

## DEKONSTRUKSI SYARIAT; Jalan Menuju Desakralisasi, Reinterpretasi dan Depolitisasi



**Zuhairi Misrawi**

Redaktur Jurnal Tashwirul Afkar. Alumnus Pondok Pesantren al-Amien Prenduan (1995). Menamatkan S1 di Departemen Akidah-Filsafat, Fakultas Ushuluddin, Universitas al-Azhar Kairo-Mesir (2000), kini menempuh S2 di Program Studi Ilmu Politik, Universitas Indonesia (2000-sekarang). Menulis di Pelbagai media nasional: *Kompas*, *Koran Tempo*, *Suara Pembaruan*, *Republika*, *Media Indonesia*, *Majalah GAMMA*.

**P**enerbit Paramadina melalui buku, "Syariat Islam Yes, Syariat Islam No; Dilema Piagam Jakarta dalam Amandemen UUD 1945"<sup>1</sup> telah membentangkan tingkat ketajaman perbedaan debat syariat Islam, baik pada tataran diskursus maupun tataran politik praktis. Setidaknya buku tersebut merekam polemik Piagam Jakarta yang dimuat di berbagai media massa nasional,

khususnya harian umum Media Indonesia yang memberikan ruang khusus untuk memperdebatkan wacana syariat Islam di kolom opini, hari Jumat.

Buku yang diterbitkan Paramadina di atas mempunyai keistimewaan tersendiri, karena tidak seperti kebanyakan buku yang hanya menyuguhkan satu aliran pemikiran untuk kepentingan ideologi tertentu<sup>2</sup>, akan tetapi memuat opini

<sup>1</sup>Buku ini adalah kumpulan tulisan di berbagai media massa, terutama polemik yang difasilitasi harian Media Indonesia, selain itu ada beberapa tulisan yang bersumber dari Kompas, Republika, Duta Masyarakat, majalah Forum Keadilan, Pelita, Media Dakwah dan Tempo Interaktif. Buku ini cukup merepresentasikan ide dan gagasan mengenai formalisasi syariat Islam, baik yang pro maupun kontra, baik dari kalangan politisi, aktivis LSM, aktivis ormas dan lain-lain. Piagam Jakarta yang pada zaman Orde Baru dianggap selesai, ternyata justru terus bergulir di era reformasi. Ini artinya, perdebatan tentang syariat Islam akan mewarnai atmosfer perpolitikan nasional, karena besarnya perhatian masyarakat terhadap diskursus ini. Penulis juga termasuk salah seorang yang terlibat dalam perdebatan tersebut, karena bagaimanapun menurut penulis, syariat adalah makhluk yang problematik dalam konteks keindonesiaan. Hal-hal yang menyangkut pendapat penulis, dituangkan secara rinci dalam makalah ini.

<sup>2</sup>Dalam debat syariat Islam sulit didapatkan dialog yang terbuka. Yang mengemuka hanya kampanye, provokasi dan diseminasi yang bersifat monolog. Hampir sulit untuk mempertemukan dua kubu yang saling berseberangan. Fenomena menarik mutakhir, mulai digelar debat publik mengenai syariat dalam forum-forum diskusi, seminar dan simposium. Dalam publikasi masih tidak banyak yang menghadirkan buku yang di dalamnya memfasilitasi dua gagasan yang saling bertentangan. Paramadina, dalam hal ini mempunyai inisiatif positif untuk memulai dialog konstruktif.

tentang syariat Islam dari berbagai perspektif, yang pro dan kontra, sehingga perdebatannya terlihat hangat dan memanas. Ini menunjukkan betapa sengitnya perbedaan tafsir atas Syariat Islam.

Sedikitnya, ada tiga arus besar yang mengemuka dalam menyikapi syariat Islam. Pertama, arus formalisasi syariat.<sup>3</sup> Kelompok ini menghendaki agar syariat Islam dijadikan landasan riil berbangsa dan bernegara. Pencantuman kembali Piagam Jakarta dalam UUD 1945 menjadi salah satu target utamanya. Kedua, arus deformalisasi syariat<sup>4</sup>. Kelompok ini memilih pemaknaan syariat secara substantif. Pemaknaan syariat tidak serta-merta dihegemoni negara, karena wataknya yang represif. Syariat secara individu sudah diterapkan, sehingga formalisasi dalam UUD 1945 tidak mempunyai alasan kuat dalam ranah politik. Ketiga,

arus moderat.<sup>5</sup> Kelompok ini dikesankan mengambil jalan tengah: menolak sekularisasi dan islamisasi, karena budaya masyarakat muslim Indonesia mempunyai kekhasan tersendiri. Sekularisasi dan islamisasi merupakan “barang impor” yang tidak cocok dengan identitas masyarakat, sehingga keduanya berpotensi untuk melakukan indoktrinasi dan ideologisasi.

Pemandangan tersebut menjadi bukti kuat, bahwa syariat merupakan arena kontestasi yang paling populer, tak jarang mengalami tarik-ulur. Dentumannya tidak hanya pada arus diskursus, akan tetapi merambah pada ranah politik, yang tentu saja menjadi “bursa taruhan paling basah” di antara “bandar-bandar politik” yang memiliki modal kapital maupun yang mengandalkan sinaran kharisma. Karenanya, sisi negatif dari perdebatan tersebut terkesan berjalan di tempat dan

<sup>3</sup>Arus ini secara politis dinahkodai oleh partai-partai Islam yang berlandaskan Islam, seperti PPP, PPP, PK. Selain itu didukung oleh kelompok-kelompok radikal yang mulai tampil ke permukaan, seperti Front Pembela Islam (FPI), KISDI, Hisbut Tahrir, dan beberapa organisasi kepemudaan dan kemahasiswaan.

<sup>4</sup>Arus ini memang kelihatan tidak segigih kelompok pertama dalam mensosialisasikan gagasannya, tapi bukan berarti tidak mempunyai basis akar rumput. NU dan Muhammadiyah termasuk organisasi keagamaan dan kemasyarakatan yang berada di garda depan mengkampanyekan deformalisasi syariat. Karena setiap individu muslim dapat melaksanakan syariat secara otonom, dan tidak membutuhkan peran negara. Bahkan kalau negara melakukan intervensi dalam formalisasi syariat sangat dimungkinkan akan mereduksi substansi syariat. Sedangkan dari partai, hampir mayoritas partai besar menolak formalisasi syariat, seperti PDI, Golkar, PKB, PAN. Namun penulis tidak begitu yakin dengan komitmen partai terhadap deformalisasi syariat Islam, karena tumpang-tindihnya *vested interest* yang terdapat dalam partai, sehingga sangat dimungkinkan apabila partai menjadi kendala dalam deformalisasi syariat.

<sup>5</sup>Arus ini sebenarnya minoritas. Yang paling getol mengkampanyekan gagasan moderat ini adalah KH. Shalahuddin Wahid, yang ingin mengambil jalan tengah dari perdebatan yang saling berseberangan. Akan tetapi sulit rasanya gagasan ini mendapatkan dukungan, karena—sebagaimana gagasan moderat lainnya—hanya berkuat pada tataran moralitas, kehilangan kerangka strategis dan sulit diterapkan pada tataran praksis.

tidak mampu mencari solusi progresif, akibat pergulatannya yang hanya kamufase, elitis dan tergantung hembusan angin politik.

Karena itu, studi mendalam atas makhluk yang beridentitas "syariat" menjadi penting dalam rangka mencari akar-akar semiologis, historis dan sosiologis, sejauhmana diskursus syariat bermetamorfosa sebagai simpul-simpul yang mempunyai *magnitude* dalam atmosfer politik, sehingga seringkali diperjualbelikan untuk melapangkan jalan menuju kursi kekuasaan.

Yang diperlukan adalah upaya memaparkan relasi kuasa dalam setiap wacana sebagai pisau analisis, sebagaimana Michel Foucault dan filsuf posmodernis lainnya melakukan kritik wacana. Namun itu saja tidak cukup, karena sangat dimungkinkan akan melahirkan interpretasi sepihak dan mengabaikan realitas yang lain, bahwa setiap wacana mempunyai "akte kelahiran" dan "tanah kelahiran" tersendiri. Karenanya, menyoroiti syariat dari berbagai perspektif akan lebih menyelamatkan dari penafsiran anarkis yang cenderung menyalahkan, menafsirkan sepihak, atau bahkan tidak dialogis.

### **Agama Syariat vis a vis Syariat Agama**

Agama dalam tataran normatif dapat dimaknai secara simplifikatif, final.

Agama disimbolisasikan dalam bentuk kitab-kitab suci, yang dipedomani masing-masing agama. Hampir tidak ada perbedaan yang tajam dalam memahami agama melalui pesan yang diwahyukan kepada pembawa risalah suci (nabi). Agama, lalu membentuk sakralitas dan dogmatisme. Setiap agama membentuk pola pandang tersendiri mengenai "kebenaran yang absolut", sesuai dengan pesan yang tercantum dalam kitab sucinya. Akan tetapi, kebenaran yang dihayati setiap agama mulai bermasalah, tatkala terjadi diaspora pemahaman keagamaan ke wilayah agama lain. Hal itu terjadi, karena setiap agama mempunyai kecenderungan untuk memperluas wilayahnya (ekspansionis). Perang yang mengatasnamakan agama menjadi sejarah yang cukup memilukan, bahwa setiap agama berambisi untuk menaklukkan pemahaman agama lain. Di sinilah, awal dari segala bencana. Agama yang sejatinya dapat dijadikan cara mencari kebenaran, lalu dianggap sebagai satu-satunya kebenaran, sehingga agama menjadi pabrik yang memproduksi klaim kebenaran (*truth claim*).

Realitas semacam ini membentuk paradigma eksklusif. Islam, menurut sebagian kalangan adalah agama yang paling benar, sedangkan selain Islam adalah agama yang tidak benar, agama menyimpang, agama yang tidak absah.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup>Realitas yang membentuk distingsi antara satu pemeluk agama dengan pemeluk agama yang lain, secara *genuine* merupakan konsekuensi pemahaman literalistik terhadap teks-teks keagamaan. Terutama pada ayat-ayat menganggap kebenaran agama adalah kebenaran simbolik, sebagaimana tertera dalam teks-teks keagamaan.

Agama selain Islam pun seringkali terjebak dalam pemaknaan yang absolut dan eksklusif, tatkala mereka mereduksi kebenaran pada agama yang dianutnya. Agama hanya terbatas pada wilayahnya sendiri, membenarkan diri, menyalahkan yang lain (*the others*). Padahal apabila melihat kesejarahan yang lebih luas, agama tak lain merupakan upaya akselerasi diaspora pemahaman tentang kebenaran. Sebelum agama ini diturunkan kepada Adam, sebenarnya telah disediakan keprimitifan akal untuk menyingkap Pencipta. Agama tak lain hanya penyempurna dan penerus. Mahmud Muhammad Thaha dalam *Risâlah al-Shalâh* menulis tentang historitas dan entitas agama:

Kesiapan manusia untuk menerima tiupan ruh ilahi membutuhkan fase pertama, fase kedua, dan fase ketiga. Dari fase-fase pertumbuhan, memakan waktu yang panjang. Peniupan ruh ilahi tidak hanya pada Adam sebagai khalifah semata, tetapi peniupan tersebut berlaku pada semua keturunannya seiring dengan perjalanan ruh-ruh di dalam badan. Hanya saja peniupan ini pada kasus manusia, ukurannya bertambah, dan dalam kasus Adam sebagai khalifah, kelangsungan penambahan ini lebih banyak daripada *adam-adam* sebelumnya, hingga dia diangkat ke tingkat kenabian dan kekhalifahan, dan dia dipertahankan di posisi kedua hal tersebut. Ruh ini telah ditiupkan ke dalam manusia sebelum Adam, Bapak manusia. Peniupan ruh pada manusia sebelum Adam merupakan penyiapan tempat pada Adam untuk meniupkan ruh, yang dengan

peniupan ruh itu terjadi kenabian dan kekhalifahan. Sementara saat ditiupkan ruh Ilahi ke dalam manusia sebelum Adam, pada saat itu terjadi perbedaan antara manusia dengan hewan, dan dengan peniupan itu pula terbebani pada manusia ibadah dalam taraf-tarafnya yang sederhana. Dari sini dimulai agama. Agama ini tidak memiliki rasul selain keprimitifan akal. Agama saat itu paganistik dan poloteistik. Namun demikian ini merupakan permulaan agama. Permulaan Islam. Setelah muncul masa rasul yang definitif dengan munculnya Adam, Bapak manusia, tujuan pengutusan para rasul bukanlah untuk memberitahukan manusia bahwa mempunyai pencipta, sebab fungsi ini telah dijalankan sebelumnya oleh utusan-utusan yang berbentuk akal. Akan tetapi tujuan dari pengutusan mereka (agama) hanyalah mengajarkan kepada manusia bagaimana cara mengetahui pencipta mereka.<sup>7</sup>

Pemahaman tentang agama, seperti yang digambarkan Mahmud Muhammad Thaha menjadi barang langka. Agama, selama ini direduksi dalam bentuknya yang sangat primitif dan terbatas. Kebenaran yang dicetak agama akhirnya menjadi lawan kebenaran. Konsekuensinya, muncul agama-agama baru yang mengklaim dirinya sebagai “yang paling benar”. Agama menjadi lembaga resmi membenaran dan kebenaran.

Kampanye yang paling lantang menyangkut pelembagaan kebenaran yaitu syariat. Syariat sebagai elemen tertinggi dalam agama mempunyai legitimasi paling kuat untuk menjus-

<sup>7</sup>Mahmud Muhammad Thaha, *Risâlah al-Shalâh* (Terj. Khoiron Nahdliyyin), LKiS, Yogyakarta, 2001, hlm. 33-34.

tifikasikan kebenaran agama. Keislaman yang semestinya dapat dipahami sebagai kepasrahan diri, pembebasan dari penindasan, pemihakan pada kaum lemah, kemudian direduksi dalam syariat yang rigid dan kaku. Syariat dimaknai sebagai “keakuan” yang tidak terjamah, dan mesti dibela hingga titik darah penghabisan. Syariat menjadi alat untuk mempersempit ruang agama, sehingga pada taraf tertentu, syariat bermeta-morfosa menjadi agama tersendiri. Bagi kalangan ini, penafsiran tunggal terhadap syariat seakan menjadi solusi yang tepat untuk menggiring ke sentral.

Karena itu, “agama syariat” menjadi realitas yang tidak bisa dihindarkan. Karen Armstrong menunjukkan realitas empirik yang patut diperhitungkan mengenai “agama syariat”, bahwa fundamentalisme yang membawa doktrin berperang demi Tuhan telah menjelajahi samudra agama-agama semitik.<sup>8</sup> Dalam komunitas muslim terdapat kelompok-kelompok radikal, seperti Ikhwan al-Muslimin, Jama’at Islamiyah di Mesir dan Syi’ah di Iran membawa bendera syariat

sebagai lokomotif untuk menggerakkan identitas keagamaan. Karena itu, syariat menjadi identitas yang dikalungkan kepada masyarakat muslim untuk membedakan dengan komunitas lainnya.

Yang tak kalah ironisnya, tatkala syariat semakin direduksi dalam pemaknaan yang kabur. Syariat

digiring pada kepentingan aliran tertentu. Dalam hal ini ditandai dengan dua hal; *Pertama*, tafsir literal terhadap teks-teks keagamaan yang menjauhkan diri dari konteks sosio-kultural serta merta mengabaikan kemaslahatan umum. *Kedua*,

penolakan terhadap proses demokrasi dengan mengambil jalan pintas dan menggunakan cara-cara anarkis.<sup>9</sup> Syariat yang dilahirkan dari kedua indikasi tersebut telah memberikan karakteristik tersendiri bagi beberapa kelompok, di antaranya kecenderungan konfrontatif dan menolak dialog. Yang mengemuka adalah kecenderungan “berperang”, “mengkafirkan” dan “anti-dialog”. Jihad dijadikan “bahasa resmi” untuk menyebutnya sebagai perang suci yang didasarkan kebenaran syariat.



<sup>8</sup>Karen Armstrong, *The Battle for God* (Terj. Eja Ass), Penerbit Serambi dan Mizan, Jakarta, 2001, hlm. 578-579.

<sup>9</sup>Jurnal Mingguan, *Wijah Nadzar*, artikel berjudul *al-Islâm wa al-Irhâb fi Nizham 'Alamî Jadid*, ditulis oleh Dr. Kamal Abd. Madjid.

Dalam tataran global, agama syariat menciptakan pola resistensi terhadap globalisasi. Namun sangat disayangkan, resistensi yang lahir tak lebih sebagai upaya melahirkan resistensi balik. Jaringan terorisme yang tersebar luas di dunia Islam seakan memperkuat adanya akumulasi pelembagaan agama syariat. Terorisme yang dilancarkan penganut agama syariat seringkali menimbulkan reaksi dunia internasional yang bersifat massif, disebabkan wataknya yang menciptakan instabilitas di tengah-tengah masyarakat. Syariat yang dimaknai secara reduktif tersebut dijadikan sebagai jembatan ideologis untuk melawan globalisasi. Yang tidak pernah berubah dari karakter agama syariat, yaitu dalam melakukan perubahan seringkali menggunakan kekerasan. Syariat menjadi "bom ketidakamanan" yang setiap saat bisa meletus dan mengalirkan darah. Agama syariat membatasi dirinya dalam domain yang disuarakan Tuhan melalui pemaknaan literalistik terhadap doktrin-doktrin keagamaan.

Dr. Kamal Abdul Madjid, pemikir muslim asal Mesir memberikan gambaran

menarik tentang terorisme, bahwa terorisme sebagai alat resistensi menemukan momentum yang tepat, tatkala terorisme ala Ikhwan al-Muslimin di Mesir berkoalisi dengan kelompok-kelompok nasionalis melawan serangan Israel tahun 1948. Agama pada saat itu menjadi simbol resistensi yang sangat efektif untuk mengusir tentara Israel dari bukit Sina. Namun, tatkala mereka tidak menemukan musuh bersama (*common enemy*) sebagai resistensi, tak jarang mereka melakukan tindakan-tindakan yang menyimpang dari pesan-pesan agama dan konstitusi.<sup>10</sup>

Kasus mutakhir yang masih segar dalam ingatan penulis, di akhir tahun 1999, telah meledak demonstrasi besar-besaran terhadap novel, "*al-mar'ah 'alâ a'syâbi al-bahr*" yang ditulis Haydar Ali Hayder, novelis asal Suriah. Demonstrasi dikomandoi kalangan Ikhwan al-Muslimin untuk mencari *common enemy* guna menyulut identitas keagamaan masyarakat muslim, dan novel tersebut dianggap sebagai novel yang melecehkan sosok Nabi Muhammad Saw. Akan tetapi apabila ditilik lebih jauh, demonstrasi

<sup>10</sup>*Ibid.* Terorisme menjadi fenomena yang tidak terelakkan dalam gerakan Islam kontemporer, karena didukung oleh dua hal. Pertama, doktrin-doktri keagamaan dan pemahaman literalistik dalam agama. Kedua, politik global yang dimotori globalisasi. Politik yang cenderung mengeksploitasi dunia ketiga yang ditandai dengan ketidakadilan ekonomi dan ketidakadilan politik, sangat dimungkinkan akan menimbulkan reaksi dan emosi keberagamaan, seperti terorisme. Kendatipun demikian, menurut Kamal Abdul Madjid, perlu ada upaya dari kalangan progresif Islam untuk menampilkan wajah Islam yang ramah, sebagaimana perlu adanya pembaruan politik Amerika Serikat yang memanifestasikan keadilan politik dan keadilan ekonomi.

sengaja disulut bersamaan dengan momentum pemilihan umum di Mesir<sup>11</sup>, yang mana Ikhwan al-Muslimin ingin mengambil momentum tersebut sebagai upaya menarik simpati masyarakat terhadap “agama syariat”, yang disosialisasikan melalui media harian *al-Sya’ab*.<sup>12</sup> Yang menjadi korban dari kalangan “agama syariat” adalah pemasangan terhadap kebebasan berpikir dan kebebasan berpendapat, sehingga pada akhirnya novel tersebut ditarik dari pasar dan tidak boleh disebarluaskan kepada khalayak ramai. Kasus tersebut dalam sejarah Islam klasik mendapatkan justifikasi, tatkala khalifah al-Qadir di Baghdad mewajibkan kepada umat Islam untuk membaca buku *al-’Aqīdah al-Qadariyah*, yang isinya, “barang siapa berpendapat bahwa al-Quran adalah makhluk, maka darahnya halal”.<sup>13</sup> Hal ini dilakukan, tak lain merupakan langkah

politik khalifah untuk menyingkirkan para politisi dari faksi Mu’tazilah yang berpendapat al-Quran adalah makhluk.

Karena itu, “agama syariat” di alam demokratis akan menjadi kendala bagi terwujudnya tatanan masyarakat yang damai, adil, setara dan berkeadaban. Ada tiga hal yang menjadi karakter dari agama syariat. *Pertama*, anti-pluralisme. Pemakaian terhadap agama yang bersifat eksklusif dan menyalahkan yang lain, akan menjadi tantangan bagi pluralisme. Kelompok “agama syariat” masih mengimpikan adanya pembagian teritorial antara wilayah muslim (*dar al-islām*) dan wilayah kafir (*dar al-ḥarb*), selain kecenderungan untuk memaknai Islam secara eksklusif. Mereka menghidupkan kembali identitas “muslim” dan “kafir”, yang paling benar hanyalah agama yang dianutnya, sedangkan agama yang lain dianggapnya “kafir”, “zionis” dan lain-

---

<sup>11</sup>Ini merupakan strategi Ikhwan al-Muslimin untuk menumbuhkan semangat “agama syariat”. Mereka mengerahkan mahasiswa al-Azhar yang dikenal memegang identitas keagamaan secara kukuh. Dalam sejarahnya, demonstrasi ini termasuk yang paling besar. Dimensi politik Ikhwan al-Muslimin semakin transparan, tatkala target dari pelarangan novel tersebut yaitu menggulingkan Menteri Kebudayaan Mesir, Farouk Husni, yang dikenal pelopor budaya sekuler di Mesir. Akhirnya, Husni Mubarak sebagai Presiden Mesir mengutus tim khusus untuk meneliti novel tersebut, dan akhirnya pihak kementerian kebudayaan berada di pihak yang benar, walau untuk beberapa saat novel tersebut dilarang beredar.

<sup>12</sup>Harian *al-Sya’ab* merupakan harian yang dikenal secara massif sebagai koran Ikhwan al-Muslimin, karena informasi yang diangkat mengenai sikap represif pemerintah Mesir terhadap Ikhwan al-Muslimin. Selain itu, produk-produk hukum pidana Islam dan ceramah-ceramah pemuka Ikhwan al-Muslimin dapat dibaca dalam koran ini setiap hari Selasa dan hari Jum’at. Penulis, di awal menjadi mahasiswa al-Azhar termasuk pengagum koran ini, karena membangunkan heroisme keagamaan. Akan tetapi itu tidak berlama lama, karena *al-sya’ab* merupakan alat politik Ikhwan al-Muslimin, selain penulis mulai tertarik pada liberalisasi pemikiran Arab kontemporer.

<sup>13</sup>Muhammad Arkoun, *al-Fikr al-Ushūlī wa al-Istihālat al-Ta’shīl; Nahwa Tārīkhin Akhar li al-Fikr al-Islāmī*, Dar al-Saqy, 1999, hlm. 10.

lain.<sup>14</sup> Dalam banyak hal, pemihakan ditujukan hanya dalam hal-hal yang menyangkut syariat normatif, sedangkan pada masalah-masalah kemanusiaan tidak sekonsern pada hal-hal yang berkaitan dengan syariat, seperti formalisasi syariat. Karena itu, ditengarai kelompok “agama syariat” menjadi hambatan bagi dialog antar agama, disebabkan kecenderungan pada jihad dan perang.

*Kedua*, anti-HAM. Hal ini berkaitan erat dengan hukum-hukum pidana Islam yang berseberangan dengan HAM, seperti potong tangan, rajam, hukum gantung dan lain-lain. Kelompok agama syariat menganggap bahwa hukum pidana Islam (*al-hudūd*) merupakan hukum Tuhan yang mesti diterapkan dalam rangka menegakkan hukum Tuhan. Karenanya, dalam hukum pidana Islam tidak ada tawar-menawar untuk melakukan penafsiran yang emansipatoris.<sup>15</sup>

*Ketiga*, anti-keseimbangan gender. Kalangan “agama syariat” akan mempedomani doktrin-doktrin keagamaan yang mengindikasikan keterbatasan ruang lingkup

perempuan. Atas dasar syariat dan kodrat, perempuan hanya hidup dalam tembok yang terbatas. Kasus Taliban, Arab Saudi dan beberapa negara Teluk menjustifikasi adanya peminggiran peran perempuan dalam ruang publik.<sup>16</sup> Realitasnya, syariat dijadikan landasan untuk menindas perempuan, baik secara struktural maupun kultural. Pemahaman literal terhadap teks-teks keagamaan melegetimasi kekerasan domestik, sebagaimana terjadi pada masyarakat tradisional. Dalam masyarakat modern pun, teks-teks menjadi alat untuk melegitimasi penindasan dan eksploitasi perempuan dalam proyek kapitalisasi. Penindasan terhadap kaum buruh, otomatis di dalamnya terdapat kaum perempuan sebagai kalangan mayoritas. Teks-teks keagamaan yang tidak sensitif gender akan menjadi hambatan serius bagi terwujudnya kesetaraan gender.

Setidaknya ketiga hal tersebut bisa dijadikan latar belakang untuk melakukan upaya desakralisasi syariat<sup>17</sup>, bahwa pelembagaan syariat yang tidak diikuti dengan paradigma emansipatoris dan

<sup>14</sup>Sikap antipati kalangan “agama syariat” terhadap kalangan pro-pemikiran liberal disimbolisasikan dengan mencap pemikiran yang berbeda dengan “kafir”, “zionis” dan lain-lain. Karya-karya yang ditulis Hartono Ahmad Jaiz merupakan karya yang paling provokatif, seperti “Bahaya Islam Liberal”, Adian Husaini “Penyesatan Opini” dan lain-lain.

<sup>15</sup>Kasus perajaman Laskar Jihad terhadap Abdullah merupakan contoh keseriusan kalangan “agama syariat” untuk memformalisasikan syariat, selain penggolan perda-perda syariat di beberapa daerah. Yang sangat sensitif adalah menyangkut penegakan hukum pidana Islam, karena berseberangan dengan deklarasi HAM.

<sup>16</sup>Pengalaman formalisasi syariat di beberapa negara muslim, seperti Taliban, Arab Saudi, dan beberapa negara Teluk mengesankan adanya peminggiran perempuan secara sistemik, perempuan diwajibkan memakai cadar, tidak boleh keluar rumah tanpa mahram, tidak bekerja di ruang-ruang publik. Perempuan dipenjarakan di dalam rumah.

liberalis hanya akan menimbulkan masalah baru yang bertolakbelakang dengan realitas dan kultur masyarakat. Agama syariat akan menjadi batu sandungan bagi terbentuknya nalar antroposentris dan emansipatoris yang menghendaki pembebasan dan menjunjung tinggi harkat manusia. Agama syariat hanya akan mengukuhkan nalar teosentris, karena wataknya yang ingin mencari otensitas dan orisinalitas yang melandasi pemikirannya pada teks-teks eksklusif. Konsekuensi yang tidak bisa dihindari, yaitu munculnya gerakan-gerakan politik yang ingin memformalisasikan syariat dan meneguhkan aksi-aksi fundamentalistik-radikalistik.

Muhammad Arkoun melihat keunikan gerakan fundamentalisme kontemporer, karena berbeda dengan gerakan fundamentalisme klasik, sebagaimana dilakukan kelompok Ikhwan al-Shafa yang mengedepankan rasionalitas, dialog dan perdebatan ilmiah. Sedangkan fundamentalisme kontemporer bercorak irrasional, anti-dialog dan mengimpikan adanya kekuatan kursif, seperti negara guna memformalisasikan syariat, selain paradigma pendidikan mereka yang konservatif.<sup>18</sup>

Karena itu, langkah ke depan yang mesti dilakukan adalah upaya desakralisasi syariat guna memaknai syariat secara proporsional dan tepat. Upaya tersebut meliputi dua hal. *Pertama*, dekonstruksi wacana syariat, termasuk di dalamnya menelusuri sisi historisitas dan hermeneutika syariat. Syariat sejatinya dapat diletakkan sebagai wacana yang tidak sempurna, relatif dan senantiasa disempurnakan sesuai dengan konteks dan realitas kemanusiaan. *Kedua*, dekonstruksi formalisasi syariat dalam ranah politik, disebabkan entitas syariat yang diturunkan sebagai perangkat untuk menyingkap nilai-nilai dan moralitas keagamaan.

### **Syariat antara Historisitas dan Hermeneutika**

Klaim kebenaran syariat merupakan pusat persoalan yang paling krusial, karena akumulasi kesejarahan telah membentuk pendulum teologis yang kukuh. Kesadaran historis yang mengimani syariat sebagai solusi terbaik menjadi realitas dan fakta yang tidak bisa disepelekan. Masyarakat muslim begitu teridealisasi untuk mendatangkan "ratu adil" yang disimbolisasikan melalui sosok

---

<sup>17</sup>Ketiga hal ini juga dijadikan sebagai bukti pencitraan negatif terhadap Islam dalam tataran global, karena yang disorot hanya dimensi Islam seperti itu. Sedangkan dimensi Islam yang pluralis, inklusif, egaliter dan demokratis, hampir tidak dilihat secara obyektif dan mendapatkan penilaian yang baik. Karenanya, sebagaimana disampaikan Nashr Hamid Abu-Zayd dalam *al-Faz'u min al-Islâm*, bahwa yang sangat mendasar dalam memperbaiki citra Islam di Barat, yaitu upaya menampilkan wajah Islam yang berbeda dengan pandangan selama ini. Gelombang demokratisasi dan liberalisasi dalam dunia Islam sudah mulai bergeliat dengan tersebarnya gagasan liberal di berbagai dunia muslim, seperti Indonesia, Mesir, Kuwait, Iran, Tunisia, Libanon dan Suriah.

<sup>18</sup>Muhammad Arkoun, *Op.Cit*, hlm. 8-9.

“syariat”.

Muhammad Arkoun menyebut kesadaran historis yang mendarahdaging sebagai hal-hal yang tidak dipikirkan (*unthought*) atau tak dapat dipikirkan (*unthinkable*) dalam beberapa point

berikut: *Pertama*, ada kontinuitas sejarah antara masa lalu dan masa sekarang di dunia muslim, juga disebut, “Islam, sejak masa hidup pendiriannya sampai hari ini...”. *Kedua*, Islam diidentikkan dengan negara. *Ketiga*, Islam berbeda dari agama-agama besar dunia lainnya. *Keempat*, mentalitas orang beriman, yang terdidik secara teori dan praktek dengan pengidentikkan ini, melekat selamanya; mentalitas itu mengelak dari perubahan historis; ia bebas dari historisitas; sebaliknya dianut dengan sangat teguh sehingga mentalitas itu terus-menerus melekat dalam seluruh sejarah masyarakat muslim. *Kelima*, agama, bagi umat Islam, merupakan landasan penting serta pusat identitas dan kesetiaan. *Keenam*, Islam merupakan kekuatan pemersatu dan pemberi dorongan. Keenam hal tersebut dapat diringkas dalam sebuah postulat, “Islam

diidentikkan dengan Agama. Agama dengan Islam, dan Islam dengan dunia muslim”.<sup>19</sup>

Karena itu, studi historis atas kesejarahan syariat merupakan keniscayaan yang harus dilalui guna

menyingkap entitas syariat. Tanpa proses tersebut sulit rasanya untuk melakukan diskoneksitas epistemologis sebagai metode

untuk memperbaiki syariat. Memaknai syariat dari teks-teks *an sich* hanya akan membentuk pema-

haman yang fundamentalistik dan menggiring pada pemusatan syariat sebagai entitas yang mesti diunggulkan dan diprioritaskan.

Satu hal yang tidak bisa dibantah, bahwa syariat sebagai teks merupakan produk budaya. Syariat tidak bisa dipisahkan dari struktur dan sosio-kultur yang membentuk kognisi dan psikologi historis. Syariat sejak awalnya terikat dengan karakter awal kedatangan Islam yang menghadapi budaya ketauhidan yang politis dan ateis. Tiga abad pertama Islam (abad VII hingga IX M) adalah periode pembentukan syariat. Konstruk

<sup>19</sup>Lihat dalam artikel Muhammad Arkoun, “Kritik Konsep Reformasi Islam” dalam tanggapannya terhadap gagasan “Reformasi Islam” Abdullah Ahmad An-Naim dalam buku “Dekonstruksi Syari’ah (II), LKiS, Yogyakarta, 1994, hlm. 14 .

syariat sangat terkait dengan watak teritorial, geografis dan konteks sosial politik umat Islam.<sup>20</sup> Karena itu, pandangan yang mengemuka bahwa Islam tampil dalam wajahnya yang politis dan ekspansionis. Abdullah Ahmed an-Na'im, pemikir muslim asal Sudan memberikan tesis yang diambil dari gurunya Mahmud Muhammad Thaha, bahwa periode Mekah dan periode Madinah merupakan cermin yang terpampang secara transparan untuk melihat historisitas syariat yang membedakan antara ruang dan waktunya. Pada periode Mekah, doktrin-doktrin yang muncul terlihat egaliter, pluralis dan demokratis. Nabi Muhammad hadir dalam sosok sebagai manusia biasa. Ayat-ayat al-Quran yang diturunkan pada periode Mekah disimbolisasikan dengan ungkapan "manusia" sebagai pandangan universal yang tidak membedakan agama, ras dan suku. Sedangkan pada periode Madinah, doktrin-doktrin tampil dengan ajaran yang eksklusif dan homogen. Ayat-ayat yang diturunkan pada periode Madinah seakan mengukuhkan primordial keagamaan yang disimbolisasikan dengan "muslim" dan "non-muslim". Karena itu, teks-teks yang turun pada periode Madinah sangat diskriminatif, eksklusif dan fundamentalistik. Periode

ini yang seringkali dijadikan pijakan untuk menjustifikasikan kebenaran "negara Islam".<sup>21</sup>

Tentu saja tesis an-Na'im tersebut berbeda dengan Robert N. Bellah dalam *Beyond Belief* yang menganggap periode Madinah sebagai prototipe masyarakat egaliter. Robert N. Bellah sebagaimana umumnya para orientalis yang ketika mengkaji Islam hanya ingin mengambil yang baik dan menolak yang buruk, tanpa melakukan penelusuran yang cukup mendasar dalam dimensi kesejarahan, apalagi melakukan upaya diskoneksitas epistemologis. Ideologi Robert N. Bellah lebih mendominasi dalam penelitiannya, sehingga melupakan dimensi historis dan antropologis periode Madinah yang problematis. Maka tatkala menemukan teks-teks yang sesuai dengan kepentingannya, diambilnya sebagai justifikasi untuk memperkuat tesisnya.

Periode Madinah merupakan awal bencana nalar politik Islam yang di dalamnya tersimpan ideologi "Negara Islam", bahkan periode Madinah menjadi "perebutan wacana", baik bagi kalangan modernis maupun fundamentalis. Kalangan modernis, seperti Nurcholish Madjid dan Robert N. Bellah menganggap bahwa Piagam Madinah sebagai piagam yang tidak ada bedanya dengan deklarasi

<sup>20</sup>Abdullah Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation; Civil Liberties, Human Right and International Law* (Terj. Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani) LKiS, Yogyakarta, 1994, hlm. 30. Untuk melihat sejauhmana keotentikan sejarah ini bisa dilihat juga dalam karya Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1974) dan karya Ira M. Lapidus, *A History Islamic Societies* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

<sup>21</sup>*Ibid.*

HAM, sebagaimana kalangan fundamen-  
talis juga menganggap bahwa peperangan,  
pembunuhan orang-orang kafir,  
pemberlakuan syariat merupakan tradisi  
keagamaan yang mengemuka pada  
periode Madinah.<sup>22</sup> Karena itu, tesis  
Abdullah an-Na'im menemukan  
momentumnya untuk mendekonstruksi  
historisitas syariat dan mencari dimensi  
yang inklusif dan pluralis. Ayat-ayat yang  
diturunkan pada periode Madinah harus  
menjadi sasaran utama yang perlu  
didekonstruksi dan meletakkannya  
sebagai ayat-ayat eksklusif dan ambigu.

Perbedaan kultur dan obyek secara  
transparan menjadi pewarna teks, bahkan  
turut membentuknya. Dalam ensiklopedi  
ilmu-ilmu al-Quran, sebab-sebab  
turunnya al-Quran (*asbâb al-nuzûl*)  
seakan memberikan amunisi akan  
dimensi kesejarahan al-Quran, bahkan  
tak satupun dari semua produk  
keagamaan yang tak terjamah dari unsur-  
unsur budaya. Nashr Hamid mempunyai  
tesis yang patut diperhitungkan  
menyangkut kesejarahan syariat, bahwa  
hukum itu tergantung kekhususan sebab,  
bukan keuniversalan lafadh (*al-'ibrah bi  
khushûsh al-sabab la bi 'umûm al-lafzh*).

Tesis ini berseberangan dengan  
kebanyakan perspektif klasik yang  
menganggap lafadh dalam teks-teks suci  
sebagai pesan yang *given* dari Tuhan,  
sehingga menurut mereka lafadh  
merupakan kalam Tuhan yang abadi dan  
azali. Lafadh teks-teks suci bagi kalangan  
fundamentalis merupakan syariat yang  
harus dilaksanakan secara utuh tanpa ada  
proses penafsiran.<sup>23</sup>

Nashr Hamid Abu-Zayd membantah  
anggapan tersebut, bahwa posisi lafadh  
yang selama ini dianggap sebagai kalam  
Tuhan harus direduksi dalam bahasa yang  
multi interpretasi sesuai dengan realitas  
problem kemasyarakatan. Setiap lafadh  
mempunyai problem ontologis yang  
sangat terikat dengan budaya tertentu.  
Karenanya, kalau melihat proses  
penurunan al-Quran dalam waktu 23  
tahun seakan membenarkan dimensi  
ontologis teks dalam kapasitasnya sebagai  
bahasa yang mempunyai signifikansi  
tersendiri.<sup>24</sup>

Dalam telaah historisitas yang lebih  
dekonstruksionis, Muhammad Arkoun  
jauh lebih liberal dari pada Abdullah an-  
Na'im dan Nashr Hamid Abu-Zayd.  
Arkoun melihat bahwa historisitas syariat

<sup>22</sup>Nucholish Madjid dalam konsep "Masyarakat Madani" secara transparan menunjuk pada periode Madinah yang disimbolisasikan dalam Piagam Madinah dan Khutbah perpisahan Nabi Muhammad Saw dalam Haji Perpisahan (*hajj al-wadâ'*). Untuk memperkuat tesisnya, Cak Nur—panggilan akrab Nurcholish Madjid—menggunakan tesis Robert N. Bellah dalam *Beyond Belief*.

<sup>23</sup>Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhûm al-Nash; Dirâsah fi Ulûm al-Qurân*, al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', Beirut, 1996, hlm. 102-115.

<sup>24</sup>*Ibid.*, hlm. 24-28. Apabila Anda ingin mendapatkan penjelasan yang lebih rinci mengenai historisitas teks dan relasinya dengan hakikat keilmuan dan kekuasaan politik, lihat bukunya yang lain, *Al-Nash, al-Sulthah wa al-Haqîqah; al-Fikr al-Dînî bain al-Ma'rîfah wa Irâdah al-Haimanah*, al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr, Beirut, 1997.

tidak bisa dipahami dari teks-teks keagamaan.

Menurutnya, ketergantungan kepada teks merupakan ciri pemikiran abad pertengahan yang mengimpikan perubahan melalui teks. Tradisi Kristen jauh lebih maju dalam hal ini, karena berani melakukan liberalisasi secara total, terutama dalam kaitannya dengan teks, serta dapat memposisikan teks-teks keagamaan secara proporsional. Karena itu, pemahaman terhadap wahyu sebagai landasan utama syariat harus mempertimbangkan gejala kultural, historis, semiotik dan antropologis. Historisitas berarti bahwa sebuah hukum harus dipersiapkan dalam sebuah kerangka kerja kultural dan intelektual yang memadai sebelum diberlakukan.<sup>25</sup>

Tentu saja, bermodalkan teks saja tidak cukup, bahkan hampir tidak mungkin. Untuk melakukan perubahan dan transformasi sosial diperlukan apresiasi terhadap budaya, bukan pada kekuasaan, termasuk kekuasaan teks yang dipelopori kekuasaan politik. Dalam sejarahnya, tafsir atas teks-teks keagamaan selalu dimonopoli negara. Peralihan imperium Umayyah ke imperium Abbasiyah dapat dicermati sebagai kampanye atas kegagalan Umayyah dalam memformalisasi syariat. Mu'tazilah sebagai golongan yang mengkampanyekan rasionalisasi tidak bisa berbuat apa-apa, karena kekuasaannya sangat terbatas. Pergantian kekuasaan seringkali

menyebabkan pergantian karakter pemikiran keagamaan. Begitu halnya dengan psikologi historis dalam setiap doktrin-doktrin keagamaan, bahwa diperlukan pemahaman yang tepat terhadap agama yang mesti dibedakan dengan kekuasaan. Relasi agama dan negara telah membuktikan keterpurukan agama dalam tekanan negara yang represif dan otoriter.

Yang menjadi bidikan utama dalam pembentukan nalar orisinal-fundamentalis, terutama dalam kesejarahan Islam memuncak pada dinasti Abbasiyah yang dikenal sebagai "era kodifikasi". Era ini, bagi banyak kalangan dikenal sebagai keemasan sejarah Islam, karena mampu melakukan kodifikasi keilmuan Islam. Akan tetapi, apabila dilihat secara cermat, justru era inilah yang semakin memantapkan posisi syariat dalam singgasana kekuasaan yang tak bisa disentuh. Khazanah keagamaan diformalisasikan dalam kodifikasi ortodoksi dan orisinalitas. Istilah "*al-ushûl*", termasuk ushul fikih dan ushuluddin dikodifikasi dalam bentuk pemikiran yang formalistik, karena itu membentuk sebuah ketergantungan kepada otentisitas dan orisinalitas.

Ketergantungan pada orisinalitas yang dibentuk dinasti Abbasiyah telah menciptakan kemandegan ijtihad, kendatipun ada proses ijtihad tapi hanya sebatas ijtihad hukum-hukum partikular yang berlidung di bawah ketiak

<sup>25</sup>Muhammad Arkoun, *Loc.Cit.* hlm. 15-25.

“ortodoksi” dan “orisinalitas”. Sedangkan menyangkut epistemologi pemikiran keislaman secara utuh tidak mengalami perubahan. Ketergantungan pada ushul secara obyektif dapat mengganggu produktivitas pemikiran keagamaan. Abid al-Jabiri menyebutkan bahwa era kodifikasi merupakan puncak sakralisasi syariat dan elemen-elemennya, sehingga menggiring pemaknaan syariat secara terbatas.<sup>26</sup>

Karena itu, dibutuhkan perombakan epistemologi yang lebih mempertimbangkan gejala kultural, sosiologi, semiologi, antropologi dan psikologi historis. Interdependensi terhadap syariat *an sich* hanya akan mengukuhkan teks sebagai alat kekuasaan yang dapat menghegemoni masyarakat bawah. Hal ini sangat mendasar, karena pada hakikatnya pemunculan syariat hanya untuk kepentingan kekuasaan. Namun apabila ditanyakan langsung kepada masyarakat tentang syariat yang bermakna penerapan hukum Islam, masalah tersebut masih *debatable*. Bahkan dalam masyarakat tertentu ditemukan liberalisasi yang memberikan pandangan lain mengenai apresiasi mereka terhadap syariat. Umaruddin Masdar dalam refleksi hariannya, *Agama Orang Biasa* menggambarkan bahwa dalam masyarakat tradisional, syariat bukanlah kebutuhan primer, sebagaimana dibayangkan kalangan “agama syariat”.

Setiap masyarakat mempunyai tradisi dan budayanya tersendiri yang patut dihargai dan diapresiasi. Dengan menggunakan logika sederhana, Umar menulis:

Sikap yang menurut saya liberal ditunjukkan oleh penduduk dusun Gandu Tanjungsari adalah ketidaksukaan mereka terhadap perempuan yang memakai cadar. Kalau suatu hari ada tamu atau orang lewat di jalan dengan memakai cadar, maka kebanyakan penduduk menampakkan rasa tidak simpati, karena menganggap pemakai cadar itu sebagai “sesuatu yang asing” dan di luar kebiasaan umum mereka. Dan tidak ada seorang pun perempuan di dusun Gandu yang memakai cadar. Kesan umum yang muncul terhadap perempuan pemakai cadar adalah kekakuan dan eksklusivisme. Jadi, jikalau Anda ingin berkunjung ke desa ini, usahakan agar “biasa-biasa saja”, tidak perlu memakai cadar. Ini sekedar saran agar kedatangan Anda tidak membuat sulit Anda sendiri dalam berkomunikasi dengan penduduk di sana.

Dalam soal jibab pun, penduduk dusun Gandu cenderung realistik. Dalam pandangan mereka, jilbab lebih pantas dipakai oleh seorang gadis atau ibu-ibu muda. Sementara perempuan-perempuan yang sudah tua (kepala tiga ke atas), dianggap kurang pantas memakai jilbab, dan lebih pantas memakai kerudung biasa (yang hanya menutupi rambut).

Bagi para gadis pun, jilbab biasanya hanya digunakan untuk acara-acara resmi, misalnya ke sekolah, mendatangi pengajian umum, bermain ke teman di luar desa atau ketika belanja ke pasar. Di luar itu, umumnya gadis-gadis tidak memakai

<sup>26</sup>Muhammad Abid al-Jabiri, *Wijah Nadzar*, al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, Beirut, 1992 hlm. 9-12. Secara mendalam dan teoritis, al-Jabiri juga menulis dalam buku pertama trilogi Kritik Nalar Arab, “Takwin al-Arabi”, Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyah, cetakan VI, 1994.

jilbab. Kalau ada gadis ke sawah, misalnya untuk mengirimkan makanan bagi para buruh tani, maka cukup memakai penutup kepala biasa (istilahnya, *tudung*) dan tidak memakai jilbab. Kalau ke sawah memakai jilbab, justru sering dianggap sombong.

Bahkan dalam kehidupan sehari-hari, ibu-ibu rumah tangga biasanya hanya menggunakan *kemben* (jarik)—yang hanya menutupi dada sampai lutut—ketika bermain ke rumah tangga, dan baru akan memakai baju ketika ada tamu atau ada orang yang datang dari jauh. Sementara gadis-gadis remaja tidak ada yang memakai jilbab, kecuali ketika akan bepergian ke pasar atau pengajian.

Begitulah orang-orang di dusun Gandu memahami agama dalam konteks pergaulan sosial di tingkat lokal. Dan tidak pernah ada orang yang menganggap itu sebagai sebuah kekeliruan atau penyimpangan dari ajaran agama.<sup>27</sup>

Deskripsi tersebut menggambarkan keunggulan budaya di atas syariat, bahwa budaya menempatkan posisi sentral dalam sebuah masyarakat tradisional, yang mana ketika dilakukan proses islamisasi dan puritanisasi justru akan membentuk benturan budaya yang mempunyai pengaruh negatif bagi kelangsungan hidup mereka, bahkan sangat dimungkinkan apabila terjadi pemaksaan akan menimbulkan friksi yang tajam antar masyarakat.

Dengan demikian, syariat harus ditafsirkan secara emansipatoris. Syariat tidak statis, sebagaimana dianggap kalangan skripturalis, akan tetapi terus bermetamorfosa secara progresif sesuai

dengan perubahan ruang dan zaman (*al-tasykîl wa al-iktimâl*). Syariat dalam tataran tertentu harus mengakomodasi budaya lokal dan menyentuh problem kemanusiaan global. Karena itu, perlu dilakukan dekonstruksi terhadap penyempitan makna syariat yang hanya mengutamakan teks-teks keagamaan semata, sebagaimana dikonstruksi oleh para ulama yang hidup pada zaman kodifikasi, seperti Imam Syafi'i dalam legalisasi Sunnah, Imam al-Ghazali dalam tasawuf atau Imam al-Asy'ari dalam tauhid. Konstruksi pemikiran mereka hanya akan melapangkan kekuasaan, karena wataknya yang menghendaki logosentrisme, dogmatisme dan absolutisme.

Yang diperlukan sekarang yaitu mengembalikan nilai-nilai universal, seperti kemaslahatan umum, egalitarianisme, rasionalisme, pluralisme sebagai prinsip-prinsip paradigmatis syariat sehingga tidak terjebak dalam kubang literalisme, fundamentalisme dan konservatisme. Ulama-ulama terkemuka, Imam al-Syathibi dalam magnum opus-nya *al-Muwâfaqât*, sudah memulai upaya menangkap komitmen wahyu dan melakukan ijtihad baru sebagai upaya rekonstruksi orisinalitas (*ta'shîl al-ushûl*), yang didasarkan pada nilai-nilai universal dan tujuan umum syariat dari pada hanya sekadar memahami syariat dari lafazh partikular atau menyimpulkan sebuah hukum dari lafazh yang

<sup>27</sup>Umaruddin Masdar, *Agama Orang Biasa*, Yayasan Kajian dan Layanan Informasi (KLIK), Yogyakarta, cetakan II, 2002, hlm. 57-59.

problematis, atau hanya analogi sebuah peristiwa atas peristiwa yang lain.<sup>28</sup> Ibnu Rushd, filsuf muslim asal Andalusia, juga melakukan hal yang sama yaitu meletakkan rasionalitas (filsafat) sejajar dengan syariat (agama).<sup>29</sup> Kesemuanya ini menjadi landasan paradigmatis yang menjadi pijakan dalam pembaruan dan transformasi sosial.

Pada tahap selanjutnya, hermeneutika dapat dijadikan mekanisme mengungkap "makna yang tertunda" guna mengembalikan komitmen wahyu yang bersifat universal dan pluralis. Tafsir emansipatoris, setidaknya menjadi pisau analisis yang tepat untuk melihat entitas syariat dan bagaimana tafsir mempertimbangkan budaya, serta menghilangkan ketergantungan pada sebuah realitas sejarah tertentu (*al-salaf al-shâlih*). Hermeneutika yang dimaksud tidak hanya sekadar "revalasionis" yang menggantungkan diri pada wahyu yang terbatas pada teks, akan tetapi lebih diaplikasikan dalam hermeneutika "fungsionalis", yaitu sejauhmana teks mampu melakukan pembebasan terhadap realitas kemanusiaan.<sup>30</sup> Hasan Hanafi mempunyai pandangan hermeneutika fungsionalis yang emansipatoris, bahwa "teks" akan disebut "wahyu" tatkala

mampu membela kaum tertindas, memihak fakir miskin, melawan penguasa despotik serta menghargai pluralitas dan perbedaan. Selama fungsi-fungsi tersebut tidak tercermin dalam teks, maka tidak dapat disebut sebagai "wahyu", karena wahyu merupakan realitas budaya, historis, semiotik dan antropologis.<sup>31</sup> Karena itu, memahami teks-teks keagamaan secara literal justru akan menghapuskan entitas kewahyuan yang terdapat dalam teks.

Farid Esack dalam hermeneutikanya menekankan dimensi progresivitas wahyu yang berangkat dari asumsi-asumsi penafsir. Kasus Afrika Selatan membuktikan, bahwa dalam hermeneutika mereka tidak berangkat dari asumsi *salaf al-shalih*, akan tetapi berangkat dari realitas politik dan budaya. Kekuasaan despotik Apartheid menjadi pijakan Farid Esack untuk menggalang kekuatan bersama dengan masyarakat dari berbagai agama untuk melakukan perlawanan. Syariat telah berubah jenis kelamin, dari wataknya yang teosentris menjadi antroposentris dan progresif. Perlawanan masyarakat terhadap kekuasaan politik tidak serta merta bermula dari teks, akan tetapi dimulai dari komitmen pembebasan.

<sup>28</sup>Muhammad Abid al-Jabiri, *Op.Cit.*, hlm. 56

<sup>29</sup>Ibnu Rushd, *Fash al-Maqâl fi mâ bain al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishâl*, Markaz Dirasat al-Wihdah al-Arabiyah, Beirut, cetakan II, 1999, hlm. 125

<sup>30</sup>Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (Terj. Watung A. Budiman), Mizan, Bandung, 2000, hlm. 84

<sup>31</sup>Hasan Hanafi, *Min al-Aqîdah ilâ al-Tsaurah; al-Muqaddimât al-Nadzariyah*, Jilid I, Maktab Madbuli, 1988.

Karena itu, pendekatan Fazlur Rahman yang mengandaikan kontekstualisasi al-Quran tidak termasuk dalam kategorisasi hermeneutika fungsionalis. Rahman mengimani, bahwa al-Quran dapat menyelesaikan banyak hal, sebagaimana Nurcholish Madjid sering kali menyebutkan al-Quran dengan sendirinya sudah liberal. Padahal, al-Quran secara literal menjadi penghambat terhadap pembangunan demokrasi, pluralisme, egalitarianisme, karena teks-teksnya masih ambigu, menunda makna dan polisemi.

Kontekstualisasi yang mengharapkan perubahan dari teks, tentu saja masih problematis. Yang diperlukan dalam hermeneutika antara lain; *Pertama*, mengimani teks sebagai produk budaya. Teks dan budaya adalah dua mata uang logam yang tidak bisa dipisahkan. Tatkala berbicara tentang teks, sebenarnya berbicara tentang budaya, begitu juga sebaliknya. Karenanya, perlu dilakukan dekonstruksi keyakinan teologis dari eksistensi teks sebagai wahyu Tuhan, menjadi wahyu yang dibentuk dan disempurnakan oleh budaya. *Kedua*, mengimani teks sebagai wahyu progresif, sehingga tidak menjadi ideologis dan dijadikan alat justifikasi kekuasaan

politik. Apabila terdapat pertentangan antara teks dengan problem kemanusiaan, maka dengan sendirinya teks tidak dapat digunakan. *Ketiga*, mengimani adanya paradigma emansipatoris yang sejalan dengan komitmen wahyu, seperti al-Quran sebagai teks terbuka, kesetaraan, kemanusiaan, pluralisme, pembebasan, kesetaraan, keadilan jender, dan tidak diskriminatif.

Pemaknaan terhadap "jihad" tidak dapat serta-merta menggunakan pendekatan etimo-

logis yang dikonstruksi para ulama zaman kodifikasi, yang dimaknai dengan "perang", "pembunuhan". Jihad harus ditafsirkan secara emansipatoris sebagai upaya ofensif untuk melawan peradaban yang destruktif, menyusun rencana strategis dalam rangka pemberdayaan masyarakat sipil (*civil society*). Jihad harus dihadapkan pada realitas problem kemanusiaan kontemporer. Karena itu, makna jihad akan selalu disempurnakan, tidak terikat secara *taken for granted* pada teks. Jihad sebagai produk budaya dapat dimaknai secara progresif, tanpa terikat pada pemaknaan pada zaman kodifikasi. Jihad tidak bisa dimaknai semena-semena sebagai "perang", akan tetapi sebagaimana dimaknai Arkoun sebagai terminal dari proses ijtihad dan rasionalisasi.



## Depolitisasi Syariat: Upaya Membangun “Syariat Demokratik” dan “Syariat Civil Society”

Pelebagaan syariat menemukan momentumnya sejak maraknya gerakan-gerakan Islam pada tiga abad terakhir: abad 18-20. Secara umum dapat dicermati dari keinginan untuk melakukan pembaruan, baik pada tataran pemikiran keagamaan dan tatanan politik. Pemandangan tersebut dapat dilihat dari dua bentuk model gerakan Islam yang berkembang di belahan dunia muslim.

Di awal abad 18, gerakan Islam mempunyai karakter pembaruan fikih, tasawuf dan teologi, sebagaimana dimulai Ibnu Abdul Wahad di Najd (1703-1791) mengajak tauhid yang mutlak, menolak reinkarnasi, menekankan pertanggung jawaban manusia, melarang *tawassul* kepada selain Allah dan menyerukan terbukanya pintu ijtihad. Di Madinah muncul Muhammad bin Nuh al-Ghulati (1752-1803), Waliyuddin al-Dahlawi di India (1702-1762), Muhammad bin Ali al-Syaukani di Yaman (1758-1823), Shihab al-Alusi di Irak (1802-1854), Muhammad bin Ali al-Sanusi di Maroko (1778-1859) dan Muhammad bin Ahmad al-Mahdi di Sudan (1843-1885).

Gerakan tersebut terus mewarnai gerakan keagamaan dalam komunitas muslim, dari awal abad 18 hingga paruh abad 19. Mereka melandasi dirinya pada

syariat, namun mempunyai *stressing* pada pengganggangan taklid dan terbukanya pintu ijtihad. Yang menarik dari langgam gerakan keislaman pada abad ini hampir tersebar ke berbagai dunia Islam, akan tetapi tidak menyentuh jantung wilayah dunia Islam: Istanbul, Damaskus dan Kairo. Thariq Bisryi melihat bahwa ketiga wilayah tersebut sedang konsentrasi pada pengukuhan dinasti Ottoman.<sup>32</sup>

Karena itu, gerakan keagamaan yang berkembang pada fase selanjutnya terlihat semakin politik, ditandai dengan gerakan Sulthan Salim III untuk membangun tentara Ottoman yang sedang menghadapi gempuran dari kaisar Rusia di utara, balatentara Inggris di laut tengah dan beberapa negara Eropa lainnya. Kekalahan Salim III melawan mereka dilanjutkan dengan Mahmud II (1808-1840), Muhammad Ali di Mesir (1805-1845). Tekanan semakin luar semakin gencar, terutama ekspansi Napoleon Bonaparte di Mesir (1798), Inggris di Adnan (1839), pendudukan Perancis di Aljazair (1830), pendudukan Perancis di Tunisia (1899), pendudukan Itali di Libya (1912), pendudukan Perancis atas Maroko pada tahun yang sama.

Pada fase inilah seluruh gerakan keagamaan terlihat semakin politis dan mengarah pada penguatan institusi militer, sehingga konsekuensinya pun tidak kecil, yaitu tenggelamnya dimensi pembaruan pemikiran keagamaan.

<sup>32</sup>Thariq Bisryi, *al-Malâmiḥ al-Ammah li al-Fikr al-Siyâsî al-Islamî fâ al-Târikh al-Mu'âshir*, Dar el-Shorouk, 1996, hlm. 5-15.

Bagaimanapun para pemimpin sangat membutuhkan legitimasi agama untuk menumbuhkan heroisme melawan kekuatan eksternal. Pemikiran keagamaan selalu dieksploitasi untuk kepentingan politik. Bahkan menurut Thariq Bisyrî, sebagaimana layaknya kekuasaan, Mahmud II di Istanbul dan Muhammad Ali di Mesir tidak memberikan ruang bagi eksistensi pembaruan pemikiran yang dibawa kalangan pembaru pada awal abad 18.<sup>33</sup>

Akan tetapi, pada perkembangan selanjutnya, gerakan pembaruan menemukan momentumnya, tatkala di beberapa wilayah yang sedang berkecamuk dan mendapat serangan dari beberapa negara Eropa. Muncul Jamaluddin al-Afghani (1839-1896), Muhammad Abduh di Mesir (1849-1905), Muhammad Rasyid Ridha di Mesir dan Syam (1865-1935) dan Abdul Hamid bin Badis di Aljazair dan Maroko (1889-1940).

Pada periode ini, terdapat upaya pembaruan pemikiran di satu sisi dan pembaruan institusi politik di sisi lain. Keempat tokoh tersebut (Jamaluddin al-Aghani, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, dan Abdul Hamid bin Badis) mempunyai kecenderungan pembaruan pemikiran, walau intensitas antara satu dengan yang lain berbeda. Muhammad Abduh jauh lebih kental dimensi

pembaruannya, karena mampu merekonstruksi teologi, fikih dan sistem pendidikan di al-Azhar. Pada zamannya, Abduh mengeluarkan statemen yang cukup menghebohkan, antara lain: "Apabila terjadi kontradiksi antara akal dan syariat, maka akal harus didahulukan atas syariat", "saya melihat Islam di barat tanpa komunitas muslim, dan melihat komunitas muslim di timur tanpa Islam". Sedangkan Jamaluddin al-Afghani lebih menonjol dimensi pergerakannya, dan Rasyid Ridha terlihat kembali pada skripturalisme, karena tuntutan kondisi pada saat itu. Rasyid Ridha lebih moderat dibandingkan Muhammad Abduh.

Karena itu, gerakan-gerakan Islam mempunyai sejarah yang menjadi pijakan mereka. Pada fase-fase akhir, lalu muncul Hassan al-Banna dengan Ikhwan al-Muslimin. Kelompok inilah yang mampu melakukan diaspora ke berbagai dunia Islam, yang lebih mengutamakan gerakan dari pada pemikiran. Kendatipun, tak sedikit ditemukan dari beberapa aktivis-aktivis Ikhwanul Muslimin yang membawa pembaruan pemikiran, seperti Hasan Hanafi, Nashr Hamid Abu Zayd, Syaikh Muhammad al-Ghazali, Yusuf al-Qaradlawi dan lain-lain.<sup>34</sup>

Yang menjadi konsentrasi penulis dalam hal ini, yaitu sejarah gerakan Islam adalah sejarah politik. Keterputusan rangkaian pembaruan pemikiran

<sup>33</sup>Ibid.

keagamaan sejak masa awal Islam selalu disebabkan politik yang lebih menekankan aspek penguatan institusi politik penguasa, karena semuanya harus berada di bawah radar politik. Syariat sebagai produk budaya pun tak bisa dielakkan sebagai entitas yang tidak bisa dipisahkan dari gerakan politik.

Di tanah air, "agama syariat" selalu digulirkan sebagai kekuatan politik. Pengangkatan isunya seringkali menggunakan momentum politik, seperti pemilihan umum, sidang tahunan dan instabilitas politik. Tanpa kekuatan tersebut, sulit rasanya mendapatkan legitimasi. Karena itu, relasi kuasa agama syariat harus dijadikan optik dalam melihat gejala politisasi agama. Kasus *somasi* atas harian umum Kompas dan beberapa harian terkemuka nasional pun dapat dilihat sebagai kehendak politik. Hartono Mardjono sebagai politisi yang berbasiskan masyarakat muslim dalam kasus *somasi*, tak dimungkiri ingin menggunakan momentum ini sebagai momentum politik.<sup>35</sup> Kasusnya hampir sama dengan *somasi* terhadap novel Hayder Ali Hayder di Mesir yang

memberangus kebebasan pers untuk kepentingan politik agama. Aktor-aktor yang mengkampanyekan syariat kebanyakan dari kalangan politisi, sehingga sangat dimungkinkan syariat akan menjadi komoditas politik.

Sedangkan NU dan Muhammadiyah sebagai organisasi keagamaan dan kemasyarakatan terbesar di tanah air hingga saat ini masih tetap pada komitmen semula untuk mendepolitisasikan syariat, karena syariat sudah dilaksanakan oleh setiap individu muslim. Intervensi negara atas syariat hanya akan memperkuat hegemoni kekuasaan negara dengan menggunakan kekuasaan agama.

Karena itu, yang harus digelar adalah upaya membangun "syari'at demokratik" dan "syariat *civil society*", yaitu syariat yang tidak menggunakan agama sebagai komonditas politik. Agama harus ditafsirkan secara emansipatoris untuk mengakselerasikan demokrasi dan *civil society*. Karenanya, agama dalam hal ini tidak dijadikan "tameng politik", akan tetapi sebagai elan pembebasan, pemihakan pada kaum lebah dan pemberdayaan masyarakat kritis.

<sup>34</sup>Mengikuti kelompok Ikhwan al-Muslimin merupakan kebanggaan setiap generasi muda muslim, terutama mahasiswa al-Azhar. Begitupula dengan mahasiswa dari kampus sekuler seperti Hasan Hanafi dan Nashr Hamid Abu Zayd dari Universitas Kairo pun masuk dalam kelompok radikal itu. Akan tetapi akhirnya mereka memilih untuk keluar dari Ikhwal al-Muslimin, karena wataknya yang politik dan mengabaikan pembaruan pemikiran. Ikhwan yang dibangun sebagai kelompok yang menghargai pembaruan pemikiran, namun akhirnya menjadi institusi pemasungan kebebasan berpikir. Di sinilah, Yusuf al-Qaradlawi, Muhammad al-Ghazali, Hasan Hanafi, Nashr Hamid Abu Zayd menolak untuk bergabung kembali, karena dimensi politiknya lebih kentara dari pada dimensi kulturalnya.

<sup>35</sup>H. Hartono Mardjono, SH, *Menegakkan Syariat Islam dalam Konteks Keindonesiaan*, Mizan, Bandung, 1997, hlm. 138-147.

Dalam konteks depolitisasi agama syariat, Muhammad Sa'id al-Asymawi menulis:

Allah menghendaki Islam menjadi agama, akan tetapi sebagian kelompok menginginkan Islam sebagai politik. Agama adalah universal dan humanis. Sedangkan politik adalah wilayah yang sempit, terbatas, lokal, temporal dan sektarian. Politisasi agama hanya akan mempersempit ruang agama yang luas: humanis, inklusif, pluralis dan universal. Agama akan membawa manusia pada puncak kemanusiaan, sedangkan politik akan menjerumuskan manusia pada tingkat terendah dari kemanusiaan. Karenanya, politik yang berlandaskan agama atau agama yang menggunakan politik praktis hanya akan memposisikan agama dan politik sebagai lahan konflik, pembunuhan dan peperangan yang tidak kunjung selesai, bahkan hanya digunakan untuk memperkuat kekuasaan.<sup>36</sup>

Dengan demikian, syariat yang dipolitisasi hanya akan memantapkan kekuasaan. Sebaliknya, syariat yang mendorong demokrasi, pluralisme dan egalitarianisme akan mendorong terbentuknya masyarakat yang adil dan berkeadaban. Sejarah "masyarakat utama" yang diimpikan Ibnu Bajjah perlu

mendapatkan perhatian serius, karena budaya yang ingin dikembangkan adalah budaya yang menjunjung tinggi kemanusiaan, rasionalisme, filsafat dan oposisi terhadap negara. Muhammad Jabir al-Anshari pun melihat bahwa agama harus menjadi elan keadaban dan mendobrak tradisi nomaden (*al-badawah*). Tradisi nomaden, termasuk di dalamnya politisasi agama, yang hanya akan mengukuhkan kekuasaan despo litik.<sup>37</sup> Mahmud Muhammad Thaha dalam *The Second Massage of Islam*, mengutarakan pentingnya syariat yang dapat membangun masyarakat, menciptakan kesetaraan politik melalui mekanisme demokrasi, mewujudkan kesetaraan ekonomi melalui sosialisme dan kesetaraan sosial dengan menghapus diskriminasi dan kelas.<sup>38</sup>

Syariat akan senantiasa menjadi perdebatan yang hangat dan menarik, dan akan lebih konstruktif apabila dapat membentuk paradigma *civil society* dan demokrasi yang kukuh dan berdimensi kerakyatan. Sejatinya syariat tidak dijadikan "agama yang absolut", melainkan jalan yang akan membentangkan perubahan dan transformasi sosial.\*

<sup>36</sup>Muhammad Sa'id al-Asymawi, *al-Islâm al-Siyâsi*, Madbuli al-Shaghir, Kairo, 1996, hlm.17.

<sup>37</sup>Jabir al-Anshari, *al-Taazzum al-Siyâsi 'inda al-'Arab wa Sosiologiyâ al-Islâm*, Dar el-Shorouk, Kairo, 1999, hlm. 97-125.

<sup>38</sup>Mahmud Muhammad Thaha, *The Second Massage of Islam* (Terj.Nur Rachman), eLSAD, Surabaya, 1996, hlm.223-236.