ISLAM PRIBUMI:
Mencari Wajah Islam Indonesia

Gagasan Islam Pribumi, secara genealogis, diilhami oleh gagasan Pribumisasi Islam yang pernah dilontarkan Abdurrahman Wahid akhir tahun 80-an. Dalam "Pribumisasi Islam" tergambar bagaimana Islam sebagai ajaran yang normatif berasal dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing. Bagi Abdurrahman Wahid, Arabisasi atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah adalah tercabutnya kita dari akar budaya kita sendiri. Lebih dari itu, Arabisasi belum tentu cocok dengan kebutuhan. Pribumisasi bukan upaya menghindarkan timbulnya perlawanan dari kekuatan budaya-budaya setempat, akan tetapi justru agar budaya itu tidak hilang. Karena itu, inti Pribumisasi Islam adalah kebutuhan bukan untuk menghindari polarisasi antara agama dengan budaya, sebab polarisasi demikian memang tidak terhindarkan.[1] Pribumisasi Islam telah menjadikan agama dan budaya tidak saling mengalahkan, melainkan berwujud dalam pola nalar keagamaan yang tidak lagi mengambil bentuknya yang otentik dari agama, serta berusaha mempertemukan jembatan yang selama ini memisahkan antara agama dan budaya. Dengan demikian tidak ada lagi pertentangan antara agama dan budaya.

Persis di titik inilah, gagasan pribumisasi Islam dikembangkan lebih lanjut menjadi gagasan Islam Pribumi sebagai jawaban dari Islam Otentik atau Islam Murni yang ingin melakukan proyek Arabisasi di dalam setiap komunitas Islam di seluruh penjuru dunia. Islam Pribumi dimaksudkan untuk memberikan peluang bagi keanekaragaman interpretasi dalam praktek kehidupan beragama (Islam) di setiap wilayah yang berbeda-beda. Dengan demikian, Islam tidak lagi dipandang secara tunggal, melainkan majemuk. Tidak lagi ada anggapan bahwa Islam yang di Timur Tengah sebagai Islam yang murni dan paling benar, karena Islam sebagai agama mengalami historisitas yang terus berlanjut.

Pribumisasi Islam yang telah dilontarkan Abdurrahman Wahid ini sesungguhnya mengambil semangat yang telah diajarkan oleh Walisongo dalam dakwahnya ke wilayah Nusantara sekitar abad ke-

---

[1] Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan* (Jakarta: Desantara, 2001), hlm. 111.

15 dan ke-16 di pulau Jawa. Dalam hal ini, Walisongo telah berhasil memasukkan nilai-nilai lokal dalam Islam yang khas keindonesiaan. Kreativitas Walisongo ini melahirkan gugusan baru bagi nalar Islam Indonesia yang tidak harfiah meniru Islam di Arab. Tidak ada nalar Arabisasi yang melekat dalam penyebaran Islam awal di Nusantara. Hal ini tentu saja berbeda dengan apa yang telah dilakukan pada masa selanjutnya (abad ke-17) oleh Abdurrauf al-Singkili dan Muhammad Yusuf al-Maqassari yang lebih bercorak purifikasi dalam pembaharuan Islam.

Walisongo justru mengakomodasikan Islam sebagai ajaran agama yang mengalami historisasi dengan kebudayaan. Misalnya, yang dilakukan Sunan Bonang dengan menggubah gamelan Jawa yang saat itu kental dengan estetika Hindu menjadi bernuansa dzikir yang mendorong kecintaan pada kehidupan transendental. Tembang "*Tombo Ati*" adalah salah satu karya Sunan Bonang. Dalam pentas pewayangan, Sunan Bonang menggubah lakon dan memasukkan tafsir-tafsir khas Islam. Kisah perseteruan Pandawa-Kurawa ditafsirkan Sunan Bonang sebagai peperangan antara *nafiy* (peniadaan) dan *'itsbât* (peneguhan).

Begitu pula yang dilakukan Sunan Kalijaga yang memilih kesenian dan kebudayaan sebagai sarana untuk berdakwah. Ia sangat toleran pada budaya lokal. Ia berpendapat bahwa masyarakat akan menjauh jika diserang pendiriannya lewat purifikasi. Maka mereka harus didekati secara bertahap: mengikuti sambil mempengaruhi. Sunan Kalijaga berkeyakinan jika Islam sudah dipahami, dengan sendirinya kebiasaan lama hilang. Ia menggunakan seni ukir, wayang, gamelan, serta seni suara suluk sebagai sarana dakwah. Dialah pencipta baju takwa, perayaan *Sekatenan*, *Grebeg Maulud*, *Layang Kalimasada*, lakon wayang Petruk Jadi Raja. Lanskap pusat kota berupa Kraton, alun-alun dengan dua beringin serta masjid diyakini sebagai karya Sunan Kalijaga.

Sementara Sunan Kudus mendekati masyarakat Kudus dengan memanfaatkan simbol-simbol Hindu dan Budha. Hal itu terlihat dari arsitektur masjid Kudus. Bentuk menara, gerbang dan *pancuran/padasan* wudhu yang melambangkan delapan jalan Budha. Sebuah wujud kompromi yang dilakukan Sunan Kudus.

Itulah yang diwariskan Walisongo dalam dakwah Islam ke Nusantara, dengan tidak melakukan purifikasi atau otentifikasi ajaran secara total, melainkan melakukan adaptasi/penyesuaian terhadap kondisi sosial-budaya masyarakat setempat. Sehingga, masyarakat tidak melakukan aksi perlawanan/penolakan terhadap ajaran baru yang masuk.

Sejarah ini terus berulang menjadi kesadaran-kesadaran baru, yang pada era 90-an melakukan kritik terhadap model keberagamaan umat yang masih bercorak puritan. Kiri Islam-nya Hassan Hanfi dan gagasan Post-Tradisionalisme Islam yang mengambil jalan pemikiran Muhammad Abid al-Jabiri, Mohammed Arkoun, Nashr Hamid Abu-Zayd, dan Muhammad Shahrur telah menjadi rujukan utama dari

kelompok Islam tradisional untuk melakukan kritik nalar Islam, sekaligus menjadikan tradisi sebagai jembatan emas menuju pemikiran Islam yang membebaskan. Pada gilirannya, usaha-usaha ini melahirkan gagasan Islam Pribumi sebagai kelanjutan dari pemikiran-pemikiran Islam yang telah berkembang dalam denyut nadi perubahan.

Dengan demikian, Islam Pribumi sebagai bagian dari pertarungan wacana (*discourse*) merupakan kelanjutan dari gagasan-gagasan sebelumnya dengan semangat dan tantangan yang berbeda. Tantangan yang sedang dihadapi Islam Pribumi adalah universalisasi dan otentifikasi Islam dalam segala bentuknya yang mengarah pada fundamentalisme Islam. Inilah yang menjadi *entry point* dari gagasan Islam Pribumi.

Islam Pribumi Vs Islam Otentik

Pertama-tama harus dijelaskan terlebih dahulu kedudukan "tradisi" menurut kalangan Islam otentik sebagai lawan dari Islam Pribumi. Di sini, ada dua peran ganda yang melekat dalam konsep tradisi menurut kalangan Islam otentik. Satu sisi, seruan kembali dan berpegang teguh kepada tradisi dan orisinalitas merupakan bagian dari mekanisme kebangkitan untuk maju karena dengan tradisi itulah masa kini dan masa lalu yang agak dekat dapat dikritik. Pada sisi lain, seruan tersebut pada dasarnya juga merupakan reaksi atas tantangan yang berasal dari luar yang ditampilkan oleh Barat dengan segenap kekuatan militer, ekonomi, maupun sains dan teknologinya, yang dianggap mengancam keberadaan dan eksistensi kehidupan bangsa Arab dan umat Islam secara umum.[2] Demikianlah, kondisi-kondisi obyektif yang di satu sisi bisa mendorong laju perkembangan wacana kebangkitan namun di sisi lain justru telah membuat mekanisme dan proses kebangkitan tersebut beralih menjadi mekanisme apologi dan pembelaan diri.

Bagi mereka, Islam yang dicontohkan oleh *salaf al-shâlih* merupakan bentuk keberagamaan yang paling benar dan ideal. Karena itu, keunikan ekspresi keberislaman masyarakat Indonesia dicerca sebagai "kejahiliyahan modern" yang jauh dari Islam yang benar, otentik, asli. Otentisitas (*ashâlah*) Islam hilang ketika ia telah dicampuri oleh unsur luar. Islam Indonesia kehilangan nilai keaslian-nya semenjak ia mengakomodasi dan berakulturasi dengan budaya dan tuntutan lokal. Masuknya warna budaya lokal inilah yang dipandang melahirkan bid'ah atau khurafat.[3]

Cara pandang seperti ini sesungguh-

---

[2]Muhammad Abid al-Jabiri, *al-Turâts wa al-Hadâtsah : Dirâsah wa Munâqasyah* (Beirut : Markaz al-Tsaqâfiy al-'Arabiy, 1991), hlm. 21-23. Bagian ini merupakan salah satu bahasan dalam Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, terj. Ahmad Baso (Yogyakarta : LKiS, 2000), hlm. 7-8.

[3]Islam Asia Tenggara, termasuk di dalamnya kawasan Indonesia dianggap sebagai Islam yang buruk, sinkretis, dan nominal. Atau lebih tegas lagi, Islam di Nusantara hanyalah lapisan tipis di atas kebudayaan

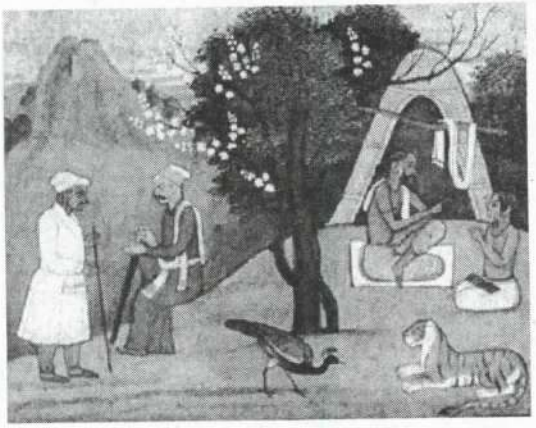
nya mengidentifikasikan dirinya sendiri (*self-identification*) pada apa yang pernah diklasifikasikan Ernest Gellner sebagai *great tradition* atau *hight tradition* (tradisi tinggi), yang memandang agama secara skripturalis, menurut aturan, puritan, harfiah, egaliter, dingin, dan antiekstase.[4] Menurut Gellner, tradisi tinggi adalah Islam "resmi" atau Islam yang dianggap lebih dekat kepada kitab suci dan umumnya tumbuh di perkotaan. Tradisi tinggi, meskipun tidak dapat dilaksanakan dalam waktu tertentu, tetap dan terus akan diperjuangkan untuk dilaksanakan, suatu saat nanti. Maka, ketika budaya-budaya lokal —yang merupakan perwujudan tradisi rendah— terancam oleh kemerosotan, kaum Muslim dengan gampang melompat ke arah tradisi tinggi dalam rangka mengatasi krisis yang tengah mereka hadapi. Dengan kata lain, fundamentalisme Islam sebenarnya adalah gerakan yang mencoba melakukan pembaruan Islam rendah menjadi Islam tinggi itu, meskipun dalam kenyataannya tradisi yang direvitalisasi oleh mereka tersebut hanyalah varian dari tradisi Islam rendah juga. Talal Asad dalam *The Idea of an Anthropology of Islam* menyatakan, pembagian tradisi tinggi (*great tradition*) dan tradisi rendah (*little tradition*) mengasumsikan adanya sebuah esensi, khususnya tradisi tinggi, yang bersifat universal. Pandangan semacam ini memang cocok dengan teologi gerakan pemurnian Islam namun tidak sesuai dengan realitas sosial kaum Muslim itu sendiri. Kenyataannya, sebuah tradisi yang disebut tradisi Islam adalah suatu kesinambungan antara masa kini, masa lalu dan pandangan ke masa depan yang terutama dibentuk oleh hubungan-hubungan kuasa yang ada di sekitarnya. Dalam pengertian ini, tradisi tidak bisa disederhanakan kepada tinggi dan rendah, atau kota dan desa, melainkan sesuatu yang hadir dan hidup bersama kaum Muslim serta berkembang secara kreatif sesuai dengan relasi-relasi kuasa yang mempengaruhinya.[5] Sampai di sini, menjadi jelas, fundamentalisme Islam kontemporer adalah suatu kesinambungan dari gerakan pemurnian Islam sebelumnya yang terjadi ratusan tahun yang silam— sejak Ibn Hanbal, Ibn Taimiyyah dan Ibn

---

lokal, yang mudah mengelupas dalam timbunan budaya setempat. Lihat Nikki R. Keddie, "Islam and Society in Minangkabau and in the Middle East: Comparative Reflections", dalam *Sojourn*, Vol. 2, No. 1, hlm. 3-4. K.P. London, *Souteast Asia: Crossrood of Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1949), hlm. 134-164 J.C. Van Leur, *Indonesia Trade and Society* (Den Haag: van Hoeve, 1955), hlm. 169. R.O. Winsteadt, *The Malay Magician: Being Shaman, Saiva, and Sufi* (London: Rouetledge and Kegan Paul, 1951), hlm. 71-73

[4]Aswab Mahasin, "Masyarakat Madani dan Lawan-lawannya: Sebuah Mukadimah" (Kata Pengantar) dalam Ernest Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. XI.

[5]Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Washington: CCAS, Georgetown University, 1986), hlm. 21-22.



Abd. al-Wahhab—sekaligus merupakan reaksi terhadap kondisi saat ini, yakni tantangan dunia modern.[6]

Dalam prakteknya, semangat purifikasi dan fundamentalisme keagamaan semacam ini muncul tidak saja berbentuk pergulatan ide dan gagasan, tetapi telah berwujud gerakan. Munculnya ormas-ormas Islam baru lengkap dengan gerakan massanya seperti jaringan Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir Indonesia, Majlis Mujahidin Indonesia, Front Pembela Islam, Lasykar Jihad dan sebagainya menjadi tanda bahwa tantangan itu telah benar-benar bermain pada level praksis. Mereka telah menghadirkan alternatif nyata warna keberagamaan yang lain. Keberagamaan yang mereka sebut "otentik", Islami dan *kâffah* yang mestinya diberlakukan di seluruh dunia karena keislaman semacam itu bersifat universal (*shâlih li kulli zamân wa makân;* cocok untuk semua tempat dan semua jaman).

Tetapi, di balik klaim otentisitas dan universalitas itu ada kenyataan lain yang menggelitik orang untuk bertanya; Apakah yang disebut otentik itu mesti ke-Arab-araban? Apakah Islam yang benar itu mesti galak terhadap yang dianggap bukan berasal dari Islam; tradisi lokal dan modernitas? Adakah Islam yang benar dengan tetap bersikap bijaksana terhadap konteks kemanusiaan; lengkap dengan dimensi budaya dan persoalan yang dihadapi? Bisakah budaya bangsa yang ramah, toleran, dan damai bisa berjalan harmonis dengan Islam yang benar? Pertanyaan lebih praktis lagi bisa diajukan di sini: di mana letak keislaman NU, Muhammadiyah dan lain-lain yang selama ini menjadi warna dari keberagamaan (Islam) di tanah air dalam peta baru "Islam Otentik" itu?

Proyek otentifikasi dan universalisme Islam sesungguhnya mengandaikan pandangan dunia (*world view*), Islam sebagai kerangka normatif ajaran yang transenden, baku, tak berubah, dan kekal. Karena itu, seluruh bangunan tekstualnya mesti merujuk pada sendi-sendi dasar yang termaktub di dalam teks Kitab Suci dan apa yang pernah diajarkan Nabi Saw di

---

[6]Ernest Gellner, "Fundamentalism as a Comprehensive System: Soviet Marxism and Islamic Fundamentalism Compared" dalam Martin E. Marty & R.Scott Appleby (Eds.), *Fundamentalism Comprehended*, hlm. 280-281. Lihat juga Ernest Gellner, "Foreword" dalam Akbar S. Ahmed & Hastings Donnan (Eds.), *Islam, Globalization and Postmodernity*, hlm. xii-xiii; dan Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London: Routledge, 1992), hlm. 1-15.

Mekah dan Madinah sebagai basis geografis lahirnya Islam. Hal ini didasarkan pada realitas Islam sebagai agama yang lahir di masa Rasulullah zaman Mekah dan Madinah tanpa mengalami proses historisasi ajaran. Islam dipandang sebagai ajaran agama yang selesai, tuntas dan paripurna di masa itu dan tidak boleh mengalami modifikasi, kontekstualisasi, ataupun perubahan.

Otentifikasi juga meniscayakan ketundukan kepada teks-teks al-Qur'an, Hadits dan pengalaman masa lalu (*salaf al-shâliḥ*) dalam bentuknya yang tekstual dalam lapangan sosial-politik. Sebab, sifat transenden al-Qur'an dan Sunnah dianggap tidak bersentuhan sama sekali dengan budaya manusia. Tindakan sosial politik Nabi dan para sahabat juga dianggap sebagai contoh final yang harus ditiru oleh umat Islam kapanpun dan di manapun ia hidup. Keteladanan di sini tidak semata nilai-nilai atau pesan-pesan yang dikandungnya, tetapi juga bentuk-bentuk dan simbol-simbolnya. Jargon "Islam kâffah" dimaknai sebagai realisasi pengislaman seluruh sistem hidup; ekonomi, masyarakat, negara lengkap dengan bentuk dan simbolnya. Inilah yang melahirkan gerakan "politik identitas Islam" yang dikerangkai oleh mazhab Wahhabi, Maududian (Abul A'la al-Maududi) dan Quthbian (Sayyid Quthb) yang oleh para pengikutnya dianggap satu-satunya kebenaran. Inilah Islam yang otentik dan universal. Maka, konsep ini harus diterapkan oleh umat Islam seluruh dunia.

Di sinilah otentifikasi Islam menjadi *trademark* ajaran yang paling benar dan dapat diaplikasikan di semua wilayah/kawasan. Sehingga, di luar geografis itu mesti meniru model yang sudah terjadi di masa Rasulullah (Mekah dan Madinah). Pada gilirannya, Islam yang di sana dipandang sebagai Islam otentik, sedangkan Islam di wilayah lainnya bukan Islam yang otentik, "Islam periferal", yang jauh dari karakter aslinya. Itu sebabnya, sikap keberagamaan (Islam) di wilayah Nusantara yang telah mengalami proses akomodasi kultural dianggap bukan Islam otentik karena sudah berubah dari ajaran aslinya.

Pada fase permulaan, paham Wahhabisme dengan ideologi puritannya merambah ke wilayah Nusantara dan telah merusak eksistensi budaya-budaya masyarakat lokal secara besar-besaran. Tuduhan sinkretisme dan bid'ah telah merusak warna keaslian bangsa yang sudah diwariskan nenek moyang sebagai identitas lokal. Pada gilirannya, ini membawa perubahan pola pikir kebaragamaan dari Islam lokal menjadi Islam universalis dalam praktek ajarannya.

Pada taraf berikutnya, ketika purifikasi berkembang ke arah sistem sosial-politik, dan menjadi fundamentalisme, ideologi Maududian dan Quthbian mengikis ekspresi sosial-politik Islam Indonesia yang ramah, toleran dan moderat. Bentuk keislaman yang tidak dogmatis, non-formalistis dan mengutamakan substansi daripada simbol sedikit terdesak oleh kehendak formalisasi syariat Islam. Term "pemberlakuan syariat" Islam lalu

direduksi maknanya menjadi "formalisasi syariat Islam".

Islam Pribumi Memandang Tradisi

Dari uraian di atas, tampak dengan jelas bahwa kalangan Islam Murni menolak keberadaan tradisi lokal. Pandangan semacam ini ternyata muncul sebagai akibat cara baca mereka terhadap tradisi berdasarkan optik al-Qur'an dan Hadits yang diandaikan transenden, turun dari langit, lengkap dan mencakup segala hal. Padahal, dalam kenyataannya, al-Qur'an dan Hadits dikonstruk berdasarkan tradisi yang bersifat partikular dan historis.

Bagi Islam Pribumi, Islam bukanlah agama yang sekali jadi (*instan*) atau dengan kata lain, Islam tidak lahir dari ruang dan lembaran kosong. Al-Qur'an –misalnya— meskipun diyakini sebagai firman Tuhan Yang Maha Ghaib, kenyataannya kalam Tuhan tersebut telah memasuki wilayah historis. Sekurang-kurangnya, empat argumen bisa diajukan di sini. *Pertama*, Tuhan telah memilih bahasa manusia —dalam hal ini bahasa Arab— sebagai kode komunikasi antara Tuhan dan Rasul-Nya, Nabi Muhammad Saw. Di dalam proses komunikasi itu, menurut Mohammed Arkoun, pengujar menyatakan diri dengan suatu cara pengungkapan yang khas.[7] Semua literatur mengenai *i'jâz* —paling tidak sejauh menyangkut persoalan linguistik murni— menegaskan peran menentukan dari cara pengungkapan ini dalam munculnya suatu kesadaran akan kitab yang diwujudkan dari dalam ruang pikir Arab.[8]

Kedua, keterlibatan Muhammad sebagai penerima pesan di satu sisi dan sebagai penafsir di sisi lain ikut menentukan proses sosial pengujaran dan tekstualisasi al-Qur'an. Muhammad bukanlah sebuah kaset rekaman yang tidak berkepribadian, melainkan orang yang cerdas, jujur dan *amânah* (bisa dipercaya). Jadi, ketika menerima wahyu maka Muhammad ikut aktif memahami, menyerap dan kemudian mengungkapkannya dalam bahasa Arab.[9] Karena itu, menurut Nashr Hamid Abu-Zayd, tidak bertentangan jika dinyatakan bahwa al-Qur'an itu wahyu yang diturunkan Tuhan dengan teks Muhammad (*muhammadan text*).[10]

Ketiga, sejak turunnya, al-Qu'ran telah berdialog dengan realitas. Banyak sekali peristiwa yang mengiringi turunnya ayat dan yang merupakan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan umat waktu itu.

---

[7]Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Quran*, terj. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), hlm. 80.

[8]*Ibid.*

[9]Keterlibatan Muhammad dalam hal ini, menurut Komaruddin Hidayat, berlangsung dalam dua level. *Pertama*, proses pengungkapannya dalam bahasa Arab; *kedua*, penafsiran atas Al-Quran yang kemudian disebut Hadits. Lihat Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermenutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 16.

[10]Lihat juga wawancara M. Taufik Rahman dan Much. Nur Ichwan dengan Nasr Hamid Abu-Zayd "Tafsir Tidak Pernah Berhenti" dalam *Panji Masyarakat* No. 30 Tahun I, 10 November 1997, hlm. 12-14.

Dengan kata lain, sangat sedikit ayat-ayat yang diturunkan tanpa ada sebab eksternal.[11] Jika kita mengikuti perkembangan al-Qur'an, maka itu berarti juga kita mengikuti perkembangan hidup Nabi Muhammad Saw dan perkembangan komunitas di sekelilingnya.

Keempat, firman Tuhan itu telah direkam dalam bentuk catatan atau teks.[12] Pencatatan ini mempunyai sejarahnya sendiri, bermula dari tulisan-tulisan parsial dan terserak-serak, sampai kepada penetapan *Official Closed Corpus* (Korpus Resmi Tertutup) yang dilakukan oleh khalifah ketiga, Utsman ibn Affan, sebagai satu-satunya model pembakuan al-Qur'an pada abad ke-4 H/abad ke-10 M. Sejak saat itulah, sebenarnya, telah terjadi peralihan al-Qur'an dari tradisi lisan ke tradisi tulisan. Peralihan ini telah menandai bagaimana sejak saat itu umat Islam telah memasuki tahapan logosentrisme, yaitu sebuah tahapan yang mengacu pada teks-teks suci yang ada di dalam al-Qur'an untuk memperoleh jawaban dari berbagai situasi dan kondisi yang terus berkembang,

---

[11]Karena itulah, dalam *'Ulûm al-Qur'ân* misalnya dikenal konsep tentang *asbâb al-nuzûl*, *makkiy-madaniy*, dan *naskh*. Konsep pertama menekankan bahwa setiap pewahyuan selalu berkait dengan suatu lanskap dan konteks tertentu, dan secara demikian al-Qur'an tidak berada dalam ruang yang vakum. Konsep yang kedua menyatakan bahwa ayat-ayat yang turun di Mekah dan Madinah memiliki karakteristik masing-masing sesuai dengan realitas sosial yang dihadapi masyarakat saat itu. Kajian yang dilakukan An-Na'im, misalnya, menunjukkan ayat *Makkiyah* lebih menggambarkan misi *universal-egalitarian-demokratik*, sementara pesan ayat-ayat *Madaniyah* lebih pada pesan-pesan *sektarian-diskriminatif*. Sementara konsep yang ketiga menyimpulkan bahwa suatu pewahyuan bisa dibatalkan oleh pewahyuan yang lain karena perubahan konteks sosial budaya masyarakatnya. Ketiga konsep ini adalah bukti otentik tentang adanya dialektika antara al-Qur'an dan kebudayaan. Untuk uraian lebih jauh baca misalnya Nasr Hamid Abu-Zayd, *Mafhûm al-Nash Dirâsât fiy 'Ulûm al-Qur'ân* (Mesir: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'âmah Li al-Kitâb, 1993), Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta: LKiS, 1994).

[12]Di sini, istilah teks akan dipergunakan sebagai istilah teknis untuk mengacu pada rekaman verbal tindak komunikasi. Sebenarnya, beberapa ahli telah berusaha memberikan keterangan yang lebih ketat dan formal. Tetapi, secara umum dapat dikatakan bahwa istilah teks dipergunakan dalam dua bidang epistemologi yang saling mempengaruhi yaitu bidang "analisa wacana" dan "ilmu tentang tanda" atau semiotika (semiologi). Dalam semiotika, konsep teks bermakna luas, mencakup seluruh sistem tanda yang dapat memproduksi makna umum. Dalam cakupan konsep ini teks linguistik termasuk, sebagaimana teks-teks non-linguistik, seperti pesta, simbol, model coktail, terutama seni-seni audio-visual, seperti musik, patung, iklan, karikatur... dan seterusnya. Namun, istilah "teks" dalam analisa wacana terbatas hanya pada sistem tanda bahasa yang dapat memproduksi makna umum. Interaksi kedua bidang tersebut berlangsung seperti hubungan antara keseluruhan dengan bagiannya. Itu karena ilmu tanda (semiotik) adalah ilmu yang sangat menyeluruh yang menganggap analisa wacana adalah bagiannya. Alasannya, karena "bahasa" merupakan sistem tanda, sehingga kajiannya dianggap sebagai cabang dari semiotika. Lebih jauh lihat Gillian Brown dan George Yule, *Analisis Wacana Discourse Analysis*, terj. I. Soetikno (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1996), hlm. 6 dan 189-203. Lihat juga Nasr Hamid Abu-Zayd, *al-Takfîr fiy Zamân al-Tafkîr* (Kairo, Sînâ li al-Nasyr, 1995), hlm. 105.

tidak lagi mengacu kepada tradisi lisan.[13] Dengan demikian, dalam bentuknya yang sekarang ini, al-Qur'an tidak lebih dari fakta historis dan karya sastra. *Everything that exists on eart, however, has come into existence historically*, kata Cantwell Smith. Segala sesuatu, sekalipun kitab suci yang diyakini sebagai firman Tuhan yang abadi, karena telah membumi maka ia terkena kategori sebagai fakta historis.[14]

Dengan mempertimbangkan situasi-situasi sosio-historis yang melingkupi firman Allah tersebut, dapat disimpulkan, terdapat hubungan dialektis antara teks al-Qur'an dan realitas budaya. Persis di dalam sistem budaya yang mendasarinya inilah, al-Qur'an "terkonstruk" secara kultural dan "terstruktur"secara historis. Dengan kata lain, dapat dikatakan bahwa al-Qur'an merupakan produk budaya (*al-muntaj al-tsaqâfiy*). Ini berarti, tidak semua doktrin dan pemahaman agama dapat berlaku sepanjang zaman dan tempat, mengingat gagasan universal Islam telah mengambil dan dibentuk oleh lokus bahasa dan budaya Arab yang bersifat relatif, berdimensi lokal dan partikular. Karena itu, dapat dipahami pula, dari zaman ke zaman selalu muncul ulama-ulama tafsir yang berusaha mengaktualkan pesan al-Qur'an dan tataran tradisi keislaman yang tidak mengenal batas akhir.

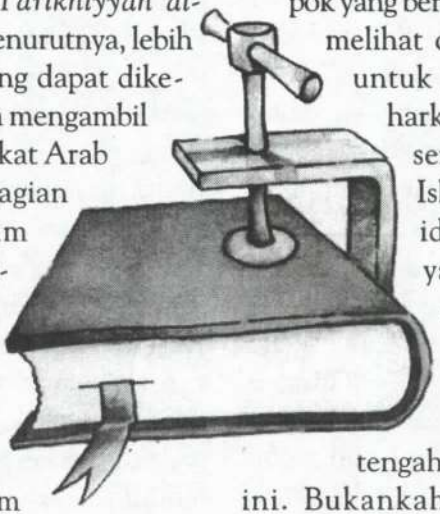
Selain itu, dalam bidang syariat, kita dapat menemukan fakta lain yang sangat mencengangkan: Islam banyak mewarisi dan meminjam norma atau tradisi masyarakat Arab pra-Islam dalam seluruh aspek; ubudiyah, sosial, ekonomi, politik dan hukum. Haji, umrah, mengagungkan Ka'bah dan menyucikan bulan Ramadhan; hukuman zina, mencuri dan minum khamr; hukum qishash, diyat, qasamah dan 'aqilah; syura atau musyawarah dan khilafah; poligami, perbudakan dan penggunaan jimat; semua itu merupakan tradisi masyarakat Arab yang telah diwarisi Islam. Dalam kitab-kitab fikih lama saja, misalnya, kita akan mudah menemukan sejumlah ketentuan ajaran dalam Islam yang diambil dari tradisi-tradisi sebelumnya, baik pada era kenabian sebelumnya yang disebut *syar'u man qablanâ* maupun pada zaman kevakuman kenabian (zaman *fathrah*). Terhadap pokok soal ini ada banyak sekali contoh. Misalnya, dikisahkan bahwa jabat tangan bukanlah sesuatu yang orisinil dari Islam, melainkan sesuatu yang dipungut dari sebuah tradisi masyarakat pra-Islam. Ini artinya, bahwa Islam yang hadir di setiap jengkal bumi selalu merupakan hasil racikan-dialektik antara wahyu dan tradisi. Tak terkecuali Islam yang ada di Mekah atau Madinah. Islam Mekah adalah Islam hasil berjumpaan wahyu dengan tradisi lokal Arab. Begitu juga Islam yang ada di Madinah. Dengan nalar demikian, bisa dimengerti jika

---

[13]Lihat Pengantar Johan Hendrik Meuleman dalam Mohammed Arkoun, *Nalar Islami Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 23-28.

[14]Wilfred Cantwell Smith, *What is Scripture?* (Fortress Press, 1993), hlm. 45.

karakter dan *genre* ayat yang turun di Mekah berbeda dengan ayat yang turun di Madinah. Adalah Dr. Khalil Abdul Karim, seorang intelektual asal Mesir yang telah berhasil mengungkap peninggalan-peninggalan yang diwarisi Islam dari masyarakat Arab dalam bukunya yang berjudul *al-Judzûr al-Târîkhiyyah al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*. Menurutnya, lebih kurang ada tiga pola yang dapat dikemukakan. *Pertama*, Islam mengambil sebagian tradisi masyarakat Arab dan meninggalkan sebagian lainnya. *Kedua*, Islam mengambil dan meninggalkan tradisi masyarakat Arab secara setengah-setengah, dengan mengurangi atau menambah adat dan praktek pra-Islam. *Ketiga*, Islam meminjam norma-norma tersebut dalam bentuknya yang paling sempurna tanpa mencerna ulang dan mengubah namanya.[15]



Karena sifatnya yang selalu berdialektika dengan realitas itulah tradisi keagamaan dapat berubah sesuai dengan konteks sosial dan kultural suatu masyarakat. Islam adalah sebuah gerakan yang membuka dan memberi harapan (antropologi wahyu) kepada semua kelompok-kelompok sosial baik agama, kelas, etnik, dan gender, yang hidup di dalam wilayah sosio-kultural tertentu untuk meneguhkan identifikasi diri mereka kepada lokalitasnya secara kritis, mengelola perbedaan-perbedaan yang muncul sebagai konsekuensinya (*the politics of recognition*), dan mengarahkan berbagai kelompok-kelompok yang berbeda tersebut untuk selalu melihat cita-cita yang lebih jauh untuk pemenuhan ketinggian harkat kemanusiaan mereka sendiri.[16] Karena itu, bagi Islam Pribumi, Islam yang ideal sebagaimana dibayangkan kalangan Islam otentik itu sebenarnya tidak ada. Yang ada adalah Islam yang riil, yang hidup di tengah-tengah masyarakat yang plural ini. Bukankah Islam sebagai agama merupakan organisme yang terus hidup? Dalam konteks Indonesia, Islam yang baik adalah Islam yang memahami kebutuhan-kebutuhan masyarakat Indonesia, problem-problemnya, dan tantangan-tantangannya ke depan.

Di hadapan Islam Pribumi, budaya-budaya lokal di mana Nabi terlibat di dalam proses penyusunanannya memiliki dua keuntungan secara sekaligus. [a] kita akan dapat mengetahui kepiawaian Nabi di dalam membangun pangkalan-pang-

---

[15]Lebih lanjut lihat Dr. Khalil Abdul Karim, *al-Judzûr al-Târîkhiyyah al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1990). Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh M. Faisol Fatawi dengan judul *Historisitas Syari'at Islam* (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003).

[16]M. Jadul Maula, *Syari'at (Kebudayaan) Islam: Lokalitas dan Universalitas*, makalah Belajar Bersama Islam Transformatif dan Toleran LKiS Yogyakarta tahun 2002.

kalan pendaratan ajaran inti Islam. Dari cara-cara yang telah dilakukan Nabi tersebut, kita dapat juga mengambil pelajaran tatkala hal yang sama hendak dilakukan di bumi sendiri. [b] kita hendak melakukan penyaringan, mana-mana yang merupakan tardisi lokal-partikular Arab dan mana-mana yang merupakan ajaran universalnya. Di sini juga kita hendak mencarikan ajaran-ajaran Islam fundamental yang terselip atau diselipkan dalam lokalitas. Artinya, Islam Arab harus diperas untuk mendapat saripati Islam. Tentu, proses penyaringan ini harus dilakukan secara hati-hati agar tidak terperangkap pada upaya purifikasi Islam.

Islam pribumi sama sekali tidak berpretensi untuk mengangkut budaya-budaya lokal Arab untuk coba didaratkan di pelbagai belahan bumi Indonesia. Islam Pribumi menyadari sepenuhnya bahwa universalisasi terhadap budaya-budaya lokal Arab seperti itu bukanlah tindakan yang bijaksana yang kerap malah berimplikasinya pada pupusnya budaya-budaya lokal itu. Lebih jauh, Abdurrahman wahid menyatakan, proses mengidentifikasikan diri dengan budaya Timur Tengah hanya akan menyebabkan tercabutnya pendudukan Indonesia dari akar budayanya sendiri. Sebab, demikian Abdurrahman Wahid, Arabisasi belum tentu cocok dengan kebutuhan.[17] Berbeda dengan Wahhabisme atau penggerak purifikasi Islam yang hendak menanam tradisi lokal Arab ke tanah Indonesia, maka Islam Pribumi berupaya untuk mendialektikkan ajaran-ajaran inti Islam ke dalam budaya-budaya lokal Indonesia.

Dalam aksinya, Islam Pribumi selalu mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal masyarakat, di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa mengubah hukum-hukum inti dalam agama. Sementara ajaran-ajaran inti Islam itu dihadirkan di dalam kerangka untuk memberikan kontrol konstruktif terhadap kebengkokan-kebengkokan lokalitas yang terjadi. Terhadap tradisi lokal yang mempraktikkan perikehidupan zalim, hegemonik, tidak adil, maka Islam Pribumi akan melancarkan kritiknya. Misalnya, Islam Pribumi tidak akan pernah memberikan toleransi sedikitpun terhadap praktek seks bebas yang telah berkembang pesat terutama di negara-negara maju. Dan upaya menghalalkannya terasa terlalu jauh garis ditarik dan benang direntang. Dengan demikian, prakteks seks bebas itu harus dihentikan, agar "ketelanjuran" itu tidak menjadi semakin berlarut-larut dan diteruskan dari generasi ke generasi. Kondisi itu jelas merendahkan martabat manusia. Namun, di dalam membatasi ruang gerak budaya seks bebas itu, Islam Pribumi akan menggunakan kebudayaan sebagai piranti strategis perjuangannya.

Sedangkan terhadap tradisi lokal yang memberikan jaminan keadilan dan

[17]Lihat Abdurrahman Wahid, *Op. Cit.*, hlm. 119.

kesejahteraan pada lingkungan masyarakatnya, maka Islam Pribumi akan bertindak sangat apresiatif. Bahkan, tradisi lokal yang adiluhung (*'urf shahîh*) seperti itu, di mata Islam Pribumi, memiliki semacam otoritas untuk men-*takhshîsh* keumuman sebuah teks, baik al-Qur'an maupun al-Sunnah. Coba simak, bagaimana sebuah tradisi yang bersifat profan oleh para ulama kemudian diberi semacam wewenang untuk men-*takhshîsh* sebuah teks yang dipandang berasal dari Tuhan. Disebutkan juga bahwa tradisi masuk dalam deretan sumber hukum Islam (*al-'âdah muhakkamah*). Dalam tataran tersebut menarik juga memperhatikan sebuah kaidah fikih bahwa apa yang terhampar dalam tradisi tidak kalah maknanya dengan apa yang dikemukakan oleh teks; *al-tsâbit bi al-'urf ka al-tsâbit bi al-nash*.[18] Dari kaidah ini terlihat dengan terang benderang bahwa betapa para ulama telah memberikan apresiasi yang begitu tinggi terhadap tradisi. Tradisi tidak dipandang sebagai unsur "rendah" yang tak bernilai, melainkan dalam spasi tertentu diperhatikan sebagai sederajat belaka dengan teks agama sendiri.

Tapi perlu juga ditegaskan di sini bahwa Islam Pribumi tidak perlu memberikan vonis apapun terhadap sejumlah keyakinan-teologis yang menjadi pegangan masyarakat lokal. Oleh karena itu, kata musyrik, kafir, murtad, *mubtadi'*[19] tidak

---

[18]Kaidah-kaidah fikih seperti ini telah umum diketahui oleh para santri pesantren yang rajin meliput kitab-kitab *qawâ'id fiqhiyyah*, seperti *al-Asybâh wa al-Nadhâ'ir* karya Jalaluddin al-Suyuhthi, *al-Asybâh wa al-Nadhâ'ir* karya Tajuddin al-Subki, dan lain-lain.

[19]*Mubtadi'* adalah sebuah atribut satiris yang biasa disematkan kepada sekelompok orang yang dipandang telah melakukan bid'ah, skandal teologis yang tak terampuni. Dalam lanskap keindonesiaan, ormas yang gandrung melansir istilah ini adalah Muhammadiyah (Muhammadiyah jilid pertama). Bid'ah seringkali ditubikan Muhammadiyah kepada beberapa kelompok umat Islam yang melakukan ritus peribadatan di luar apa yang telah dicontohkan Nabi Muhammad. Seluruh lokalitas yang berbau bid'ah, khurafat, takhayul, mistik, dipotong habis. Warga Muhammadiyah biasanya ingin mengggantikan penyakit TBC (takhayul, bid'ah, churafat—istilah mereka sendiri) dengan alternatif yang lebih murni dan asli Islam. Tujuan semuanya ini untuk mengatur, mengontrol, bahkan mengendalikan keyakinan umat Islam agar tidak bercampur-baur dengan penyakit TBC tersebut.

Belakangan, Muhammadiyah jilid kedua dengan dinahkodai oleh Prof. Amin Abdullah mulai memperkenalkan "kearifan lokal (*local wisdom*). Majelis Tarjih Muhammadiyah bekerja sama dengan Universitas Muhammadiyah Solo telah mengadakan seminar khusus untuk membahas pokok soal itu. Saya tidak tahu, apakah ini sebuah pengakuan jujur dari sebagian kalangan Muhammadiyah atas kekeliruannya yang selama ini telah memberlakukan budaya lokal sebagai penyakit TBC itu. Menghadapi pertanyaan ini, biarkanlah Muhammadiyah sendiri yang menjawabnya.

Berbeda dengan di Muhammadiyah, istilah bid'ah di lingkungan Nahdhatul Ulama tidak cukup populer. NU yang sedari awal memang tumbuh di desa dan banyak bergerak pada level pedesaan, mengalami pengayaan budaya yang luar biasa. Sikap akomadatif NU terhadap budaya-budaya yang diracik sendiri oleh masyarakat menyebabkan ormas ini menuai kritik sebagai lumbung bid'ah-bid'ah dan syirik itu, mulai dari ziarah kuburnya hingga tradisi penghormatannya terhadap para kyai.

dikenal dalam kamus Islam Pribumi. Dalam ranah teologi ini, Islam Pribumi tidak akan pernah menggantikan posisi Tuhan sebagai Dzat yang paling berhak dan berotoritas untuk memberikan "kata putus" di akhirat nanti prihal ke-kafir-an serta ke-murtad-an seseorang. Biarkanlah itu menjadi wewenang penuh Tuhan semata. Sebab, Allah Swt. sendiri sudah dengan amat tegas mengatakan, "*inna rabbaka huwa yafshilu baynahum yawma al-qiyâmah fiy mâ kânû fîhi yakhtalifûn*" [sesungguhnya Tuhanmu yang akan memutuskan di akhirat kelak menyangkut perselisihan yang terjadi di antara mereka (umat manusia)].[20]

Dalam usianya yang semakin matang, kini Islam pasti amat kaya setelah sekian ribu abad menyerap segala macam manifestasi kultural yang datang dari pelbagai lokasi budaya yang beragam. Kearifan lokal dari proses saling mempengaruhi antara agama (Islam) dan kebudayaan jelas merupakan sebuah keniscayaan. Jika tidak, yang akan terjadi adalah pembasmian antara satu dengan yang lain. Dan ini pasti kontraproduktif bagi kelangsungan agama sendiri.

Kiranya, Islam tidak bisa dipersempit sedemikian rupa sehingga kehilangan relevansi budayanya. Jangan lupa, upacara-upacara keagamaan Islam selalu dimeriahkan dengan anasir-anasir budaya yang mencolok. Bagi Islam Pribumi, Agama Islam yang dipeluk oleh penduduk Jawa, misalnya, tidak bisa dipandang sebagai Islam pristin yang tidak terpengaruh oleh unsur-unsur lokal, melainkan sebentuk Islam yang dihasilkan dari proses kontekstualisasi.[21] Bahkan, unsur-unsur lokal itulah yang membuat Islam mengalami transformasi bentuk dan ekspresi-penampakan yang beragam. Di tanah Jawa (sebagai salah satu contoh saja), Islam telah mengalami "pemaknaan" ulang melalui optik pribumi-lokal-Jawa yang kerap berlainan dengan Islam dalam optik pembacaan pribumi-lokal-Madinah.

Metodologi Islam Pribumi

Menurut Abdullahi Ahmed An-Na'im, formulasi syari'ah[22] (sebagaimana sistem perundang-undangan lainnya) sebenarnya mengikuti tahap-tahap

[20]Contoh yang paling kena dari upaya penghakiman tersebut adalah penyematan label musyrik atau syirk oleh beberapa tokoh Islam terhadap Presiden Abdurrahman Wahid, tatkala Gus Dur mengikuti hajatan ruwatan agung yang digelar di pantai Parangtritis Yogyakarta, tahun 2001 lalu dengan dipimpin oleh Romo Kuntoro. Baca Ahmad Baso, *Plesetan Lokalitas: Politik Pribumisasi Islam*, (Jakarta: Desantara, 2002).

[21]Relasi antara kejawaan dan keislaman ini, secara lebih jelas baca dalam Ulil Abshar-Abdalla, "Serat Centhini, Sinkretisme Islam, dan Dunia Orang Jawa, dalam *Bentara Kompas*, 4 Agustus 2000, hlm. 27.

[22]Syari'ah di sini harus selalu dipahami sebagai jalan-jalan dari kehendak untuk mengimplementasikan nilai-nilai pokok agama Islam. Sebagai sebuah jalan, syari'ah yang dibawa oleh para Nabi dan Rasul selalu saja berbeda-beda, mengikuti perbedaan ruang, waktu, dan tingkatan peradaban umat pengikutnya. Dengan demikian, syari'ah bersifat tentatif dan relatif, sehingga wajar kalau di kemudian hari dianulir kembali oleh syari'ah-syari'ah yang datang sesudahnya.

perkembangan umat. Teknik-teknik penjabaran syari'ah dari sumber sucinya dan cara-cara penyusunan konsep dan prinsip fundamentalnya, jelas merupakan produk proses sejarah intelektual, sosial dan politik umat Islam.[23] Dengan langgam pemahaman seperti ini kita dapat mengerti hikmah di balik penciptaan syari'ah yang berjenis-jenis bagi para rasul sebagai pembawa resmi ajaran-ajaran Tuhan. Begitu juga, kita akan mengetahui mengapa beberapa syariat para nabi terdahulu, kemudian pada zaman Muhammad Saw sudah terlihat aus dan tua, sehingga mesti dimodifikasi dan direformasi. Modofikasi-reformasi itu bukan hanya berlaku terhadap syariat nabi-nabi terdahulu (*syar'u man qablanâ*) *per se*, melainkan juga berlangsung dalam batang tubuh syariat Muhammad sendiri. Reformasi syariat ini dalam lapangan ushul fikih dikenal dengan istilah *nâsikh-mansûkh*. Yakni membatalkan atau mengubah hukum yang sudah pernah berlaku karena dipandang tidak lagi menyuarakan aspirasi kemaslahatan, sehingga mesti diganti dengan hukum baru yang lebih memberikan cita kemaslahatan semesta.

Tidaklah mustahil bahwa sesuatu yang bernilai maslahat dalam suatu tempat dan waktu, kemudian berubah menjadi mafsadat dalam suatu ruang dan waktu yang lain. Bila kemaslahatan dapat berubah karena perubahan masa, maka dapat saja Allah menyuruh berbuat sesuatu karena diketahui mengandung maslahat, kemudian Allah melarangnya pada waktu kemudian karena diketahui bahwa di situ tidak ada kemaslahatan lagi. Ibnu Rusyd dalam bukunya yang bertitelkan *Fashl al-Maqâl fiy Taqrîr Mâ Bayna al-Syarî'at wa al-Hikmah min al-Ittishâl* menyatakan bahwa hikmah (kemaslahatan) itu merupakan saudara kandung dari syariat-syariat yang telah ditetapkan Allah Swt.[24]

Tentu saja kita menyadari sepenuhnya bahwa tidak seluruh jenis kemaslahatan dapat berubah karena perubahan ruang dan waktu. Dalam konteks inilah harus selalu dibedakan antara *mashlahah*

[23]Abdullahi Ahmed An-Na'im, *Op. Cit.*, hlm. 30.

[24]Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqâl fiy Taqrîr Mâ Bayna al-Syarî'ah wa al-Hikmah min al-Ittishâl aw Wujûb al-Nadhar al-'Aqli wa Hudûd al-Ta`wîl* (Beirut: Markaz Dirâsah al-Wihdah al-'Arabiyyah, 1999), hlm. 125. Cita kemaslahatan ini kiranya yang menjadi benang merah yang mempertautkan seluruh ketentuan syari'ah sepanjang masa, yang menjulur jauh semenjak era Nabi Adam hingga era Nabi Muhammad dan sekarang.

kulliyyah-asâsiyyah (maslahat universal-fundamental) dan *mashlahah-far'iyyah-juz'iyyah* (maslahat cabang-partikular). Luas diketahui, *mashlahah kulliyyah* adalah sebentuk maslahat yang bersifat lintas batas cakupan. Masuk dalam ketegori ini adalah keadilan (*al-'adl*), kesederajatan (*al-musâwah*), kebebasan (*al-hurriyyah*), dan beberapa lagi. Menurut para ahli ushul fikih, teks-teks ayat yang menyatakan prihal kemaslahatan universal (*al-âyât allâtiy tadhammanat mashlahatan asâsiyyah*) ini tidak bisa dianulir dengan argumen apapun. Sebab, me-*nasakh* ayat-ayat yang demikian, di samping ditolak oleh sejumlah ayat-ayat yang lain, juga bertentangan dengan akal sehat.

Sementara, kemaslahatan kedua (maslahat partikular) akan terus mengalami perubahan-perubahan seiring derap peradaban manusia. Artinya, rumusan dan formulasi dari kemaslahatan kedua ini memang bersifat tentatif, relatif dan biasanya lokal. Dalam lanskap itulah, *nâsikh-manskûh* dapat digelar. Penganuliran syariat Muhammad terhadap beberapa atau sebagian syariat sebelumnya yang dipandang tidak relevan lagi dengan derajat peradaban terjauh manusia mesti diletakkan pada *domain* ini.[25]

Bagi Islam Pribumi, *nâsikh-manskûh* dalam bidang *mu'âmalah-ijtimâ'iyyah* tidak berhenti dengan dicabutnya Nabi Muhammad dari panggung sejarah kemanusiaan. Sebagai pelanjut estafeta Nabi Muhammad, dengan separangkat ilmu pengetahuan yang dimilikinya, para ulama telah diberi mandat untuk selalu mengadakan pembaharuan-pembaharuan syariat melalui aktivitas ijtihadnya. Dalam mengistinbatkan hukum, di samping mengacu pada cita kemaslahatan di atas, para ulama juga perlu memperhatikan secara khusus situasi dan kondisi masyarakat sebagai obyek yang dituju oleh hukum tersebut.[26]

Bahwa pembentukan suatu keten

---

[25]Kemaslahatan pertama (kemaslahatan universal) merupakan sesuatu yang bersifat tujuan (*al-ghâyah*) dan yang pokok (*al-dharûriyyât*) dalam Islam, seperti ketundukan pada Tuhan (*al-islâm*), keadilan (*al-'adl*), kemanusiaan (*insâniyyah*), kesederajatan (*al-musâwah*). Kemaslahatan inilah yang dibawa oleh seluruh para pendiri agama, baik yang semitik maupun yang non-semitik. Sementara jenis kemaslahatan kedua (partikular), kami menyebutnya sebagai sesuatu yang bersifat sarana pencapaian kemaslahatan pertama (*al-wasâ`il*) dengan demikian bersifat sebagai penunjang terhadap yang pertama (*al-hâjiyyât*). Shalat, zakat, haji, puasa, dan beberapa aturan tehnis-ornamental lainnya bukanlah tujuan (*ghâyah, al-dharûriyyât*), melainkan sarana dan penunjang (*al-wasâ`il, al-hâjiyyât*) bagi tercapainya kemaslahatan yang pertama.

Akan tetapi, harus ditegaskan di sini bahwa menasakh (memodofikasi atau mereformasi) bidang-bidang *'ubûdiyyah mahdhah* seperti struktur bangunan shalat di samping tidak banyak gunanya secara teologis, juga tidak staratgis bagi pemberdayaan masyarakat, terutama mereka yang tertindas. Dengan demikian, nasikh-mansukh harus dilancarkan pada bidang-bidang non-ibadah *mahdhah*.

[26]Coba simak, beberapa kali khalifah Umar ibn Khaththab tidak memberlakukan suatu hukum, karena dinilai tidak tepat. Umar pernah tidak memotong tangan seorang pencuri yang melakukan tindak pencurian di musim paceklik.

tuan hukum atau ajaran harus selalu dirujukkan atau mempertimbangkan kondisi-kondisi lokal dan tingkat peradaban yang dicapai manusia, itu sebuah kebutuhan pokok yang tidak bisa diingkari. Sebab itulah, maka sebagian ulama mempersyaratkan bagi seorang mufassir atau mujtahid untuk mengetahui *sabab al-nuzûl* dari sebuah ayat. Memahami kandungan suatu ayat yang hanya berjangkar pada argumen-argumen gramatikal[27] dengan menepikan peristiwa-peristiwa lokal yang menyertainya telah terjebak pada logosentrisme bahasa secara penuh-penuh. Padahal, dalam kehidupan ini pada mulanya bukanlah kata, melainkan realitas. Sebuah realitas dilaporkan dengan meminjam perangkat bahasa.[28]

Dengan *platform* pemikiran ini, wajar jika sejumlah ulama ushul fikih menyatakan bahwa mengetahui *setting* sosial-historis Arab dari terbentuknya sebuah ketentuan agama seperti yang terpantul dalam teks suci menjadi sangat urgen dan signifikan. Al-Syathibi dalam *al-Muwâfaqât fiy Ushûl al-Syarî'ah* menyatakan bahwa mengetahui kondisi sosial masyarakat Arab, sebagai lokus awal turunnya al-Qur'an, dan situasi ketika sebuah ayat turun merupakan salah satu prasyarat yang mesti dimiliki oleh seorang *mufassir*.[29] Dengan ini sesungguhnya al-Syathibi ingin mengatakan bahwa aspek-aspek yang perlu dipertimbangkan dalam menguak maksud sebuah teks bukan hanya dari sudut gramatikal, melainkan juga harus mencakup pengetahuan tentang keadaan sosio-kultural yang hidup dalam masyarakat tatkala berlangsungnya era pewahyuan al-Qur'an.

Dengan demikian, maka diperlukanlah sebuah upaya yang lebih dari sekadar mengenali, yaitu kategorisasi mana-mana ayat yang universal dan mana-mana pula

---

[27]Sekelompok pemikir yang cenderung memperhatikan makna leksikal pasti akan mempersyaratkan agar seorang mufassir mengetahi gramatika bahasa Arab. Terhadap prasyarat ini, satu pertanyaan yang bisa diajukan adalah bukankah Nabi Muhammad sendiri seorang yang *ummiy*. Dikisahkan, Nabi Muhammad adalah seorang yang tidak bisa membaca dan menulis. Menarik memperhatikan pernyataan Abu Hamid al-Ghazali, "*wa kullu syarî'ah lâ tadhharu illâ bi lughat, fa yashîru tilka al-lughat âlat li 'ilm kitâb Allâh wa sunnah rasûlih. Wa min al-âlât 'ilm kitâbah al-khaththh, illâ anna dzâlika laysa dharûriyyan idz kâna al-rasûl ummiyan*. Baca Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyâ` 'Ulûm al-Dîn* (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), Juz I, hlm. 17.

[28]Bahwa ada teori tentang konteks sebelum adanya teori tentang teks sesungguhnya dapat dibuktikan oleh seorang pakar antropologi yang banyak melakukan penelitian di gugusan pulau Pasifik Selatan yang dikenal sebagai Kepulauan Trobriand bernama Bronislaw Malinowski. Lihat Bronislaw Malinowsi, "The Problem of Meaning in Primitive Languages", dalam Odgen, C.K., dan Richards, I.A (penyunt.), *The Meaning of Meaning*, Bacaan 1 (International Library of Philosophy, Psychology and Scientific Method), (London: Kegan Paul, 1923). Lihat juga Bronislaw Malinowski, *Coral Gardens and Their Magic*, Vol. 2, Allen dan Unwin, London, dicetak ulang (1967) dengan judul *The Language of Magic and Gardening* (Indiana University Studies in History and Theory of Linguistic), (Indiana University Press, Bloomington, Indiana, 1967).

[29]Lihat al-Syathibi, *al-Muwâfaqât fiy ushûl al-Syarî'ah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), Juz II, hlm. 348.

ayat yang lokal-partikular terasa penting. Ini juga tentu berlaku buat Hadits. Terhadap ayat atau Hadits yang khas lokal Arab sangat tidak bijaksana kalau kita mencangkoknya begitu saja untuk diterapkan di Indonesia. Misalnya, kita tidak mungkin mewajibkan umat Islam Indonesia agar mengeluarkan zakat *amwâl*-nya dengan dirham dan dinar.[30]

Semua perspektif di atas diberikan di dalam kerangka menemukan dimensi terdalam (*al-bu'd al-jawhariy*) dari teks al-Qur'an untuk selanjutnya tergelar di tanah sendiri.[31] Al-Qur'an yang hidup seribu lima ratus tahun yang lalu di Jazirah Arab sana dengan langgam bahasa dan tantangannnya sendiri agaknya harus dicarikan signifikansinya dalam konteks kehidupan sekarang melalui penelusuran dan pencarian makna-makna terdalamnya. Untuk tujuan itu, beberapa pemikir kontemporer mencoba mengintrodusir sejenis pembacaan baru (*qirâ'ah mu'âshirah*) yang diharapkan dapat menemukan makna obyektif itu, yaitu hermeneutika. Persis di titik ini pulalah, Islam Pribumi meminjam metode hermeneutika sebagai cara baca terhadap teks dan tradisi keagamaan. Tentu saja cara baca para hermeneut "asing" itu terhadap tradisi harus kita sesuaikan dengan konteks-konteks sosial-budaya yang hidup di Indonesia.

Pengertian hermeneutika, menurut Carl Braaten sebagaimana dikutip oleh Farid Esak, adalah *the science of reflecting on how a word or an event in a past time and culture may be understood and become existentially meaningful in our present situation*.[32] Hermeneutika dipakai sebagai metode pembacaan atas teks dalam kerangka untuk menemukan dimensi-dimensi baru dalam teks yang sama sekali belum ditemukan sebelumnya, bahkan yang dimaksudkan oleh makna awalnya. Namun, secara umum, biasanya hermeneutika memang dipakai untuk menjembatani jurang antara masa lalu dan masa kini. Rudolf Bultmann mengatakan *the term hermeneutics ia generally used to discribe*

---

[30]Keberanian para ulama non-Arab termasuk Indonesia untuk memasukkan tanam-tanaman dan buah-buahan daerahnya yang menghasilkan keuntungan tinggi ke dalam daftar barang-barang yang wajib dizakati merupakan kreativitas ijtihad yang patut diapresiasi. Tidak terbayangkan jika saja para ulama mem-foto copy secara verbatim belaka terhadap sejumlah ketentuan yang Arabis, seperti yang tertera dalam Hadits dan sebagiannya dalam al-Qur'an.

[31]Kalau hukum berubah karena perubahan ruang dan waktu (*taghayyur al-ahkâm bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah*), maka hukum juga dapat berubah karena perubahan sudut epistemologinya. Muhammad Syahrur menyatakan, "*anna al-ahkâm tataghayyar aydhan bi taghayyur al-nidhâm al-ma'rifiy*. Baca Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushûl Jadîdah li al-Fiqh al-Islâmiy* (Damaskus: al-Ahâliy li al-Thibâ'ah, 2000), hlm. 116. Dengan demikian, saya menyadari sekiranya terjadi perbedaan tafsir sebagai akibat dari perbedaan basis epistemologisnya ini.

[32]Lihat Farid Esak, *Qur'an Liberation & Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, hlm. 51. Bandingkan dengan Carl Braaten, *History and Hermeneutics* (Philadelphia, Fortress, 1966), hlm. 131.

the attempt to span the gap between past and present.[33]

Dalam menggunakan hermeneutika ini, para pemikir terbelah menjadi dua faksi. *Pertama*, adalah kelompok non-obyektivis yang memandang bahwa seseorang tidak akan mungkin menemukan makna obyektif dari sebuah teks, dengan hermeneutika sekalipun. Seluruh jenis penafsiran, tandasnya, selalu merupakan tindakan subyektif yang dibangun berdasarkan pra-anggapan dan pra-asumsi sebelumnya. Menurut mereka, penafsiran obyektif dalam pengertian memperoleh kembali atau mereproduksi makna sejati teks sebagaimana maksud pengarangnya dahulu jelas merupakan sesuatu yang tak mungkin bisa dicapai. Sebab, demikian mereka beragumen, dalam kegiatan penafsiran, seorang penafsir selalu membawa serta pra-paham dan pra-anggapan. Masuk dalam kelompok ini adalah Farid Esack, Asghar Ali Engineer, dan sebagainya.

Farid Esack menyatakan bahwa hermeneutika mengandaikan konklusi perihal usaha untuk membaca dan memaknai teks, tak terkecuali teks al-Qur'an, selalu berlangsung dalam konteks tertentu (*a particular context*). Tatkala mufassir melakukan pendekatan pada al-Qur'an dalam konteks tertentu, maka hampir mustahil yang bersangkutan mendapatkan satu tafsir universal atas al-Qur'an yang berlaku untuk seluruh dunia (*the whole world*). "*Meaning is always tentative and biased*", tandas Farid Esack.[34]

Sedangkan kelompok kedua adalah para mufassir yang menyatakan bahwa makna obyektif yang bersembunyi di balik teks-teks al-Qur'an itu mungkin saja diketemukan setelah sebelumnya melakukan obyektifikasi melalui piranti hermeneutika ini. Tokoh-tokoh yang berada dalam deretan kelompok kedua ini adalah Mohamed Arkoun, Fazlur Rahman dan Nashr Hamid Abu-Zaid.

Menurut Arkoun, al-Qur'an merupakan kitab wahyu yang berisi sejumlah pemaknaan (penandaan) potensial yang diusulkan Tuhan kepada segenap manusia. Al-Qur'an adalah korpus ujaran-ujaran (*affirmations*) yang terbatas dan terbuka dalam bentuk bahasa Arab, di mana jalan menuju kepadanya hanya dimungkinkan melalui teks yang diturunkan menjadi tulisan resmi (Mushaf) sejak abad ke-4 (abad ke-10 M). Keseluruhan teks yang dibakukan demikian itu diperlakukan sebagai sebuah karya.[35] Dengan demikian, teks al-Qur'an secara keseluruhan tak henti-hentinya dapat dibaca (ditafsirkan) kembali dan terus menuntut suatu penafsiran kembali dengan jalan optimalisasi makna tanpa keharusan memandang bahwa pemaknaan-pemaknaan yang potensial sudah atau dapat diungkap secara total. Sementara, optimalisasi tersebut menurut Arkoun tidak akan dapat dilaksanakan kecuali dengan

[33]Duncan S. Ferguson, *Biblical Hermeneutics: An Introduction* (London: SCM Press), hlm. 5
[34]Farid Esak, *Op. cit.*, hlm. 12-13.
[35]Mohammed Arkoun, *Op. Cit.*, 1997, hlm. 91.

melihat berbagai macam tanda dan simbol yang terdapat pada teks (al-Qur'an) tersebut sedemikian rupa sehingga pembaca menjadi akrab dengan tanda-tanda dan simbol-simbol tadi.

Tentu saja, pengetahuan tentang tanda dan simbol itu hanyalah satu tahap dari kegiatan penafsiran. Selain itu, menurut Arkoun, penelitian hubungan kritis antara satu tanda dengan yang lain sampai pada tahap eksplorasi historis dan antropologis juga harus dilakukan. Dengan demikian, suatu pembacaan terhadap al-Qur'an diharapkan dapat sampai pada kemungkinan suatu pembacaan yang ideal bertepatan dengan maksud-maksud pemaknaan yang asli dari al-Qur'an pada tahap wacana, dan bukan pada tahap teks.[36]

Sementara itu, dalam konsepsi Fazlurrahman kegiatan bertafsir adalah kerja pencarian untuk menemukan pesan-pesan moral universal dari teks-teks al-Qur'an dengan cara memperhatikan kondisi obyektif Arab, sebagai lokus di mana teks itu lahir. Setelah pesan moral sebuah teks diperoleh, maka barulah ditranformasikan ke dalam konteks kekinian.[37] Dengan demikian, proses penafsiran (interpretasi) *a la* Fazlurrahman ini melibatkan dua pergerakan (*a double movement*); dari masa kini ke periode al-Qur'an dan kembali ke masa kini.

Senada dengan Rahman, Nashr Hamid Abu-Zayd mengusulkan bahwa suatu pembacaan mestinya tidak berhenti kepada makna (*al-ma'nâ*) teks tetapi meneruskannya sampai pada tahap signifikansi (*al-maghzâ*) dari sebuah teks tanpa melupakan konteks sejarah dan realitas sosial ketika al-Qur'an diterima oleh generasi paling awal. Makna (*meaning*), menurut Abu-Zayd, menyerupai pemahaman langsung terhadap bunyi teks yang lahir dari analisis terhadap bangunan kata tersebut dalam konteks budaya yang ada. Jadi, watak yang dimiliki makna bersifat historis. Maksudnya, tidak mungkin sampai pada derajat tersebut kecuali dengan perangkat pengetahuan yang mendetail terhadap konteks internal teks dan eksternalnya yang berupa realitas dan budaya. Sedangkan *al-maghzâ*, meskipun tidak lepas dari bingkai makna, tetapi ia mempunyai karakter kontemporer. Maksudnya, ia dihasilkan dengan "cara baca" kontemporer yang tidak berada pada masa teks. Tatkala *al-maghzâ* tersebut terpisah dari makna, maka cara baca yang sedemikian terjebak dalam belitan ideologisasi (*talwîn*) yang menjauhkan pemahaman dari *ta'wîl*. Perbedaan lainnya, dalam beberapa hal, makna bersentuhan dengan penetapan yang bersifat nisbi, sedangkan *al-maghzâ* punya karakter aktif berubah selaras dengan perubahan cara baca

---

[36]*Ibid*, hlm. 7.

[37]Pada titik ini, Fazlurrahman menekankan pentingnya pembedaan antara "ideal-moral" yang dituju al-Qur'an dan dari ketentuan legal spesifiknya. Lihat Fazlurrahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 20.

meskipun ia sebenarnya terikat hubungan dengan makna.[38]

Sebagaimana diakui Abu-Zayd sendiri, nampaknya perbincangan sekitar keharusan persentuhan *al-maghzâ* dengan *al-ma'nâ* tidak terlalu jauh berbeda dengan prinsip *qiyâs* yang berpegang pada *'illat* dalam wacana fikih. Pencarian *'illat* dalam *qiyâs* ini berhubungan dengan fleksibilitas teks terhadap realitas serupa yang tidak disinggung secara eksplisit oleh teks. Hakikatnya, keserupaan itu bersifat eksternal, sedangkan perbedaannya masih dalam. *'Illat* yang menjadi tengara hukum menurut para pakar fikih kadang-kadang merupakan bagian dari *dalâlah* dan makna melalui *manthûq* teks, dan terkadang hanya merupakan penemuan ahli fiqh lewat jalur ijtihad.

Dalam dua hal tersebut, lanjut Abu-Zayd, *qiyâs* merupakan salah satu bagian, yakni berkenaan dengan hukum *juz'iy* dan tidak lebih dari itu. Para pakar fikih konvensional belum menyibakkan *al-maghzâ*, *sense* atau signifikansi, dan tujuan final pembicaraan tentang lima maksud syari'ah, yaitu menjaga agama, jiwa, akal, kehormatan dan harta benda. Kata "menjaga" di sini tidak lepas dari *dalâlah* yang marak dalam perbincangan fikih konvensional.

Dengan demikian, *al-maghzâ* bukan merupakan tujuan syariat secara umum, *al-maqâshid al-kulliyyah*, sebagaimana yang ditetapkan oleh para pakar fikih, akan tetapi merupakan hasil kreatifitas terhadap teks dalam bingkai realitas dan budaya. Bersamaan dengan aktivitas tersebut, haruslah ada pembatasan atau penentuan warna atau coraknya. Sebagian teks tidak hanya cukup dengan mengulangi bahasa yang berlaku, oleh karena itu haruslah dibarengi dengan pemantapan gerak realitas dan budaya, bahkan juga harus dengan pengambilan bangunan kebahasaannya berulang-ulang. Cukuplah untuk mengatakan bahwa aturan baku untuk menentukan "kreatifitas teks" dan seluk-beluknya adalah dengan cara kontemporer. Maksudnya adalah *al-maghzâ* tidak hanya ditentukan dengan lekatnya makna, akan tetapi, atributnya harus dihadapkan pada realitas kontemporer. Karena itu, lanjut Abu-Zayd, dengan melekatnya unsur kekinian maka *al-maghzâ* akan selalu dinamis meskipun masih terikat dengan batasan-batasan makna. Makna tetap secara nisbi, dan penyingkapan makna historis—sebagaimana dipahami para sarjana kontemporer—merupakan upaya yang tidak sekali jadi, akan tetapi merupakan upaya terus menerus. Tatkala *al-maghzâ* berbeda secara diametral dengan analogi fikih, maka ia lebih banyak dibatasi dan diarahkan pada sasaran-sasaran keaktifan wahyu.

Islam Pribumi dan Politik Identitas

Telah menjadi pengetahuan bersama bahwa sumber *nash* maupun bukti kesejarahan tentang konsep negara dalam Islam menjadi salah satu persoalan yang hingga

[38]Nasr Hamid Abu-Zayd, *Naqd al-Khithâb al-Dîniy* (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992), hlm. 114.

kini menjadi subyek beragam interpretasi. Sebab, dalam hal ini tidak terdapat *nash sharîh* (al-Qur'an maupun Sunnah) yang menjadi acuan yang pasti dan abadi mengenai bagaimana negara Islam itu mesti dibangun dan dilaksanakan. Tidak heran jika praktek politik Islam dari masa ke masa dan dari satu tempat ke tempat lain menunjukkan keragaman yang amat kaya. Bahkan, pada masa *Khulafâ al-Râsyidîn* pun keragaman praktek itu telah terjadi. Contoh yang terang benderang adalah sistem suksesi yang berbeda-beda dari pengangkatan Abu Bakar, Umar, Utsman, Ali dan khalifah seterusnya.

Karena ketiadaan *nash* yang *sharîh* inilah maka para sahabat berijtihad dalam menentukan berbagai tindakan politik yang dilakukan bersandar kepada kemaslahatan dengan piranti *istishlâh* atau *istihsân*. *Istishlâh* menjadikan Abu Bakar —sebelum wafatnya— mengangkat Umar menjadi khalifah, meskipun Rasulullah tidak melakukan hal itu. *Al-istishlâh* menuntun Umar menarik pajak penghasilan, membentuk badan-badan kenegaraan, membangun batas kota-kota, membangun penjara dan menetapkan berbagai hukuman (*ta'zîr*) kepada para pelanggar hukum seperti pengoplos susu dengan air, dan menyita harta para pejabat yang berbisnis di tengah masa jabatan mereka, dan Nabi belum pernah melakukan hal-hal semacam ini.[39]

Al-Istishlâh lah yang mendorong para khalifah sesudah *Khulafâ al-Râsyidîn* untuk mendirikan pos dan melakukan Arabisasi lembaga-lembaga, membuat mata uang dan praktek-praktek kenegaraan lain tanpa ada seorang ulama pun yang menolak usaha mereka. Padahal ulama ummah tidak mungkin ber-*ijma'* dalam kesesatan. *Al-Istishlâh* pulalah yang mendorong *jumhûr fuqahâ* untuk mengatakan bolehnya memerangi orang muslim jika berkomplot dengan kaum kafir dan tidak ada pilihan lain selain memerangi mereka.[40]

Hal di atas membuktikan bahwa hampir sebagian besar dasar ijtihad para sahabat dalam lapangan politik adalah kemaslahatan. Asas maslahat tidak berdiri sendiri melainkan selalu terkait dengan keadaan, situasi, tantangan dan kebutuhan ummat bersangkutan. Jika konteks ummat berbeda maka hukumpun akan berbeda. Sehingga menjadi jamak jika rumusan politik Islam menjadi beragam sesuai dengan kemaslahatan umat-umat tertentu yang memiliki kondisi dan situasi sosial, budaya dan politik yang berbeda-beda.

Sebab, di sini, konteks sangat menentukan bangunan hukum yang akan terbentuk. Ibnu 'Abididin di dalam risalahnya *Nasyr al-'Urf Fiy Mâ Banâ Min al-Ahkâm 'Ala al-'Urf* (Penyebaran Tradisi dalam Hukum-hukum yang Dibangun Berdasarkan Tradisi) mengatakan: "banyak sekali hukum-hukum berubah

---

[39]Yusuf Al-Qardlawi, *Fikih Taysir* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2001), hlm. 86

[40]Imam Al-Ghazali, *Al-Musytasyfa*, Jilid I, hlm.310-311.

oleh karena perubahan zaman yang disebabkan perubahahan tradisi masyarakatnya, atau karena terjadinya kedaruratan atau karena rusaknya generasi suatu zaman. Di mana jika hukum tetap sebagaimana apa yang ada sebelumnya maka akan terjadi kesulitan dan kerusakan di kalangan masyarakat. Dan akan menyalahi kaidah-kaidah syariat yang dibangun di atas asas peringanan dan pemudahan dan menghindari kerusakan dan kerugian".

Dengan demikian, anggapan bahwa konsep politik Islam itu tunggal, seragam dan tidak boleh berbeda adalah pengingkaran dari hal di atas. Klaim bahwa sistem politik Islami *a la* Quthb atau Maududi yang diperjuangkan oleh "gerakan politik identitas Islam" adalah kebenaran yang mutlak jelas terbantahkan. Sebab, sebagian besar yang dikemukakan oleh kedua tokoh tersebut –sebagaimana juga ijtihad para sahabat— tidak berdasarkan *nash* yang *qath'iy* dan *sharîh*. Oleh karena itu, maka terbuka lebar bagi ulama Islam yang lain untuk mengembangkan konsep politik yang berbeda, sesuai dengan kemaslahatan umat yang bersangkutan. Rumusan itu mesti sesuai dengan konteks masyarakatnya.

Dalam merumuskan konsep politik Islam, sebagaimana ijtihad para sahabat, pemahaman dan apresiasi yang cukup terhadap konteks adalah suatu keharusan. *Pertama*, kita perlu mencermati konteks yang melatarbelakangi teks-teks al-Qur'an dan Sunnah maupun tindakan politik Nabi dan Sahabatnya. Hal ini berguna untuk memverifikasi dan membedakan antara ajaran yang merupakan manifestasi konteks lokal Arab waktu itu, dengan nilai yang terdalam yang menjadi substansi pesan-pesan risalah. Dengan demikian, akan menjadi jelas *nash* dan tindakan mana yang merupakan manifestasi sosiologis dan mana yang benar-benar teologis. Manifestasi sosiologis bernilai profan, tak menjadi sumber hukum, dan karena itu tidak menjadi keharusan mempraktekkannya, sedangkan yang ilahiyyah berfungsi sebagai sumber hukum, berlaku abadi dan mengikat.

Dengan demikian, apa-apa yang dilakukan oleh generasi awal tidak menjadi kemestian bagi generasi saat ini yang hidup dalam waktu dan tempat yang berbeda. Generasi saat ini hanya terkena tanggungjawab untuk menerapkan nilai-nilai terdalam dari pesan-pesan politik Islam. Sedangkan mengenai aturan-aturan partikular adalah bagian dari kerja-kerja ijtihad para ulama sebagai pewaris nabi-nabi. Maka di sinilah orientasi maslahat menjadi bagian yang penting dari kerja ijtihad ini.

Kedua, apresiasi terhadap tradisi, budaya, struktur sosial dan kondisi masyarakat diperlukan untuk merumuskan sebuah sistem yang pas yang memenuhi cita terdalam dari pesan-pesan Islam dan di sisi lain tetap memenuhi prasyarat kemaslahatan bagi masyarakat. Sebab, syariat diturunkan justru untuk memenuhi kemaslahatan hamba. Menurut Ibn al-Qoyyim al-Jauziyah, bangunan dan landasan syariah adalah hikmah dan

maslahat hamba di dunia dan akhirat. Syariah adalah keadilan sepenuhnya, rahmat sepenuhnya, maslahat sepenuhnya serta hikmah sepenuhnya. Maka seluruh masalah yang melenceng dari keadilan menuju ketidakadilan, dari rahmah menjadi malapetaka, dari maslahat kepada mafsadat, dari hikmah menjadi kesia-siaan, bukanlah berasal dari syariah meskipun dimasukkan ke dalam syariah melalui *ta'wîl*.[41]

Islam di Asia Tenggara termasuk Indonesia, selama ini dinilai memiliki konsep dan bentuk politik yang berbeda dari wilayah negeri muslim Afrika Utara, Semenanjung Arab, maupun Asia Selatan. Islam di wilayah ini memiliki karakter khas. Misalnya, cenderung toleran, moderat, dan inklusif. Selain itu, ia lebih bersifat kultural, dan tidak politis struktural. Kekhasan ini terbentuk oleh proses sosiologis yang panjang. Kondisi sosial-budaya yang plural di mana Islam hidup menyemai kearifan sehingga Islam di wilayah ini mudah beradaptasi dengan tuntutan dan kondisi lokal. Sejarah politik Islam di wilayah ini juga tidak tunggal. Berbagai perubahan kekuasaan yang diikuti perubahan posisi Islam di dalamnya senantiasa mewarnai sejarah kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara. Sebagai contoh, posisi Islam pada kekuasaan Demak berbeda dengan posisinya pada masa berikutnya; Pajang dan Mataram. Sehingga pendekatan politik formalisme Islam tidak menjadi memori kolektif dan *social imagine* masyarakat Nusantara.

Kondisi ini membuat mereka mudah memposisikan Islam secara luwes dalam wilayah negara. Maka tidak heran, meskipun melalui berbagai ketegangan, pada masa kemerdekaan, masalah posisi Islam dalam negara bisa terselesaikan. Islam bisa berdampingan dengan konsep negara bangsa (*nation state*). Sebuah konsep Barat yang berasaskan persamaan hak-hak bagi semua warga negara. Dengan demikian tidak mengenal konsep negara agama yang memberikan *privilege* bagi umat agama tertentu. Dari sini Islam Indonesia dikenal sebagai Islam yang toleran, moderat dan inklusif.

Pilihan ini sesungguhnya berlandaskan pertimbangan kemaslahatan bagi semua. Jika kita simak perdebatan semenjak kelahiran Indonesia, aspek kemaslahatan menempati porsi terbesar daripada perdebatan yang berlatarkan *nash-nash*. Sebab, dalam al-Qur'an maupun Hadits, tak ditemukan ketentuan yang jelas mengenai konsep dan bentuk politik Islam kecuali hal-hal yang terkait dengan makna yang terdalam dari tujuan-tujuan syariah.

Landasan maslahat juga menjadi acuan bagi perdebatan tentang isu Piagam Jakarta dan formalisasi syariat Islam. Di kalangan pendukung "politik identitas Islam" argumentasi *nash* yang dimunculkan tidak lebih dari *nash-nash* yang tidak secara langsung menunjukkan makna perintah untuk melaksanakan apa yang mereka

[41] Imam Ibnul Qayyim Al-Jauziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi'în*, jilid III, hlm 14-15.

tuntut. Sehingga, landasan maslahat juga terpaksa mereka jadikan penguat bagi argumentasinya. Sementara itu di kalangan yang menentang (termasuk di dalamnya NU dan Muhammadiyah), kemaslahatan mereka angkat sebagai argumentasi utama.[42]

Oleh karena itu, konsep politik yang sama-sama muncul dari ijtihad (Quthb dan Maududi) tidak ditempatkan sejajar dengan al-Qur'an dan Sunnah, lalu menegasikan cara pandang yang lain. Sebab, keseragaman bentuk akan menjerat umat sehingga tak mudah memperoleh kemaslahatan bagi hidup mereka. Oleh karena itu, perdebatannya akan lebih berguna ketika membahas mengenai maslahat ini. Bukan perdebatan soal bentuk dan simbol-simbol yang memang sangat lemah landasan *nash*-nya. Jika memang cara Maududi atau Quthb lebih menjanjikan kemaslahatan bagi bangsa maka tidak ada salahnya kita menganutnya.

Perdebatan mengenai formalisasi syariat Islam, simbolisme dan politik identitas lainnya mesti dipertimbangkan berdasarkan kemaslahatannya. Keterpakuan kepada *nash* yang berlebih-lebihan akan menyebabkan penafsiran *nash* yang dipaksakan sehingga menjadi tidak relevan. Akan lebih baik mendasarkan ijtihad kepada *mashlahah* yang jelas menjadi tujuan syariat.

Inilah yang dipegangi kalangan *mainstream* ummat. Dalam isu penerapan syariat, bagi mereka tidak mesti berwujud pemberlakuan fikih Islam sebagai hukum positif negara. Penerapan hukum fikih bisa dilakukan dalam kehidupan sehari-hari tanpa harus menjadi hukum negara. Karena dengan formalisasi, makna keislaman sebagai ketundukan kepada Allah dengan sepenuh hati akan kehilangan maknanya. Karena semua peribadatan baru punya arti jika muncul dari kehendak sendiri sebagai cerminan penghambaan, bukan karena ketakutan terhadap sanksi dan hukuman dari aparat negara. Makna "*iqâmah daulah Islâmiyyah*" (penegakan negara Islam) atau "*tathbîq al-nidhâm al-Islâmiy*" (penerapan sistem Islam) tidak mesti terkurung dalam bentuk-bentuk formal Maududian atau Quthbian. Islamisasi negara dan sistem bisa pula dilakukan dengan mengubah semangat, nilai dan substansi tanpa menghabiskan energi untuk kepentingan identitas. Bentuk negara "*nation state*" dengan sistem demokrasinya cukup menyediakan peluang bagi terwujudnya negara yang Islami. Dalam arti negara yang mampu melindungi kemaslahatan rakyatnya, termasuk di dalamnya masyarakat non-muslim, sehingga hak-hak mereka sebagai warga negara terpenuhi termasuk hak untuk mengekspresikan agamanya secara leluasa.❖ **M. Imdadun Rahmat, Musoffa Basyir Rasyad, Khamami Zada,** dan **Abd. Moqsith Ghazali**

---

[42]Lihat Umar Basalim, *Pro-Kontra Piagam Jakarta* (Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2002), hlm. 160-166.