

# **“KUNO” DAN “KINI” DALAM PEMIKIRAN (HUKUM) ISLAM: Upaya Meneguhkan Kembali Misi Liberatif Islam Dalam Ruang Sejarah Kemanusiaan**

**Masdar Hilmy**

Pasca Sarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya

**Abstrak:** Artikel ini berusaha membahas pergulatan eksistensial yang dialami oleh hampir setiap ummat beragama dalam mengidentifikasi apa yang diyakini sebagai sebuah “otentisitas” keberagamaan. Pergulatan ini biasanya berangkat dari proses mengenali yang “asali”, sesuatu yang pertama kali muncul dan dianggap sebagai sebuah gambar ideal dalam perilaku keberagamaan. Namun proses pengenalan semacam ini menjadi sebuah dinamika yang tidak mudah, mengingat proses semacam ini selalu melibatkan dialektika relasi segitiga antara pembaca, obyek yang dibaca, dan konteks pembacaan yang selalu berubah. Selain itu, proses kognisi individual yang beraneka ragam semakin memperumit proses artikulasi keberagamaan yang ada.

**Kata Kunci;** Pemikiran Islam, liberatif, sejarah

## **Pendahuluan**

Keberagamaan dan atau keber-Islaman mestinya harus dilihat sebagai *never-finished business*, sebuah organisme hidup yang terus berevolusi dan berubah alias tidak pernah usai. Memang ada sejumlah aspek tertentu yang harus dibiarkan dalam ke“kuno”annya. Apa yang telah terjadi di masa lalu harus dilihat sebagai *continuum* yang harus berkembang dan dikembangkan agar lebih maju dan baik lagi sesuai misi dasar diturunkannya agama: untuk memanusiaikan manusia (*humanum*). Kehadiran agama tidak boleh mencederai nilai-nilai luhur kemanusiaan. Pembunuhan, pemerkosaan, ketidakadilan, penindasan, pencederaan hak-hak dasar, dan semacamnya mendegradasi kualitas (harkat dan martabat) kemanusiaan itu sendiri; *dus*,

bertentangan dengan nilai-nilai agama. Ketika agama menjadi bencana bagi (nilai-nilai) kemanusiaan berarti agama telah gagal mengemban misi sakral dimaksud.

Perdebatan tentang apakah agama untuk manusia ataukah sebaliknya, manusia untuk agama, rasanya sudah menjadi klasik. Namun demikian, diskursus semacam ini akan tetap relevan hingga saat ini. Apakah Tuhan membutuhkan sesembahan kita? Bukankah dalam setiap ritus atau ibadah selalu diniscayakan manfaat bagi para pelakunya? Bagaimana mungkin orang yang 'abid (ahli ibadah) dan salih dapat melakukan hal-hal yang tidak diperbolehkan agama? Inilah paradoks keberagamaan yang selalu niscaya. *Raison d'être* diturunkannya agama tidak selamanya mudah untuk dicerna dan dipraktikkan oleh para penganutnya. Deviasi, penyimpangan dan penyempitan makna keberagamaan hakiki seringkali terjadi akibat positivisasi dalil-dalil agama, sehingga misi dasar agama seringkali absen dari praktik keberagamaan manusia.

### **Misi Liberatif-Transformatif Islam**

Adalah fakta bahwa masyarakat Arab pra-Islam dikenal sebagai masyarakat nomaden yang kerap berkonflik di kalangan suku dan klan.<sup>1</sup> Model-model resolusi konflik bermartabat seperti negosiasi dan diplomasi tidak dikenal dalam kamus kehidupan masyarakat Arab saat itu. Perang selalu diambil sebagai model resolusi konflik antar-suku.<sup>2</sup> Nah, Islam dibawa Muhammad dalam rangka membawa angin perubahan bagi kultur sosial-politik masyarakat Arab yang demikian itu. Kultur yang tidak

---

<sup>1</sup> Konflik di kalangan suku dan klan masyarakat Arab pra-Islam ini, menurut Ira Lapidus, salah satunya ditentukan oleh pergeseran struktur masyarakat Arab dan konfigurasi politik perdagangan di kalangan mereka. Pada abad ke empat, lima dan enam Masehi, terjadi migrasi besar-besaran masyarakat suku pedalaman Arab (Badui) ke wilayah Arab bagian utara yang subur. Sebagai akibatnya, konflik dan perebutan sumber daya ekonomi di kalangan masyarakat Badui pendatang dan masyarakat Arab lokal pun tidak terhindarkan. Untuk lebih jelasnya, baca, Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge & Melbourne: Cambridge University Press, 1988), 16-17.

<sup>2</sup> Masdar Hilmy, "Beragama Nirkekerasan," *Kompas*, 17 September 2009, 7.

menempatkan nilai-nilai dasar kemanusiaan itu, dalam terminologi Islam, disebut sebagai "jahiliyah" (*ignorance*).

Kedatangan Islam kepada masyarakat Arab pertama-tama bukan untuk menegaskan kedigdayaan Tuhan atas manusia (baca: penegasan misi teologis). Islam justru datang pertama-tama membawa misi pembebasan terhadap struktur kehidupan masyarakat Arab yang menindas. Dengan kata lain, Islam sebagaimana pertama kali diperkenalkan oleh Muhammad kepada masyarakat Arab telah membawa pesan sebagai kritik sosial terhadap fenomena penindasan manusia (baca: penegasan misi antropologis). Maka Muhammad melakukan transformasi yang terbilang teramat revolusioner untuk zamannya. Budak-budak mulai dibebaskan (yang harus dilihat sebagai embrio penghapusan perbudakan), perempuan-perempuan yang lemah diakui statusnya melalui lembaga perkawinan atau distribusi waris (yang harus dilihat sebagai cikal-bakal penghormatan atas derajat perempuan), eksistensi perang mulai direduksi melalui momentum Fath Makkah yang damai (karena perang tidak sesuai dengan semangat dasar dan makna generik Islam yang berarti damai, perdamaian, selamat dan keselamatan), dan seterusnya.

Transformasi liberatif-revolusioner Islam itu oleh Rober N. Bellah diapresiasi sebagai "lompatan peradaban yang terlalu maju untuk zamannya."<sup>3</sup> Masyarakat Arab jelas belum memiliki piranti

---

<sup>3</sup> Bunyi selengkapnya apresiasi Bellah tentang modernitas Islam awal adalah sebagai berikut: "..... There is no question but that under Muh}ammad, Arabian society made a remarkable leap forward in social complexity and political capacity. When the structure that took shape under the prophet was extended by the early caliphs to provide the organizing principle for a world empire, the result is something that for its time and place is remarkably modern. It is modern in the high degree of commitment, involvement, and participation expected from the rank-and-file members of the community. It is modern in the openness of its leadership positions to ability judged on universalistic grounds and symbolized in the attempt to institutionalize a nonhereditary top leadership. Even in the earliest times certain restraints operated to keep the community from wholly exemplifying these principles, but it did so closely enough to provide a better model for modern national community building than might be imagined. The effort of modern Muslims to depict the early community as a very type of equalitarian participant nationalism is by no means an unhistorical ideological fabrication. In a way the failure of the early community, the relapse into pre-Islamic principles of social organization, is an added proof of the modernity of the early experiment. It was too modern to

budaya yang kokoh untuk menyambut gagasan-gagasan liberatif-transformatif yang dikampanyekan Muhammad. Sebagai akibatnya, masyarakat Arab mengalami “gegar budaya” (*culture shock*) atas reformasi Islam yang menghentak itu.

Dalam masa yang relatif singkat, Muhammad berhasil membalikkan piramida struktur sosial-politik-budaya-ekonomi masyarakat Arab dari struktur yang menindas ke arah struktur yang lebih egaliter dan berkeadilan. Kedatangan Islam membawa perubahan radikal atas terciptanya harmoni sosial dan pemerataan distribusi kapital ke seluruh strata sosial masyarakat Arab. Harkat dan martabat kaum miskin, perempuan dan budak menjadi terangkat oleh Islam. Setiap orang dianggap sama di depan Tuhan, kecuali tingkat integritas keimanan dan ketakwaannya. Akibatnya, orang kaya tidak lebih terhormat ketimbang orang miskin, orang Arab keturunan suku Quraysh tidak lebih tinggi derajatnya ketimbang orang non-Arab (*‘ajami*). Inilah mengapa, Michael H. Hart, menempatkan Muhammad sebagai orang paling berpengaruh sepanjang peradaban umat manusia, karena berhasil mentransformasi struktur sosial-politik masyarakat Arab dalam waktu relatif singkat (23 tahun).<sup>4</sup>

Sayangnya, dalam rentang waktu limabelas abad setelah kewahyuannya, Islam justru lebih banyak berperan sebagai pelanggeng status-quo ketimbang pendobrak. Semangat pembebasan Muhammad yang menjadi misi awal diturunkannya Islam tidak berhasil ditransformasikan ke dalam jantung peradaban umat Muslim kontemporer. Dimensi keberagaman yang diwariskan dan ditransmisikan dari satu generasi ke generasi selanjutnya di kalangan masyarakat Muslim lebih banyak bergerak di wilayah simbolis ketimbang substansi. Akibatnya, peradaban Islam hingga kini relatif tertinggal dari peradaban lainnya,

---

succeed. (Robert N. Bellah, “Islamic Traditions and Problems of Modernization,” dalam Robert N. Bellah, ed., *Beyond Belief* [New York: Harper & Row, 1976], 150-51.

<sup>4</sup> Michael H. Hart, *The 100: a Ranking of the Most Influential Persons in History* (New York: Carol Publishing Group, 1992).

terutama dilihat dari ketercapaian atau penghargaan atas nilai-nilai kemanusiaan dan HAM. Kenyataan semacam ini terjadi karena umat Muslim banyak terjebak dalam bunyi teks harfiyah ajaran Islam sebagaimana terkandung dalam Al-Qur'an dan Hadith.

Justru yang menjadi fakta sosiologis-empiris adalah, dimensi ajaran Islam yang tersurat inilah yang ditransformasikan secara turun-temurun oleh umat Muslim, sembari mengabaikan pesan-pesan profetik-liberatif yang tersirat. Secara antropologis, resistensi umat Muslim terhadap transformasi nilai-nilai profetik-liberatif ini disebabkan oleh keterkungkungan mereka terhadap gagasan yang suci atau sakral (*the idea of holy*) hanya pada ujaran teks yang tertulis.<sup>5</sup> Mereka merasa menggenggam kebenaran begitu berpegangan pada ujaran teks yang tersurat tersebut. Sikap semacam ini menimbulkan ketidakberanian umat Muslim untuk menjelajah samudera pesan-pesan yang tersirat di balik yang tersurat. Padahal dalam konstruk teologis Sir Muhammad Iqbal, model keberagamaan yang lebih mengutamakan yang tersurat ibarat menggenggam abu, sementara mereka yang lebih mengedepankan pesan-pesan profetik ibarat menggenggam bara api yang akan tetap hidup dan berlaku abadi.<sup>6</sup>

Memang ada segelintir ilmuwan dan aktivis Muslim berwatak progresif-pembebas yang coba mentransformasikan Islam pembebasan di zaman modern ini. Sebutlah di antaranya seperti Farid Esack dari Afrika Selatan yang berhasil mem-*break down* pesan-pesan liberatif Al-Qur'an menjadi sebuah gerakan keagamaan yang membumi.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Dalam teologi Kristiani terdapat istilah yang merepresentasikan perasaan kagum, takjub dan terpesona terhadap sesuatu yang dianggap suci, *misterium tremendum*, terutama ketika rasionalitas keagamaan tidak mampu menjangkau misteri-misteri keagamaan yang hanya bisa dicerna melalui dimensi keyakinan. Lebih jauh tentang gagasan *the idea of holy*, lihat Rudolf Otto, *The Idea of Holy* (Oxford, London & New York: Oxford University Press, 1958).

<sup>6</sup> Lihat, Sir Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Sang-e-Meel Publications, 1996).

<sup>7</sup> Faiz Esack, *Qur'an, Liberation & Pluralism: an Islamic Perspective of inter-religious solidarity against oppression* (New York & London: Oneword, 1997).

Tokoh atau ilmuwan Muslim lain, tentu saja, adalah Asghar Ali Engineer, seorang Muslim India yang menghendaki umat Muslim keluar dari kondisi ketertindasan kelompok mayoritas yang beragama Hindu.<sup>8</sup> Engineer juga merupakan seorang aktivis yang menaruh perhatian besar kepada perjuangan kaum perempuan dalam rangka melepaskan ketertindasan patriarchy yang diciptakan oleh teks suci agama-agama. Dia yang menganjurkan agar diberlakukan standard ganda dalam memahami teks suci tersebut: ayat normatif dan ayat kontekstual. Jika ayat normatif mengandung ajaran-ajaran agama yang bersifat normatif dan berlaku abadi yang menggambarkan kehendak Tuhan (*das sollen*), sementara itu ayat kontekstual merupakan ketentuan teks suci yang dibentuk dan dipola oleh pengalaman historis umat Muslim dan, oleh karena itu, bersifat temporal (*das sein*).

Di luar dua aktivis dan pemikir di atas, sebenarnya masih banyak lagi pemikir dan atau aktivis Muslim lain yang memiliki paradigm berpikir liberatif. Sebutlah di antaranya Hasan Hanafi yang telah mengintrodusir metodologi pembacaan atas realitas teks agama yang dibangun di atas dialektika teks-pembaca-audien.<sup>9</sup> Menurutnya, interpretasi atas teks harus bermula dari pengalaman kemanusiaan subyektif si pembaca untuk kemudian dibawa dalam ruang batin teks itu sendiri yang memiliki konteks sosial berbeda. Dalam kaitan inilah peran *asbab al-nuzul* menjadi krusial dalam rangka mendudukan ujaran sebuah teks dalam konteks yang berbeda-beda. Menurutnya, konteks selalu mendahului teks; bukan sebaliknya.<sup>10</sup>

Paradigma berpikir seperti diajukan oleh Hanafi di atas sungguh relevan dalam kerangka pembacaan atas teks keagamaan yang cenderung deduktif. Tradisi pembacaan teks agama selama

---

<sup>8</sup> Lihat bukunya, Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essays on Liberatif Elements in Islam* (New Delhi: Sterling Publishers, 1990).

<sup>9</sup> Hasan Hanafi, *Dira>sa>t Al-Islam>mi>yah* (Cairo: Maktabat al-Anjilu al-Mis}riyah, 1981), 68.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 69.

ini didominasi oleh nalar deduksi yang lebih mengedepankan bunyi ujaran teks, bukan pengalaman manusia sebagai pembaca. Sementara itu, paradigma pembacaan atas teks agama sebagaimana diperkenalkan oleh Hanafi cenderung menerapkan nalar induksi, di mana pengalaman manusia menjadi penentu dalam membaca pesan-pesan agama yang terkandung dalam teks suci. Hanafi hendak mengembalikan spirit pembacaan atas agama yang dilandasi oleh dinamika sosial-politik masyarakat yang melingkupi masyarakat Arab di zaman Nabi yang sudah barang tentu berbeda dari pengalaman manusia dewasa ini.

### **Peragian Sosial Atas Doktrin Agama**

Transformasi radikal Islam atas peradaban masyarakat Arab justru mengalami peragian sosial ketika ummatnya berhenti meneruskan *continuum* sejarah yang tonggaknya telah ditancapkan oleh Muhammad. Apa yang dilakukan Muhammad melalui Islam adalah misi pembebasan manusia atas segala sesuatu yang menghambat upaya pemanusiaan manusia bisa diberantas. Apa yang sering kita saksikan adalah fenomena pendegradasian kualitas dan derajat manusia hakiki melalui dalil-dalil agama. "*Thick description*" agama mengalami pendangkalan ketika rasionalisasi konteks gagal dilakukan terhadap eksistensi teks. Tekstualisasi konteks, ditambah cara berpikir eksoteris—atau hitam-putih—ummat Islam, menjadi penghambat diteruskannya misi liberatif Muhammad itu.

Di atas itu semua, wahyu terakhir pada perpisahan haji wada' (Q.S. 5:4) dianggap telah mengunci misi liberatif dimaksud. Islam, sebagaimana dikristalkan melalui teks sucinya, dianggap telah mencukupi untuk menjawab seluruh persoalan manusia, baik pada masa lalu maupun sekarang. Dimensi kecukupan inilah yang menyebabkan turbin transformasi Muhammad berhenti bergerak. Universalitas Islam dipahami secara salah kaprah sebagai wujud dimensi kecukupan dimaksud. Di satu sisi kodifikasi sumber-sumber ajaran Islam—melalui al-Qur'an dan Hadith—merupakan

langkah maju yang tidak pernah diperintah oleh Muhammad sendiri. Tetapi di sinilah letak titik lemahnya: ummat Islam melakukan pengultusan secara berlebihan terhadap apapun yang ada dalam teks suci tanpa mendialogkan dengan konteks perubahan ruang dan waktu. Yang terjadi sekarang ini di kalangan ummat Islam adalah tekstualisasi konteks, bukan kontekstualisasi teks.

Dimensi tajdid mengalami kekunoan ketika produk pembaruan masa lalu tidak senantiasa di-*update* sesuai dengan tuntutan zaman. Apa arti semua itu dalam konteks transformasi teologis radikal Muhammad? Semaju-majunya lompatan peradaban Islam yang dibawa Muhammad, dalam sejumlah aspek tertentu mengandaikan batas-batas kadaluwarsa-nya. Artinya, ada bagian-bagian tertentu dari ajaran Islam yang dibawa Muhammad sangat lekat dengan dimensi ruang dan waktu di mana ia diturunkan. Wahyu Allah melalui Muhammad disampaikan melalui serangkaian bahasa—yang terdiri dari kata, frasa dan kalimat—yang memiliki relevansi sosiologis pada zamannya. Dalam konteks inilah, bahasa wahyu sebenarnya bukan sesuatu yang tidak terbatas, terutama menyangkut artikulasi kehidupan manusia dalam konteks sosial-budaya masyarakat Arab.

Memang betul Islam diyakini “*s}alih} likulli zaman wa makan*” (relevan untuk setiap zaman dan tempat). Islam, sebagaimana diyakini oleh para penganutnya, adalah agama kosmopolitan (karena bisa diterima dan dipraktikkan oleh semua peradaban manusia) dan universal (relevan untuk zaman dan tempat apapun).<sup>11</sup> Namun klaim semacam ini bersifat normatif dan sangat sulit untuk diterjemahkan dalam realitas praksis. Dengan kata lain, ada hal-hal tertentu dalam Islam yang seharusnya kedap terhadap perubahan atau pembaruan (*continuity*) dan ada hal-hal lain yang

---

<sup>11</sup> Lihat salah satu sub judul yang ditulis Nurcholish Madjid, “Universalisme Islam dan Kosmopolitanisme Kebudayaan Islam,” dalam bukunya, *Islam: Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2000), 425-48. Lihat juga, Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan* (Jakarta: The Wahid Institut, 2007).



tunduk pada perubahan (*discontinuity*).<sup>12</sup> Sebagian ada yang harus tetap dijaga kekunoannya agar tetap autentik, namun ada—bahkan banyak—hal-hal lain yang perlu disesuaikan dengan konteks zaman.

Di sinilah celah-celah pembaruan itu perlu dilakukan: menjaga yang “kuno” dan memperbarui yang tidak relevan. Salah satu aspek yang tunduk pada perubahan adalah dimensi budaya Arab yang berkelindan dengan Islam. Banyak orang salah kaprah bahwa berislam yang benar adalah mereplika kultur Arab sepersis-persisnya. Islam, bagi mereka tidak lebih dari sekadar Arabisasi. Padahal tidak setiap yang Islam pasti Arab. Kita bisa menjadi Muslim yang baik tanpa harus mengikuti dimensi ke-Arab-an Islam. Artinya, dalam beragama kita perlu membedakan mana yang Arab mana yang Islam. Yang Islam perlu kita ambil, sementara yang Arab biarlah menjadi Arab. Kita bisa menjadi Muslim yang baik dalam kejawaan kita, kemaduraan kita, kesundaan kita, bahkan keindonesiaan kita. Kita bisa menjadi seorang Muslim *kaffah* (paripurna) tanpa harus menggunakan segala bentuk atribut khas Arab.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Mengenai aspek-aspek apa yang tetap dan berubah dalam tradisi Islam, lihat, misalnya, John Obert Voll, *Islam, Continuity and Change in the Modern World* (Syracuse: Syracuse University Press, 1994).

<sup>13</sup> Pernyataan ini mengingatkan penulis pada gagasan (almarhum) Abdurrahman Wahid yang sangat kontroversial tentang “pribumisasi Islam.” Gagasan ini muncul sebagai respon atas fenomena “Arabisasi” kehidupan keagamaan secara simbolik yang cukup marak pada paruh kedua masa Orde Baru. “Pribumisasi Islam” dapat diartikan sebagai “rekonsiliasi” Islam dengan kekuatan-kekuatan budaya setempat agar budaya lokal itu tidak sirna. Di sinilah pribumisasi dapat dilihat sebagai kebutuhan, bukan sebagai upaya menghindari polarisasi antara agama dengan budaya setempat. Namun demikian, pribumisasi juga bukan upaya mensubordinasikan Islam di bawah hegemoni budaya lokal, karena dalam pribumisasi Islam harus tetap pada semangat keislamannya. Jadi, pribumisasi Islam bukanlah Jawanisasi Islam atau sinketisme, sebab pribumisasi Islam hanya mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa mengubah hukum itu sendiri. Juga bukannya meninggalkan norma demi budaya; tetapi agar norma-norma itu mengakomodasi kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan mempergunakan peluang yang disediakan oleh variasi nash, dengan tetap memberikan peran signifikan kepada diktum-diktum normatif klasik seperti kaidah ushul fiqh. Lebih jauh, baca Abdurrahman Wahid, “Pribumisasi Islam” dalam Muntaha Azhari dan Abdul Munim Saleh (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989), 82.

Sebaliknya, nilai-nilai kemanusiaan, keadilan, kesederajatan, dan semacamnya mengalami penurunan “derajat” menjadi yang profan. Tata cara berpakaian, misalnya, adalah sesuatu yang profan karena menyangkut tradisi Arab. Namun sebagian umat Islam mengultuskannya menjadi sesuatu yang sakral sehingga dianggap sebagai ketentuan hukum yang wajib ditaati oleh setiap orang Islam. Beragama yang benar dianggap mereplikasi secara harfiah seluruh perilaku Nabi dari A sampai Z, baik fisik maupun non-fisik. Ini pemahaman yang justru akan mengerangkeng watak dasar modernitas Islam itu sendiri sebagaimana dibawa oleh Muhammad. Misi pembebasan agama, dengan demikian, menjadi terkubur oleh hiruk-pikuk kebaragamaan simbolis yang dipraktikkan oleh kebanyakan umat beragama karena kecenderungan modus kebaragamaan replikatif dimaksud.

Begitulah kenyataannya. Bukan sebuah keanehan jika dalam komunitas beragama selalu ada *overlapping* di antara berbagai identitas primordial; identitas kesukuan, identitas kedaerahan, identitas nasional, dan identitas keagamaan.<sup>14</sup> Yang perlu dipilah dan dipilih adalah mana yang secara genealogis berasal dari, dan merefleksikan, identitas kesukuan dan mana yang berasal dari identitas keagamaan. Pemilahan semacam ini penting mengingat umat beragama seringkali dijumpuhkan dengan membaurnya berbagai identitas primordial dimaksud, sehingga mereka mengalami kesulitan dalam rangka mengurai loyalitas keagamaan dari loyalitas-loyalitas lainnya.

Dalam konteks ini, fenomena kebaragamaan yang tampak ke permukaan lebih banyak merefleksikan identitas non-keagamaan,

---

<sup>14</sup> Dalam konteks ini kita bisa melihat, misalnya, tata cara berpakaian sebagian umat Muslim di Indonesia yang memiliki pakaian-pakaian khas keagamaan seperti kopiah hitam, sarung, dan baju koko bagi laki-laki, yang kemudian telanjur diasosiasikan oleh kebanyakan masyarakat sebagai pakaian keagamaan. Kenyataan ini membuktikan bahwa tata cara berpakaian sebuah komunitas juga sangat lekat dengan persepsi-persepsi subyektif kebudayaan masyarakat setempat. Manakala salah seorang di antara mereka menanggalkan pakaian-pakaian tersebut, maka dengan serta merta dia dihakimi sebagai penanggalan sakralitas (simbol-simbol) religiusitasnya.

seperti tata cara berpakaian, tata cara makan (*table manner*), tata cara pergaulan, dan sebagainya. Namun ummat beragama, karena didorong oleh semangat keberagamaan yang menggebu-gebu, seringkali tidak kritis terhadap batas-batas identitas dan loyalitas dimaksud. Dianggapnya tata cara berpakaian—hanya gara-gara tercantum dalam teks suci—dengan serta merta merefleksikan semangat keberagamaan yang autentik. Padahal, tata cara berpakaian hanya merupakan ekspresi budaya yang memiliki konteks berbeda-beda antara satu daerah dan daerah lainnya. Karena itu, mendekati dan membaca teks agama secara kritis merupakan sesuatu yang sangat penting bagi masyarakat beragama.

Selain di tingkat identitas dan loyalitas budaya, peragian sosial juga terjadi ditingkat kodifikasi hukum kedalam sistem perundangan yang berlaku. Rentang waktu yang panjang tidak jarang membelokkan semangat awal diundangkannya sebuah produk hukum. Masyarakat beragama seringkali berhenti pada produk hukum, bukan semangat awal mendasari produk hukum tersebut (*'illat*). Sebagai akibatnya, produk hukum seringkali tidak menyentuh semangat awal diundangkannya hukum dimaksud. Posisi manusia sebagai pelaku pengundangan produk hukum tersebut justru terpinggirkan dari motivasi dasar Islam.

Dalam sejarah Islam klasik, perumusan ketentuan hukum Islam dengan diperkenalkannya lima hukum dalam Islam (wajib, haram, sunnah, makruh, mubah) pada awalnya dimaksudkan untuk membantu masyarakat awam dalam memahami dan mempraktikkan titah suci sebagaimana termaktub dalam teks suci.<sup>15</sup> Demikian juga dengan ketentuan halal-haram yang berdimensi sarwa-manusia. Dalam perkembangan berikutnya—ironisnya—manusia justru terlepas dari konteks diundangkannya hukum Islam dimaksud. Pada awalnya seluruh ketentuan hukum Islam dimaksudkan untuk menempatkan manusia dalam derajat

---

<sup>15</sup> Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni > Us}u>I al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

dan dimensinya yang paling sakral dan tinggi. Namun pemahaman yang terlepas dari konteks awal seringkali menghalangi upaya penempatan manusia dalam derajat yang tinggi tersebut. Maka, hilanglah semangat *maqasid al-shari'ah* di balik perundangan hukum Islam.<sup>16</sup>

Melihat fenomena di atas, pergeseran waktu menyebabkan terjadinya pergeseran—atau lebih tepatnya penyempitan—makna di balik perundangan hukum Islam. Penyempitan makna terjadi ketika posisi dan eksistensi manusia dilepaskan sama sekali dari ketentuan halal-haram. Ummat Islam menaati ketentuan tersebut hanya dilakukan karena takut kepada Allah; ummat Islam beribadah melulu dimaknai sebagai memberikan sesembahan kepada Allah; sementara pelakunya diceraikan dari efek transformatif pelaksanaan ibadah. Ibadah lebih banyak dimaknai sebagai manifestasi penyembahan tertinggi manusia untuk Tuhannya, padahal Tuhan adalah Maha Kaya dan sama sekali tidak membutuhkan sesembahan manusia. Sebagai akibatnya, nalar yang menguat di balik ibadah adalah teosentrisme (agama dan ibadah adalah untuk Tuhan), bukan antroposentrisme (agama dan ibadah adalah untuk pelakunya sendiri, manusia).

Pergeseran-pergeseran pemaknaan di balik logika keagamaan semacam di atas harus diwaspadai jika ummat beragama tidak ingin kehilangan elan vitalitas agama tergerus oleh nalar sains dan teknologi. Yang dibutuhkan dalam konteks beragama masyarakat sekarang ini adalah “kontekstualisasi teks,” bukan sebaliknya, “tekstualisasi konteks.” Ada hal-hal dari agama yang bersifat tetap dan permanen—oleh karena itu harus dibiarkan dalam kekunoannya—dan ada hal-hal dari agama yang terus berubah

---

<sup>16</sup> Muh}ammad 'Abid al-Jabiri memberikan ilustrasi yang provokatif ketika dia mengungkapkan bahwa penegakan *h}udu>d* memiliki relevansi pada zamannya dan, dengan demikian, tunduk pada perkembangan zaman dan *maqa>s}id al-Shari>'ah*. Menurutnya, hukum potong tangan bagi pencuri hanya relevan bagi komunitas yang belum memiliki sistem hukum yang kompleks seperti penjara, sipir dan otoritas kekuasaan yang menopang sistem penjara. Untuk lebih jelasnya, lihat Muh}ammad 'Abid al-Jabiri, *Al-Di>n wa al-Dawlah wa Tat}bi>q al-Shari>'ah* (Beirut: Markaz Dira>sa>t al-Wah}dah al-'Arabiyah, 1996), 175.

sesuai dengan tuntutan zaman –yang perlu diremajakan secara terus menerus. Logikanya, sesuatu yang terjadi di masa lalu sudah pasti banyak mengalami anakronisme dan, karena itu, harus direvisi jika ingin tetap relevan dengan tuntutan zaman. Sesuatu yang pernah terjadi sepuluh tahun, misalnya, perlu ada penyesuaian di sana-sini, terlebih lagi sesuatu yang diturunkan 14 abad yang lalu. Harus diakui, ada hal-hal tertentu dari Islam yang hanya relevan pada konteks agama ini diwahyukan pada abad ke 7 M, dan juga ada hal-hal yang berlaku perennial dan tidak tunduk pada perubahan.

### **Penyelamatan (Nilai-Nilai) Kemanusiaan**

Secara khusus Islam—tidak seperti agama-agama Abrahamik lainnya—tidak mengenal doktrin penyelamatan (*salvation*).<sup>17</sup> "For Islam," tegas Fazlur Rahman, "there is no particular "salvation": there is only "success [*falah*]] or "failure [*khusran*]" in the task of building the type of world order we are describing." Jadi jelaslah bahwa Islam memang tidak mengenal konsep "penyelamatan": ia hanya mengenal konsep "keberhasilan" dan "kegagalan" dalam membangun sebuah tatanan dunia yang sesuai dengan nilai-nilai agama itu sendiri.<sup>18</sup> Al-Qur'an sering mengatakan bahwa setiap orang bertanggungjawab atas perbuatan masing-masing—sebuah doktrin yang menegaskan penolakan al-Qur'an atas penyelamatan dalam Islam. Alam Q.S. 29:12 dijelaskan bahwa masyarakat kafir Mekkah yang kaya dan kuat meminta para pengikut Muhammad untuk "mengikuti jalan kami dan [jika perlu] kami akan menanggung dosa-dosa kalian," dan Al-Qur'an merespon bahwa mereka tidak akan bisa menanggung beban dosa orang lain.

Jika al-Qur'an tidak mengakui adanya konsep penyelamatan, bagaimana dengan Hadith? Memang dalam sejumlah Hadith dapat kita temui doktrin yang agak mirip dengan doktrin penyelamatan, yakni doktrin pemberian "syafaat" oleh Nabi

---

<sup>17</sup> Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'a>n* (Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980), 63.

<sup>18</sup> Ibid.

Muhammad SAW. Menurut Rahman, sekali lagi, doktrin “syafaat” ini tidak mengandung konotasi yang sama dengan doktrin “penyelamatan” sebagaimana kita jumpai di agama-agama lain. Sebaliknya, tegas Rahman, di hari akhir Tuhan akan membawa para Nabi sebagai saksi atas perilaku ummat manusia selama hidup di dunia. Pada hari Kiamat orang-orang yang membangkang atas perintah Tuhan akan dihakimi: “Maka bagaimanakah apabila Kami mendatangkan seorang saksi (rasul) dari tiap-tiap ummat dan Kami mendatangkan kamu (Muhammad) sebagai saksi atas mereka itu (sebagai ummatmu)” (Q.S. 4:41).

Seluruh karakter al-Qur’an, dalam pandangan Rahman, bertentangan dengan doktrin syafa’at karena, pertama, “Tuhan tidak meminta dari hamba-Nya sesuatu di luar kapasitasnya” (Q.S. 2:223, 286; 6:152; 7:42; 23:62); kedua, “ampunan Tuhan mengatasi segala-galanya” (7:156; 40:7).<sup>19</sup> Menurut keyakinan kaum Muslim awal, sebagaimana terkristalkan sepanjang abad kedua dan ketiga Hijriyah (abad 8 dan 9M), syafa’at merupakan sesuatu yang mustahil bagi non-Muslim secara umum (tentang nasib ummat Yahudi dan Nasrani sejumlah teolog Muslim seperti Ibn Taymiyah telah menganjurkan sikap yang ambigu), tetapi sangat efektif menyangkut ummat Muslim yang berdosa besar. Keyakinan ini pada awalnya ditentang oleh Mu’tazilah (yang pada gilirannya meyakini hal yang sama dengan keyakinan ummat Muslim di atas—yang terkuat adalah faktor psikologis dalam gagasan politik penyelamatan atau syafa’at), namun inilah sebuah ayat Al-Qur’an yang menegaskan doktrin syafa’at dalam berbagai bentuknya bahkan atas nama ummat Islam: “Hai orang-orang yang beriman, belanjakanlah (di jalan Allah) sebagian dari rizki yang telah Kami berikan kepadamu sebelum datang hari yang pada hari itu tidak ada lagi jual beli dan tidak ada lagi persahabatan yang akrab dan tidak ada lagi syafa’at.” (Q.S. 2: 254).

---

<sup>19</sup> Ibid., 31.

Namun demikian, Al-Qur'an juga menegaskan bahwa tiada seorang pun bisa mengintervensi Tuhan "kecuali mereka yang Dia kehendaki" (2:255; 10:3; 20:109; 34:23; 53:26) dan kata-kata itulah yang dijadikan rujukan bagi sebagian kalangan Muslim untuk membenarkan keyakinan bahwa syaf'at sangat mungkin terjadi dengan asumsi bahwa Tuhan akan mengizinkan Muhammad untuk memberikan syafa'at terhadap ummatnya. Dengan demikian, secara normatif-teologis Islam tidak mengenal doktrin penyelamatan sebagai sebuah doktrin yang terpisah dari doktrin-doktrin lainnya. Namun dalam pengalaman praksis-empirisnya, telah terjadi banyak kasus di mana doktrin "penyelamatan" diklaim oleh rejim politik atau kelompok Islam tertentu dengan dalih menjaga kemurnian akidah Islam dari penyelewengan-penyelewengan dan pencampuran sinkretik. Ini sesuatu yang lumrah saja terjadi dalam komunitas beragama, terutama ketika kuantitas kepeganutan menjadi sesuatu yang sangat diperhitungkan demi sebuah kejayaan dan kemegahan belaka.

Islam sendiri pada dirinya mempersuasi jalan keselamatan, mengingat secara generik Islam berasal dari suku kata *s-l-m* yang makna generiknya adalah selamat, aman, dan penyerahan diri.<sup>20</sup> Max Weber, sekalipun tidak secara khusus menganalisis Islam, memberikan penegasan yang sama bahwa Islam secara teologis bukanlah agama penyelamatan.<sup>21</sup> Gagasan penyelamatan itu justru muncul pada Abad Pertengahan ketika gerakan purifikasi mulai melakukan "pembersihan" teologis atas nama Islam murni. Menyerauknya doktrin penyelamatan dalam sejarah Islam tidak bisa dilepaskan dari kontestasi politik-kekuasaan dan perebutan makna atas teks suci. Keduanya berkelindan menjadi faktor determinan yang menggerakkan dinamika sejarah komunitas Muslim sepanjang sejarah. "The soteriological process, or the 'way of salvation' it might be said, is a matter of submission to the

---

<sup>20</sup> Lihat, Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2000), 427.

<sup>21</sup> Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organizations*, ed. T. Parsons (Chicago: Free Press, 1966), 132.

Divine Will,” demikian tegas Rahman.<sup>22</sup> Proses soteriologis atau penyelamatan, menurut Rahman, sangat terkait dengan ide dasar Islam itu sendiri, yakni penyerahan diri kepada Kehendak Tuhan (*Islam*).

Sisi penyelamatan juga dapat dilihat, misalnya, dalam kehidupan sufi dan ajaran tasawwuf, dimana beragama dan serangkaian ibadah dianggap sebagai upaya pelepasan dosa dan segala kotoran hidup yang akan mengantarkan pelakunya bertemu Tuhan dan masuk surga.<sup>23</sup> Sepanjang menyangkut kehidupan sufi dan tasawuf, dotrin penyelamatan sebenarnya tidak menemui persoalan berarti. Persoalan mendasar justru akan muncul ketika implementasi dari doktrin penyelamatan ini berada di tangan kaum pembaharu agama dengan alasan purifikasi akidah, memberantas kemunkaran, dan menegakkan supremasi Islam atas agama lainnya. Fenomena jatuhnya doktrin penyelamatan dalam kaum “esensialis” semacam inilah yang dalam sejarah perkembangan Islam seringkali menyebabkan banyak korban tidak berdosa akibat diberlakukannya sebuah pemahaman keagamaan formal dalam lanskap kehidupan umat Islam. Inilah yang dalam istilah Khaled Abou El-Fadl disebut sebagai “pembajakan terbesar” (*dreat theft*), yakni ketika doktrin keagamaan yang seharusnya menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan justru mendegradasi manusia sendiri.<sup>24</sup>

Sementara itu, Abdullah Saeed lebih melihat politik penyelamatan dalam Islam sebagai upaya untuk menjaga kepegangan dalam Islam. Politik penyelamatan dilakukan oleh sebuah rejim Muslim tertentu dalam rangka menjaga umat Islam supaya tidak keluar dari agama ini. Begitu keluar, maka

---

<sup>22</sup> Douglas Pratt, *The Challenge of Islam: Encounters in Interfaith Dialogue* (Aldershot & Burlington: Ashgate Publishing, 2005), 217.

<sup>23</sup> Jan-Erik Lane, Hamadi Redissi, *Religion and Politics: Islam and Muslim Civilisation* (Surrey, UK: Ashgate Publishing, Ltd, 2004), 64.

<sup>24</sup> Khaled Abou El-Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists* (San Fransisco: HarperSanFransisco, 2005).



hukumannya pun akan sangat berat: mati.<sup>25</sup> Dengan meninggalkan Islam maka dia telah meninggalkan jalan keselamatan.<sup>26</sup> Saeed, dengan demikian, lebih melihat persoalan hukuman mati terhadap pelaku *riddah* (keluar dari Islam) sebagai persoalan yang murni politis. Hal ini sama dengan pengejaran para pembangkang pembayar zakat (pajak) pada masa pemerintahan Abu Bakar Shiddiq sebagai murni keputusan politik yang tidak berdimensi sakral.

Dimensi yang hendak diselamatkan oleh Islam adalah kemanusiaan. Sekalipun Tuhan menempati episentrum dalam kosmologi atau pandangan dunia Islam, nilai-nilai inti yang diajarkan oleh paham humanisme seperti kemerdekaan individu, kebebasan memilih, hak asasi manusia, keadilan sosial-ekonomi dan penyelidikan rasional merupakan bagian intrinsik dari ajaran Islam.<sup>27</sup> Hal ini sejalan dengan formulasi *djaruriyat al-khamsah* (lima hal dasar yang dilindungi agama) sebagaimana banyak dikutip para ahli ilmu ushul al-fiqh; (1) keselamatan fisik setiap orang dari hal-hal yang dapat mengancam jiwanya (*h}ifz} al-nafs*); (2)

---

<sup>25</sup> Abdullah Saeed and Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (Aldershot & Burlington: Ashgate Publishing Company, 2004), 118

<sup>26</sup> Sebuah catatan menarik dikemukakan Abdullah Saeed yang menyangkut isu "murtad" (keluar dari agama Islam untuk menganut agama lain). Menurut dia, "politik penyelamatan" dilakukan oleh rejim politik Muslim bukan semata-mata demi menyelamatkan yang bersangkutan dari hukuman Tuhan, tetapi lebih karena alasan-alasan politik dan psikologi sosial ummat Islam dalam rangka menghadapi kekuatan eksternal di luar Islam. Jika persoalan iman merupakan urusan individual seseorang dengan Tuhannya, pertanyaannya adalah, mengapa persoalan "murtad" dianggap sebagai pengkhianatan terbesar terhadap ummat Islam? Jawabannya, salah satunya, terletak pada soal "loyalitas ganda" seorang Muslim antara agama dan kesukuan. Menjadi seorang Muslim, dengan begitu, adalah juga sekaligus menjadi anggota suku tertentu dalam Islam. Jadi, persoalan "politik penyelamatan" dalam sejarah Islam, menurut Saeed, lebih banyak terkait dengan strategi menjaga loyalitas kesukuan ketimbang loyalitas agama an sich. Kehidupan seseorang, pada zaman Islam klasik, sangat bergantung pada afiliasi kesukuan; di luar batas-batas kesukuan tidak ada eksistensi kedirian semacam ini. Dengan mengonversi agamanya, seseorang bukan saja telah melepaskan keyakinan agamanya, tetapi juga telah menanggalkan seluruh loyalitas primordial kesukuannya. Konversi agama semacam ini jelas membawa aib bagi anggota komunitas Muslim secara keseluruhan yang harus dihadapi dengan cara-cara keras agar tidak ada orang berpindah agama/suku. Oleh karena itu, membunuh orang yang "murtad" sama artinya membela kehormatan kesukuan dan sekaligus keagamanya. Ibid., 119.

<sup>27</sup> John L. Esposito, *The Oxford Dictionary of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 119.

keselamatan keyakinan agama setiap orang tanpa dihantui paksaan untuk berpindah agama (*h}ifz} al-din*); (3) keselamatan keluarga dan keturunannya (*h}ifz} al-nasl*); (4) keselamatan harta benda dan kepemilikan dari ancaman pencurian dan perebutan (*h}ifz} al-mal*), dan; (5) keselamatan hak milik dan profesi (*h}ifz} al-'aql*).<sup>28</sup>

Kalau boleh diringkas dalam satu kata, kelima hal dasar di atas sebenarnya terwakili dalam kata “humanisme,” sebuah nomenklatur universal yang dijunjung tinggi bukan saja oleh Islam, tetapi agama dan tradisi besar lainnya. Humanisme merujuk pada segala fitur instrinsik yang melekat dalam diri setiap manusia sejak lahir yang keberadaannya harus dproteksi oleh Undang-undang. Nilai-nilai inilah yang seharusnya mengilhami seluruh implementasi ajaran Islam dalam realitas praksis, sekaligus sebagai cetak-biru normatif dalam setiap upaya reformasi dan reformulasi ajaran Islam di sepanjang zaman. Bentuk pembaruan apapun atas ajaran Islam semestinya menempatkan kelima hal dasar di atas sebagai pijakan moral untuk menentukan rasionalitas perubahan-perubahan yang dibutuhkan oleh setiap zaman.

### **Menyambung Kontinum Sejarah**

Apa yang bisa digarisbawahi dari pembahasan tentang dimensi “kekunoan” dan “kekinian” dalam Islam sebagaimana terpapar di atas? Kalimat yang tepat merefleksikan paparan di atas adalah: urgensi menyambung kontinum sejarah misi liberatif sebagaimana dirintis oleh Nabi Muhammad SAW dalam konteks kekinian. Memang ada dimensi agama yang harus dibiarkan kuno (tetap dipertahankan apa adanya seperti saat pertama kali diturunkan Nabi, seperti dimensi ritual), namun tidak sedikit aspek agama yang tunduk pada perubahan seiring dengan perubahan tingkat peradaban manusia. Pergerakan kemajuan

---

<sup>28</sup> Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan*, 4-5.

agama tersebut seharusnya berjalan linear ke arah kemajuan peradaban umat manusia yang paling tinggi. Bukan malah sebaliknya; pergerakan keberagamaan semakin involutif karena semakin menjauh dari semangat dasar liberatif Islam.

Apa konsekuensi logis dari kesimpulan di atas bagi kehidupan manusia modern? Ada aspek-aspek doktrin Islam—terutama sejauh menyangkut tata kehidupan bersama—yang harus ditinggalkan, dipeti-es-kan, untuk kemudian diganti dengan pola kehidupan yang relevan dengan tuntutan zaman. Rasionalitas di balik perubahan tersebut adalah demi menjaga nilai-nilai kemanusiaan, obyek keberagamaan yang sejak awal menjadi semangat dasar keberagamaan. Ada banyak aspek dari agama—sekalipun tersurat secara eksplisit dalam kitab suci—tidak perlu dipertahankan hanya karena sudah tidak memiliki rasionalitas modern. Sebagai gantinya, ada—mungkin lebih banyak lagi—aspek agama yang perlu dibuat atau dimunculkan sekalipun tidak mendapatkan justifikasi teks suci secara eksplisit tetapi relevan dengan misi dasar agama.

Al-Qur'an mengandung banyak sekali ayat-ayat perbudakan.<sup>29</sup> Ayat-ayat tersebut memiliki konteks historis yang jelas, yakni ketika perbudakan masih menjadi praktik umat Islam dan peradaban manusia pada umumnya. Sekalipun tertulis secara eksplisit dalam Al-Qur'an, pada saat pertama kali diturunkan tidak seorangpun dapat memprediksi apa yang terjadi 15 abad kemudian—pada abad ke 21, saat ketika tradisi perbudakan sudah ditinggalkan oleh peradaban umat manusia.<sup>30</sup> Dihapuskannya perbudakan jelas memiliki semangat pembebasan umat manusia dari ketertindasan. Hal ini tidak terlepas dari *intellectual exposure* yang dialami oleh kelompok intelektual elit Islam pada abad sembilanbelas terhadap gagasan-gagasan

---

<sup>29</sup> Di antaranya Q.S. 4:3, 24, 25; 5:89; 9:60; 16:71; 23:5; 24:31; 33, 58; 26:22; 39:24; 58:3, 4; 70:30; 90:13.

<sup>30</sup> Catatan mengenai sejarah perbudakan dalam Islam dan bagaimana tradisi tersebut ditinggalkan, lihat, misalnya, W.G. Clarence-Smith, *Islam and the Abolition of Slavery* (London: C. Hurst & Co. Publishers, 2006).

kemanusiaan dan hak-hak asasi manusia (HAM). Dari sinilah gagasan liberatif Islam menggelinding dan menyapu praktik perbudakan yang sudah sekian lama bertahan sebagai tradisi turun-menurun.

Sekalipun demikian, pemeti-es-an sejumlah aspek doktrinal Islam jangan buru-buru diklaim sebagai pen degradasian sakralitas Islam tekstual-normatif sebagai sebuah bangunan teologis yang intergatif. Bangunan Islam tekstual-normatif, sebagaimana terekam dalam Al-Qur'an dan Hadith, tetaplah sakral selamanya; tidak ada satupun inti ajaran yang terinjak akibat pengabaian sejumlah doktrin yang sudah "kuno" itu. Sakralitas al-Qur'an dan Hadith tidak tereduksi sedikitpun hanya gara-gara "ajaran" tentang perbudakan ditinggalkan oleh ummat Muslim. Demikian pula dengan "doktrin" poligami; beralihnya ummat Muslim dari tradisi poligami ke monogami jangan dipersepsi sebagai pembangkangan ajaran Islam. Dalam tradisi pengobatan pun demikian; jangan hanya gara-gara ummat Muslim sudah tidak lagi mempraktikkan ajaran tentang bekam—sebagaimana terekam dalam Hadith Nabi—karena menggantinya dengan tradisi pengobatan Barat, misalnya, lantas mereka dicap sebagai pembangkang dari ajaran Islam. Hal yang sama berlaku bagi tradisi ummat Muslim membersihkan gigi yang dalam tradisi Islam disebut sebagai bersiwak; pada zaman modern ini sudah ada pengganti tradisi siwak, yakni sikat gigi dengan pasta gigi yang terbuat dari bahan-bahan kimia modern.

Apa yang bisa digarisbawahi dari perubahan tradisi seperti tergambar di atas? Ternyata banyak tradisi yang dulu dipraktikkan atau menjadi kelaziman dalam masyarakat Muslim kini sudah banyak ditinggalkan.<sup>31</sup> Hal ini karena sudah ada tradisi baru yang berdasar pada ilmu pengetahuan dan teknologi modern

---

<sup>31</sup> Misalnya tradisi siwak yang sudah tergantikan oleh sikat dan pasta gigi modern; tradisi pengobatan bekam yang sudah tergeser oleh pengobatan modern; penggunaan tangan telanjang dalam pola makan yang tergantikan oleh penggunaan sendok-garpu sebagai alat bantu; dan seterusnya dan sebagainya.

telah menggesernya dari praktik ummat Muslim. Ada dimensi "kekunoan" yang kemudian benar-benar dianggap kuno oleh ummat Muslim dan, oleh karena itu, layak ditinggalkan sebagai sebuah onggokan sejarah masa lalu. Jika dicermati secara lebih seksama, banyak praktik ummat Muslim terutama yang menyangkut pola relasi sosial di kalangan internal maupun eksternal ummat Muslim yang tergeser oleh perubahan zaman. Perubahan pola relasi sosial semacam ini berubah seiring dengan berlakunya asumsi-asumsi baru tentang manusia dan atau nilai-nilai kemanusiaan itu sendiri yang berkembang secara evolutif sesuai dengan perkembangan nalar manusia.

Sebaliknya, ada hal-hal tertentu yang harus dipertahankan sebagaimana "adanya", dibiarkan sama persis seperti sediakala. Hal-hal demikian merupakan dimensi "kekunoan" agama yang kedap terhadap perubahan yang biasanya menyangkut soal ritual yang bersifat individual dan irasional. Sebagai sebuah entitas yang bersifat individual, keberadaan dimensi "kekunoan" ini perlu diapresiasi sebagai kemerdekaan setiap pemeluk agama untuk diyakini dan dipraktikkan sesuai dengan keyakinannya itu dan, oleh karena itu, tidak perlu dilarang karena akan menyalahi HAM. Dimensi ritual yang bersifat individual ini dimiliki bukan hanya oleh Islam, tetapi oleh seluruh agama-agama di dunia, baik besar maupun kecil. Sepanjang aspek-aspek ritual yang dipraktikkan tidak menyalahi HAM—seperti dalam bentuk pengorbanan manusia—maka pelanggaran terhadapnya justru bisa dianggap melanggar HAM.<sup>32</sup>

Persoalannya, bagaimana menjaga dimensi ritual-individual ini agar tetap relevan dengan kebutuhan publik dan perubahan

---

<sup>32</sup> Secara legal-formal, kebebasan beragama merupakan hak setiap warga negara. Tetapi menyangkut sejauhmana nomenklatur kebebasan tersebut dipahami dan diimplementasikan dalam konteks kehidupan nyata, masih jauh dari yang diharapkan. Kasus-kasus pelanggaran hak kebebasan beragama yang seringkali terjadi di Indonesia salah satunya disebabkan oleh belum jelasnya batasan-batasan nomenklatur kebebasan beragama. Lebih parah lagi, istilah kebebasan beragama seringkali dijadikan sebagai komoditas politik yang menguntungkan bagi segelintir elit politik untuk memainkan kepentingan jangka pendeknya.

zaman. Inilah tantangan terbesar Islam yang memiliki segudang ibadah ritual-individual seperti shalat, puasa, zakat dan haji. Ritual-ritual semacam ini seringkali digugat eksistensinya mengingat relevansinya di ruang publik dianggap tidak produktif dan kontributif dalam menciptakan nilai-nilai keadaban publik modern. Pertanyaannya: untuk apa ummat Muslim menjalankan ritual shalat, misalnya? Apakah untuk Tuhan, untuk si pelaku, atau untuk shalat itu sendiri? Jika shalat dilakukan sebagai persembahan kepada Tuhan, bukankah Dia tidak butuh sesembahan manusia? Bukankah Tuhan adalah Mahakaya? Bukankah di dalam Al-Qur'an sudah jelas ditegaskan bahwa shalat dapat mencegah perbuatan munkar dan keji? Melihat ketentuan semacam ini, maka tidak ada keraguan jika seluruh dimensi ritual-individual sebenarnya diperuntukkan bagi si pelaku itu sendiri, terutama ketika si pelaku mampu melakukan transpersonalisasi atau internalisasi nilai-nilai yang terkandung di dalamnya sehingga dia menjadi individu yang baik dan taat terhadap aturan bersama.

Sebagai penutup, saya kutipkan pernyataan Gusdorf—sebagaimana dikutip oleh Abed Al-Jabiri—sebagai berikut: “Sistem setiap kebudayaan memiliki batasan-batasan sebagai konsekuensi dari cara pandang yang ia formulasikan terhadap Allah, manusia dan alam, serta hubungan yang ia tetapkan antara tiga system realitas itu.”<sup>33</sup> Setiap peradaban dibangun di atas system ujaran dan artikulasi bahasa yang dibatasi oleh suasana-suasana batin si pengujar sesuai dengan konteks zamannya. Artinya, sebuah kata tidak mungkin mampu mencakup dan mengakomodasi berbagai makna yang muncul secara berbeda-beda antara komunitas satu dengan komunitas lainnya. Oleh karena itu, upaya-upaya untuk merefleksikan kembali relevansi setiap sistem ujaran tersebut merupakan sebuah keniscayaan yang

---

<sup>33</sup> Muh}ammad Abid Al-Jabiri, *Takwi>n al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyah, 1989), 36.

harus dilakukan pada setiap zaman, tidak terkecuali pada masa sekarang ini.

## Penutup

Problem utama yang seringkali dihadapi oleh masyarakat beragama adalah proses pembacaan mereka atas realitas normatif yang dianutnya. Mereka pada umumnya mengalami kesulitan ketika harus mengidentifikasi mana yang otentik dan mana yang palsu, mana yang harus dipraktikkan dan mana yang harus dijauhi, mana yang dihukumi halal dan mana yang haram, dan seterusnya. Persoalannya menjadi lebih serius ketika mereka harus mentransformasikan apa yang dianggapnya sebagai sebuah kebenaran dalam konteks kehidupan kekinian.<sup>34</sup> Di satu sisi umat beragama disuguhi dengan gambar praktik kesalihan masa lalu, di sisi lain gambar kesalihan tersebut harus didialogkan dengan ruang kekinian yang memiliki konteks berbeda.

Pada titik inilah proses misidentifikasi acapkali terjadi. Apa yang sebenarnya profan disakralkan, dan apa yang sebenarnya sakral diprofankan. Apa yang sebetulnya otentik sering diabaikan. Sebaliknya, apa yang sebenarnya tidak otentik malah disakralkan, dilestarikan, sehingga muncullah modus keberagamaan yang anakronistik dengan nilai-nilai dasar kemanusiaan. Mereka alpa bahwa pada mulanya agama adalah pembebasan, dan manusia menjadi episentrum dari seluruh kegiatan pembebasan ini. Proses semacam inilah yang saya sebut sebagai proses peragian sosial atas doktrin agama di mana dimensi kekunoan dalam agama yang semestinya diubah atau ditinggalkan tetap dijalankan dan dianggap sebagai bagian *embedded* dari ajaran agama itu sendiri.

---

<sup>34</sup> Hal ini sebagai konsekuensi logis dari penerapan doktrin "menyuruh yang baik dan mencegah yang munkar" (*Amar ma'ruf nahi munkar*). Doktrin ini menempati peran khusus dalam tatanan sosial-kemasyarakatan sepanjang sejarah umat Muslim sebagai mekanisme pembentuk tradisi Islam yang lebih mendasarkan pada pola atau prinsip menjaga keseimbangan relasi sosial komunitas Muslim. Catatan akademik tentang bagian dari doktrin tersebut, nahi munkar, telah dilakukan oleh Michael Cook, dalam bukunya *Forbidding Wrong in Islam*. Lebih jauh, baca, Michael Cook, *Forbidding Wrong in Islam: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Apa yang perlu digarisbawahi dari penjelasan di atas adalah, ada hal-hal “kuno” dalam agama yang memang harus tetap dibiarkan dalam kekunoannya dan, karena itu, tidak perlu ada perubahan. Dimensi ritual dalam Islam yang bersifat individual seperti shalat, misalnya, masuk dalam klasifikasi ini; ia perlu dibiarkan “apa adanya” sebagaimana dipraktikkan oleh para pendahulu kita yang salih (*salaf al-sjalih*). Eksistensi shalat harus dianggap sebagai sesuatu yang “kuno” dalam Islam tetapi setiap individu Muslim berhak untuk menjalankannya di tengah perubahan konteks zaman. Betatapun tidak rasionalnya sebuah ritual, keberadaannya merupakan sesuatu yang niscaya dalam Islam, bahkan dalam hampir setiap agama. Tantangannya adalah, bagaimana agar yang “kuno” ini tetap memiliki relevansi fungsional dengan konteks kehidupan kontemporer yang selalu berubah. Artinya, pelestarian yang “kuno” tadi bukan semata melestarikan yang autentik, namun sekaligus mentransformasikan yang “kuno” menjadi relevan dengan tuntutan dan kebutuhan kekinian ummat manusia.

Dalam konteks tatanan sosial yang mengatur interaksi dan relasi antar-individu dalam ruang publik, hal-hal yang “kuno” bisa saja perlu dipetieskan untuk selanjutnya direvisi dan diperbarui sesuai dengan konteks serta tuntutan zaman yang terus berubah, sekalipun keberadaannya tercatat secara eksplisit dalam teks-teks suci keagamaan. Tradisi perbudakan, perang antar-kabilah, tata pemerintahan atau politik Islam dan semacamnya, masuk dalam klasifikasi ini. Perubahan dan pembaruan terhadap hal-hal “kuno” tersebut menjadi sebuah keniscayaan mengingat kehidupan bermasyarakat senantiasa berkembang menjadi lebih kompleks dan rumit, melebihi tingkat kerumitan pada zaman nabi Muhammad SAW. Argumentasi utama di balik pembaruan semacam ini karena kita perlu menarik kontinum sejarah misi liberatif Muhammad terhadap umat manusia yang diandaikan bergerak secara progresif-evolutif, bukan regresif-involutif. Hanya



dengan cara-cara demikian Islam tetap relevan dan kontekstual dengan segala zaman.

## Daftar Pustaka

- Al-Jabiri, Muhammad 'Abid. *Al-Din wa al-Dawlah wa Tat}biq al-Shari'ah*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wah}dah al-'Arabiyah, 1996.
- . *Takwin al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyah, 1989.
- Clarence-Smith, W.G. *Islam and the Abolition of Slavery*. London: C. Hurst & Co. Publishers, 2006.
- Cook, Michael. *Forbidding Wrong in Islam: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- El-Fadl, Khaled Abou. *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*. San Fransisco: HarperSanFransisco, 2005.
- Esposito, John L. *The Oxfrod Dictionary of Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Us}ul al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hanafi, Hasan. *Dirasat Al-Islamiyah*. Cairo: Maktabat al-Anjilu al-Mis}riyah, 1981.
- Hart, Michael H. *The 100: a Ranking of the Most Influential Persons in History*. New York: Carol Publishing Group, 1992.
- Hilmy, Masdar. "Beragama Nirkekerasan," *Kompas*, 17 September 2009.
- Lane, Jan-Erik & Hamadi Redissi, *Religion and Politics: Islam and Muslim Civilisation*. Surrey, UK: Ashgate Publishing, Ltd, 2004.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. Cambridge & Melbourne: Cambridge University Press, 1988.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 2000.

- Pratt, Douglas. *The Challenge of Islam: Encounters in Interfaith Dialogue*. Aldershot & Burlington: Ashgate Publishing, 2005.
- Madjid, Nurcholish. *Islam: Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2000.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago: Bibliotheca Islamica, 1980.
- Robert N. Bellah. "Islamic Traditions and Problems of Modernization," dalam Robert N. Bellah, ed., *Beyond Belief*. New York: Harper & Row, 1976.
- Saeed, Abdullah and Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*. Aldershot & Burlington: Ashgate Publishing Company, 2004.
- Voll, John Obert. *Islam, Continuity and Change in the Modern World*. Syracuse: Syracuse University Press, 1994.
- Wahid, Abdurrahman. *Islam Kosmopolitan*. Jakarta: The Wahid Institut, 2007.
- . "Pribumisasi Islam" dalam Muntaha Azhari dan Abdul Munim Saleh (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M, 1989.
- Weber, Max. *The Theory of Social and Economic Organizations*, ed. T. Parsons, Chicago: Free Press, 1966.