Terhadap ayat yang mengatur persoalan ini, kita tidak cukup memahami dari sisi tekstual saja, tapi juga perlu dipahami konteks ayat itu, yaitu *setting* sosial ekonomi masyarakat ketika ayat itu diturunkan. Hal yang sama (sebagai contoh) juga bisa kita lakukan terhadap surat an-Nisa' ayat 34<sup>41</sup> yang dipahami sebagai legitimasi kepemimpinan laki-laki baik di area domestik maupun publik. Pendeknya, perempuan tidak bisa menjadi pemimpin dalam kondisi yang bagaimanapun.<sup>42</sup>

Rekonstruksi kita lakukan bukan untuk melahirkan dominasi atau kekua-

<sup>40</sup>Para feminis Muslim Kontemporer, Asghar Ali Engineer, Riffat Hassan, Aminan Wadud Muhsin, menyatakan bahwa al-Qur'an tidak mengenal inferioritas perempuan dibandingkan dengan laki-laki. Laki-laki dan perempuan, menurut mereka, setara dalam pandangan Allah. Hanya para mufassirlah—yang hampir semuanya laki-laki—yang menafsirkan al-Qur'an secara tidak tepat. Baca, Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, terjemahan Farid Wajidi dan Cici Farcha Assegaf, (Yogyakarta: Yayasan Benteng Budaya, 1994), h. 271; Fatimah Mernissi & Riffat Hasan, *Setara di Hadapan Allah, Relasi Laki-Laki dan Perempuan dalam Tradisi Islam Pasca Patriarkhi*, terjemahan Team LSPPA (Yogyakarta: LSPPA dan Yayasan Prakarsa, 1995), h. 39-40; Amina Wadud Muhsin, *Wanita di dalam Al-Qur'an*, Terjemahan Yaziar Radianti, (Bandung: Pustaka, 1994), h. 4

<sup>41</sup>Tentang tafsir atas surat an-Nisa' ayat:34 ini, baca Didin Syafruddin, Argumen Supremasi Atas Perempuan: Penafsiran Klasik QS an-Nisa': 34, dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 5 dan 6, Vol. V, Tahun 1994, h. 4-9.

<sup>42</sup>Untuk memperkuat pernyataannya ini, biasanya para ulama melengkapinya dengan sebuah hadits bahwa tidak akan bahagia suatu kaum yang menyerahkan persoalannya kepada perempuan. Tentang hadits ini baca, as-Suyuthi, *al-Jami'ush Shaghir*, (Beirut: Darul Kutubil 'Ilmiyah, t.t.), h. 128. Namun, pendapat ini belakangan mendapat tantangan keras dari para ulama kontemporer. Perempuan tidak apa-apa untuk menjadi pemimpin. Ulasan lebih lanjut, lihat Syafiq Hasyim (ed.), *Kepemimpinan Perempuan dalam Islam*, (Jakarta: JPPR, 1999).

saan baru, perempuan menguasai laki-laki. Dan, juga tidak melakukan maskulinisasi terhadap perempuan dalam arti biologis. Akan tetapi, yang kita inginkan adalah terciptanya keadilan jender. Di sini relasi antara laki-laki dan perempuan dicoba diletakkan dalam konteks kesetaraan, keadilan sesuai semangat moral al-Qur'an.

### Aswaja dan Tafsir Kontekstual

Bagi Aswaja, jika mengacu kepada pesan dasar al-Qur'an, sesungguhnya pranata yang hendak dibangun itu sama sekali bukan ide asing dalam Islam. Al-Qur'an jelas menyatakan bahwa Allah menciptakan lelaki dan perempuan dari dzat yang satu (QS. 4:1; 7:189; 16:72; dan 42:11) dan bahwa lelaki dan perempuan, dalam segala hal, mempunyai kedudukan sama di hadapan Allah (QS. 3:195; 16:97; 4:124; 9:71-72; dan 4:32). Sirah Nabi Muhammad pun menunjukkan bahwa bagian dari revolusi sosial yang dilangsungkannya adalah pemberian harkat kemanusiaan dan penghormatan kepada perempuan.<sup>43</sup>

Namun, cara pandang masyarakat yang didominasi lelaki dan nilai-nilai sosial yang didasarkan pada ideologi patriarki itu secara tak terhindarkan telah masuk mewarnai atau bahkan menentukan penafsiran atas wahyu atau teks agama. Dalam banyak hal, kecenderungan ini telah mengaburkan pesan wahyu tentang

masyarakat yang, secara jender, egaliter dan adil.

Dalam Islam, permasalahan perempuan ini mungkin bisa dianalogikan dengan masalah perbudakan. Sejak berabad, termasuk pada masa awal Islam, para ulama dan ahli tafsir menerima perbudakan sebagai pranata yang disahkan oleh teks. Namun, dengan mulai munculnya masyarakat modern, perbudakan mulai ditolak dan kemudian dihapuskan. Penafsiran tentang hubungan seksual antara pemilik dengan budaknya, misalnya, yang tadinya disahkan, kemudian ditolak kecuali setelah ada pernikahan. Dalam hal ini, dengan semakin kuatnya kesadaran orang akan hak asasi dan martabat kemanusiaan,



pro.corbis.com

<sup>43</sup>Lihat, di antaranya, Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, h. 45; dan Fatima Mernissi, *Wanita di dalam Islam*, (Bandung: Pustaka, 1991), h. xx

hukum-hukum dan ketentuan yang berkaitan dengan perempuan yang didasarkan pada nilai dan pranata sosial abad pertengahan pun menjadi makin sulit diterima, terutama oleh perempuan.<sup>44</sup>

Kenyataan di atas menyadarkan kita bahwa pada dasarnya al-Qur'an adalah satu teks yang harus dibaca dengan pemahaman akan konteks budaya dan masyarakat asalnya. Namun, untuk bisa tetap relevan pada masa sekarang, maka pembacaan konteks adalah sarana untuk memahami pesan-pesan hakiki dan inti, yang pada gilirannya perlu diterjemahkan dalam konteks masa kini. Dalam tataran ini, Fazlur Rahman, tokoh neo-modernis asal Pakistan, mengatakan bahwa untuk memahami pesan al-Qur'an haruslah mempelajarinya dengan sebuah latar belakang, baik berupa latar belakang langsung berupa aktivitas Nabi sendiri dan perjuangannya selama kurang lebih 23 tahun di bawah bimbingan al-Qur'an, maupun latar belakang tidak langsung, yaitu pandangan hidup orang-orang Arab sebelum atau sesudah Islam datang, adat-istiadat, pranata-pranata sosial, kehidupan ekonomi dan hubungan-hubungan politik mereka, terutama peran

penting suku Quraisy—suku yang sangat kuat, dan Nabi berasal darinya—dan pengaruh kekuasaan religio-ekonominya di kalangan orang-orang Arab. Tanpa memahami hal-hal ini, tandas Fazlur Rahman, maka usaha untuk memahami pesan al-Qur'an secara utuh merupakan pekerjaan yang sia-sia.<sup>45</sup>

Sebagai contoh, ketika al-Qur'an berbicara tentang poligami, dengan persyaratan agar lelaki berlaku adil, pesan inti yang dikemukakannya sebenarnya adalah keadilan, bukan semata-mata pembatasan jumlah perempuan yang boleh dikawin oleh lelaki. Dalam konteks tanah Arab masa itu, yang lazim bagi lelaki untuk mempunyai istri puluhan bahkan ratusan, maka pengurangan drastis menjadi hanya empat menunjukkan satu perubahan ke arah yang lebih adil. Prinsip keadilan sebagai pesan inti ayat ini, akan memerlukan reformulasi dalam rinciannya ketika harus diterapkan dalam konteks waktu dan budaya masyarakat yang berbeda.<sup>46</sup>

Membaca al-Qur'an secara kontekstual akan menunjukkan kepada kita bahwa al-Qur'an membawa pesan-pesan universal seperti keadilan, kesamaan hak,

---

<sup>44</sup>Lihat Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan ...* h. 75. Bandingkan dengan Wardah Hafidz, *Islam dan Gerakan Feminisme*, dalam *Jurnal ISLAMIKA*, No. 6 1995, Jakarta, h. 101

<sup>45</sup>Lihat Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, terjemahan dan suntingan Taufik Adnan Amal, (Bandung: Mizan, 1987), h. 55-56

<sup>46</sup>Fazlur Rahman, *Tema-Tema Pokok al-Qur'an*, terjemahan Anas Mahyudin, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1980), h. 70



penghormatan kepada kemanusiaan, cinta kasih, dan kebebasan. Sesungguhnya pesan-pesan hakiki itulah benang merah yang menjadi penghubung eksistensi umat manusia dari satu generasi ke generasi berikutnya. Itulah ajaran yang disampaikan oleh Adam yang secara estafet diteruskan oleh para rasul dan nabi selanjutnya hingga Muhammad, dengan perwujudan kontekstual yang berbeda. Dan benang merah ini pula yang sejatinya kita pahami ketika membaca dan menaf-

sirkan al-Qur'an sebagai wahyu ilahi, untuk selanjutnya kita wujudkan sesuai dengan konteks kita.

Dengan cara pemahaman sebagaimana dijelaskan di atas, maka al-Qur'an, dan ini berarti Islam, pada dasarnya adalah teks dan agama yang memerdekakan dan memandirikan perempuan. Dan dalam pengertian ini maka gagasan keadilan jender sulit disangkal, karena memang memang berakar kuat dalam Islam. ❖



arabiangallery.com