



| | |
|-------------------|---|
| Judul Buku | : Doktrin Islam Progresif : Memahami Islam Sebagai Ajaran Rahmat |
| Penulis | : Zuhairi Misrawi dan Novriantoni |
| Pengantar | : Ulii Abshar-Abdalla |
| Penerbit | : Lembaga Studi Islam Progresif (LSIP), Jakarta, 2004 |
| Tebal | : 189 halaman. |
| <hr/> | |
| Judul Buku | : Dari Jihad Menuju Ijtihad |
| Penulis | : Moh. Guntur Romli dan Ahmad Fawaid Sjadzili |
| Penerbit | : Lembaga Studi Islam Progresif (LSIP), Jakarta, 2004 |
| Tebal | : 144 halaman. |

Membaca Islam Secara Progresif

Seorang teman yang terlibat aktif dalam *harakah islamiyah* mengirim kan e-mail bahwa buku karya 'gotong royong' Zuhairi Misrawi-Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif* (DIP), dan Moh. Guntur Romli-Fawaid Sjadzili, *Dari Jihad Menuju Ijtihad* (DJMI) telah mereduksi hal-hal baku dalam kognisi umat Islam. Penulis dua buku itu dianggap melakukan pembacaan sepihak, meninggikan konsep *maslahat* dan *maqashid al-syari'ah* dengan menegaskan metode ijtihad lainnya seperti Al-Qur'an, Hadis, Ijma', dan Qiyas *ala* al-Syafi'i misalnya.

Terlebih lagi, katanya, penerapan atau aplikasi *maqashid al-syari'ah* itu diberi suplemen berupa hermeneutika yang sangat jelas datang dari arah eksternal tradisi Islam. Hermeneutika adalah bagian dari Barat, Islam tidak mengenal hermeneutika. Sedangkan buku kedua, DJMI, dia merasa tidak menemukan hal baru selain apologi kaum yang menyebut dirinya 'liberal'. Benarkah demikian?

Sejak semula, kedua buku ini tidak mendakwa sebagai proyek ambisius, selain diandaikan sebagai jawaban kepada kelompok neo-ortodoksi yang bela-

kangan semakin menegaskan dirinya; menampilkan agama sebagai sebuah identitas tertutup daripada sebagai sebuah kesadaran historis; bergulat dan berjuang secara kolektif dalam ruang sosial demi menghadirkan panggilan kemanusiaan dalam tradisi Islam. Pengandaian semacam itu menghadirkan dua keharusan: keharusan membaca tradisi sendiri dan tradisi 'yang lain' dalam kaca mata kritis dan historis, menghidupkan kembali banyak hal yang pada mulanya sangat heterodoktif dari alam *doxa*-nya; ada upaya, seperti kata Abdul Karim Soroush, 'memperluas' (*al-basthu*) sesuatu yang 'disempitkan' (*al-qabdh*) dalam proses pemaknaan (DJMI, 1-7).

Dua buah buku ini lahir dari tangan-tangan generasi muda muslim Indonesia. Mereka sedang memulai suatu proses kembali sekaligus melampui tradisinya. Kembali, karena tradisi menulis merupakan tradisi paling menentukan dalam sejarah Islam yang dimulai dengan semangat membaca untuk menutupi kekurangan struktur oral yang berkembang luas di tengah masyarakat Islam masa lalu. Bahkan, tradisi menulis pendek belakangan justru kembali menjadi tradisi kuat di kalangan elit intelegensia muslim tanah air. Kalau dilakukan pemetaan yang tentatif, maka terlihat beberapa hal yang layak mendapatkan apresiasi dalam kedua buku tersebut. *Pertama*, penegasan konsep *maslahat* dan *maqashid al-syari'at* sebagai heremeneutika progresif dalam rangka rekontekstualisasi ajaran-ajaran Islam; mengembalikan orientasi 'kemembumian'

Islam dengan melakukan pembalikan dari poros 'teosentris' menuju 'antroposentris'. Kedua konsep ini, *maslahat* dan *maqashid al-syari'ah*, terlalu lama dianggap sebagai metode alternatif yang sekunder dalam nalar fikih klasik Islam.

Kedua, eksentifikasi pembacaan dengan menelusuri penyempitan-penyempitan makna dalam beberapa terma potensial dalam keberagamaan umat Islam, seperti konsep keadilan dan lainnya. Berikut ini beberapa catatan kritis atas kedua buku tersebut.

Maslahat dan Maqashid al-Syari'ah

Anggapan bahwa *maqashid al-syari'ah* ataupun konsep *maslahat* adalah metode ijtihad yang sekunder sudah menjadi semacam keyakinan baku dalam kesadaran umat Islam. Padahal kalau dilihat dengan jernih, terlihat jelas dalam lanskap historis Islam bahwa *maslahat* menjadi rujukan sedari awalnya. Kalau memakai peralatan kaum strukturalis, maka terlihat jelas bahwa *maslahat* terdapat pada teks dan penandanya sekaligus. Islam itu membawa *maslahat* baik pada aspek makna (*al-dilalah*) dan menuntut signifikansi (*al-maghaza*) berupa kemaslahatan kepada pemeluknya. Menarik sekali apa yang disampaikan oleh Muhammad Abed al-Jabiri, bahwa setelah otoritas kenabian muspra seiring dengan meninggalnya Nabi Muhammad, rujukan para sahabat justru terkonsentrasi pada konsep *mashlahat* ketika menyelesaikan berbagai persoalan paska kenabian. Misalnya, persoalan *imamah* dan *khilafah* setelah Nabi, bagai-

mana menyelesaikan, menentukan, dan memilih pengganti Nabi? Pertemuan di Saqifah Bani Sa'adah yang akhirnya memilih Abu Bakar, menurut Al-Jabiri, justru didorong oleh semangat *mashlahat*. Keputusan memilih pemimpin dari Bani Quraisy yang mencuat pada saat itu tidak bisa dibaca secara harfiah, karena ketentuan ini lebih didasarkan pada tuntutan ke-*mashlahat*-an yang sesuai dengan kondisi saat itu. Andaikan bukan Bani Quraisy yang terpilih saat itu, maka kesatuan umat Islam yang dibangun Nabi terancam mengalami disintegrasi (Al-Jabiri, 2001). Al-Jabiri ingin menunjukkan bahwa model ijtihad yang berorientasi pada teks *an-sich* datang pada masa lebih belakangan daripada model ijtihad, seperti pemanfaatan metode *mashlahat*, yang mengapresiasi dan berakikikan pada realitas dan teks. Argumen semacam ini membuktikan bahwa pola *mashlahat* merupakan model ijtihad primer.

Melihat penerapan konsep *mashlahat* yang demikian intens di kalangan sahabat masa awal semacam itulah yang mendorong Imam Abu Ishaq al-Syathibi mengelaborasi suatu paradigma ijtihad yang disebutnya dengan *maqashid al-syari'ah*. Agama Islam diturunkan tidak ke dalam ruang kosong, tidak membawa selain kebutuhan asasi manusia, dan mendorong pada pemenuhan tuntutan dasar kehidupan manusia. Di antara sisi paling atraktif dalam *maqashid al-syari'ah* adalah konsep *al-kulliyat al-khamsah* (lima prinsip dasar yang mencakup): *hifdz al-nafs* (memelihara jiwa), *hifdz al-nasl* (meme-

lihara keturunan), *hifdz al-mal* (memelihara harta), *hifdz al-'aql* (memelihara akal), dan *hifdz al-din* (memelihara agama). Kelima prinsip fundamental tampaknya yang menjadi penyangga metodologis dari dua buku yang menarik ini. Hampir di seluruh bagiannya, gaya penulisannya di tuntun oleh semangat *mashlahat* tadi. Hampir sama dengan yang pernah ditulis Al-Jabiri tentang *al-kulliyat al-khamsah*, para penulis melakukan eksentifikasi (pelebaran) dan meradikalisasi penerapan kelimanya, seperti dalam *hifdz al-'aql* harus menyangkut kebebasan berfikir dan jaminan atasnya. Tidak saja sekadar bermakna melindungi pikiran (akal) dari pengaruh alkohol misalnya. Sehingga daripada sekadar mengharamkan minuman keras, lebih efektif melakukan advokasi untuk terwujudnya sistem pendidikan yang mencerdaskan sebagai langkah menuju pencerahan pemikiran yang bebas. *Hifdz al-nasl* harus digeret agar umat Islam mendorong pola kehidupan yang sehat dengan mewajibkan tersedianya rumah sakit yang berstandar optimal dan mendapatkan pelayanan kesehatan yang memadai adalah suatu kewajiban agama seperti wajibnya ibadah-ibadah *mahdah* (DIP, 29-39 dan 56-69).

Meminjam istilah Thomas Khun, apa yang dilakukan oleh al-Syathibi merupakan fase pergeseran paradigma, *shifting of paradigm* dalam model ijtihad keagamaan umat Islam seiring dengan desakan realitas sosial terhadap nalar atau pola pikir umat Islam. Fase penetapan mazhab-

mazhab telah menggeret umat Islam ke jalan 'kebekuan' dan 'penyempitan'. Upaya-upaya pemeliharaan teks, pembelaan akan keberadaan Allah melalui argumentasi-argumentasi rasional dan kesibukan dalam mengurus otoritas *khilafah* seringkali dianggap sebagai bagian dari agama yang harus diwarisi secara *taken for granted* tanpa mau melihatnya sebagai sebuah upaya historis juga. Upaya-upaya yang dilakukukan oleh al-Syafi'i dalam penetapan hirarki otoritas teks dianggap sebagai sesuatu yang wajib diterima dan diamalkan tanpa mau melihat bahwa ijtihad sang Imam tidak lebih dari upaya ijtihad yang dibentuk oleh kondisi zamannya.

Pergeseran-pergeseran dalam susunan arkeologis tradisi keilmuan Islam selama ini belum mendapatkan perhatian serius dari intelektual Islam Indonesia. Pembacaan-pembacaan ulang terhadap seluruh khazanah Islam masa lalu masih dibatasi oleh mazhab-mazhab dan afiliasi ideologis. Mentalitas umat Islam yang selalu mengandaikan suatu model universal dan abadi tanpa mau melihat upaya pemikiran sebagai sebuah upaya maksimal seseorang yang sangat diwarnai realitas zamannya. Hal itu disebabkan oleh terbentuknya anggapan bahwa mazhab itu sama dengan 'golongan,' bukan tradisi. Ketika sebuah golongan dilabeli 'kafir', maka selamanya ia menjalani hukuman kekafiran. Mu'tazillah misalnya, ketika mereka dikafirkan karena dianggap terlalu mengandalkan akal, maka serta merta seluruh tradisinya yang lain dinegasikan. Padahal tradisi

selalu mengandaikan pencarian terus menerus. Pada masanya, tradisi Mu'tazillah merupakan sebuah tradisi pemikiran dan keberagamaan yang menjadi anutan sebagian besar umat Islam untuk melawan *making class* (pembentukan dan pemeliharaan kelas-kelas) penguasa dan intelektual penguasa yang sangat *status quois*. Konsep mereka tentang keadilan (*al-'adalah*) sangat jelas merupakan upaya kritis terhadap kekuasaan, bukan terhadap Tuhan. Kalau sebuah realitas penindasan, misalnya, dikaca memakai teori keadilan maka yang paling besar terkena akibatnya adalah kelompok penguasa dan pemodal. Karena, miminjam elaborasi Ulil Abshar Abdalla, suatu peristiwa tidak lagi diuji dengan pertanyaan apakah 'boleh atau tidak' atau 'halal dan haram', melainkan 'adilkah atau tidak adilkah' sebuah peristiwa.

Pembacaan yang kita lakukan tidak seharusnya menegaskan pembacaan masa lalu tetapi mendudukannya dalam sebuah lanskap historisnya. Ada hal-hal yang sudah terungkap dan pada saat bersamaan begitu banyak hal-hal yang sangat sulit dihidupkan karena tertimbun dalam kesadaran umat mengenai warisan masa lalu. Dalam bahasa yang jauh lebih sederhana, muncul upaya mengeneralisasi seluruh khazanah keilmuan Islam dalam hirarki-hirarki golongan, padahal setiap golongan dan individu ulama di dalamnya mengalami pergeseran-pergeseran yang berbeda di dalam membaca ajaran Islam. Hasil akhirnya terlihat tetapi pergulatan-nya didiamkan (*maskut 'anhu*).

Jadi, konsep *maslahat* dan *maqashid al-syari'ah* pada prinsip dan semangatnya meniscayakan pentingnya akomodasi terhadap tuntutan teks dan menerima realitas sosial sebagai bagian dari proses pemaknaan. Keduanya tidak mengabaikan teks dan realitas sekaligus seperti yang dikhawatirkan banyak orang selama ini, seperti anggapan bahwa keduanya akan menjerumuskan kepada sikap utilitarianisme atas teks dan ajaran agama. Hal itu hanya mungkin terjadi kalau tidak ada komitmen moral dan keseriusan dalam menelaah teks dan realitas. Al-Syathibi, lepas dalam banyak kekurangannya, menyadari bahwa dalam aplikasi *al-kulliyah al-khamsah* misalnya, tidak bisa dilepaskan dari petunjuk teks.

Dengan demikian, penegasan kembali konsep *mashlahat* dan *maqashid al-syari'ah* adalah hermeneutika itu sendiri. Oleh karena itu, sangat tidak menarik membahas hermeneutika dalam makna defenitif-formal di sini. Hanya ada beberapa hal yang layak mendapatkan penegasan bahwa hermeneutika diperkenalkan dalam tradisi ilmu-ilmu sosial sebagai perlawanan pada model berfikir masa-masa sebelumnya yang terlalu logis-formal sesuai dengan nalar ilmu-ilmu alam. Hermeneutika menegaskan bahwa realitas sosial-politik-ekonomi seseorang ataupun sebuah komunitas akan membentuk pemaknaan yang dilahirkannya (DIP, 45). Karena, realitas politik-ekonomi merupakan ruangan yang lebih besar dari posisi



individual yang ditempati seorang pemikir. Ibn Hazm, ulama Andalusia misalnya, ketika membangkitkan dan melampui tradisi berfikir *bayani* dengan menegaskan dan menambahinya dengan corak baru (filsafat Yunani) tidak bisa dilepaskan dari upaya ideologisnya melawan kaum Syiah yang ada di belakang Dinasti Fatimiyah. Model *bayani* Ibn Hazm yang cenderung demonstratif (*burhani*) itu merupakan konter-ideologis terhadap kecenderungan iluminasi dan dominasi nalar *'irfani* dalam Syi'ah.

Selain itu, hermeneutika seharusnya menjadi sebuah pembacaan produktif. Dalam tradisi Islam sudah dikenal istilah *ta'wil* dan *tafsir* yang belakangan distingsi antara keduanya dihidupkan kembali oleh Nasr Hamid Abu Zayd. *Ta'wil* mengandikan pembacaan kreatif dan menghadirkan signifikansi baru bukan sekadar reproduksi dari makna sebelumnya (*tafsir*). Tradisi *ta'wil* lebih dekat dengan hermeneutika daripada *tafsir*. *Ta'wil* dalam tradisi Islam adalah sebuah 'jejak' dari adanya kerja hermeneutika dalam sejarah internal Islam.

Tugas lain dari heremeneutika adalah menghadirkan keragaman makna. Keragaman makna dalam setiap terma yang diperdebatkan ulama pada masa lalu itulah bukti lain dari panjangnya tradisi hermeneutika di tengah umat Islam. Contoh kasus, memahami makna *jihad* dan *ijtihad*, maka akan ditemukan begitu banyak contoh-contoh makna berbeda atas keduanya dalam karya-karya ulama klasik. Makna *jihad* tidak lagi monolitik, seperti

al-qital, *al-harb* dan *al-gahzwah* (ketiganya bermakna 'perang fisik') saja, tetapi mengalami pelebaran dan perluasan.

Sebenarnya, penolakan terhadap penerapan hermeneutika di tengah umat Islam adalah sebuah upaya ideologis yang dipompakan oleh ketertutupan dan kerigidan sejumlah kecil umat Islam. Ketakutan dan perasaan terancam merjerumuskan mereka dalam kelupaan pada diri dan 'yang lain' (*the other*). Ungkapan bahwa hermeneutika mengganggu kesucian teks-teks agama sangatlah naif kedengarannya. Karena, kalau diteliti lebih jeli, hermeneutika sendiri tidak terlalu tertarik mempersoalkan kesucian teks, apalagi mereduksinya. Porsi kajian teks hanyalah salah satu bagian dalam proses hermeneutika.

Eksentifikasi Pembacaan

Daya tarik yang disimpan oleh kedua buku ini terletak pada upaya perluasan pembacaan terhadap terma-terma penting. Untuk melakukan tugas tersebut, penulis duan buku itu melihat landasan tekstual dari beberapa dogma yang dimitoskan dan diteologikan selama ini dengan memberikan pandangan ulama-ulama klasik sampai kontemporer mengenai terma-terma tersebut yang kemudian dijadikan justifikasi untuk menarik makna baru yang kontekstual. Di samping itu, ditegaskan contoh-contoh riil dari ujaran-ujaran tekstual dalam sejarah umat Islam.

Dalam masalah keadilan misalnya, pembahasannya tidak dibatasi pada perdebatan antara mazhab Mu'tazilah



lelaki muslim bernama *Tha'mah* yang mencuri baju yang kemudian disembunyikan di rumah seorang Yahudi. Ketika bukti materiil pencurian itu dijadikan alasan untuk menyalahkan orang Yahudi tersebut, turunlah ayat bahwa itu tipu daya *Tha'mah*. Atas kasus tersebut, Nabi dengan tegas menghukum *Tha'mah* dan membebaskan orang Yahudi tanpa pertimbangan afiliasi ke-

yang dikenal sebagai *ahl -'adli wa al-tawhid* dengan mazhab lainnya, melainkan dilanjutkan dengan pembacaan terhadap perdebatan pada masa selanjutnya. Pembahasan keadilan diperluas sampai ke Muhammad Syalthuth yang mengatakan bahwa keadilan sebagai ajaran universal Islam. Ada juga pendapat Nashr Hamid Abu Zayd yang mengatakan keadilan merupakan sesuatu yang intrinsik dan tidak mungkin dieklusikan dari penerapan Islam dalam ruang eksistensial seseorang. Konsep keadilan sebagai sesuatu yang objektif, memiliki ukuran-ukuran yang jelas karena merupakan sesuatu yang historis dan menjadi *sunnatullah*, sebagaimana sering disitir Nurcholish Madjid.

Salah satu contoh riil dalam sejarah bahwa penerapan keadilan non-diskriminatif dalam Islam adalah kisah seorang

agamaan.

Pada buku DJMI, elaborasi tekstual dan tafsir dilakukan pada hampir setengah buku mengenai keragaman makna *ijtihad* dan *jihad*, sisanya lebih menekankan peristiwa-peristiwa konkret tentang pergeseran makna keduanya. Inilah pembongkaran terhadap sebuah makna tunggal dan dominan untuk menyisir dominasi kekerasan yang potensial terjadi dari pimitosan makna tunggal tersebut.

Model pembacaan semacam itu ingin menegaskan bahwa sebuah pembacaan sudah seharusnya meluas, menghasilkan pluralitas makna dan memberikan pilihan-pilihan yang dikaitkan dengan semangat humanitas. Bukan sebaliknya, menyempitkan dan dibius oleh keinginan untuk menemukan makna sesuai dengan kehendak pembaca, kepentingan dan kesukaannya.

Demikian pula jika terma-terma lainnya dalam kedua buku ini memakai upaya pembacaan yang sama yang mengingatkan pada etos tradisi *ikhhtilaf* dalam sejarah Islam. Khaled Abou El-Fadl (Serambi; 2003) mengatakan bahwa tradisi *ikhhtilaf* merupakan etos keilmuan Islam yang mensyahkan adanya perbedaan pendapat dalam sebuah masalah dengan tidak saling menegasikan. Etos tersebut memiliki makna keterbukaan dan pluralisme sekaligus. Sayangnya, seiring dengan begitu panjangnya kolonialisme dan neokolonialisme yang dialami umat Islam, etos *ikhhtilaf* itu kehilangan elan vitalnya. Salah satu penyebab kematian tradisi *ikhhtilaf* adalah hilangnya upaya membaca khazanah klasik Islam dengan pendekatan dan model historis.

Akhirnya, sebuah pembacaan selalu mengandaikan upaya pencarian makna dari sisi sintaksis (teks) yang dilanjutkan dengan pemaknaan dan mustahil dilepaskan dari tradisi dan realitas pembaca (aspek pragmatik). Model relasi ketiganya bisa digambarkan dengan mengandaikan bahwa *the author*, *the text*, dan *the reader* yang saling sapa dalam suasana dialogis, walaupun setiap pelaku komunikasi dalam model ini memiliki otoritas yang tidak seimbang, hal itu dapat disuspensikan (ditanggihkan) agar warna otoritasnya menjadi persuasif bukan antagonistik dan otoriter sehingga subjektivitas masing-masing bisa diminimalisir, dan tugas hermeneutika yang paling pokok adalah menangguhkan subjektivitas.

Dua buku ini memang tidak berpretensi, sekali lagi, melakukan hal-hal ambisius sekaligus mengklaim diri maksimal dalam menghadirkan keberagaman makna dalam beberapa masalah mendasar dalam ajaran Islam yang selama ini ditunggalkan begitu saja. Dalam beberapa bagian, pada saat membahas terma keadilan, persaudaraan, dan kebebasan misalnya, penulis buku terlihat melakukan repitisi walaupun tidak pada seluruh bagian. Setiap terma dalam buku ini sebenarnya dapat dijelaskan dan diperluas kemungkinan maknanya oleh para penulis sehingga melebihi yang mereka tulis, tapi kita tidak mendapatkan apologi apa-apa dari para penulis mengenai hal ini.

Dua buku ini tidak terkait dengan hal-hal baru dan lama dalam pemikiran karena bagaimanapun pemikiran tidak hanya komoditas tetapi berkaitan dengan sisi eksistensial dan transendental kehidupan seseorang. Sebuah pemikiran selalu diuji oleh kemampuannya menguak sesuatu 'yang didiamkan' selama ini. Sebuah pemikiran selalu diukur dengan keseriusan penulisnya menghadirkan semangat universal kemanusiaan, dan dua buku ini sudah memulainya. Sisanya harus ada upaya yang jauh lebih luas lagi dan menjadi tugas bersama umat Islam, terutama kalangan pemikirnya. ❖

Hasan Basri Marwah

*Peneliti pada Jaringan Islam Emansipatoris (JIE),
P3M Jakarta.*