

Dr. Ridhwan, M.Ag.

ISLAM
DALAM LANSKAP SOSIAL
Memahami Teks Dalam Bingkai Konteks

Editor

Uswatun Hasanah, M.Pd.I



ISLAM DALAM LANSKAP SOSIAL
Memahami Teks Dalam Bingkai Konteks

Yogyakarta: Zahir Publishing, Juni 2018

ISBN: 978-602-5541-26-1

Penulis : Dr. Ridhwan, M.Ag.
Editor : Uswatun Hasanah, M.Pd.I
Tata Letak : Ismi Aziz
Design Sampul : Syah Reza

Diterbitkan oleh:

ZAHIR PUBLISHING

Kadisoka RT.05 RW.02, Purwomartani,

Kalasan, Sleman, Yogyakarta 55571

0857 2589 4940 E: zahirpublishing@gmail.com

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.

Dilarang mengutip atau memperbanyak
sebagian atau seluruh isi buku ini
tanpa izin tertulis dari penerbit.

PENGANTAR

Di atas segalanya, puji syukur kepada Allah adalah kalimat yang sangat pantas untuk mengawali pengantar ini. Setelah itu, shalawat kepada Nabi Muhammad saw. tak mungkin dilupakan.

Buku ini merupakan kumpulan tulisan yang pernah dibuat sepanjang tahun 2007 sampai 2014. Ada yang ditulis dalam bentuk jurnal maupun penelitian yang lebih banyak pembahasan Islam yang dikaitkan dengan berbagai dinamika sosial yang terjadi. Oleh karena itu, akan didapati banyak hal, dari ide dan kutipan yang berulang atau rujukan yang sama. Namun demikian, penulis sudah berusaha melakukan penyesuaian-penyesuaian untuk menjaga konsistensi ide dan pandangan dari bab pertama sampai terakhir.

Karena berupa kumpulan tulisan yang dibuat dalam jangka waktu tertentu, maka tema dan masalah yang diangkat menjadi sangat beragam. Namun demikian, jika ingin ditarik benang merahnya, akan terlihat dengan jelas konsistensinya, yakni responsitas Islam terhadap gerak dan laskap sosial.

Islam dan fenomena sosial selalu menarik untuk dikaji. Selain karena sifatnya yang dinamis mengikuti gerak waktu dan dinamika sosial, tapi juga karena nalar Islam sendiri yang

tidak nir-historis. Disebut demikian karena Islam turun tidak dalam ruang yang hampa.

Secara teologis, Islam telah disepakati bahwa ia agama wahyu, dan karenanya, bersifat ilahi dan suci, namun ketika turun menyapa penganutnya maka saat itulah terjadi proses dialektika antara yang bersifat suci dan ilahi itu dengan manusia dengan segala lanskap sosial dan setting sejarahnya masing-masing. Lanskap dalam kamus dapat diartikan sebagai tata ruang di luar gedung (untuk mengatur pemandangan alam), lanskap juga bermakna aspek setiap daerah, baik pedesaan maupun kota; seperti alam dan kultur. Pada akhirnya, lanskap dapat diartikan sebagai laboratorium sosio-historis masyarakat Muslim tempat agama, kultur, adat berkembang menyejarah.

Oleh sebab itu, mengatakan bahwa Islam adalah murni wahyu setimbang lurus dengan mengatakan bahwa Islam adalah semata budaya. Kedua sisi timbangan itu adalah keliru. Islam memiliki dua sekaligus dimensi tersebut. Memisahkannya adalah sebuah kekeliruan teologis, sekaligus kerancuan metodologis. Keliru secara teologis karena banyak isyarat al-Quran yang menegaskan bahwa keislaman seseorang harus diukur dari kepedulian sosialnya. Sementara dikatakan rancu secara metodologis, karena memahami Islam hanya pada wilayah kewahyu-annya berarti membuatnya tetap bergantung di tingginya cakrawala tanpa membawanya turun menyapa penganutnya di bumi. Padahal, Islam dikatakan Islam, karena ia adalah jalan keselamatan. Siapa yang selamat? Penganutnya.

Di mana penganutnya menapaki jalan-jalan keselamatan itu?
Di arena sosial.

Namun demikian, banyak fakta menunjukkan bahwa ketika Islam dihadapkan pada berbagai persoalan yang muncul di tengah gerak dan dinamika sosial saat ini, ternyata kurang mampu mengambil posisi strategis. Ada dua kemungkinan yang menjadi akar masalahnya, yakni (1) apakah secara internal ajaran Islam sendiri yang tidak memiliki daya jelajah dan visioner ke depan? atau (2) umat Islam sendiri yang tidak mampu menangkap semangat ajaran agamanya dan mengejawantahkan di arena sosial.

Kemungkinan pertama tentu saja sangat sulit diterima, sebab sudah menjadi keyakinan umat Islam bahwa agama Islam adalah sebuah agama yang bersifat universal. Ia adalah *rahamatan lil alamiin* dan *shalihun likulli zamanin wa makaanin*. Dua adigium klasik tersebut sudah cukup kuat untuk dijadikan alasan bahwa Islam sangat memungkinkan untuk tetap eksis di arena sosial.

Penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih kepada Adinda Abidin Nurdin, Muhajir al-Fairusy dan penerbit Zahir Publishing yang memfasilitasi agar buku ini dapat diterbitkan. Demikian pula penulis berutang budi pada rekan penulis di LPM IAIN Bone; Uswatun Hasanah yang –dalam kesibukannya– bersedia meluangkan waktu untuk mengedit draf buku ini.

Akhirnya, penulis ingin tegaskan bahwa jika terdapat kesalahan dan kekeliruan dalam buku ini, seluruhnya adalah tanggungjawab penulis.

Bone, Juni 2018

Penulis

DAFTAR ISI

Pengantar	iii
Daftar Isi	vii
Bab 1	
Diskursus Antara Teks dan Konteks Dalam Memahami	
Al-Qur'an.....	1
Pendahuluan.....	1
Tekstualitas dan Kontekstualitas Al-Qur'an	3
Dialektika Teks dan Konteks	8
Penutup	11
Bab 2	
Fikih dan Dinamika Sosial	13
Pendahuluan.....	13
Sejarah Perkembangan Ilmu Fikih	15
Karakteristik dan Paradigma Baru Fikih.....	22
Rekonstruksi Hirarki Sumber Hukum Islam	25
Rekonstruksi Kaidah Ushul Fikih	30
Beberapa Contoh Kasus	35
Penutup	37
Bab 3	
Syari'at, Fikih dan Hukum Islam	39
Pendahuluan.....	39
Konsep Dasar Syariat, Fikih, dan Hukum Islam.....	41
Implikasi Terhadap Upaya Penegakan Syari'at Islam	47
Penutup	49
Bab 4	
Agama dan Transformasi Sosial	51
Pendahuluan.....	51
Wacana Agama dan Transformasi Sosial.....	54

Peranan Agama dalam Transformasi Sosial.....	58
Penutup	64
Bab 5	
Tauhid dan Pengembangan Etika Sosial	65
Pendahuluan.....	65
Konsep Dasar Tauhid.....	70
Tauhid Basis Etika Sosial	76
Penutup	87
Bab 6	
Kebangkitan Agama di Tengah Kegagalan	
Sains Modern.....	89
Pendahuluan.....	89
Paradigma di Balik Sains Modern.....	93
Kritik terhadap Paradigma Sains Modern	98
Tawaran Paradigma Islam.....	101
Penutup	106
Bab 7	
Fenomena Gangguan Kejiwaan Manusia Modern	109
Pendahuluan.....	109
Munculnya Era Modern	111
Gangguan Kejiwaan Manusia Modern	119
Bentuk-Bentuk Gangguan Kejiwaan	123
Penutup	132
Bab 8	
Relasi Antara Agama dan Negara.....	135
Pendahuluan.....	135
Hubungan Agama dan Negara	137
Paradigma Hubungan Kuasa Agama dan Negara	140
Implikasi Kuasa Agama dan Negara	147
Penutup	151

Bab 9	
Relasi Agama dan Negara Di Indonesia	155
Pendahuluan.....	155
Tipologi Formalistik	159
Tipologi Substantialistik	164
Penutup	170
Bab 10	
Ketimpangan Jender Dalam Citra Media.....	173
Pendahuluan	173
Politik Pencitraan Wanita dalam Media.....	176
Wanita dan Arena Perjuangan Tanda	180
Wanita Dalam Bingkai Media Cetak.....	182
Wanita dan Efek Konsumerisme Media.....	184
Tinjaun Islam	187
Penutup	190
Daftar Pustaka	193
Riwayat Hidup Penulis.....	203

Bab 1

DISKURSUS ANTARA TEKS DAN KONTEKS DALAM MEMAHAMI AL-QUR'AN

Pendahuluan

Al-Qur'an sebagai Kitab petunjuk (*hudan*) memiliki posisi sentral dalam kehidupan umat Islam. Ia bukan saja sebagai landasan bagi pengembangan dan perkembangan ilmu-ilmu keislaman, namun ia juga merupakan inspirator, pemandu dan pemadu gerakan-gerakan sosial umat Islam sepanjang empat belas abad lebih sejarah umat Islam. Hal ini bisa terlihat dari munculnya berbagai gerakan semisal Ikhwanul Muslimin di Mesir, Jam'at Islami di Pakistan, Wahabi di Saudi Arabia, NU dan Muhammadiyah di Indonesia, dan organisasi Islam lainnya di seluruh dunia.

Salah satu keyakinan umat Islam terkait dengan al-Qur'an adalah bahwa ia diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad melalui wadah wahyu. Dengan kata lain, al-Qur'an adalah *verbum dei* atau *Kalam Allah* yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad melalui perantaraan Jibril (Amal: 2005:1). Catatan

sejarah menunjukkan bahwa al-Qur'an turun tidak sekaligus, melainkan secara *gradual* selama kurang lebih 23 tahun yang secara periodik terbagi atas periode Makkah dan periode Madinah. Hal ini menunjukkan bahwa al-Qur'an hendak menegaskan dirinya bahwa ia ada untuk kepentingan manusia dengan segala dinamika sosiokulturalnya. Pada sisi lain, bagi umumnya pengamat Barat, al-Qur'an dipandang sebagai kitab yang sulit dipahami dan diapresiasi. Bahasa, gaya, dan aransemen Kitab ini dalam pandangan mereka pada umumnya telah menimbulkan masalah tersendiri. Masa pewahyuannya yang terbentang waktu kurang lebih 23 tahun merefleksikan perubahan-perubahan lingkungan, perbedaan dalam gaya dan kandungan, bahkan ajarannya (Amal, 2005: 2).

Sekalipun bahasa Arab yang digunakan al-Qur'an dapat dipahami, terdapat bagian-bagian tertentu di dalamnya yang masih dipandang sulit dipahami. Di kalangan kaum muslim sendiri telah dihasilkan berjuta-juta lembar tulisan tafsir sebagai upaya keras memahami maknanya, tetapi masih tetap menyisakan ruang-ruang kabur, bahkan mungkin gelap sama sekali. Ruang-ruang tersebut kemudian diistilahkan oleh para komentator al-Qur'an (*mufassir*) sebagai ayat-ayat *mutasyabihat*. Terhadap ayat-ayat sejenis ini, para *mufassir* umumnya hanya berkomentar dengan satu kalimat pendek "*wallahu a'lam bimiradihi*" (hanya Allah yang tahu persis maksudnya).

Al-Qur'an dipandang sebagai himpunan wahyu Allah yang paling terakhir diturunkan kepada manusia dari rangkaian panjang wahyu-wahyu Allah terdahulu. Hal ini semakin

dikuatkan dengan ditetapkannya Muhammad sebagai Nabi dan Rasul terakhir (*khatam al-nabiyyin*). Dari kenyataan inilah awal mula munculnya perdebatan panjang di sekitar teks dan konteks al-Qur'an. Pertanyaan paling krusial tentang hal ini adalah bagaimana harus dijelaskan bahwa al-Qur'an yang mewujud dalam bentuk teks berbahasa Arab dan turun kurang lebih empat belas abad lalu itu masih tetap valid hingga saat ini sehingga dapat dijadikan pedoman atau petunjuk bagi manusia?

Di seputar perdebatan inilah yang akan dibahas. Pembahasan ini tentu saja tidak dan bukan dimaksudkan untuk mengurangi apalagi menafikan wibawa al-Qur'an sebagai Kitab Suci yang bersumber dari yang Maha Suci, *Allah Azza Wajallah*, tetapi lebih dimaksudkan untuk mendayagunakan fungsinya sebagai pedoman dan petunjuk (*hudan*) bagi manusia. Hal ini penting dilakukan, sebab jika al-Qur'an hanya diposisikan sebagai bacaan semata tanpa diupayakan untuk menggali makna, maksud dan tujuannya, ia akan menjadi barang antik yang disakralkan tanpa makna.

Tekstualitas dan Kontekstualitas Al-Qur'an

Benar, bahwa banyak aspek yang menjadi perdebatan antara teks dan kontekstual al-Qur'an, baik di kalangan ulama terlebih lagi di kalangan orientalis. Namun satu hal yang disepakati bahwa al-Qur'an adalah teks keagamaan yang tertulis dalam bahasa Arab. Selain karena faktanya demikian, juga telah ditegaskan dalam al-Qur'an sendiri (Lihat Q.S. Yusuf (12): 2 dan Q.S. Ibrahim (14): 4). Pertanyaannya kemudian adalah,

apakah keber-bahasa-Arab-an al-Qur'an tersebut adalah bagian integral dari wahyu? Pertanyaan ini akan menyeret pertanyaan selanjutnya yang lebih dalam, yakni apakah al-Qur'an (teks) tersebut bersifat *azali* yang karenanya ia *qadim* atautkah ia dicipta yang karenanya ia *hudus* atau baru? Persoalan ini telah menimbulkan perdebatan tajam di kalangan para teolog atau *mutakallimin* klasik.

Para teolog Mu'tazilah -misalnya- berpandangan bahwa al-Qur'an itu baru dan *makhluk* karena ia tidak termasuk dalam sifat-sifat Dzat Allah yang *azali*. Al-Qur'an adalah firman Allah, dan firman termasuk tindakan, bukan sifat. Dari segi ini makna al-Qur'an masuk dalam kategori "sifat-sifat tindakan Allah" dan bukan kategori "sifat-sifat Dzat Allah". Kedua kategori ini dibedakan Mu'tazila sebagai berikut: Kategori pertama (sifat-sifat tindakan) merupakan wilayah interaksi antara Tuhan dengan dunia, sementara kategori kedua "sifat-sifat Dzat Allah" merupakan wilayah keunikan dan kekhususan eksistensi Allah dalam Dzat-Nya sendiri (Abu Zayd, 2003: 87). Artinya, yang terakhir ini tidak terkait dengan dunia, yakni sebelum terwujudnya dunia dan sebelum penciptaannya dari ketiadaan. Ini bisa dijelaskan misalnya sifat keadilan Tuhan yang tidak mungkin dipahami kecuali dalam konteks adanya wilayah bagi realisasi sifat tersebut. Sama halnya dengan sifat Pemberi Rezeki (*al-Raziq*) yang selalu terkait dengan adanya pihak yang diberi rezki, yakni alam semesta ini, dan begitu seterusnya.

Sifat firman Tuhan termasuk dalam kategori "sifat-sifat tindakan". Dengan begitu ia meniscayakan audiensi yang

menjadi sasaran komunikasi pihak pembicara. Jika dibayangkan Tuhan berfirman sejak zaman azali dalam pengertian firman-Nya (al-Qur'an) adalah *qadim* maka ini berarti Allah adalah pembicara tanpa *audiens* karena alam masih belum ada, dan itu bertentangan dengan hikmah ketuhanan. Berbeda dengan ini, sifat-sifat Dzat adalah sifat-sifat yang keberadaannya tidak terkait dengan keberadaan dunia seperti ilmu, kuasa, hidup dan lain-lain (Abu Zayd, 2003: 87).

Berlawanan dengan Mu'tazilah, para *mutakallim* (teolog) lain berpendapat bahwa firman Allah merupakan salah satu dari sifat-sifat Dzat-Nya. Dari sini mereka menyatakan bahwa al-Qur'an adalah firman yang *azali* dan *qadim* karena ia termasuk sifat Dzat Allah tersebut. Sebagai bukti mengenai semua ini adalah bahwa penentuan mengenai hakikat al-Qur'an adalah persoalan *khilafiah* di kalangan kaum muslimin sendiri. Menanggapi kedua kutub pendapat di atas, muncul golongan Asy'ariah yang berupaya mengambil jalan tengah, walaupun kelihatannya kurang berhasil. Mereka menyatakan bahwa al-Qur'an memiliki dua aspek; pertama aspek yang azali dan *qadim*, yakni firman Allah dalam Dzat-Nya sendiri yang mereka istilahkan sebagai "*al-qalam al-nafs al-qadim*" (firman kedirian yang *qadim*), dan kedua; adalah al-Qur'an yang dibaca saat ini yang merupakan salinan dari firman yang disebutkan sebelumnya (Abu Zayd, 2003: 87 dan Abu Zahra, 1996: 175-187).

Perdebatan di atas tampaknya lebih terfokus pada hakikat eksistensi teks al-Qur'an kaitannya dengan wahyu (firman) Allah dan bersifat teologis. Namun demikian, perdebatan

tersebut justru berimplikasi kuat terhadap proses pemaknaan teks (al-Qur'an) dalam relasinya dengan konteks. Pandangan kelompok Mu'tazilah melahirkan pemikiran tentang dimungkinkannya memandang al-Qur'an sebagai teks yang tidak sunyi dari pengaruh sosio-historis, kalau tidak dapat dikatakan sebagai produk budaya. Dari sisi inilah lahir istilah historitas teks al-Qur'an. Sedangkan pandangan kedua melahirkan sikap memandang teks al-Qur'an sebagai sesuatu yang suci dan "sakral", dalam arti mustahil telah dan akan dipengaruhi oleh anasir-anasir sosio-historis. Dari rahim pandangan inilah kemudian muncul pandangan yang mengatakan teks (al-Qur'an) memiliki otoritas kebenaran mutlak, bahkan sama seperti mutlaknya kebenaran Tuhan itu sendiri.

Pandangan Mu'tazilah yang telah dikemukakan sebelumnya agaknya menjadi semacam legitimasi bagi beberapa pemikir Islam kontemporer. Salah satu di antaranya adalah Nashr Hamid Abu Zayd. Ia berpandangan bahwa al-Qur'an sebagai sebuah teks pada dasarnya adalah produk budaya. Hal ini dapat dibuktikan dengan rentang waktu terkumpulnya teks al-Qur'an selama kurang lebih 23 tahun yang terbentuk dalam realitas sosial dan budaya (Abu Zayd, 2003: 27).

Oleh karena itu, diperlukan adanya dialektika terus menerus antara teks al-Qur'an dan kebudayaan manusia yang senantiasa berkembang secara pesat. Jika hal ini tidak dilakukan, maka teks al-Qur'an akan hanya menjadi benda atau teks mati yang tidak berarti apa-apa dalam kancah fenomena kemanusiaan. Teks al-Qur'an masih sangat mungkin menjadi obat mujarrab,

bacaan shalat, atau perhiasan bacaan yang dikumandangkan tiap waktu, tetapi visi transformatif dan kemanusiaan al-Qur'an akan hilang begitu saja.

Abu Zayd berpendapat bahwa ada tiga alasan untuk menunjukkan tekstualitas al-Qur'an, yakni (1) al-Qur'an adalah pesan Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad melalui kode komunikasi bahasa Arab via Jibril. Sebagai pesan, al-Qur'an meniscayakan dirinya untuk dikaji sebagai sebuah teks, (2) urutan-urutan al-Qur'an yang ada di tangan kita sekarang tidak sama dengan kronologi pewahyuan (*tartib nuzul*). Urutan kronologis pewahyuan menunjukkan sifat realitas teks, sementara struktur kronologi pembacaan (*tartib tilawah*) yang ada sekarang menunjukkan teks-tualitasnya, dan (3) adanya kenyataan bahwa al-Qur'an terdiri ayat-ayat *muhkamat* yang menjadi "inti" teks, dan ayat-ayat *mutasyabihat* yang harus dipahami berdasar pada ayat-ayat *muhkamat* itu (Sjadzili: 2006).

Perdebatan panjang tentang teks al-Qur'an tampaknya akan terus berlanjut, sebab berawal dari persoalan menyangkut teologi atau terkait dengan ke-Esaan Allah. Tentu saja masing-masing pihak akan mempertahankan pendapatnya dengan berbagai argumen yang sedapat mungkin ditunjukkan pada masing-masing pihak.

Dalam menyikapi kedua pendapat di atas, penulis lebih condong pada pendapat kedua, yakni bahwa al-Qur'an pada dasarnya adalah makhluk. Konsekuensi dari keberpihakan ini adalah bahwa teks al-Qur'an selayaknya dipandang sebagai sebuah produk budaya. Hal ini tidaklah berarti mengingkari

ke-wahyu-an al-Qur'an. Ia tetaplah sebagai wahyu, akan tetapi ketika ia sudah mendarat di bumi dalam arti diucapkan (dibaca) dan ditulis, maka pada saat itu ia telah telah menjadi produk budaya.

Ada kegagapan tersendiri jika al-Qur'an tetap dipandang sebagai bukan ciptaan, yakni bahwa al-Qur'an akan menjadi *azali* dan *qadim*. Konsekuensi dari pemahaman ini adalah bahwa ada kekhawatiran yang mendasar akan terjerumus kepada pensakralan al-Qur'an seperti pensakralan terhadap Allah. Jika ini terjadi, maka apa bedanya kaum Nashrani ketika mereka mengatakan bahwa Isa adalah Firman Allah yang azali, dan karenanya Ia memiliki sifat-sifat ke-Tuhanan? Tentu saja penulis tidak bermaksud men-desakralisasi al-Qur'an. Ia tetap sakral karena bersumber dari Allah, namun meminjam istilah Abu Zayd al-Qur'an harus dimanusiakan (*tamauwudha'a fiha basyarian*), atau dirunkan ke ranah sosiologis, sebab kesakralan al-Qur'an baru bermakna ketika ia diposisikan secara demikian. Tanpa bermaksud mengurangi kesuciannya, upaya memanusikan al-Qur'an pada dasarnya adalah upaya memosisikannya pada tempat yang dapat dicandra oleh pemahaman manusia agar ia benar-benar dapat berdialog dalam laskap sosio-historis manusia secara terbuka. Dengan begitu, fungsi *hudan* yang diembannya benar-benar dapat terealisasi.

Dialektika Teks dan Konteks

Menyatakan bahwa teks al-Qur'an adalah produk sejarah, maka ia dapat disamakan dengan teks-teks lainnya, dalam

arti dapat didekati dengan pendekatan linguistik dan bahkan kritik sastra. Artinya, layaknya teks-teks lain, al-Qur'an sangat mungkin didekati dengan berbagai perangkat kajian tekstual modern. Dalam kaitan ini pendekatan hermeneutika sangat mungkin digunakan dalam membaca al-Qur'an dalam kaitannya dengan konteks (Palmer, 2003: 38).

Ada tiga pertanyaan mendasar jika hermeneutika ingin digunakan dalam membaca al-Qur'an sebagai teks, yakni (1) apa isi teks? Dalam hal ini peran *mufassir* adalah menerjemahkan teks al-Qur'an ke dalam bahasa lain (misalnya bahasa Indonesia) yang baik dan benar. Bukan hanya terjemah kata perkata, tetapi transfer makna teks ke dalam bahasa Indonesia, (2) situasi dan kondisi apa yang mendorong lahirnya teks ini? Pertanyaan ini terkait dengan situasi sosio-historis (konteks) teks al-Qur'an. Peran mufassir di sini adalah memberi konteks sejarah dan kultural pada al-Qur'an. Bukan semata-mata kajian *asbab al-nuzul*, namun lebih dari itu menempatkan al-Qur'an sebagai produk masyarakat dan budaya tertentu, dan (3) apa arti teks untuk saya? Dalam hal ini mufassir berfungsi sebagai "kontekstor" yakni upaya menggabungkan teks dan konteks dalam wilayah kekinian. Untuk itu, seorang "kontekstor" mesti memahami situasi-kondisi "dunia" yang ditempatinya (Muhammad: 2004).

Hermeneutika sebagai sebuah metode interpretasi sangat relevan digunakan dalam memahami pesan al-Qur'an agar *subtilitas inttelegendi* (ketepatan pemahaman) dan *subtilitas ecsplicandi* (ketepatan penjabaran) dari pesan Allah dapat ditelusuri secara komprehensif. Maksudnya, pesan Allah yang

diturunkan pada teks al-Qur'an melalui Nabi Muhammad itu tidak hanya dipahami secara tekstual, tetapi juga dapat dipahami secara kontekstual dan menyeluruh dengan tidak membatasi diri pada teks dan konteks ketika al-Qur'an turun, maka, teks al-Qur'an beserta yang melingkupinya dapat digunakan agar selaras dan cocok dengan kondisi ruang, waktu, dan tempat di mana kita berada dan hidup.

Diskursus hermeneutika tidak bisa dilepaskan dari bahasa, karena problem hermeneutika adalah problem bahasa. Karena itu, dalam memahami teks Al-Qur'an, di samping harus memahami kaidah tata bahasa, juga mengandaikan suasana psikologis dan sosio-historis (wacana) yang teks melingkupi dan mewadahi tersebut. Dengan kata lain, istilah teknis yang diciptakan Ferdinand de Saussure –seorang ahli bahasa dari Swis- di atas adalah hubungan yang dialektis antara teks dan wacana (Bertens, 1995: 34) dan (Piliang, 2006: x-xi).

Sebuah penafsiran dan usaha pemahaman terhadap al-Qur'an jika memakai metode hermeneutika, selalu terdapat tiga faktor yang senantiasa dipertimbangkan, yaitu dunia teks, dunia pengarang, dan dunia pembaca. Ketiga komponen itu memiliki konteks sendiri-sendiri, sehingga jika memahami teks al-Qur'an hanya bertumpu pada satu dimensi tanpa mempertimbangkan dimensi yang lainnya, pemahaman yang diperoleh tidak akan luas dan miskin. Dalam tradisi hermeneutika, terutama metode yang diperkenalkan oleh Gadamer, akan terlihat jelas bahwa dalam setiap pemahaman teks, tidak terkecuali pada teks al-Qur'an, unsur subjektivitas penafsir tidak mungkin disingkirkan.

Bahkan secara ekstrem dikatakan bahwa sebuah teks akan berbunyi dan hidup ketika dipahami, diperhatikan, dan diajak dialog oleh pembacanya (Fanani: 2004). Dalam proses dialog tersebut, berarti pihak pembaca memiliki ruang kebebasan dan otonomi. Munculnya kitab tafsir al-Qur'an yang berjilid-jilid yang masih dan akan terus berkembang menunjukkan bahwa pemahaman ulama' pada al-Qur'an dan tradisi kenabian tidak pernah final.

Penutup

Berdasarkan penjelasan sebelumnya dapat dikemukakan bahwa perdebatan panjang tentang al-Qur'an antara teks dan konteks akan terus berlanjut, sebab persoalan ini pada awalnya bersumber dari perdebatan teologis yang menyangkut kesakralan al-Qur'an sebagai wahyu, bahkan menyangkut eksistensi ke-Esaan Allah. Upaya interpretasi dan pemaknaan al-Qur'an yang selalu berkutut dan bersembunyi di balik *lafadh-lafadh* teks akan menimbulkan kegamangan tersendiri. Hal ini akan tampak pada arus dinamika produksi makna al-Qur'an yang selalu kembali pada kedigdayaan teks. Sementara itu, upaya tekstualisasi atau penundukan al-Qur'an atas konteks tidak dan bukan dimaksudkan untuk mengeliminasi kesakralannya sebagai sabda Allah, tetapi justru dengan begitu, relevansi fungsi-fungsi al-Qur'an akan selalu hidup di tengah dinamika sosial historis manusia.

Bab 2

FIKIH DAN DINAMIKA SOSIAL

Pendahuluan

Dalam periodisasi sejarah perkembangan dan pertumbuhan Hukum Islam (fikih) dikenal satu periode yang disebut oleh para ahli sebagai periode kemunduran. Pada era itu, pintu ijtihad dinyatakan telah tertutup. Akibatnya tak seorangpun yang berusaha mengadakan penemuan dan kreasi baru, atau paling tidak memperbaharui hukum-hukum Islam yang telah ada, seperti yang terjadi pada era sebelumnya. Hal yang terjadi kemudian adalah hanya sekedar *mensyarah* atau mengomentari rumusan-rumusan fikih yang telah dihasilkan para ulama sebelumnya (Nasution, 1995: 198). Kondisi tersebut mendorong munculnya sikap apatis di kalangan umat Islam yang kemudian melahirkan era *taqlid*, yaitu suatu era ketika umat Islam hanya mengikuti sepenuhnya pendapat para ulama terdahulu tanpa sikap kritis. Mereka berasumsi bahwa rumusan-rumusan fikih yang dihasilkan ulama sebelumnya sudah final dan tidak perlu lagi dikritisi apalagi diganti dengan yang baru.

Kondisi tersebut berlangsung cukup lama dan berpengaruh kuat dalam persepsi umat Islam pada umumnya, sampai akhirnya muncul para pembaharu pemikiran Islam, termasuk fikih, sekitar awal abad 19 M (Nasution, 1992: 14-26). Para pembaharu tersebut menyadari bahwa salah satu faktor ketertinggalan umat Islam dewasa itu adalah tidak adanya upaya pembaharuan dalam memahami ajaran-ajaran Islam. Umat Islam sudah merasa puas hanya dengan mengikuti pendapat para ulama terdahulu. Padahal, sangat mungkin pendapat-pendapat tersebut sudah tidak sesuai dengan perkembangan nalar masyarakat.

Bias masa kemunduran tersebut masih dirasakan dampaknya sampai sekarang. Nalar fikih klasik masih sangat kuat pengaruhnya di tengah masyarakat Islam. Hal ini dapat terlihat misalnya pada praktek keagamaan masyarakat termasuk di lembaga-lembaga fatwa dan peradilan agama. Akibatnya, tidak jarang ditemukan praktik dan putusan-putusan hukum fikih tidak relevan bahkan berbenturan dengan semangat dinamika sosial dewasa ini. Karena itu, di kalangan pemikir Islam dewasa ini telah muncul upaya pemaknaan kembali paradigma fikih klasik tersebut. Pemaknaan tersebut lebih menitikberatkan pada nuansa sosial dan transformatif. Tujuannya agar fikih tidak sekadar rumusan seperangkat aturan-aturan hukum yang bersifat doktriner dan rigid. Paradigma fikih klasik yang cenderung “hitam-putih” dan berputar di sekitar area halal haram, harus dikembangkan ke arah paradigma yang membebaskan. Sebab, tanpa itu fikih dan ajaran Islam lainnya

hanya akan menjadi apologi teoretis yang cenderung melangit, tanpa pernah turun menyapa persoalan-persoalan konkrit yang sedang dihadapi umat Islam dalam area sosiologisnya.

Penting untuk dibahas paradigma fikih klasik dan kontruksi paradigma fikih transformatif. Masalah pertama dimaksudkan untuk menunjukkan titik-titik lemah paradigma fikih klasik dan yang kedua berusaha menampilkan analisis paradigma fikih transformatif dan kemungkinan penyesuaiannya dengan kondisi dan dinamika masyarakat Islam saat ini.

Sejarah Perkembangan Ilmu Fikih

Dari sekian banyak disiplin ilmu keislaman tradisional, fikih dianggap paling kuat mendominasi pemahaman orang-orang muslim akan agama mereka sehingga, karenanya, paling banyak membentuk bagian terpenting cara berpikir mereka. Kenyataan ini dapat dikembalikan pada berbagai proses sejarah pertumbuhan masyarakat muslim masa lalu, juga kepada sebagian dari inti semangat ajaran agama Islam sendiri. Salah satu karakter historis agama Islam ialah kesuksesan yang sangat luar biasa dalam ekspansi militer dan politik. Ada indikasi bahwa ekspansi militer ke luar Jazirah Arab itu mula-mula dilakukan dalam keadaan terpaksa dan untuk tujuan pertahanan diri. Tetapi dinamika perluasan gerakan itu kemudian seperti tidak dapat dikekang, dan dalam tempo amat singkat orang-orang muslim menguasai sepenuhnya daerah-daerah yang terbentang dari Lautan Atlantik di Barat sampai Gurun Gobi di Timur. Sebuah kemaharajaan (*empire*) dunia telah lahir dengan keluasaan

wilayah yang tidak pernah terjadi sebelumnya dalam sejarah umat manusia.

Tentang hal ini Philip K. Hitti dalam Huston Smith, menggambarkan dengan kalimat-kalimat penuh semangat bahwa, “Bersinarlah lingkaran cahaya dari kegemilangan yang dimiliki oleh para penakluk dunia. Dalam waktu satu abad setelah bangsa itu muncul, mereka telah menjadi tuan dari satu daerah kekuasaan yang terbentang dari pantai Samudera Atlantik sampai ke perbatasan Cina, satu daerah kekuasaan yang lebih besar dari kekaisaran Romawi pada zaman puncak kejayaannya. Dalam masa perluasan wilayah yang luar biasa ini mereka merangkul berbagai unsur asing ke dalam kepercayaan, bahasa dan bahkan bentuk fisik mereka, lebih dari pada yang pernah ada sebelumnya bahkan sesudahnya, tidak terkecuali orang Yunani, Romawi, Anglo-Sakson atau Rusia (Smith, 2001: 295-296). Disebabkan oleh ciri kekuasaan itu, maka sejak semula, khususnya di kalangan Sunni, agama Islam sangat erat terkait dengan kemampuan politik. Di antara sekian banyak implikasinya ialah bahwa para pemimpin Islam, baik yang berada pada lingkungan kekuasaan maupun yang menekuni bidang pemikiran, banyak disibukkan oleh usaha-usaha mengatur masyarakat dan negara sebaik-baiknya. Ini mendorong kepada curahan perhatian yang luar biasa besar untuk menggali dan mengembangkan unsur-unsur dalam ajaran Islam yang berhubungan dengan masalah pengaturan masyarakat dan negara.

Menurut para ahli, Ilmu Fikih seperti halnya ilmu-ilmu tradisonal Islam lainnya telah tumbuh sejak masa awal kelahiran Islam (masa Nabi). Jika Fikih dibatasi hanya kepada pengertiannya sebagai hukum seperti yang sekarang umumnya difahami, maka akar hukum yang amat erat kaitannya dengan kekuasaan itu berada dalam salah satu peranan Nabi selama ia mengemban tugas suci kerasulan, khususnya selama periode sesudah hijrah ke Madinah, yaitu peranan sebagai pemimpin masyarakat politik (Madinah) dan sebagai hakim pemutus perkara (Madjid, 2000: 236). Karena itu, ketika Nabi memutuskan perkara harus dipandang sebagai tak terpisahkan dari fungsinya sebagai utusan Allah (rasul Allah). Seperti halnya dengan semua penganjur agama dan moralitas lainnya, Nabi Muhammad membawa ajaran dengan tujuan mulia, yakni reformasi, pembaharuan, dan perbaikan kehidupan masyarakat. Keberhasilan yang dicapai dari fungsi tersebut telah diakui secara umum tidak sedikit para pakar, baik oleh para orientalis Barat maupun pakar muslim sendiri.

Jika ingin dikategorisasikan, ajaran Islam dapat dilihat dari dua sisi, yakni ajaran yang terkait dengan pokok-pokok aqidah atau kepercayaan dan ajaran yang terkait dengan kehidupan sosial kemasyarakatan. Ajaran pertama disebut oleh Nurcholish Madjid (2000: 236) sebagai hal-hal yang parametris keagamaan yang tidak berubah-ubah, dan ajaran kedua disebut sebagai hal-hal yang dinamis dan dapat berubah menurut perubahan zaman dan tempat. Berkaitan dengan hal ini (Sayyid Sabiq: 1968) menjelaskan bahwa adapun hal-hal

yang tidak berubah dengan perubahan zaman dan tempat, seperti simpul-simpul kepercayaan (*al-aqa'id*) dan peribadatan (*al-ibadat*), maka diberikan secara rinci (*mufashshalat*) dengan rincian yang sempurna, serta dijelaskan dengan nas-nas yang serba meliputi. Karena itu, tidak seorang pun dibenarkan menambah atau mengurangi. Sedangkan hal-hal yang berubah dengan perubahan zaman dan tempat, seperti berbagai macam kemaslahatan sipil (*al-mashlahat al-madaniyat*) serta berbagai perkara politik dan perang, maka diberikan secara garis besar (*mujmal*) agar bersesuaian dengan kemaslahatan manusia di setiap masa, dengan ketentuan itu para pemegang wewenang dan pemegang kekuasaan dapat mencari petunjuk dalam usaha menegakkan kebenaran dan pengadilan.

Memahami penjelasan di atas, maka dapat dikemukakan bahwa ilmu Fikih berarti ilmu yang berusaha memahami secara tepat ketentuan-ketentuan terinci (*al-mufashshalat*) dan ketentuan-ketentuan rinci (*al-mujmalat*) dalam ajaran Islam (al-Qur'an dan Hadis). Tentang hal-hal yang terinci, dengan sendirinya tidak banyak kesulitan. Sedangkan hal-hal yang bersifat garis besar, perbedaan penafsiran dan penjabarannya sering menjadi sumber kesulitan yang menimbulkan berbagai perbedaan pendapat di antara para pemikir muslim dalam fase perkembangan historis mereka yang paling formatif. Karena itu, ilmu fikih tampaknya menitikberatkan pada orientasi pengungkapan masalah pengaturan hidup bersama manusia dalam tatanan sosialnya, yang inti kerangka pengaturan itu adalah masalah-masalah hukum.

Sebelumnya telah dikemukakan bahwa situasi yang mendesak orang-orang muslim untuk menjabarkan melalui penalaran unsur-unsur dalam ajaran Islam yang berkaitan dengan masalah pengaturan masyarakat ialah adanya kekuasaan politik yang sangat riil. Kekuasaan itu tidak saja secara geografis meliputi daerah *oikoumene* yang amat luas, tetapi juga secara demografis mencakup berbagai bangsa dan agama yang beraneka ragam.

Menurut Nurcholis Madjid (2000: 236) bahwa desakan kepada penalaran itu kemudian kodifikasinya sesungguhnya sudah ada semenjak masa dinasti Umawiyah (40-131 H/661-750 M). Namun, kelihatannya para penguasa Umawiyah tidak tanggap terhadap desakan tersebut. Walaupun demikian, patut dicatat bahwa di masa Umawiyah telah muncul upaya-upaya cukup penting ke arah penyusunan ilmu fikih dan kodifikasinya, khususnya oleh tokoh al-Awza'i (w. 155 H./774 M). Ketika terjadi peralihan pemerintahan dinasti Umawiyah ke dinasti Abbasiyah muncul seorang ulama besar, Abu Hanifah (79-148 H/699-767 M) yang kemudian melahirkan aliran atau *mazhab hanafiy*. Mazhab Abu Hanifah terbentuk dalam lingkaran Irak dalam suasana pemerintahan Abbasiyah. Namun, dari sekian banyak penguasa Abbasiyah yang tampil, masa pemerintahan Harun al-Rasyid (169-191 H/786-809 M) dianggap sebagai masa ketika ilmu fikih menemukan artikulasi perkembangannya. Pada masa itu hidup seorang ulama besar yang juga teman sekaligus murid Abu Hanifa, Abu Yusuf Ya'qub ibnu Ibrahim (113-182 H/732-798 M). Harun al-Rasyid meminta kepada Abu

Yusuf untuk menulis kitab baginya tentang al-harraj (hukum perpajakan menurut ajaran Islam). Permintaan itu dipenuhi oleh Abu Yusuf dengan bukunya *Kitab al-Kharaj*. Menariknya, penyusunan *Kitab al-Kharaj* tersebut menjadi tonggak bersejarah penyusunan secara sistematis dan kodifikasi ilmu fikih yang banyak ditiru oleh ulama-ulama yang datang sesudahnya. Lebih jauh lagi, Abu Yusuf dalam *Kitab al-Kharaj* menyajikan kembali sistim hukum yang dipraktekkan di zaman Umawiyah, khususnya pada masa pemerintahan Abdul Malik bin Marwan yang dalam masa pemerintahannya berusaha mengikuti praktek khalifah Umar bin Khattab.

Hampir semasa dengan Abu Hanifa di Irak tampil seorang ulama di Hijaz (Madinah) yakni Anas ibn Malik (715-795). Aliran Abu Hanifah banyak menggunakan analogi (Qiyas) dan pertimbangan kebaikan umum (*istishlah*) dan tumbuh dalam lingkungan pemerintah pusat, sama halnya dengan aliran pikiran al-Awza'i di Syiria (Damaskus) sebelumnya. Berbeda dengan kedua sebelumnya aliran Anas ibn Malik (mazhab Maliki) terbentuk oleh suasana lingkungan Hijaz, khususnya Madinah, yang sangat memperhatikan tradisi (sunnah) Nabi dan para sahabatnya (Madjid, 2000: 236).

Anas ibn Malik memiliki seorang murid bernama Muhammad ibn Idris al-Syafi'i (w. 204 H/820 M) yang kemudian melahirkan Mazhab Syafi'i. Al-Syafi'i melanjutkan tema aliran pemikiran gurunya dan membangun teori ketat untuk menguji kebenaran sebuah laporan tentang sunnah (Hadis). Di samping itu ia juga menerima tema aliran pemikiran Hanafi yang ia

pelajari dari gurunya al-Syaibani, yaitu penggunaan analogi (Qiyas) dan mengembangkannya menjadi sebuah teori yang sistematis dan universal tentang metode memahami hukum (*al-istimbath*). Karena itu, dapat dikatakan al-Syafi'i dianggap sebagai ulama yang paling berjasa meletakkan dasar-dasar teoritis tentang dua hal, yaitu, *pertama*, sunnah, khususnya yang dalam bentuk Hadis, sebagai sumber memahami hukum Islam setelah al-Qur'an, dan *kedua*, analogi atau Qiyas sebagai metode rasional memahami dan mengembangkan hukum Islam. Selain analogi atau Qiyas, Syafi'i juga menerima konsensus atau Ijma' yang berkembang dalam masyarakat yang kebanyakan bersumber atau menjelma menjadi sejenis kebiasaan yang berlaku umum (*al-Urf*). Dengan demikian, pangkal ilmu fikih (*ushul al-fiqh*) yang dibangun Syafi'i ada empat, yaitu al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma', dan Qiyas (Madjid, 2000: 236).

Berdasar pada penjelasan di atas, dapat dikemukakan bahwa pada dasarnya tumbuh dan berkembangnya fikih dewasa itu, baik dari sisi metodologi maupun produk-produk hukumnya merupakan respon terhadap kebutuhan penguasa politik maupun masyarakat luas. Bagi penguasa, fikih dibutuhkan untuk dijadikan sebagai dasar hukum dalam mengatur kehidupan bernegara demi terciptanya keamanan dan ketertiban sosial. Sedangkan bagi masyarakat luas, dibutuhkan untuk dijadikan pegangan dalam menjalankan kehidupan, baik kehidupan beragama maupun bernegara. Hal ini jelas menunjukkan bahwa kontruksi fikih klasik tampil dalam konteks budaya dan ruang tradisi yang sedang berkembang saat itu. Karena itu,

upaya mempatenkan apalagi memutlakkan kebenaran fikih dan tetap mempertahankannya dalam konteks kekinian adalah sebuah upaya yang bukan hanya kurang bijaksana tetapi justru mengingkari orientasi utama kemunculan fikih klasik itu sendiri.

Karakteristik dan Paradigma Baru Fikih

Tidak dapat dipungkiri bahwa hegemoni fikih klasik sangat kuat mewarnai sikap keberagamaan pada hampir seluruh wilayah dan negara Islam, termasuk Indonesia. Ortodoksi fikih disakralkan dan dinaikkan derajat kebenarannya menjadi setara dengan kebenaran al-Qur'an. Akibatnya adalah ajaran Islam kemudian direduksi menjadi hanya sebatas ajaran-ajaran fikih semata. Ajaran Islam sebanding lurus dengan ajaran fikih itu sendiri. Asumsi ini mungkin agak berlebihan, namun kenyataan menunjukkan umumnya umat Islam memahami bahwa yang dimaksud dengan ahli agama adalah mereka yang ahli dalam ilmu-ilmu fikih. Kesalehan seseorang kemudian diukur dari sejauh mana ia dengan setia menjalankan hukum-hukum fikih. Sementara mereka yang ahli ilmu ekonomi, politik, pendidikan dan lain-lain tidak termasuk dalam kategori ahli agama.

Fenomena paradigma fikih klasik dengan berbagai karakteristisnya pada dasarnya dapat ditelusuri dari karakteristik metodologis yang melahirkannya. Menurut Abdul Muqshith Gozali (2004: 1) metodologi fikih klasik mempunyai beberapa karakteristik, yaitu (1) terlalu memandang sebelah mata terhadap kemampuan akal publik dalam menyulih dan menganulir ketentuan-ketentuan legal formal dalam Islam yang

tidak lagi relevan. Dikatakan bahwa ketika terjadi pertentangan antara bunyi harfiah teks (al-Qur'an dan Hadis) dengan akal publik, ajaran metodologi fikih klasik selalu mengambil cara menundukkan akal publik terhadap teks, (2) kurang hirau terhadap kemampuan manusia dalam merumuskan konsep kemaslahatan walau untuk manusia sendiri. Manusia tidak memiliki reputasi dan kedudukan apapun dalam ruang ushul fikih klasik, kecuali hanya sebagai sasaran hukum yang tak berdaya (*mukallaf*), dan (3) terlalu "tunduk" pada teks dan mengabaikan realitas. Aktifitas ijtihad memang ada, tapi selalu digerakkan di sekitar area teks. Ijtihad yang tidak demikian dianggap ilegal, sebab teks merupakan aksis dari seluruh cara memecahkan problem.

Demikianlah bahwa paradigma fikih klasik yang mendominasi sikap keberagamaan umumnya umat Islam hingga saat ini, mulai dari metodologi sampai pada semua turunan hukumnya, dianggap terlalu terikat pada kekuasaan teks atau nash. Manusia tidak diberi wewenang sedikitpun untuk mengganggu, apalagi merubah teks. Jika ada inovasi dan kreasi baru, harus tetap berada pada teritorial teks. Akibatnya, setiap realitas historis harus tunduk pada teks.

Dalam wacana pemikiran fikih dewasa ini telah muncul fenomena baru, yakni adanya pergeseran dalam memaknai dan memandang fikih. Dengan semakin meningkatnya nuansa pemahaman sosial dan politik, maka kehidupan pemikiran fikih di kalangan umat Islam mengalami perubahan dari fikih sebagai paradigma kebenaran ortodoksi menjadi paradigma

pemaknaan sosial. Jika yang pertama menundukkan realitas kepada kebenaran fikih, maka yang kedua menggunakan fikih sebagai “*counter discourse*” dalam belantara politik pemaknaan yang sedang berlangsung. Jika yang pertama memperlihatkan watak “hitam-putih”, maka yang kedua memperlihatkan watak yang bervariasi dan terkadang rumit dalam menyikapi realitas (Baso: 2005).

Menurut Ahmad Baso (2005) pergeseran pemaknaan fikih tersebut paling tidak mempunyai empat karakteristik, yaitu (1) interpretasi teks-teks fikih secara kontekstual, (2) perubahan pola bermazhab dari bermazhab secara tekstual (*mazhab qauliy*) ke mazhab secara metodologis (*mazhab manhajiy*), (3) fikih dihadirkan sebagai etika sosial, bukan sebagai hukum negara, dan (4) pengenalan metodologi pemikiran filosofis, terutama dalam masalah budaya dan sosial.

Tegasnya, sekarang ini telah muncul gagasan dari para pemikir progresif Islam yang mencoba menggugat paradigma fikih klasik dan sekaligus menawarkan paradigma fikih baru yang lebih diarahkan pada pemaknaan-pemaknaan transformasi sosial. Dalam pandangan mereka, fikih, baik dalam arti metodologi *istimbat* (ushul fikih) maupun dalam arti aturan-aturan hukum sebagai hasil *istimbat*, sejatinya lebih ditekankan bukan hanya sebagai formulasi hukum, akan tetapi dihadirkan sebagai etika sosial yang dapat mendorong terjadinya transformasi sosial.

Rekonstruksi Sumber Hukum Islam

Apakah paradigma fikih klasik harus ditinggalkan sama sekali? Menurut hemat penulis tidak perlu, sebab bagaimanapun juga harus diakui bahwa fikih klasik adalah ilmu ke-Islaman yang paling awal dan telah menjadi warisan tradisi keilmuan Islam yang paling maju. Karena itu, yang perlu dilakukan adalah merumuskan formulasi metodologi fikih yang tidak hanya menekankan pada upaya pencarian dasar hukum atas berbagai persoalan yang ada, tapi lebih diarahkan pada semangat transformatif. Hukum-hukum fikih sejatinya tidak berhenti pada dasar hukum satu masalah, tapi diharapkan mampu menawarkan solusi atas berbagai macam persoalan yang muncul di tengah masyarakat.

Dalam paradigma ushul fikih klasik selalu dinyatakan bahwa sumber hukum paling pokok (*mashadir asasiyah*) dalam Islam secara hirarkis hanya ada empat, yaitu; al-Qur'an, Sunnah, Ijma, dan Qiyas. Sementara *mashlahah mursalah, istihsan, syar'u man qablana* dan lain-lain merupakan deretan sumber hukum pada level sekunder atau disebut sebagai *mashadir tab'iyah*. Sebagai hasil ijtihad ulama terdahulu tentu saja kategori hirarkis tersebut mesti mendapat apresiasi dari umat Islam generasi sekarang, dalam arti masih dapat dipertentangkan. Pada hirarki tersebut tampak bahwa al-Qur'an dan Sunnah menempati posisi sentral bagi sumber-sumber hukum Islam. Hal itu menunjukkan bahwa segala jenis tindakan dan kegiatan umat Islam harus selalu berada dalam kendali dan kontrol al-Qur'an dan Sunnah. Bahkan sejarah manusia masa kini dan

yang akan datang sekalipun, harus selalu berada dalam ruang penaklukan kedua sumber tersebut, walaupun kedua sumber tersebut hadir ribuan tahun lalu. Hal ini disebabkan karena al-Qur'an (khususnya) diyakini memiliki daya jangkauan dan daya jelajah yang dapat merambah masa lalu, sekarang, dan yang akan datang. Inilah makna sebuah kalimat aksiomatis fikih klasik "*shalihun likulli zaman wa makan*".

Namun demikian, di dalam al-Qur'an dapat juga dijumpai hal-hal yang tampak paradoks. Paling tidak ada dua bentuk paradoks, yaitu (1) paradoks antara satu *lafadz* dengan *lafadz* lain, dan (2) paradoks antara satu gagasan dengan gagasan lain. Paradoks antara *lafadz* dalam al-Qur'an telah mampu diselesaikan oleh para ulama klasik dengan cermat. Alur penyelesaian tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut: Tahap pertama para mujtahid harus melihat model dan karakter *lafadz* yang membentuk ayat tersebut. Apakah ayat itu dikemukakan dalam bentuk *'am*, *mutlaq*, atau *mujmal*? dan dalam bentuk *khas*, *muqayyad*, atau *muaqayyad*? Kemudian tahap kedua dilakukan *takhshish*, *taqyid*, *taqyin*, dan *nasakh*. Melalui penanganan *lafdziyah* inilah menurut ulama fikih klasik *maqashid al-syrai'at* dapat ditemukan (Gozali, 2004: 2-3).

Sementara paradoks isu dan gagasan belum banyak terselesaikan, seperti gagasan pluralisme agama. Perlbagai macam agama samawi Yahudi, Nashrani, Islam,, kemudian agama lain seperti Majuzi, Hindu, Budha, Shinto bahkan dari kaum Shabi'in. Pluralisme agama ini merupakan jelas telah dipraktekkan oleh masa kekhalifan Islam masa Abbasiyah yang

melindungi yang beragama Nashrani bahkan Shabiin. Pada sisi lain al-Qur'an juga seolah mengakui gagasan eksklusifisme Islam. Misalnya dalam beberapa ayat disebutkan bahwa hanya Islamlah agama yang diterima di sisi Allah, dan hanya mereka yang memilih Islam sebagai agama yang akan diselamatkan di akhirat kelak. Dalam konteks gagasan pluralisme agama tersebut semestinya dapat diatasi dengan baik untuk memungkinkan tegaknya sebuah tatanan kehidupan yang baik, damai, sejahtera dan toleran di antara penganut agama-agama.

Akibat tidak adanya penyelesaian tersebut, pada sisi lain para cendekiawan yang menganut faham inklusifistik/pluralis selalu mengumandangkan ayat-ayat yang mendukung ayat-ayat tersebut dan seolah-olah lari dari ayat-ayat yang menghambat jalan pluralisme. Sementara para ulama eksklusif kerap menafikan ayat-ayat yang memberi kesan dukungann terhadap faham ingklusifis/pluralis dan sebaliknya dengan lantang meneriakkan slogan-slogan panas berkaitan dengan eksistensi agama-agama lain sambil mengutip ayat-ayat yang mengesankan absolutisme Islam .

Mengacu pada paradigma fikih klasik dan adanya berbagai paradoks dalam al-Qur'an, Abdul Muqshith Gozali (2004) mengusulkan agar *maqashid al-syari'at* dijadikan sumber hukum pertama dalam hirarki sumber hukum Islam kemudian diikuti oleh al-Qur'an dan berikutnya Sunnah. Mengapa demikian? Menurut Muqshith, *maqashid al-syari'at* merupakan inti dari seluruh totalitas ajaran Islam. Ia menempati posisi lebih tinggi dari ketentuan-ketentuan spesifik al-Qur'an. Ia merupakan

sumber inspirasi tatkala al-Qur'an hendak menyampaikan ketentuan-ketentuan legal-spesifik di lapangan. Jika demikian ia merupakan sumber dari segala sumber hukum Islam, termasuk al-Qur'an itu sendiri. Jadi, andai saja ada ketentuan, baik dalam al-Qur'an maupun Sunnah yang bertentangan dengan *maqashid al-syari'ah*, maka ketentuan tersebut harus direformasi. Ketentuan tersebut harus batal dan dibatalkan demi logika *maqashid al-syai'at*. Pendapat senada juga dapat diamati pada gagasan dan pandangan Gamal al-Banna. Ia mengemukakan bahwa nilai universal al-Qur'an harus didudukkan pada posisi tertinggi dalam hirarki sumber hukum Islam. Diakui al-Banna bahwa al-Qur'an sendiri banyak memerintahkan untuk menggunakan akal. Al-Qur'an, Sunnah, Ijma', dan Qiyas yang merupakan dasar hukum fikih selama ini harus dirumuskan kembali agar sesuai dengan spirit perkembangan masyarakat (Majalah Syir'ah Edisi Mei, 2005: 56-57).

Kedua pendapat tersebut pada dasarnya sama dan sejalan. Keduanya menganggap penting segera dilakukan rekonstruksi paradigma fikih klasik, terutama pada hirarki sumber hukum Islam. Pandangan pertama menghendaki *maqashid al-syari'ah* dijadikan dasar pertama dan utama. Sedangkan pendapat kedua mengusulkan nilai universal al-Qur'an dan Sunnah yang dijadikan dasar utama.

Pada dasarnya pembicaraan tentang *maqashid al-syari'at* telah dilakukan oleh para ulama klasik, namun tidak mendapat perhatian serius dari para ulama sesudahnya. Kemudian *maqashid al-syari'at* tersebut tetap berada dalam area teks. Menurut

Abd. Muqshith Gozali bahwa *maqashid al-syari'at* semestinya tidak hanya digali melalui proses dialektika antara umat Islam dengan teks al-Qur'an *per se*, melainkan juga dapat dihasilkan melalui dialog dengan hati nuraninya di satu pihak dan interaksi mereka dengan realitas di pihak lain. Berdialog dengan realitas, berdialektika dengan teks suci, dilanjutkan dengan dialog personal dengan hati nurani secara terus menerus oleh setiap anak manusia sepanjang masa, kiranya akan melahirkan suatu susunan dan konstruksi *maqashid al-syari'at* yang universal. *Maqashid al-syari'at* sejatinya tetap bertebaran di setiap nurani manusia. Bukankah dengan nuraninya manusia sudah mampu membedakan antara perkara baik dan buruk? Bukankah Allah berfirman, "Ia (Allah) telah mengilhamkan nilai-nilai kejelekan dan ketaqwaan pada setiap anak manusia" (QS. 91: 8). Ayat inilah kiranya yang dapat dijadikan dasar *Quraniy*, yakni menegaskan bahwa *maqashid al-syari'at* yang dalam bahasa Gamal al-Banna disebut dengan istilah "nilai-nilai universal al-Qur'an dan Sunnah". Ia semestinya tidak terkungkung di balik tembok teks-teks suci yang kaku dan tak bersuara, melainkan justru berada dalam luasnya pengalaman historis dan nurani manusia yang suci, fitrah, dan syahdu itu.

Abdul Muqshith Gozali (2004:1) merinci hal-hal yang termasuk dalam wilayah *maqashid al-syari'at*, antara lain: (1) *al-adlu* (keadilan), (2) *al-mashlat* (kemaslahatan), (3) *al-musawa* (kesetaraan), (4) *al-hikmat* (hikmah kebijaksanaan), (5) *al-rahmat* (cinta kasih), (6) *al-taaddudiyat* (pluralisme), (7) *huquq al-insan* (hak-hak asasi manusia) dan (8) kesetaraan jender. Adapun yang

termasuk dalam hak-hak asasi manusia adalah: (1) *hifdz al-nafs aw al-hayat* (hak hidup), (2) *hifdz al-din* (hak beragama), (3) *hifdz al-aql* (hak untuk berfikir), (4) *hifdz al-mal* (hak untuk memiliki harta), (5) *hifdz al-irdh* (hak untuk mempertahankan nama baik), dan (6) *hifdz al-nasb* (hak untuk memiliki garis keturunan). Ia menambahkan bahwa seluruh bangunan hukum Islam, baik formulasi metodologisnya maupun ketentuan-ketentuan hukum turunannya harus mengacu pada *maqashid al-syari'at* di atas.

Rekonstruksi Kaidah Ushul Fikih

Karena *maqashid al-syari'at* berada pada posisi paling atas dalam hirarki sumber hukum Islam, maka sejatinya seluruh bangunan metodologi perumusan kaidah ushul fikih harus diacu padanya. Dalam konteks inilah Abd. Muqshith Gozali: (2004) mengajukan tiga rumusan kaidah umum ushul fikih yang baru, yaitu (1) *al-ibrah bi al-maqashid la bi al-alfadz*, (2) *naskh al-nushus bi al-mashlat*, dan (3) *tanqih al-nushush bi al-aql mujtama'*. Ketiga rumusan kaidah tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

Al-ibrat bi al-maqashid la bi al-alfadz

Kaidah ini berarti “yang mesti menjadi pertimbangan seorang mujtahid dalam meng-*istimbat*-kan hukum dari al-Qur'an dan Sunnah bukan huruf dan aksaranya, melainkan dari *maqashid* yang dikandungnya. Hal yang menjadi aksis adalah cita-cita etik-sosial dari sebuah ayat, bukan legislasi spesifik atau formulasi literalnya. Untuk mengetahui *maqashid*

ini seseorang dituntut untuk memahami konteks. Bukan hanya konteks personal yang *juz'iy*-partikular, melainkan juga dalam area konteks impersonal yang *kulliy*-universal. Pemahaman tentang konteks yang lebih dari sekedar ilmu *asbab al-nuzul* dalam pengertian klasik itu, merupakan pra syarat utama untuk menemukan *maqashid al-syari'at*.

Kaidah di atas merupakan anti tesis dari kaidah lama yang berbunyi *al-ibrat bi khushus al-sabab la bi umum al-lafdz* (yang harus menjadi pertimbangan adalah keumuman *lafadz* bukan khususnya sebab). Hal ini berarti bahwa jika suatu *nash* menggunakan redaksi yang bersifat umum, maka tidak ada pilihan lain kecuali menerapkan *nash* tersebut sekalipun *nash* itu hadir untuk merespon peristiwa khusus ribuan tahun lalu.

Pasrah pada keumuman *lafadz* hanya akan menyebabkan para mujtahid senantiasa berada dalam lingkaran makna linguistik. Analisis yang hanya berhenti pada konteks linguistik saja tidak akan cukup memadai untuk mengejar kebenaran hakiki yang diusung oleh teks. Analisis mestinya dilanjutkan pada penyingkapan makna yang terdiamkan, yaitu makna yang tak tercakup secara *verbatim* di dalam aksara sebuah teks. Pencapaian terhadap makna-makna itu akan meniscayakan adanya sebuah analisa yang bukan hanya terhadap struktur kalimat *per se*. Justru yang fundasional adalah analisa kelas dan struktur sosial dan budaya yang melingkupi sejarah kehadiran teks, maka *maqashid al-syari'ah* dengan berbagai cara tanpa terlalu banyak terpesona terhadap keindahan sebuah teks. Sebab

tindakan tersebut merupakan tata kerja idiologis yang hanya akan menumpulkan kreatifitas dalam pencarian makna objektif.

Naskh al-nushush bi al-mashlahat

Kaidah ini berarti mengabaikan nash demi kemaslahatan. Hal ini didasarkan pada asumsi bahwa tujuan diturunkannya syari'at Islam tidak lain kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan manusia secara universal dan menolak segala bentuk kemudharatan. Ibnu Qayyim al-Jauziyah, seorang ulama dari madzhab Hanafiy menyimpulkan bahwa syari'at Islam dibangun untuk kepentingan manusia dan tujuan-tujuan kemanusiaan universal yang lain, seperti; kemaslahatan, keadilan, kerahmatan, dan kebijaksanaan. Prinsip-prinsip ini haruslah menjadi dasar dan substansi dari seluruh formulasi hukum Islam. Ia harus senantiasa ada dalam pikiran para ahli fikih ketika mereka memutuskan suatu kasus hukum. Penyimpangan terhadap prinsip ini berarti menyalahi cita-cita syari'at Islam.

Konsekuensi kaidah di atas kelihatannya agak ekstrem, kalau bukan sangat eksterim, sebab dengan mengacu pada kaidah tersebut berarti *mashlahat* memiliki otoritas untuk mengabaikan ketentuan-ketentuan makna literal teks suci. Sebagai spirit dari teks (*nushush*) al-Qur'an atau Hadis, kemaslahatan merupakan amunisi untuk mengontrol balik dari keberadaan teks, dengan mengabaikan beberapa teks suci yang dianggap tidak relevan dengan konteks. Dengan cara ini, maka cita rasa kemaslahatan akan senantiasa berkreasi untuk memproduksi formulasi bahan

teks keagamaan baru di tengah kegamangan dan kegagalan formulasi dan teks keagamaan lama.

Namun harus segera dijelaskan bahwa *nasakh* tidak dapat diterapkan pada teks al-Qur'an dan Hadis yang mengandung prinsip-prinsip universal. Ajaran mana telah melintasi ruang dan waktu, mengatasi pelbagai etnis dan keyakinan. Salah satu di antaranya, ayat tentang seruan untuk berlaku adil dalam memutuskan perkara. Mengabaikan ayat-ayat (teks/*nushush*) yang demikian bukan saja bertentangan dengan semangat kehadiran Islam awal, melainkan juga bertentangan dengan logika *nasakh* sendiri. Sementara ayat-ayat *mu'amalat* yang bersifat teknis operasional, seperti ayat tentang bentuk-bentuk hukuman (*uqubat*), sanksi bagi para pelaku pidana (*hudud*), bilangan waris dan sebagainya, maka tetap terbuka kemungkinan untuk *dinasakh* (diabaikan) dan difalsifikasi, sekiranya ayat-ayat tersebut tidak efektif lagi sebagai sarana untuk mewujudkan cita kemaslahatan.

Tanqih al-nushush bi al-aql al-mujtama'

Arti kaidah ini adalah bahwa akal publik memiliki wewenang untuk menyulih dan mengamandemen ketentuan “dogmatis” agama yang menyangkut perkara publik, baik dalam al-Qur'an maupun dalam Sunnah. Artinya, ketika terjadi pertentangan antara akal publik dan makna lafadz teks, maka akal publik mempunyai otoritas untuk mengedit, menyempurnakan, dan mengkodifikasinya. Kodifikasi ini sangat dibutuhkan ketika

berhadapan dengan ayat-ayat partikular, seperti *uqubat* dan *hudud*, misalnya; potong tangan, rajam, waris, dan sebagainya.

Dalam tradisi pemikiran Islam klasik dikenal aliran Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Aliran ini berbeda dalam hal penggunaan akal dalam memaknai ayat al-Qur'an dan teks Hadis. Mu'tazila memposisikan akal lebih banyak dan Asy'ariyah justru sebaliknya lebih sedikit. Namun demikian, baik Mu'tazilah maupun Asy'ariyah pada hakikatnya sama-sama memposisikan akal sebagai pengelola data-teks, sementara data-teks merupakan pangkal atau asal. Sebagai pengelola, akal tidak dapat bertindak terlampau jauh, kecuali hanya untuk melakukan rasionalisasi hal-hal irrasional yang ada dalam al-Qur'an dan Sunnah. Akal hanya berguna untuk membuka tabir kegelapan teks-teks *dhanni* saja di tangan Mu'tazilah, sementara akal hanya berfungsi untuk menakwilkan ayat-ayat *mutasyabihat* saja. Akal tidak dipercaya untuk melakukan peninjauan ulang, apalagi mempertanyakan, ayat-ayat partikular yang tergolong *qath'iyat* dari sudut struktur gramatika bahasanya (Nasution: 1998).

Dari sisi inilah akal publik harus diberi posisi penting. Akal publik tidak cukup hanya tampil sebagai pengelola data teks, sepanjang menyangkut masalah-masalah mu'amalah yang partikular, ia perlu mendapatkan otoritas untuk mengevaluasi efektifitas dan kinerja beberapa ketentuan spesifik-legalistik al-Qur'an dan Sunnah dalam mengimplementasikan *maqashid al-syari'at* di medan realitas. Jika dari fakta lapangan diketahui ketidakberdayaan sebuah teks di dalam mengatasi perkara-

perkara publik, maka akal publik mesti mempertibangkan ulang ketentuan tersebut.

Beberapa Contoh Kasus

Dalam sejarah perkembangan pemikiran fikih di Indonesia, terdapat beberapa nama yang harus disebutkan dalam kaitannya dengan upaya rekonstruksi paradigma fikih klasik. Nama-nama tersebut antara lain, KH. Ali Yafie, KH. Sahal Mahfudz, Munawir Sjadzali, dan KH. Ibrahim Hossen. Untuk kepentingan tulisan ini hanya akan dibahas dua di antaranya, yakni Munawir Sjadzali dan KH. Ibrahim Hossen

Munawir Sjadzali adalah seorang cendekiawan Muslim Indonesia yang cukup dikenal, selain karena ia pernah menjabat sebagai Menteri Agama, tapi juga karena gagasan dan hasil pemikirannya yang sempat menjadi perbincangan, bahkan menimbulkan kontroversi, terutama oleh para kiyai. Gagasan tersebut dikenal dengan kontekstualisasi ajaran Islam, terutama al-Qur'an. Ia secara spesifik menyoroti salah satu ayat al-Qur'an yang bertalian dengan hak laki-laki dan perempuan dalam hal pembagian harta warisan. Sebagaimana diketahui bahwa al-Qur'an secara tegas menyebutkan bahwa antara laki-laki dan perempuan mendapatkan 2 banding 1. 2 untuk laki-laki dan 1 untuk perempuan (QS. Al-Nisa 4: 11).

Dalam salah satu tulisannya ia menyebutkan bahwa ayat al-Qur'an tentang hukum waris untuk kondisi saat ini sudah tidak relevan lagi dengan perkembangan masyarakat. Karena itu, selama umat Islam berpendirian bahwa al-Qur'an itu final dan

teks diartikan secara harfiah, maka Islam akan menjadi kendala bagi kemajuan dan pembangunan. Karena al-Qur'an harus difahami kontekstual, maka ketentuan anak laki-laki berhak mendapatkan dua kali pembagian anak perempuan hanya relevan dengan masyarakat pada saat ayat itu diturunkan. Kalau ditelusuri alasan pemberlakuan pembagian warisan tersebut adalah karena kondisi masyarakat waktu al-Qur'an diturunkan, tanggung jawab memberi nafkah dipikul oleh pihak laki-laki terhadap saudara perempuannya maupun terhadap istrinya. Karena itu, wajar pada masa itu pembagian waris 2:1. Namun saat ini, ketentuan tersebut tidak cocok lagi diterapkan terhadap masyarakat di mana soal tanggung jawab memberi nafkah tidak lagi atau bukan hanya dipikul oleh pihak laki-laki.

Dalam konteks *maqashid al-syari'at*, pembagian 2:1 ketika ayat tersebut turun tentulah sangat tepat dan adil serta sesuai dengan logika publik pada saat itu. Seperti diketahui bahwa sebelum al-Qur'an turun alih-alih wanita mendapat warisan-berapapun bandingannya dengan laki-laki-, dirinya sendiri (wanita) dapat diwarisi oleh pihak laki-laki. Dalam kondisi seperti itu pembagian warisan 2:1 tentulah merupakan terobosan yang luar biasa bagi pemenuhan rasa keadilan masyarakat Arab. Sebaliknya, kondisi masyarakat Indonesia yang umumnya tanggung jawab mencari nafkah dipikul bersama oleh pihak laki-laki dan perempuan (suami-istri), pembagian waris 2:1 tidaklah proporsional dan tidak sesuai dengan semangat keadilan.

Sebagaimana gagasan Munawir, gagasan Ibrahim juga sempat menjadi perbincangan hangat, ketika memberikan

pandangan terhadap hukum potong tangan bagi pencuri, seperti disebutkan dalam QS. al-Maidah 5:38, "Pencuri laki-laki maupun perempuan maka potonglah tangannya". Terhadap ayat ini, Ibrahim Hosen menjelaskan bahwa pembaharuan dalam hal hukum potong tangan bagi pencuri dapat ditempuh dengan mengacu pada asumsi bahwa dalam masalah pidana hendaknya ditekankan dari segi zawahir. Artinya, hukuman yang dilakukan dimaksudkan agar mereka (para pencuri) merasa jera tidak akan mengulangi tindak pidana lagi. Dengan demikian, hukuman tersebut tidak terkait dan terpaku pada apa yang tertera di dalam nash. Atas dasar ini, pencuri dapat saja dihukum dengan hukuman selain potong tangan, asalkan saja mereka tidak mengulangi lagi perbuatan serupa dan membuat orang yang punya niat serupa mengurungkan niatnya, demikian juga hukuman bagi pezina.

Penutup

Setelah rekonstruksi paradigma fikih klasik, baik dari segi hirarki sumber hukum maupun metodologi *istimbat-nya*, maka seluruh aturan-aturan hukum yang dihasilkan kemudian, sejatinya selalu berada pada pemihakan terhadap semua kepentingan manusia paling asasi dalam setiap konteksnya. Hal ini dimungkinkan sebab seluruh bangunan paraparadigma fikih yang baru tersebut berdiri di atas landasan *maqashid al-syari'at*.

Dari sisi paradigma baru fikih, seperti yang telah disebutkan sebelumnya, pandangan Munawir di atas berdasar pada tiga kaidah sekaligus, yaitu, *al-ibrah bi al-maqashid la bi al-alfadz*,

yakni yang menjadi pertimbangan dalam meng-*istimbat*-kan hukum adalah kemaslahatan, bukan makna literal *lafadz* ayat, *naskh al-nushush bi al-mashlahat*, yakni, mengabaikan nash demi kemaslahatan, dan *tanqih al-nushush bi al-aql al-mujtama'*, yakni meninggalkan *nash* demi memenuhi akal publik. Dalam hal ini, Munawir memandang bahwa sangat tidak *mashlahat* pembagian warisan 2:1 -seperti yang disebut dalam makna literal ayat-bagi kondisi masyarakat bangsa Indonesia saat ini. Karena itu, demi dan atas pertimbangan kemaslahatan, makna literal ayat tersebut harus diabaikan.

Demikian juga pandangan Ibrahim di atas jelas merupakan sebuah terobosan baru, kalau bukan terobosan berani, sebab ia secara tegas mengabaikan makna literal ayat. Menurut Ibrahim potong tangan bagi pencuri dapat saja diganti dengan bentuk hukuman lain, jika saja bentuk hukuman tersebut dapat memenuhi mashlahat atau *maqashid al-syari'at*, yakni pelaku pencurian menjadi jera dan tidak akan berniat mengulangi perbuatan tersebut. Hal ini sesuai dengan kaidah, *naskh al-nushush bi al-mashlahat* , yakni *nash* dapat diabaikan demi kemaslahatan.

Bab 3

KONSEP SYARI'AT, FIKIH DAN HUKUM ISLAM

Pendahuluan

Dalam wacana pemikiran Islam, ajaran Islam sering dikategorisasikan menjadi tiga bagian pokok: aqidah, syari'ah, dan akhlak. Ajaran aqidah berkenaan dengan petunjuk dan bimbingan untuk memperoleh pengenalan yang benar tentang Allah dan alam gaib (alam yang tidak terjangkau oleh pengindraan manusia) (Shihab: 1999:12). Bagian ini kemudian masuk dalam wilayah kajian teologi. Ajaran syari'ah berkaitan dengan berbagai ketentuan dan seperangkat peraturan hukum untuk menata hal-hal praktis dalam rangka memenuhi kebutuhan hidup, melakukan hubungan dalam lingkungan keluarga, dan melakukan penertiban umum untuk menjamin tegaknya keadilan dan terwujudnya ketentraman dalam pergaulan masyarakat. Sedangkan akhlak adalah ajaran yang berkenaan dengan petunjuk dan ketentuan-ketentuan untuk mengembangkan potensi kebaikan yang ada dalam diri setiap

manusia agar ia menjadi makhluk yang beradab. Dimensi ini kemudian menjadi bidang kajian tasawuf.

Bagi para pengkaji Islam terkadang menemukan berbagai kesulitan tersendiri ketika sampai pada pembahasan syari'at. Hal ini terkait dengan tidak adanya kesepakatan dalam menggunakan term tersebut. Pada kenyataannya para ahli sering menggunakan term tersebut secara bergantian dengan term fikih dan term hukum Islam. Akibatnya, perdebatan pun sering tak dapat dihindari. Salah satu contoh yang akhir-akhir ini mencuat ketika ada sebagian umat Islam menyuarakan perlunya upaya menegakkan syari'at Islam.

Para pendukung penegakan syari'at Islam beranggapan bahwa syari'at Islam bersifat "meliputi", artinya meliputi segala aspek kehidupan manusia, termasuk politik. Sedangkan para penentang penegakan tersebut beralasan bahwa yang dimaksud "syari'at Islam" oleh para pendukung penegakan tersebut pada dasarnya fikih Islam, bukan syari'at Islam. Jika hal itu dilakukan maka justru akan terjadi kekacuan, sebab persoalan fikih tidak hanya satu mazhab saja. Jika demikian, lalu mazhab mana yang ingin di tegakkan? Jika ingin mengambil salah satu mazhab saja, bagaimana dengan mazhab yang lain. Jika ingin menggabung beberapa mazhab, bukankah hal itu sudah dilakukan dengan lahirnya Kompilasi Hukum Islam (KHI).

Pada dasarnya umat Islam tidak ada yang menolak upaya penegakan syari'at Islam. Namun yang menjadi perdebatan adalah manakah yang dimaksud dengan syari'at Islam? Apakah penafsiran terhadap syari'at Islam juga disebut syari'at Islam?

Konsep Dasar Syariat, Fikih, dan Hukum Islam

Term syari'at memiliki dua makna etimologis, yaitu (1) syari'at berarti sesuatu yang dibuka lebar untuk dijalani (Ibnu Faris: t.th :262), dan (2) syari'at berarti jalan menuju sumber mata air (Ibnu Mandzur: Mishriyah, t.th: 40) Dari dua makna etimologi tersebut, kata syari'at dapat dipahami sebagai jalan yang terbuka lebar menuju sumber mata air.

Term syari'at dalam al-Qur'an dengan berbagai derivasinya disebutkan sebanyak lima kali, (Abd al-Baqy: 1996: 965) yaitu (1) QS. Al-Syura (42): 13, (2) QS. Al-Syura (42): 13, (3) QS. Al-Maidah (5): 48, (4) QS. Al-A'raf (7): 163, dan (5) QS. Al-Syura (42): 21. Term syari'at dalam lima ayat tersebut menunjuk pada beberapa derivasi makna, dua ayat pertama, syari'at berarti agama yang diturunkan Allah kepada para Nabi. Ayat ketiga dan keempat, syari'at merujuk pada makna aturan-aturan atau jalan hidup. Kemudian ayat ke lima, term syari'at merujuk pada makna ikan yang sedang terapung-apung pada satu tempat atau jalan, yaitu laut. Perlu ditegaskan bahwa semua ayat yang mengandung term syari'at adalah ayat makkiyah. Dalam kaitan ini, penting untuk dicermati bahwa menurut para ahli tafsir, ayat-ayat *makkiyah* belum berbicara tentang hukum. Justru yang banyak berbicara mengenai hukum adalah ayat-ayat *madaniyah*.

Term syari'at dalam arti definitifnya, menurut Muhammad Ali al-Sayis (1990:7), bahwa syari'at diartikan sebagai hukum yang ditetapkan oleh Allah untuk beriman dan melaksanakan perbuatan yang dapat membahagiakan mereka di dunia dan di akhirat. Dengan redaksi yang sedikit berbeda, Muhammad

Syaltut menjelaskan bahwa syari'at adalah peraturan yang diturunkan Allah kepada manusia agar dipedomani dalam berhubungan dengan Tuhannya, dengan sesamanya, dengan lingkungannya dan dengan kehidupan.

Beberapa makna term syari'at, etimologis dan terminologis, pada dasarnya mempunyai keterkaitan antara satu dengan yang lain. Dalam arti harfiahnya merujuk pada makna "jalan lurus yang terbuka lebar menuju mata air." Dalam makna Qur'aniknya, jalan lurus yang terbuka lebar tersebut berarti *al-din* (agama), jalan, sistem dan tatanan. Penggunaan term syari'at dalam arti agama dimaksudkan sebagai jalan *ilahiyah* yang ditawarkan kepada manusia untuk menjadi pedoman hidup. Di sinilah syari'at ditemukan relevansinya dengan definisi terminologisnya. Hal ini dimaksudkan untuk memberikan penekanan pentingnya syari'at sebagai jalan untuk memperoleh sesuatu yang disimbolkan dengan air. Simbolisasi ini cukup unik, karena air dalam berbagai sudut pandang merupakan unsur yang sangat urgen dalam kehidupan manusia.

Dalam konteks inilah dapat diasumsikan bahwa syari'at adalah sebuah konsep universal, dalam arti mencakup seluruh ajaran yang dibawah oleh para Nabi dan Rasul, dari Nabi dan Rasul pertama sampai kepada Nabi Muhammad Saw. Hal ini juga diakui oleh para ulama, salah satu diantaranya, Abu Hanifah (A. Sirry: 1996:17), seorang Imam Mazhab. Ia mengemukakan: "Tidak ada perbedaan dalam masalah agama para Nabi, agama mereka semua sama yaitu agama tauhid. Setiap Nabi sama-sama

mengajak pada tauhid, tetapi pada saat yang sama juga pada syari'atnya sendiri".

Term fikih dalam berbagai kamus pada umumnya diartikan sebagai pengertian atau pemahaman (Munawwir: 1984:1148). Fikih juga berarti ilmu tentang sesuatu dan pemahaman tentanya (al-Zawy: t.th: 513). Oleh karena, itu dalam *Mu'jam Maqayiz al-Lughah*, fikih diartikan dengan "Semua atau setiap pengetahuan tentang sesuatu adalah fikih (Zakariyah, t.th: 442)

Memahami makna bahasa term tersebut dapat disimpulkan bahwa fikih pada dasarnya berarti pemahaman atau pengetahuan terhadap sesuatu. Jadi, ilmu fikih dalam makna leksikalnya berarti ilmu tentang segala sesuatu. Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa term fikih tidak mesti merujuk pada pengetahuan tentang hukum saja, seperti yang selama ini difahami.

Dalam konteks al-Qur'an, agaknya term fikih yang disebut sebanyak 20 kali, merujuk pada makna suatu upaya memahami dan mendalami agama. Hal ini semakin dipertegas dengan kenyataan bahwa term fikih dalam al-Qur'an tersebut dalam bentuk *fi'il* (kata kerja). Oleh sebab itu, dapat difahami bahwa pada masa-masa awal perkembangan Islam, term fikih digunakan sebagai suatu upaya memahami agama secara utuh. Dalam arti bahwa, tidak hanya berkaitan dengan aspek hukum, tapi meliputi seluruh isi kandungan al-Qur'an; misalnya: aspek ekonomi, politik, ketuhanan dan aspek-aspek lainnya.

Hal ini juga diperkuat oleh data sejarah, yakni ketika Rasulullah menggunakan term fikih, maka yang dimaksudkan adalah pemahaman Islam secara global. Misalnya ketika Nabi mendo'akan Ibnu Abbas agar ia cerdas dan luas pengetahuannya, Nabi bersabda اللهم فقهه (ya Allah luaskanlah ilmunya) (Muslim, t.th), h. 390). Begitu juga dalam hadis lain, Nabi bersabda mengenai segolongan orang yang tidak memahami agama: وليس لهم فقه في الدين (dan mereka tidak mempunyai ilmu (pemahaman) tentang agama (Al-Turmuzi, 1987: 592).

Lebih jauh, Munim A. Sirry (1996) menjelaskan bahwa term fikih pada awal awal Islam mencakup pengertian *asketis* dalam pengungkapan tasawuf. Asumsi ini berdasar pada satu riwayat, ketika seorang sufi, Farqaq (W. 131 H) berdialog dengan Hasan al-Bashri. Melihat ide-ide Hasan al-Bashri yang asing, ia mengatakan bahwa para *fuqaha* (ahli fikih) akan menentang ide-ide itu. Hasan al-Bashri menjawab: "Seorang *faqih* yang sebenarnya, adalah seorang yang memandang hina dunia, senang akhirat, memilih ilmu yang mendalam tentang agama, benar dan taat dalam ibadah, serta memperjuangkan kepentingan umat.

Sampai pada masa al-Ma'mun (salah seorang khalifah Abbasiyah) menurut Ahmad Hasan, terminologi fikih masih mencakup teologi, akhlak, dan hukum. Abu Hanifa yang semasa dengan al-Ma'mun mengarang kitab yang membahas teologi, diberi nama *al-Fiqh al-Akbar* (Hasan: 1994:3-4). Demikianlah, bahwa term fikih pada masa turunnya al-Qur'an (periode Nabi)

sampai pada masa Imam Abu Hanifah masih merujuk pada makna agama (Islam) secara umum.

Pada perkembangan selanjutnya, term fikih secara gradual mengalami penyempitan makna dan cakupannya. Hal ini dapat dipahami dari berbagai defenisi para ulama memaknai hukum semata. Perubahan makna dan cakupan term fikih yang dimaksud adalah bahwa pada awalnya fikih berarti memahami agama secara keseluruhan, namun pada perkembangan selanjutnya, sampai sekarang, nampaknya fikih hanya berarti memahami aspek hukum amaliah, yakni aturan-aturan yang berkaitan dengan ibadah, muamalah dan pidana, tidak termasuk akhlak dan teologi.

Dalam penulisan penulis tentang pengertian fikih, dapat disimpulkan dua hal; *pertama*, fikih dalam arti teknis, yakni ilmu tentang cara-cara atau kaidah-kaidah yang dipakai dalam meng-*istimbat*-kan hukum yang diambil dari nas-nas (syari'at). Inilah yang kemudian disebut *Ushul Fikih*. *Kedua*, fikih dalam arti sebagai hasil, yakni, ketentuan-ketentuan atau aturan-aturan tentang perbuatan manusia dalam soal ibadah, muamalah, dan pidana yang merupakan hasil *istimbat* (penarikan) yang dilakukan oleh seorang ulama (*mujtahid*). Inilah yang kemudian disebut hukum fikih. Kesimpulan kedua dari pengertian fikih di atas akan membawa pada pembahasan konsep hukum Islam.

Salah satu istilah yang sering dikacaukan makna dan pemakaiannya dengan istilah syari'at dan fikih adalah istilah hukum Islam. Terdapat kesulitan dalam memahami konsep ini, sebab istilah hukum Islam sulit ditemukan pandanannya

dalam pembahasan kitab-kitab fikih. Oleh karena itu, menurut hemat penulis istilah hukum Islam, adalah sebuah istilah khas Indonesia. Walaupun kata Hukum Islam itu sendiri berasal dari bahasa Arab, namun sudah dibakukan menjadi bahasa Indonesia.

Ahmad Rofiq (2001: 22-29), ketika mengkaji istilah Hukum Islam, berkesimpulan bahwa: "Istilah hukum Islam jelas merupakan padanan dari *al-fiqh al-Islamy*, yaitu hasil kerja intelektual (ulama) dalam upaya memahami dan memformulasikan peran yang dibawa Rasulullah saw. yang termaktub dalam al-Qur'an dan Sunnah. Hal yang sama juga dapat dilihat dalam *Ensiklopedi Hukum Islam* (Dahlan (et.al), 1996: 1374), yang menyebutkan bahwa Hukum Islam adalah kumpulan atau koleksi daya upaya *fuqaha* dalam bentuk hasil pemikiran dan pemahaman untuk menerapkan syari'at berdasarkan kebutuhan masyarakat. Dalam konteks ini pula, Nurcholish Madjid (1998) menyatakan antara hukum Islam dengan fikih Islam adalah dua istilah yang sama.

Merujuk pada beberapa penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa term atau istilah hukum Islam adalah sebuah istilah yang khas dalam wacana pemikiran hukum di Indonesia. Istilah hukum Islam merupakan alih bahasa dari istilah fikih atau fikih Islam. Dalam konteks ini, yang dimaksudkan dengan Kompilasi Hukum Islam (KHI) sebagai dasar legal bagi pelaksanaan syari'at Islam di Indonesia pada dasarnya adalah sekumpulan pendapat para ahli atau ulama Fikih.

Implikasi Terhadap Upaya Penegakan Syari'at Islam

Berdasar pada makna dan cakupan konsep syari'at dan fikih, maka dapat diasumsikan bahwa antara syari'at dan fikih, terdapat perbedaan yang sangat tegas. Di antara perbedaannya adalah (1) syari'at adalah kaidah-kaidah atau aturan-aturan yang langsung dari Allah dan menjadi pedoman manusia, sedangkan fikih merupakan upaya pemahaman manusia terhadap syari'at, demikian pula hasil-hasilnya, (2) tidak ada perbedaan ulama tentang eksistensi syari'at sebagai aturan Allah, sedangkan fikih boleh jadi berbeda antara ulama yang satu dengan yang lain, (3) syari'at mutlak harus diikuti, sedangkan fikih boleh manusia memilihnya, versi fikih siapa yang ia ikuti, (4) syari'at adalah kebenaran semata, sementara pemahaman terhadap syari'at (produk fikih terkadang salah, terkadang benar), (syari'at mencakup seluruh aspek kehidupan walaupun berupa dasar-dasarnya saja, tapi fikih, hanya berkisar pada aspek ibadah, muamalah, dan pidana (paling tidak arti fikih saat ini), dan (5) syari'at, tetap berlaku sepanjang masa, sedangkan fikih dapat berubah sepanjang dikehendaki situasi dan kondisi serta ulama yang memahaminya.

Dalam konteks inilah mestinya harus didudukkan ketika terjadi perdebatan tentang upaya penegakan syari'at Islam, seperti yang sedang mengemuka. Boleh jadi apa yang diasumsikan oleh pihak penegak syari'at sebagai syari'at Islam, namun dipahami sebagai fikih oleh pihak penentangannya atau sebaliknya. Pada dasarnya semua orang Islam setuju dengan penegakan syari'at Islam, sebab memang begitulah seharusnya.

Namun, dalam hal ini, terdapat beberapa hal yang harus dipertimbangkan: (1) syari'at mana yang harus ditegakkan, bukankah seorang muslim ketika dia shalat, puasa, zakat, belajar, membangun serana pendidikan, dan lain-lain pada dasarnya sedang menegakkan syari'at Islam, (2) apakah semua cakupan syari'at harus ditegakkan oleh seorang individu. Tidakkah ada bagian-bagian tertentu dari syari'at yang harus ditegakkan oleh kelompok atau lembaga? dan (3) penyebutan syari'at harus benar-benar selektif, sebab jangan sampai yang diasumsikan sebagai syari'at pada dasarnya adalah hukum fikih. Jika, fikih yang ingin ditegakkan, apalagi dilegalkan sebagai subordinat dari hukum negara, maka fikih versi ulama mana yang harus diambil. Jika diambil salah satunya, lalu bagaimana dengan mazhab fikih yang lain?

Syari'at harus menjadi pedoman hidup umat Islam adalah sesuatu yang tidak dapat ditawar-tawar oleh seluruh umat Islam, namun bagaimana memahami syari'at tersebut agar menjadi pedoman hidup? Itulah yang mengundang perdebatan, sebab ia telah melahirkan beberapa mazhab fikih. Lalu bagaimana dengan persoalan makna term hukum Islam? Jelas hukum Islam berbeda dengan syari'at, sebab ia merupakan padanan dari term fikih atau fikih Islam, sesuatu yang juga berbeda dengan syari'at.

Sesuai dengan makna generiknya, syari'at pada dasarnya jalan hidup dan sistem kepercayaan yang ditawarkan oleh Allah kepada manusia, dengan perantaraan Nabi dan Rasul Allah. Syari'at mencapai puncak artikulasinya pada diri Muhammad saw. sebagai Nabi terakhir dan sekaligus penutup sejarah

panjang kenabian. Dalam konteks inilah, term syari'at dapat dipahami sebagai agama. Dalam konteks sejarah pemikiran Islam, term syari'at sering dikacaukan arti dan penggunaannya dengan fikih. Padahal, keduanya berbeda. Fikih adalah ilmu tentang dan atau hasil dari upaya memahami agama. Dalam konteks ini agama adalah syari'at itu sendiri.

Penutup

Wacana fikih, dalam sejarah makna dan pemakaiannya, telah mengalami reduksi. Term fikih pada masa Nabi Saw dan penggunaannya dalam al-Qur'an, pada dasarnya mencakup semua aspek agama, namun dalam perkembangan selanjutnya, term fikih tereduksi menjadi sesuatu yang hanya terkait dengan aspek hukum saja. Dari sinilah kemudian lahir term hukum Islam. Sebuah term yang khas dalam wacana pemikiran hukum Islam di Indonesia. Dapat dipastikan bahwa term ini hanya sekedar alih bahasa atau peng-Indonesiaan dari term *fiqhi/fiqhi* Islam.

Mendudukan makna konsep syari'at, fikih, dan hukum Islam pada proforsi yang sebenarnya merupakan sebuah keharusan yang tidak dapat ditawar-tawar. Upaya ini tidak hanya harus dilakukan pada wilayah teoretis, tapi yang lebih penting adalah artikulasi konsep tersebut dalam tindakan nyata. Yakni ketika upaya penegakan syari'at Islam menjadi keputusan bersama, maka yang harus dikedepankan adalah semangat dasar syari'at Islam itu sendiri, yaitu kedamaian, keselamatan, dan keadilan sosial. Bukan dengan jalan kekerasan,

apalagi dengan tindakan pemaksaan yang justru bertentangan dengan tujuan diturunkannya syari'at itu sendiri. Kemudian fikih, sudah saatnya term ini dikembalikan pada makna dan cakupan awalnya, yakni semua aspek ajaran agama. Hal ini terkait dengan sebuah persepsi yang ambivalen, ketika sebuah kesalahan diukur dari pemahaman sekaligus pelaksanaan fikih, padahal pada saat yang sama yang dimaksud fikih di sini adalah makna kontemporernya. Akibatnya yang lain adalah sebutan ulama (ahli Islam) hanya disandang oleh mereka yang ahli-ahli hukum Islam.

Bab 4

AGAMA DAN TRANSFORMASI SOSIAL

Pendahuluan

Pembicaraan tentang peran agama bagi individu maupun kelompok sosial akan menyisakan banyak pertanyaan, kebingungan, dan sikap ambigu. Pada satu sisi, terdapat fenomena kebangkitan sikap keberagamaan. Misalnya, di kalangan ummat Islam Indonesia muncul *trend* baru, seperti maraknya perusahaan perjalanan haji dan umrah sekaligus wisata, pembangunan mesjid, antrian panjang menunaikan haji ke tanah suci, dan lain-lain. Sementara pada sisi lain, marak pula tindak kejahatan dengan berbagai bentuk dan modus operandinya, seperti korupsi, mafia (pajak dan hukum), pembunuhan, perampokan, kekerasan atas nama agama, dan lain-lain yang justru dilakukan oleh orang-orang yang mengaku beragama, bahkan mungkin di antara mereka (terutama koruptor) terdapat orang yang sudah berulang kali menunaikan ibadah Haji.

Untuk memahami fenomena tersebut dapat didudukkan pada kerangka perdebatan tentang fungsi agama bagi manusia,

sebab dalam wacana studi agama-agama terdapat dua perspektif dalam memandang fungsi agama, yakni pandangan pragmatis dan idealistik. Pandangan pertama lebih bersifat negatif pesimistik, sedangkan kedua lebih bersipat positif optimistik. Bagi mereka yang berpandangan model pertama melihat agama sebagai ancaman dan tak berguna, sedangkan bagi mereka yang berpandangan model kedua melihat agama sebagai penawar dan juru selamat.

Malachi Martin, seorang mantan Pastor Yesuit di Roma, termasuk penganut pandangan pertama. Setelah melakukan studi selama bertahun-tahun terhadap tiga agama serumpun yang berasal dari kemah Ibrahim: Yahudi, Kristen, dan Islam, berkesimpulan bahwa agama-agama sedang mengalami krisis. Dalam buku hasil penelitiannya *The Encounter: Religions in Crisis* dijelaskan bahwa apapun yang sekarang ini dilakukan oleh penganut agama jelas tidak menjadi persoalan. Tak satupun dari ketiga agama yang telah kita dibicarakan (Yahudi, Kristen, dan Islam) mampu mengendalikan umat manusia dewasa ini. Manusia akan kehilangan harapan apabila kecenderungan satu-satunya digerogeti pada akar-akarnya. Dalam keadaan seperti ini "Tuhan" benar-benar telah mati. Akhir dominasi agama bisa terjadi bila agama-agama tersebut mulai mengulang-ulangi cerita mengenai kepercayaan individu tentang semua hal yang tidak esensial, tentang semua hal yang telah diraih oleh peristiwa sejarah dan oleh regionalisme dalam berbagai bentuk. Gambaran di atas bisa diuji hanya pada masa belakangan, ketika agama tersebut diguncangkan oleh kesulitan-kesulitan internal

dan keterbatasan-keterbatasan eksternal. Kecuali beberapa perkembangan yang dialami sukar untuk menyaksikan bagaimana ketiga agama itu melepaskan diri dari kemunduran total (Effendi dalam Smith, 2001; h. ix).

Herdrik Kraemer menyatakan bahwa semua agama -entah disadari atau tidak oleh para penganutnya- sudah memasuki periode krisis yang berlangsung terus dan mendasar. Bahkan A.N. Wilson menyatakan bahwa agamalah sebenarnya yang menjadi sumber pertengkaran, peperangan, dan saling membenci di dunia. Demikian juga Marxisme menyatakan bahwa agama bahkan dipandang tidak lebih dari sekedar opini bagi masyarakat yang menyerah pada nasib total (Effendi dalam Smith, 2001: ix).

Menurut sebagian besar ahli studi agama, munculnya sikap pesimistik terhadap peran agama disebabkan oleh berbagai perubahan yang secara kasar digambarkan dalam "Revolusi Industri", perkembangan ilmu dan teknologi, dan hal-hal lain (Effendi: 2001). Ketika iman terhadap satu kebenaran tidak lagi menurut agama, melainkan dicapai melalui penalaran dan alasan-alasan rasional. Dalam kondisi seperti ini, manusia tidak lagi sepenuhnya mengharapkan bantuan dari sesuatu yang bersifat *Supra Human* yang serba "Maha" dalam menyelesaikan problema hidupnya. Akan tetapi, manusia lebih cenderung mengandalkan ilmu pengetahuan modern. Sesuatu yang dahulu hanya dapat diterima melalui keyakinan agama, sekarang sudah dapat dibuktikan dengan rasio, melalui sains dan teknologi modern.

Fevrbach (ilmuan dari Jerman) menyatakan bahwa dalam setiap aspek kehidupan manusia, peranan agama menentukan. Tanpa agama, manusia tidak akan sempurna. Hal yang sama dikemukakan Arnold Toynbee bahwa tidak dapat diyakini akan ada manusia yang pernah atau bakal dapat hidup tanpa agama, walaupun agama tersebut tidak mesti merupakan agama yang sama sekali baru. Ia bisa merupakan versi baru agama lain, namun bila agama yang lama tetap dipertahankan, maka ia harus dihidupkan dalam bentuk yang mampu menjawab kebutuhan baru umat manusia, bisa jadi agama itu ditrasformasikan begitu radikal hingga nyaris tak dikenal lagi (Effendi: 2001). Bahkan, John Naisbit dan Patricia Aburdene dalam *Mega Trends 2000*, menggambarkan bahwa salah satu kecenderungan manusia di awal abad 21 ini adalah ketika manusia mulai kembali menengok hal-hal yang bersifat spritualistik atau agama (Naisbit, 2000: 12).

Wacana Agama dan Transformasi Sosial

Bagi orang yang percaya terhadap kehadiran Tuhan, agama merupakan elemen paling mendasar dalam kehidupan. Dikatakan mendasar, sebab agama tidak saja menyangkut keyakinan (iman) pemeluknya, tapi lebih dari itu, agama juga merupakan seperangkat norma dan aturan yang dipercaya serba lengkap dan sempurna. Sementara keberagamaan lantas berhubungan dengan proses pembentukan identitas kultural yang secara alamiah menjadi faktor pembeda dengan agama lain. Agama, dengan demikian, selain berdimensi transendentasi juga berkaitan dengan -apa yang disebut sosiolog Emile Durkheim-

sebagai yang “*sacred*” (suci) untuk membedakannya dengan yang profan, yang tidak saja bersentuhan dengan wilayah individu, tetapi juga berurusan dengan persoalan sosial. Internalisasi nilai-nilai agama oleh individu atau penganut agama, dalam banyak segi, berkaitan langsung dengan hal-hal yang bersifat sosial (Urbaningrung, 2000: 4).

Pengkajian tentang peran dan dinamika agama bagi penganutnya kerap berujung pada perdebatan yang menajam hanya karena masing-masing pihak memandang agama dari dimensi yang berbeda. Satu pihak memandang bahwa kesadaran agama sedang bangkit. Karena -misalnya- menyaksikan semaraknya ritual-ritual agama di rumah-rumah ibadah atau meriahnya peringatan-peringatan keagamaan. Sedangkan pihak lain mengatakan bahwa agama sedang mengalami kemunduran, sebab pada kenyataannya yang melakukan berbagai macam tindak kejahatan dan pengrusakan justru mereka yang mengaku beragama. Agama tidak fungsional lagi. Dalam kaitan ini, Joachim Wach membagi tiga bentuk dasar ungkapan keagamaan, yakni (1) teorikal, yang mencakup apa yang dipikirkan dan diratakan, cerita-cerita, retorika, doktrin dan ideologi-ideologi agama, (2) praktikal, yang mencakup apa yang dilakukan, ritus-ritus, upacara-upacara penyembahan, teknik-teknik spiritual, dan amalan-amalan kebiasaan, dan (3) sosiologikal, yang merujuk pada tipe-tipe kelompok, kepemimpinan, dan hubungan-hubungan interpersonal yang muncul dalam satu agama yang bersangkutan (Wach: 1944: 17).

Dilihat dari perpektif Joachin Wach, kesemarakkan pelaksanaan ritual-ritual agama (ibadah) di masjid –misalnya- adalah fenomena kebangkitan Islam secara praktikal, sementara kemeriahan kajian-kajian akademik tentang Islam di kampus-kampus dipandang sebagai kebangkitan intelektualisme (teoretikal). Namun, pada saat yang sama, munculnya fenomena disintegrasi internal umat Islam dan ketidakmampuan lembaga-lembaga kepemimpinan umat Islam dalam mengakomodir berbagai macam kelompok dan kepentingan umat Islam merupakan indikator kemunduran Islam secara sosiologikal. Memang secara ideal tinggi ilmu seseorang akan semakin membawanya kepada kemuliaan akhlaknya, sebagaimana disebutkan dalam pepatah: “*padi yang berisi semakin menunduk*”. Sebagaimana yang dipraktikkan oleh Rasul Saw sebagai teladan dan para sahabatnya yang memiliki akhlak yang mulia.

Pengetahuan yang tinggi tentang agama adalah aspek ungkapan teorikal, sedangkan akhlak yang mulia adalah aspek sosiologikal. Kedua aspek ini terkadang -bahkan pada umumnya- tidak dapat diselaraskan dalam tingkat praktiknya. Padahal, jika harus dipilih, lebih baik aspek sosiologikal yang lebih ditonjolkan dari pada aspek teoretikalnya. Tentu saja yang lebih ideal adalah keduanya sejajar. Pada dekade terakhir ini telah muncul para pemikir keagamaan (termasuk Islam) yang menggagas pemikiran transformatif berkenaan dengan peran agama dalam kancah sosial. Mereka bertolak dari pandangan dasar bahwa misi agama yang utama adalah kemanusiaan. Untuk itu, agama harus menjadi kekuatan yang dapat memotivasi

secara terus-menerus, dan mentransformasikan masyarakat dari berbagai aspeknya ke dalam skala-skala besar yang bersifat praktis. Perhatian utama para pemikir transformatif bukanlah pada aspek-aspek doktrinal dari teologi agama, tetapi pada pemecahan masalah-masalah empiris. Seperti pada bidang sosio-ekonomi, pengembangan masyarakat penyadaran hak-hak politik masyarakat, orientasi keadilan sosial, dan sebagainya (Anwar, 1995: 162-163).

Para pemikir transformatif menghendaki agar ajaran-ajaran agama dapat “membumi”, sehingga agama menjadi kekuatan yang membebaskan individu dan masyarakat dari ketidakadilan, kebodohan dan keterpurukan. Mereka menghendaki teologi (keimanan) seseorang bukan sekedar sebagai ajaran yang absurd dan netral, tetapi sebagai sesuatu yang “memihak” dan membebaskan penganutnya dari berbagai kelemahan. Dalam konteks para pemikir Islam transformasi -misalnya- Islam tidak cukup diartikan hanya dalam kerangka literal dan formal belaka, tetapi hendaknya direfleksikan dalam karya-karya produktif yang berorientasi pada perubahan sosial-ekonomi, politik, hukum, dan semacamnya, menuju terciptanya masyarakat adil, sejahtera dan demokratis.

Sekaitan dengan hal di atas, Dawam Raharjo (1999: 164) mengemukakan bahwa umat Islam harus segerah melepaskan diri dari paradigma lama yang dikendalikan oleh nilai-nilai tradisional lama dan -kemudian- berpaling kepada kerangka berfikir global dalam rangka menyongsong budaya universal. Agar hal ini dapat tercapai, perlu penafisan kembali aspek-aspek

teologis ajaran Islam pada tingkat paling filosofis, radikal, dan simbolis. Dengan kata lain, umat Islam membutuhkan teologi pembaruan, yakni pemikiran keagamaan yang merefleksikan respon manusia terhadap wahyu Allah.

Sejalan dengan pemikiran Dawam tersebut, Kuntowijoyo (1999: 166) mengemukakan bahwa konsep tentang agama di dalam Islam bukan semata-mata teologi (dalam arti hanya hubungan vertikal kepada Allah). Islam pada dasarnya adalah nilai-nilai yang bersifat *all-embracing* bagi anutan sistem kehidupan sosial politik, ekonomi dan budaya. Oleh karena itu, tugas besar Islam sesungguhnya adalah melakukan transformasi sosial dan budaya dengan nilai-nilai itu. Untuk dapat mewujudkan hal tersebut, langkah pertama yang harus dilakukan adalah memahami dasar paling sentral dari nilai-nilai ajaran Islam yang tertuang dalam al-Qur'an. Al-Qur'an mengajarkan untuk beriman kemudian beramal dan aksi. Tauhid harus diaktualisasikan, sebab dasar keimanan Islam memang tauhid, tetapi ujung artikulasinya adalah manusia.

Dengan demikian, Islam menjadikan tauhid sebagai pusat dari semua orientasi nilai, sementara pada saat yang sama melihat manusia sebagai tujuan dari transformasi nilai. Dalam konteks inilah, Islam disebut sebagai agama yang *rahmatan lil al-alamiin*, rahmat untuk alam semesta, termasuk manusia.

Peranan Agama dalam Transformasi Sosial

Dalam wacana pemikiran keagamaan transformatif, ada satu asumsi bahwa manusia ditentukan oleh lingkungannya.

Oleh karena itu, mengembangkan tujuan transformasi dan egatarialisme harus dimulai dengan upaya keras mengubah dunia untuk mengubah manusia. Bukan merubah manusia untuk mengubah dunia (Rahman: 2001:322). Oleh karena itu, wacana pemikiran keagamaan trasformatif berangkat dari suatu asumsi bahwa harus ada komitmen pemeluk agama untuk bersama-sama menggunakan pembebasan terhadap mereka yang tertindas. Ketertindasan ini boleh jadi dalam bentuk yang bervariasi, misalnya dari segi ekonomi, politik, keamanan dan lain-lain.

Secara doktriner, semua agama memiliki banyak aspek yang berkaitan dengan konteks sosial. Tidak keliru jika dalam wacana peran sosial agama, kerap dikaitkan dengan peran konstruktif agama-agama bagi kemajuan peradaban manusia. Islam, misalnya, bukan sekedar agama individu, tapi juga bahkan lebih banyak disebut sebagai agama sosial. Oleh karena itu, perkembangan pemikiran keagamaan dewasa ini menunjukkan adanya upaya merekonstruksi pemahaman terhadap teologi, tidak hanya sebagai ilmu tentang ketuhanan yang *taken for granted* saja di kalangan umat beragama, tetapi lebih dari itu, dituntut adanya upaya menerjemahkan apa yang disebut sebagai “kebenaran agama” dalam konteks realitas sosial. Dengan begitu, teologi agama bukan sekedar sebuah wacana ilmu ketuhanan yang cenderung berge-rak di sekitar “wilayah ide” semata, melainkan juga mampu mendorong tumbuhnya “kesadaran teologi” yang bersifat praktis bagi kalangan beragama dalam

rangka memecahkan problem-problem sosial yang menghimpit kehidupan umat manusia (Rahman, 2001: 322).

Dalam wacana sosiologi agama, paling tidak terdapat lima fungsi agama sebagai lembaga universal manusia, yakni (1) memberikan dukungan dan pelipur yang dapat membantu mengatasi kekhawatiran tentang masa depan yang tidak menentu dan mencemaskan, (2) memberikan makna dan tujuan keberadaan manusia, (3) memungkinkan adanya transendensi realitas sehari-hari, (4) membantu manusia mengembangkan rasa identitas, misalnya kebersamaan dalam organisasi, dan (5) membantu manusia selama menghadapi krisis yang terjadi pada tahap transisi kehidupan. Dalam pemeliharaan stabilitas sosial, agama berfungsi (1) mengikat masyarakat secara bersama melalui ritual ibadah dan kekuasaan pada kekuatan suci, (2) membekali masyarakat dengan norma dan nilai-nilai dasar yang lebih penting dan juga dapat lebih diterima masyarakat, (3) membantu mengawasi penyimpangan sosial, dan (4) menolong mendamaikan masyarakat akibat kekerasan dan ketimpangan (Karim, 1999: 88).

Para sosiologi seperti Weber mengakui agama mampu menjadi spirit dalam memajukan sebuah peradaban manusia. Sebagaimana penelitiannya peradaban modern Barat yang melahirkan kapitalisme memicu perkembangan masyarakat Barat. Dalam batas tertentu Islam sebagai agama jelas telah menginspirasi kemajuan ilmu dan peradaban pada masa kejayaan Islam (*the golden age*) khususnya era Kekhalifahan Abbasiyah dimana tokoh-tokoh Islam muncul dengan penemuan-

penemuan ilmu diberbagai bidang, seperti al Khawarizmi, Ibnu Sina, al-Farabi, al-Gazali, al-Razy.

Jika ditelusuri sejarah munculnya agama-agama besar dunia, akan ditemukan suatu kesimpulan yang sama bahwa agama-agama tersebut muncul untuk membebaskan manusia dari kehancuran dan kebinasaan. Agama lahir untuk menyelamatkan. Huston Smith (2001) -misalnya- menggambarkan suasana kelahiran Muhammad sebagai Nabi pembawa agama Islam. Ia menyatakan bahwa:

“Keadaan dunia sekitarnya di atas kelahiran Muhammad digambarkan oleh kaum muslimin sesudahnya dengan satu kata saja: biadab (jahiliyah Pen.), hidup dalam suatu padang pasir yang tidak pernah damai dan tenang. Kaum badui hampir tidak pernah merasa ada tanggung jawab pada siapapun di luar kabilahnya. Kurangnya harta benda dan sifat permusuhan satu sama lain yang selalu dikobarkan oleh teriknya matahari menyebabkan perampokan melembaga di kawasan itu dan merupakan bukti kejahatan. Dalam abad ke-6 masehi kemacetan kehidupan politik dan runtuhnya kewibawaan para penegak hukum dalam kota utama Mekkah semakin memperburuk keadaan yang memang sudah rusak. Perkelahian dan pertumpahan darah merupakan kejadian sehari-hari. Hasrat bermain judi yang selalu kuat terdapat dikalangan kaum pengembara, berkembang tanpa kendali, sehingga meja judi di kota Mekkah amat ramai sepanjang malam. Perempuan-perempuan penari berpindah dari satu tenda ke tenda lain untuk membakar nafsu putra padang pasir yang bergelora itu. Sementara kendali apapun atas keadaan itu, agama yang amat tepat dinamai politeisme animis, mendiami padang pasir dengan roh yang bersifat hewan yang disebut dengan jin atau setan. Secara keseluruhan, keadaan seperti

itu sudah dapat diduga akan melahirkan suatu arus bahwa ibarat api dalam sekam, yang akan meletus dalam bentuk perkelahian secara mendadak serta permusuhan yang timbul dan berlanjut, turunan demi turunan, dan akan berlangsung sampai puluhan tahun. Waktunya telah tiba untuk datangnya seorang pembebas.

Sangat menarik kutipan di atas, setelah melukiskan dengan sangat cermat berbagai macam penyimpangan dan patalogi sosial lainnya, Huston Smith kemudian menutupnya dengan sebuah kalimat indah, “waktunya telah tiba untuk datangnya seorang pembebas.” Tidak keliru ketika ia menyatakan bahwa Nabi Muhammad dengan ajaran Islam yang dibawanya bukan hanya diutus Allah untuk mengajarkan manusia cara shalat, puasa, haji, dan ritual-ritual lainnya, tapi juga untuk mengajarkan bagaimana membangun masyarakat agar hidup dalam kedamaian, keadilan, persamaan dan kebahagiaan.

Demikian juga Raif Khory dalam Smith (2001)-seorang penulis Kristen dari Libanon- menulis dengan penuh semangat tentang makna kalimat *Allahu Akbar* yang terdapat dalam seruan *adzan*. Ia menyatakan bahwa kalimat tersebut pada dasarnya bermakna sebuah transformasi dan pembebasan. Betapa sering kita mendengar suara adzan dari manara kota-kota Arab yang abadi ini: *Allahu Akbar-Allahu Akbar!* betapa sering kita membaca atau mendengar Bilal, seorang keturunan Abyssinian, mengumandangkan adzan untuk pertama kalinya sehingga menggema di Jazirah Arab, ketika Nabi mulai berdakwah dan menghadapi penganiayaan serta hinaan dari orang-orang yang terbelakang dan bodoh. Suara Bilal merupakan sebuah

panggilan, seruan untuk memulai perjuangan dalam rangka mengakhiri sejarah buruk bangsa Arab dan menyongsong matahari yang terbit dipagi hari yang cerah. Namun apakah kalian sudah merenungkan apa yang dimaksud isi dari panggilan itu? Apakah setiap mendengarkan panggilan itu! kamu ingat bahwa *Allahu Akbar* bermakna (dalam bahasa yang tegas), berilah sangsi kepada lintah darat yang tamak itu! Tariklah pajak dari mereka yang menumpuk-numpuk harta kekayaan. Setelah kekayaan para tukang monopoli yang mendapatkan kekayaan dengan cara mencuri! Sediakanlah makanan untuk rakyat banyak! Bukalah pintu pendidikan lebar-lebar dan majukan kaum wanita! Carilah ilmu sampai ke negeri Cina (bukan hanya Cina zaman dahulu, namun juga sekarang). Berikan kebebasan, bentuklah majelis syura yang mandiri dan biarkan demokrasi yang sebesar-besarnya bersinar.

Kesimpulan yang dapat dipahami dari penjelasan Raif Khaury di atas, bahwa walaupun ia seorang penganut Kristen tetapi tidak mampu menutup mata bahwa Islam, melalui konsep "*Allahu Akbar*" dalam adzan, pada prinsipnya datang untuk mendobrak berbagai macam ketimpangan dan kezaliman yang terjadi dalam masyarakat. Islam adalah agama keadilan: keadilan ekonomi, keadilan hukum, keadilan gender, dan keadilan politik. Pendeknya, bagi Raif Khaury Islam adalah agama transformatif.

Penutup

Mengacu pada penjelasan di atas, tampak jelas bahwa agama bukan hanya terkait dengan persoalan hubungan vertikal kepada Tuhan, seperti yang tampak pada ritual-ritual keagamaan, namun agama juga mampu menjadi semacam mesin penggerak untuk mendorong manusia penganutnya mengadakan perubahan ke arah yang lebih maju. Munculnya berbagai macam teologi pembebasan adalah bukti kongkret bahwa agama mampu berperan dalam arena sosiologis sebagai motor pembebas bagi berbagai kemandegan dan kejumudan. Dalam konteks ini, agama dapat membebaskan atau tidak dan transformatif atau tidak, sangat tergantung pada dua hal, yakni (1) pemahaman manusia terhadap agama yang dianut dan (2) esensi dan semangat agama tersebut bagi kehidupan dunia. Islam disyariatkan bukan hanya untuk mengatur hubungan vertikal kepada Allah tetapi juga datang untuk mendeklarasikan pembebasan manusia dari berbagai ketimpangan, keterbelakangan, keterbelengguan, dan penindasan.

Bab 5

TAUHID DAN PENGEMBANGAN ETIKA SOSIAL

Pendahuluan

Dalam kajian sosiologi agama diakui bahwa hampir tak seorangpun akan mampu bertahan hidup tanpa terkait dengan kepercayaan terhadap sesuatu yang “maha kuasa” di luar dirinya yang diyakini menguasai segala sesuatu, termasuk manusia. Masyarakat primitif misalnya menganggap alam, atau paling tidak beberapa benda di alam ini, mempunyai kekuatan dahsyat yang dapat mempengaruhi kehidupan mereka, baik dalam bentuk positif maupun negatif. Keyakinan seperti inilah kemudian disebut dengan animisme, suatu kepercayaan yang meyakini bahwa benda-benda tertentu di alam ini mempunyai kekuatan magis yang sangat berpengaruh pada kehidupan manusia.

Sekalipun ada sekelompok manusia yang mengklaim diri sebagai anti agama, bahkan anti Tuhan (ateis), namun jumlahnya sangat kecil atau minoritas. Karena itu menurut Nurcholis Madjid (2000: 78-79) ateisme bukanlah problema

utama manusia saat ini. Sebaliknya problema manusia justru politeisme atau syirik. Maka wajar jika al-Qur'an sangat sedikit berbicara tentang ateis, sementara hampir dari halaman ke halaman terdapat pembicaraan tentang kaum politeis (musyrik) dan penolak kenenangan.

Dalam perpektif Islam, kecenderungan manusia untuk meyakini hal-hal yang bersifat transenden, tegasnya Tuhan (Allah), pada dasarnya merupakan sifat dasar manusia. Kecenderungan tersebut disebut dengan istilah fitrah keagamaan. Al-Qur'an menegaskan bahwa ketika manusia berada di alam arwah, Allah berfirman kepada mereka, Q.S. al-A'raf (7): 172: Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Seluruh arwah manusia itu menjawab, "Benar, kami barsaksi bahwa Engkaulah Tuhan kami".

Kecenderungan tersebut pada dasarnya terkait dengan keberadaan manusia, yang dalam banyak hal, memiliki keterbatasan. Walaupun manusia memiliki akal atau pikiran yang diyakini mempunyai kekuatan dahsyat dalam memenuhi segala macam kebutuhan sekaligus tantangan hidup, namun dalam kondisi-kondisi tertentu akal tidak berdaya sama sekali. Manusia, dengan segala keterbatasan akal tersebut, pada akhirnya sibuk mencari kekuatan alternatif di luar dirinya, yang dipercaya serba "maha" dalam rangka menutupi kelemahan tersebut.

Kebutuhan mendesak manusia terhadap agama atau sesuatu yang dianggap "agama" memang sangat mendasar, bahkan menjadi semacam kebutuhan yang tak dapat dielakkan. Oleh

sebab itu, hampir semua pakar sosiologi agama berkeyakinan bahwa agama mampu menyumbang peran sangat besar terhadap kehidupan manusia. Seorang pengamat agama-agama, Huston Smith (2001) melukiskan dengan sangat cerdas terkait dengan hal ini. Ia mengatakan bahwa agama yang menghadapkan individu yang bersangkutan dengan pilihan yang paling menentukan yang diajukan oleh dunia ini. Agama yang hidup memanggil jiwa jauh melambung tinggi; suatu perjalanan yang ditawarkan, melintasi hutan belantara, puncak gunung, dan padang pasir kerohanian manusia. Panggilan ini adalah untuk menghadapi kenyataan, dan untuk mengendalikan diri sendiri. Mereka yang berani mendengar dan mengikuti panggilan rahasia ini segera akan mempelajari bahaya-bahaya serta kesukaran-kesukaran dari perjalanan yang suci itu. Ilmu pengetahuan telah memberikan sumbangan besar bagi kebutuhan-kebutuhan kecil kita. Agama, apakah ia memajukan sesuatu atau tidak, setidaknya-tidaknya menangani hal-hal yang mempunyai arti paling penting bagi kita. Oleh karena itu, jika suatu jiwa sendirian berhasil mencapai kemenangan besar di dunia ini, ia menjadi seorang raja, ia menjadi penebus dunia. Dampaknya merentang selama ribuan tahun, yang membawa berkat bagi perjalanan sejarah umat manusia yang penuh keruwetan itu. "Siapakah ...yang merupakan pemberi rahmat terbesar bagi generasi manusia yang hidup dewasa ini?" tanya Toynbee. "Saya akan menjawab: "Konfusius dan Lao Tze, Buddha, Nabi-Nabi Israel dan Yahudi, Zoroaster, Yesus, Muhammad, dan Socrates". Jawaban ini tidak terlalu mengagetkan. Agama yang otentik merupakan pintu gerbang yang paling jelas. Melalui pintu gerbang itulah

kekuatan kosmos yang tidak berhingga tercurah ke dalam eksistensi manusia. Apa yang dapat menyaingi kekuatannya untuk menyentuh dan mengilhami pusat-pusat kreatif yang terdalam dari kehidupan manusia? Beralih dari pusat-pusat itu ke dalam mitos dan ritual, ia memberikan lambang-lambang yang menggerakkan sejarah, sampai akhirnya kekuatannya menghilang dalam arus balik dunia ini, dan kehidupan menantikan suatu penebusan yang baru kembali. Pola yang berulang ini mendorong orang yang tidak saleh seperti George Bernard Shaw untuk berkesimpulan bahwa agama adalah satu-satunya penggerak yang sesungguhnya di dunia ini.

Persoalannya kemudian adalah berbagai upaya manusia mencari jalan-jalan transenden, tegasnya agama, sebagai ekspresi rasa kebertuhanan tersebut terkadang justru terjebak pada ruang yang mungkin sah secara teologis, tapi justru problematis dari sudut pandang logika dan akhirnya menimbulkan perdebatan panjang, kalau tidak dapat dikatakan jatuh pada logika kepalsuan. Hal ini dapat diamati pada perjalanan panjang agama-agama besar samawi. Walaupun diakui bahwa pada dasarnya seluruh agama samawi (Yahudi, Nasrani, dan Islam) jika ingin disebut seperti itu, dibangun di atas landasan konsep tauhid murni, yaitu kepercayaan akan ke-Esaan Tuhan, namun demikian, konsep tersebut mengalami modifikasi dan reduksi seiring perjalanan waktu dan tantangan zamannya. Konsep ketuhanan dalam agama Yahudi misalnya, telah mengalami perubahan ketika mereka pada suatu masa dalam perjalanan sejarahnya, jatuh pada keyakinan bahwa salah seorang nabi mereka, Uzair,

adalah anak Allah. Demikian pula agama Nasrani (Kristen) konsep ketuhanan mereka dimodifikasi sedemikian rupa sehingga akhirnya menjadi konsep Trinitas, yaitu kepercayaan bahwa Tuhan yang satu tapi tampil dalam tiga wujud atau rupa, Tuhan Bapak, Tuhan Anak, dan Ruh Kudus (Huston Smith, 2001). Dalam konteks problem ketuhanan di sini, penulis tidak bermaksud mengukur kebenaran konsep ketuhanan agama-agama lain, apalagi ingin meyalahkan. Penjelasan ini, hanya ingin mengungkap bahwa konsep ketuhanan agama-agama serumpun, di antaranya ada yang telah mengalami pergeseran dari konsep semula.

Di sinilah keunikan, jika tidak dikatakan keunggulan, konsep ketuhanan Islam (tauhid), sebab diyakini oleh para pakar bahwa sepanjang sejarahnya tetap otentik, dalam arti tidak pernah mengalami perubahan, apalagi modifikasi. Walaupun dicatat dalam sejarah bahwa pada masa klasik Islam pernah terjadi pertentangan tajam antara kaum Mu'tazilah dengan para ulama fikih tentang sifat dan zat Tuhan, apakah keduanya berpisah atau keduanya dua sama saja? Namun pertentangan tersebut tidak sampai mencederai keesaan Tuhan. Kedua belah pihak tetap sepakat dalam satu hal, yakni bahwa Tuhan tetaplah Esa, baik zat-Nya, sipat-Nya, maupun perbuatan-Nya. Oleh karena itu, konsep ketuhanan Islam sering disebut sebagai tauhid murni.

Konsep Dasar Tauhid

Perkataan atau istilah “*tawhid*” berasal dari bahasa Arab, kemudian diindonesiakan menjadi *tauhid*. Kata ini merupakan kata benda kerja (*verbal noun*) aktif, yakni memerlukan pelengkap penderita atau objek, sebuah derivasi atau *tashrif* dari kata-kata “*wahida*” yang berarti “satu” atau “esa” kemudian menjadi “*wahhada*” yang secara *harfiah* berarti “menyatukan” atau “mengesakan” (Yunus, 1989: 493). Bahkan dalam makna generiknya digunakan untuk arti “mempersatukan” hal-hal yang terserak-serak atau terpecah-pecah, misalnya penggunaannya dalam bahasa Arab “*tauhid al-kalimat*” yang kurang lebih berarti “mempersatukan paham”. Demikian juga dalam ungkapan “*tawhid al-quwwat*” yang berarti mempersatukan kekuatan (Madjid, 2000: 72).

Sebagai istilah teknis dalam Ilmu Kalam yang diciptakan oleh para *mutkallimin* atau ahli teologi dilektis Islam, kata-kata *tawhid* dimaksudkan sebagai paham “me-Maha-Esa-kan Tuhan”, atau lebih sederhananya, paham “Ketuhanan Yang Maha Esa” atau *monoteisme*. Menurut Madjid (2000) meskipun bentuk harfiah kata-kata *tawhid* itu sendiri itu tidak terdapat dalam al-Qur’an (sedangkan yang ada dalam al-Qur’an ialah kata *ahad* atau *wahid*), namun istilah ciptaan kaum *mutakallimin* itu memang secara tepat mengungkapkan isi pokok ajaran al-Qur’an, yaitu ajaran tentang “me-Maha-Esa-kan Tuhan”. Bahkan kata-kata *tawhid* juga secara tepat menggambarkan inti ajaran semua nabi dan rasul Tuhan yang telah diutus untuk

setiap kelompok manusia di bumi sampai tampilnya Nabi Muhammad saw. yaitu ajaran Ketuhanan Yang Maha Esa.

Dalam kajian teologi Islam, konsep *tawhid* selalu dikaitkan dengan kalimat pertama dalam *syahadatain* atau dua kalimat syahadat, yaitu *la ilaha illa Allah*, sehingga selain kalimat ini disebut kalimat syahadat, juga disebut dengan kalimat *tawhid*. Kalimat ini terdapat di berbagai ayat al-Qur'an, baik yang sama persis kalimatnya, maupun yang semakna dengannya, seperti makna keseluruhan ayat dalam surah al-Ikhlâs. *La ilaha illa Allah* dinamai kalimat *tawhid* menurut al-Razi (2007: 83) karena kalimat tersebut menunjukkan pada negasi syirik secara mutlak. Penegasan "mutlak" di sini berfungsi sebagai spesifikasi agar tuhan orang-orang kafir terpilah dari Tuhan yang dimaksud dalam kalimat tersebut. Hal itu karena, ketika al-Qur'an menyatakan bahwa "Allah adalah Tuhan yang Maha Esa" memungkinkan melintasnya pikiran pada diri orang lain (non muslim) untuk mengatakan, "Sungguh, Tuhanku juga Esa". Allah ingin menghilangkan ambiguitas ini dengan menjelaskan *tawhid* yang mutlak dengan firman-Nya, "Tidak ada Tuhan selain Dia, yang Maha Pemurah lagi Penyayang" QS. Al-Baqarah (2): 163. Penjelasan tersebut dapat disamakan pengertiannya dengan satu pernyataan, "Tidak ada seorangpun di dalam rumah". Kalimat ini menuntut penafian esensi. Ketika esensi tersingkir, lenyap pula seluruh satuan-satuannya. Karena, jika masih ada satu saja dari satuan-satuan esensi tersebut tertinggal, maka esensi tersebut masih ada, karena setiap satuan esensi mengandung esensi, dan itu bertentangan dengan penafian

esensi. Karena itu, kata, “Tidak ada seorangpun di dalam rumah” berfungsi sebagai penafian umum dan menyeluruh. Jika kalimat tersebut diteruskan dengan kalimat, “Kecuali si Said”, maka kalimat tersebut berfungsi sebagai penunggalan umum.

Senada dengan penjelasan al-Razi di atas, Nurcholish Madjid (2000) mengungkapkan bahwa *kalimat syahadat* atau persaksian mengandung apa yang lazim dikenal sebagai rumusan *al-nafy wa al-itsbat* atau peniadaan dan peneguhan, negasi dan konfirmasi. Dengan negasi itu seorang muslim membebaskan diri dari setiap keyakinan mitologis yang palsu dan membelenggu serta merenggut martabat kemanusiaanya sebagai makhluk Allah yang paling tinggi. Sedangkan dengan konfirmasi seorang muslim tetap menyatakan percaya kepada wujud maha tinggi yang sebenarnya.

Oleh karena itu, Nurcholis Madjid (2002) menyatakan bahwa seseorang dikatakan bertauhid atau beriman yang benar tidak cukup hanya karena dia “percaya” akan adanya Allah atau Allah yang menciptakan langit dan bumi, tetapi harus “mempercayai” Allah dalam arti menerima segala apa yang menjadi konsekuensi logis dari kepercayaan tersebut. Kesimpulan ini dapat di pahami dari ayat, “Dan jika engkau (Muhammad) bertanya kepada mereka (kaum musyrik), “Siapa yang menciptakan langit dan bumi?” Pasti mereka akan menjawab Allah. Maka bagaimana mereka dapat terpalingskan (dari kebenaran)?” (QS. al-Zukhruf (43): 87. Ayat yang bernada seperti di atas cukup banyak dalam al-Qur’an yang semuanya menggambarkan bahwa penduduk Mekah yang menentang Nabi percaya adanya Allah yang

menciptakan langit dan bumi. Namun sama sekali mereka tidak disebut kaum beriman bahkan dengan tegas dikutuk sebagai kaum musyrik. Ini menunjukkan adanya sesuatu amat penting yang harus ada di samping sikap percaya akan adanya Allah. Sebabnya ialah, meskipun penduduk Mekah zaman itu percaya akan adanya Allah, namun mereka tidak mempercayai Allah. Sebaliknya mereka lebih mempercayai berhala-berhala mereka, dan kepada berhala-berhala itu mereka minta perlindungan, pertolongan, keselamatan dan seterusnya. Inilah yang disebut syirik, yaitu sikap mempercayai sesuatu selain Allah sendiri sebagai bersifat ketuhanan, kemudian memperlakukan sesuatu selain Allah itu sama dengan perlakuan keadaan Allah yang sebenarnya, seperti menyembah, meminta pertolongan dan lain-lain.

Pentingnya tauhid sebagai basis paradigma dalam filsafat bahkan dan ilmu sosial ditegaskan oleh Kuntowijoyo, Guru Besar Sejarah UGM dalam buku *Paradigma Islam*. Paradigma Islam yang dimaksud oleh Kuntowijoyo adalah fondasi tidak hanya ilmu-ilmu keislaman tetapi juga ilmu-ilmu sosial humaniora yang tersimpul dalam ilmu sosial profetik (Kuntowijoyo, 1991). Kemudian gagasan ilmu sosial profetik ini dikembangkan oleh Heddy Shri Ahimsa Putra, Guru Besar Antropologi UGM dalam buku, *Paradigma Profetik Islam* (2017). Unsur epistemologi di sini mencakup berbagai asumsi dasar filosofis paradigma profetik berkenaan dengan “hakekat” ilmu atau pengetahuan, keutamaannya, keutamaan usaha untuk memilikinya, sarana untuk mengetahuinya, sumber-sumbernya, dan sebagainya.

Unsur etos mencakup berbagai nilai yang mendasari sebuah paradigma, sedang unsur model mencakup berbagai unsur dasar yang dapat dijadikan analogi untuk melakukan kegiatan-kegiatan keilmuan profetik. Mengikuti pandangan Muhammad Iqbal, Roger Garaudy, dan Kuntowijoyo, yang menggunakan Islam sebagai basis ilmu sosial profetik, Ahimsa-Putra juga mengambil elemen-elemen khasanah pemikiran Islam untuk dijadikan fondasi paradigma profetiknya, terutama yang berasal dari pemikiran-pemikiran waliyullah terkemuka, Syekh Abdul Qadir Jailani. Dengan demikian disinilah letak pentingnya tauhid sebagai basis keilmuan dalam konsep filsafat ilmu yang juga berimplikasi kepada ilmu-ilmu lain seperti sosial, hukum, pendidikan, sains dan lain-lain.

Dengan demikian, tauhid yang benar tidak cukup hanya percaya kepada adanya Allah, tetapi harus pula mempercayainya dalam kualitas-Nya sebagai satu-satunya yang bersifat keilahian atau ketuhanan, dan sama sekali tidak memandang adanya kualitas serupa kepada sesuatu apapun yang lain. Karena itu, sebagai konsekuensi mempercayai Allah, maka manusia harus bersandar sepenuhnya kepada-Nya. Dialah tempat menggantungkan harapan, optimis kepada-Nya, berpandangan positif kepada-Nya, dan bersandar (*tawakkal*) kepada-Nya. Ini semua merupakan kebalikan diametral dari sikap kaum musyrik, seperti yang digambarkan dalam al-Qur'an, QS. al-Zumar (39): 38:

Dan jika engkau (Muhammad) bertanya kepada mereka (kaum musyrik), siapakah yang menciptakan langit dan

bumi pasti mereka menjawab Allah. Katakan kepada mereka “Apakah kamu perhatikan sesuatu yang kamu seru selain Allah itu? Jika Allah menghendaki marabahaya kepadaku apakah mereka (berhala-berhala itu) dapat menghilangkan marabahaya tersebut atau jika Allah menghendaki rahmat bagiku apakah mereka menahan rahmat itu? Katakan kepada mereka, “Cukuplah bagiku Allah saja dan kepada-Nyalah mereka yang mau bersandar.

Tauhid dalam perspektif ajaran Islam sangat esensi. Dikatakan demikian sebab ia merupakan pondasi dari seluruh bangunan ajaran Islam, baik yang bersifat personal individual maupun sosial horizontal. Ajaran atau konsep tauhid diyakini tidak hanya berkaitan dengan keyakinan dan kepercayaan transendental seorang muslim terhadap Allah, namun ia juga bersentuhan dengan persoalan-persoalan sosial kemasyarakatan. Di sinilah signifikansinya dapat dipahami sehingga materi dakwah atau pendidikan Muhammad sesaat setelah ia diangkat menjadi Nabi dan Rasul adalah pendidikan Tauhid.

Tauhid dalam arti keyakinan atau kepercayaan atas keesaan Allah, dengan segala konsekuensi logisnya, akan melahirkan tata nilai berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa, yang dalam bahasa al-Qur’an disebut dengan *rabbaniyat*, yaitu tata nilai yang dijiwai oleh kesadaran bahwa hidup ini berasal dari Allah dan akan kembali kepada-Nya, seperti ditegaskan dalam al-Qur’an, QS. al-Baqarah (2): 156:

Yaitu orang-orang yang jika ditimpa suatu musibah menreka mengatakan sesungguhnya kita berasal dari Allah dan akan kembali kepada-Nya.

Umat Islam harus kembali menangkap semangat dari ajaran Islam yang dipadatkan dalam makna syahadat, *Tidak ada Tuhan (Allah) Tuhan itu sendiri*. Allah adalah Tuhan yang sebenarnya (*the God*) yang maha Esa, tempat bersandar semua yang ada, dan tidak bersipat seperti manusia, yang tak terjangkau dan tak sebanding dengan apapun jua (tidak mitologis). Tuhan yang sebenarnya, yang harus dihayati sebagai yang maha hadir, dan yang senantiasa mengawasi gerak langkah manusia. Tuhan yang sebenarnya, yang berkenan atau ridha-Nya harus dijadikan orientasi hidup dalam bimbingan hati nurani yang sesucisucinya mengikuti jalan yang lurus. Tuhan yang sebenarnya, yang merupakan asal dan tujuan hidup manusia dan seluruh yang ada.

Kesadaran tersebut tidak hanya berorientasi pada hubungan individual langsung kepada Allah, akan tetapi sejatinya dapat diimplementasikan dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Seorang muslim yang bertauhid bukan hanya berarti setia menjalankan doktrin-doktrin agama, seperti shalat, puasa, berdo" a, berdzikir dan lain sebagainya, akan tetapi bagaimana ia mampu menerjemahkan tauhid tersebut ke dalam bentuk etika dan tata nilai sosial.

Tauhid Basis Etika Sosial

Sikap Keterbukaan

Allah adalah pencipta semua wujud yang lahir maupun bathin. Dia pula yang menciptakan manusia sebagai puncak

ciptaan, untuk diangkat sebagai khalifah di muka bumi. Karena itu manusia harus berbuat sesuatu yang dapat dipertanggungjawabkan di hadapan-Nya, baik di dunia maupun di akhirat. Orang muslim berpandangan hidup bahwa, demi keselamatan dan kesejahteraan hidup, mereka harus bersikap pasrah kepada Allah dan berbuat baik kepada sesama manusia.

Menurut Nurcholis Madjid (2000) sikap pasrah dan berserah diri kepada Allah secara inheren mengandung dua konsekuensi, yakni:

1. Konsekuensi dalam bentuk pengakuan yang tulus bahwa Allah adalah satu-satunya sumber otoritas yang serba mutlak. Pengakuan ini merupakan kelanjutan logis dari konsep tauhid, yaitu bahwa Allah adalah Wujud mutlak yang menjadi sumber semua wujud yang lain. Maka semua wujud yang lain adalah nisbi belaka sebagai bandingan atau lawan dari Wujud serta Hakikat atau Dzat yang mutlak. Karena itu Allah bukan untuk diketahui, sebab “mengetahui Allah” adalah mustahil. Dikatakan demikian sebab dalam ungkapan mengetahui Allah terdapat kontradiksi, yaitu kontradiksi antara “mengetahui” yang mengisyaratkan penguasaan dan pembatasan, dan Allah, yang mengisyaratkan kemutlakan, keadaan tak terbatas dan tak terhingga.

Karena kemahaesaan-Nya dan kemutlakan-Nya, wujud Allah adalah wujud kepastian. Justru Allah-lah satu-satunya wujud yang pasti. Semua, selain Allah, adalah wujud yang tak pasti atau misbi belaka, termasuk manusia sendiri.

Betapapun tingginya kedudukan manusia sebagai puncak ciptaan Allah, maka sikap pemutlakan tersebut, baik yang dilakukan oleh seseorang kepada dirinya sendiri maupun kepada orang lain, adalah bertentangan dengan prinsip tauhid. Beribadah yang tulus kepada Allah tidak bisa terjadi dalam satu pribadi dengan sikap memutlakkan sesama makhluk, termasuk manusia. Hal ini disebabkan karena sikap pemutlakan diri pada dasarnya hendak menyamai eksistensi Allah. Jika demikian manusia akan jatuh kepada persaingan dengan Allah, dan jadilah ia sebagai tuhan-tuhan palsu. Oleh karena itu, setiap bentuk pengaturan hidup sosial manusia yang melahirkan kekuasaan mutlak adalah bertentangan dengan esensi tauhid. Sikap manusia yang bertauhid yang memutlakkan hanya disandarkan kepada Allah dan tidak dengan sesuatu yang lain, menghendaki tatanan sosial terbuka adil dan demokratis.

2. Konsekuensi dalam bentuk pengakuan dan kesadaran akan paham persamaan manusia. Konsekuensi tauhid juga meniscayakan satu prinsip bahwa seluruh umat manusia, dari segi harkat dan martabat asasinya, adalah sama. Tak seorang di antara manusia yang berhak merendahkan dan menguasai harkat dan martabat manusia lain, misalnya dengan memaksakan kehendak dan pandangannya kepada orang lain. Bahkan seorang Nabi atau Rasul Allah sekalipun tidak berhak melakukan pemaksaan itu. Hal ini ditegaskan Allah kepada rasul-Nya, Muhammad Saw. sebagai teguran kepadanya, dalam al-Qur'an QS. al-Nahl (16): 82:

Jika mereka menolak seruanmu (Muhammad Saw.) sesungguhnya engkau hanyalah berkewajiban menyampaikan berita yang terang.

Tauhid adalah inti ajaran semua ajaran agama yang benar. Setiap pengelompokan manusia telah pernah mendapatkan ajaran tentang ketauhidan melalui para rasul Tuhan. Hal ini ditegaskan dalam al-Qur'an, QS. al-Nahl (16): 36:

Dan sungguh kami (Allah) telah mengutus seorang Rasul di kalangan setiap umat (untuk menyeru): Sembahlah Allah dan jauhilah Thagut, maka di antara umat-umat itu ada yang diberikan petunjuk oleh Allah dan ada pula yang pasti kesesatannya. Berjalanlah kalian di muka bumi dan perhatikanlah bagaimana akibat orang-orang yang mendustakan rasul-rasul itu.

Karena itu terdapat titik pertemuan (*kalimat sawa*) antara semua agama manusia. *Kalimat sawa* berarti kalimat, ide atau prinsip yang sama yakni ajaran yang sama yang menjadi *common platform* antara berbagai kelompok manusia. Dalam al-Qur'an Allah memerintahkan agar Nabi Muhammad mengajak komunitas penganut agama lain, khususnya penganut kitab suci (*ahl al-kitab*) untuk bersatu dalam titik pertemuan itu. Titik pertemuan itu juga sejatinya menjadi landasan hidup seorang muslim di tengah pluralitas agama, bahkan manusia secara umum. Allah telah menegaskan hal ini dalam al-Qur'an, QS. Ali Imran (3): 64:

“Katakan (Muhammad) “Wahai penganut kitab suci (*ahl al-Kitab*), marilah semuanya menuju ajaran yang sama antara kami dan kamu sekalian, yaitu bahwa kita tidak menyembah

kecuali Tuhan (Allah) dan tidak mempersekutukan-Nya kepada sesuatu apapun juga.”

Berdasarkan prinsip-prinsip itu, masing-masing individu mengasumsikan kebebasan diri pribadinya. Dengan kebebasan itu manusia menjadi makhluk moral, yaitu makhluk bertanggungjawab sepenuhnya atas segala perbuatan yang dipilihnya dengan sadar, yang saleh maupun yang jahat. Allah-pun tetap memberi kebebasan kepada manusia untuk menerima atau menolak petunjuk-Nya, tentu saja dengan resiko yang harus ditanggung manusia sendiri sesuai dengan pilihannya itu. Justru manusia mengada melalui dan di dalam kegiatan amalnya. Dalam amal itulah manusia mendapat eksistensi dan esensi dirinya, dan di dalam amal ikhlas manusia menemukan tujuan penciptaan dirinya, yaitu kebahagiaan karena “pertemuan” dengan Allah dengan mendapat ridha-Nya.

Keadilan

Antara tauhid dan sikap adil dapat dikatakan sebagai dua hal yang sebanding lurus. Dikatakan demikian, sebab tauhid meniscayakan adanya pengakuan bahwa Allah-lah yang berhak memandang sifat mutlak, pemilik kesempurnaan dan pemilik kebenaran sejati. Dengan demikian, manusia harus memandang manusia lainnya dalam takaran yang sama dan implikasi logisnya kemudian adalah seorang muslim yang bertauhid sejatinya selalu mengedepankan sikap adil dalam memutuskan dan menyikapi semua persoalan.

Oleh karena itu, kata adil yang berasal dari bahasa Arab, “*adula*”, dengan segala derivasinya selalu menunjuk pada pengertian, sama, benar, lurus, seimbang, sebanding, pertengahan, dan sederhana (tidak berlebih-lebihan) (Yunus, 1989: 257-258). Dengan demikian dapat dipahami bahwa seorang muslim yang adil adalah yang memutuskan dan menyikapi persoalan dengan benar, seimbang, lurus, tidak berat sebelah, dan selalu berada di pertengahan, dalam arti tidak memihak. Jika ia harus memihak pastilah ia memihak pada yang benar. Itulah sebabnya Allah memerintahkan kepada manusia untuk selalu berbuat adil, karena sikap adil akan mendekatkan pelakunya ke derajat ketakwaan. Allah berfirman dalam Q.S. al-Maidah (5): 8:

Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kalian menjadi orang-orang yang selalu mengeakkan kebenaran, karena Allah menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah sekali-kali kebencian kalian terhadap suatu kaum mendorong kalian untuk tidak berlaku adil. Karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Sesungguhnya Allah maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Dalam konteks kehidupan sosial, perilaku adil akan membawa kepada terbangunnya tatanan kehidupan yang harmonis. Semua elemen masyarakat akan berkomitmen untuk berbuat yang terbaik pada posisinya masing-masing, dengan satu asumsi bahwa jika salah satu elemen, baik secara kelompok maupun secara individu, melakukan penyimpangan dari tatanan sosial yang sudah disepakati akan mendapat hukuman yang setimpal dengan perbuatannya, tanpa ada keraguan akan kecurangan dan penghianatan terhadap keadilan. Sebaliknya,

jika ada elemen masyarakat, baik secara kelompok maupun individu, meraih prestasi sekecil apapun, akan mendapatkan penghargaan dan apresiasi positif dari pihak lain. Dengan demikian, semua elemen masyarakat tersebut akan merasa penting, berharga, dan merasa punya obligasi moral pada satu kesatuan utuh dalam lingkup tatanan masyarakat secara keseluruhan.

Secara historis, tampilnya para nabi memang selalu ditandai oleh perjuangan melancarkan reformasi dunia, dengan perjuangan melawan kezaliman sebagai salah satu wujudnya yang paling menonjol. Karena itu menegakkan keadilan merupakan urgensi usaha reformasi dunia itu, sehingga juga ditegaskan bahwa bertindak adil adalah perbuatan yang paling mendekati takwa. Maka komitmen kepada usaha menciptakan masyarakat yang memenuhi rasa keadilan merupakan makna etik sosial keyakinan tauhid yang harus ditumbuhkan dalam setiap pribadi muslim. Oleh karena itu, keadilan adalah fitrah, dan lawannya, yaitu kezaliman adalah anti fitrah.

Kerja yang Berkualitas

Sejak awal sejarahnya, manusia telah menunjukkan kecenderungan bekerja sebagai upaya memenuhi kebutuhan hidupnya. Oleh sebab itu, manusia disebut *Animal Laborans*, atau “binatang pekerja” (Abdurrahman, 1997:260). Dalam zaman industri saat ini, usaha manusia dalam memenuhi kebutuhan hidupnya telah dibantu oleh berbagai alat hasil teknologi. Karenanya manusia bekerja tidak saja untuk memenuhi

kebutuhan hidupnya sendiri, tapi juga bagian dari pekerjaan kolektif untuk kepentingan bersama. Bekerja, dalam kaitan perkembangan masyarakat dewasa ini, menempatkan manusia sebagai alat produksi. Mereka berhadapan dengan alat atau mesin industri dan aturan-aturan kerja, yang kadang-kadang membuat manusia harus menghadapi norma-norma kerja yang impersonal. Dalam keadaan demikian, jika seseorang dalam keadaan menganggur, dia akan sangat terancam harkat dan martabat dirinya, karena tidak dapat mengaktualisasikan diri di tengah masyarakat.

Moeslim Abdurrahman (1997: 262) mengungkapkan bahwa pada hakekatnya manusia bekerja tidak hanya sekedar untuk memenuhi kebutuhan dasar fisik dan biologisnya. Tetapi secara teologis, bekerja bagi manusia merupakan aktualisasi harga dan martabat dirinya sebagai Tuhan yang paling mulia. Penegasan ini sekaligus menunjukkan bahwa, jika dikaitkan antara tauhid dengan etos kerja, sungguh terdapat persinggungan yang sangat erat. Sebab yang menjadi masalah dalam kaitan manusia bekerja saat ini bukanlah semata-mata bagaimana menumbuhkan etos kerja untuk meningkatkan produktifitas secara efisien dan rasional, tapi juga bagaimana menciptakan humanisasi kerja yang tetap mampu memelihara nilai-nilai, harga dan martabat kemanusiaan. Sebab, boleh jadi seseorang telah berhasil meningkatkan mutu dan hasil kerjanya, tapi dalam waktu yang bersamaan ia justru jatuh ke dalam perilaku eksploitasi manusia dalam proses pengelolaan dan pendayagunaan sumber daya manusia. Sedangkan perilaku eksploitasi manusia sangat

bertentangan dengan nilai-nilai tauhid dalam Islam, sebab sikap ini pada dasarnya cerminan dari pengingkaran terhadap esensi manusia yang diciptakan Allah dalam keadaan mulia dan agung.

Pada sisi lain, bekerja bukan sekedar untuk mengejar kebutuhan hidup, tapi juga memenuhi kepuasan batin, yaitu hasrat berprestasi dan menyumbangkan sesuatu kepada peradaban yang didorong oleh keinginan mencari keridhaan Allah. Hal ini penting ditegaskan sebab dalam pandangan umum tentang kerja ada kecenderungan memisahkannya dengan adanya keagamaan yang dianggap lebih mengutamakan pahala. Dalam orientasi pahala, pandangan itu sering dijadikan dasar pelarian atau sikap eskapistis, yaitu menempatkan penghargaan surga secara berlebihan dan kurang mementingkan karya nyata di dunia. Takdir Allah dijadikan kambing hitam, baik oleh pekerja yang malas maupun oleh juragan yang ingin meraup keuntungan sebesar-besarnya melalui pendekatan agama tanpa memperhatikan hak-hak karyawannya.

Dalam pandangan keimanan Islam, kualitas kerja seseorang diukur dari niatnya. Niat dapat disepadankan dengan orientasi atau tujuan, dan niat yang paling tinggi adalah untuk memperoleh keridhaan Allah. Oleh karena itu, jika tujuannya tinggi, yaitu memperoleh ridha Allah, maka nilai kerjanya akan menjadi tinggi. Tapi jika sebaliknya, seperti ingin memperoleh pujian dari orang lain, maka orientasi tersebut jatuh pada tingkatan yang paling rendah. Dalam bahasa Islam orientasi tersebut dinamai *riya*, sebuah terma yang merujuk pada makna

suatu pekerjaan yang diperuntukkan atau diorientasikan kepada selain Allah. Hal ini dapat ditemukan signifikansinya dalam salah satu ayat al-Qur'an, QS. al-Baqarah (2):264:

Wahai sekalian orang-orang yang beriman! Janganlah membatalkan sedekah-sedekah kalian dengan umpatan (menyebut-nyebut kebaikan itu) dan sikap menyakitkan hati, seperti orang yang mendermakan hartanya secara pamrih kepada Allah dan hari akhir. Perumpamaan itu adalah bagaikan batu besar yang keras, yang di atasnya ada sedikitnya debu, kemudian ditimpa hujan deras, dan batu itu ditinggalkannya tanpa apa-apa. Orang-orang seperti itu tidak akan berbuat sesuatu dengan apa yang mereka lakukan. Dan Allah tidak akan memberi petunjuk kepada kaum yang ingkar.

Perumpamaan gambaran dalam ayat di atas ingin menegaskan bahwa amal perbuatannya atau pekerjaan yang tidak dilandasi dengan komitmen atau niat hanya mencari ridha Allah, adalah kesia-siaan belaka. Ia laksana debu di atas batu kuat dan keras, ketika hujan deras menyimpannya debu tersebut akan hanyut dan hilang seketika tanpa sedikitpun tersisa. Umpatan menyakitkan yang mengiringi sedekah seseorang adalah sebuah indikasi bahwa pelakunya tidak mempunyai komitmen kuat terhadap nilai-nilai tertinggi. Perilaku tersebut sesungguhnya sangat bertentangan dengan nilai-nilai ketauhidan.

Pengendalian Diri

Dalam perspektif psikologi modern disebutkan bahwa manusia sangat membutuhkan kemampuan mengontrol dan mengendalikan diri, baik dalam sikap maupun tutur katanya,

sebab jika tidak, manusia akan mengalami kesulitan dalam menjalani hidupnya. Beberapa di antara tanda seseorang tidak mampu mengontrol dan mengendalikan dirinya adalah ketika ia selalu diliputi rasa khawatir, takut, dan rendah diri. Ketidakmampuan seseorang mengendalikan dan mengontrol dirinya dapat diamati dari perilakunya yang agresif. Artinya, sikap agresif bukanlah pertanda keberanian dan jiwa berjuang seseorang, seperti yang selama ini digambarkan. Secara psikologis sikap agresifitas justru merupakan cara manusia menyembunyikan rasa takutnya. Seperti orang yang ketakutan ketika berjalan di kegelapan malam, maka salah satu cara untuk mengusir rasa takut itu ialah berteriak. Jadi, agresifitas adalah justru pertanda rasa takut dan khawatir.

Allah menjelaskan hal ini dalam salah satu ayat al-Qur'an, QS. Ali Imran (3): 139:

"Janganlah kamu sekalian merasa hina, dan jangan pula khawatir, padahal kamu sekalian lebih unggul jika kamu sekalian beriman."

Dalam ayat ini, Allah secara jelas mengaitkan rasa hina, khawatir, dan sikap keunggulan dengan keimanan atau ketauhidan seseorang. Allah memperingatkan kepada manusia agar mereka tidak khawatir, takut, dan rendah diri padahal mereka beriman. Seolah Allah ingin menegaskan bahwa tidaklah pantas seorang yang mengaku beriman kepada-Nya merasa takut, khawatir dan rendah diri. Sebab keimanan atau ketauhidan sejatinya mampu memberikan padanya semangat dan kekuatan, serta keunggulan.

Dalam zaman yang serba tak menentu seperti saat ini, gangguan, godaan, tekanan, bahkan ancaman dapat ditemukan kapan dan di mana saja. Oleh karena itu, keterkaitan yang erat antara keimanan atau ketauhidan dengan kemampuan mengontrol dan mengendalikan diri sangat patut direnungkan, lalu diimplementasikan dalam kehidupan sosial.

Penutup

Telah direkam dengan sangat jelas oleh para sejarawan Islam bahwa tema utama pendidikan yang diajarkan Nabi Muhammad pada era permulaan kenabiannya, adalah ketauhidan. Usaha ini berlangsung sepanjang perjuangannya di Mekah. Ketika ia hijrah ke Madinah, tema itu dialihkan kepada hal-hal yang berorientasi pengembangan etika sosial. Pemetaan ini seolah menggambarkan bahwa untuk mencapai kehidupan sosial yang damai, terbuka, toleran, percaya diri, dan punya keunggulan, seperti yang tercermin dalam segmen kehidupan Nabi di Madinah, harus diawali dengan pendidikan dalam arti internalisasi atau penghayatan yang sungguh-sungguh tentang nilai-nilai ketauhidan kepada Allah, seperti tergambar dalam reformasi sosialnya di Mekah.

Tauhid atau keimanan sejati kepada Allah tidak hanya berorientasi pada hubungan pribadi dan bersifat vertikal langsung kepada Allah, akan tetapi ia mendidik dan membimbing manusia untuk berlabuh pada orientasi kolektif sosiologis dan bersifat horizontal kepada sesama manusia, bahkan sesama makhluk Allah lainnya. Dengan dasar konsep tersebut, jelas

berimplikasi pada pemahaman bahwa ketauhidan seseorang tidaklah cukup dengan keyakinan dan kepercayaan kepada Allah, tapi juga mencakup pada pengetahuan, pemahaman, dan pengenalan terhadap eksistensinya. Pemahaman yang benar tersebut kemudian terimplementasi ke dalam tata nilai dan etika sosial yang tercermin dalam sikap dan tingkah lakunya sehari-hari.

Bab 6

KEBANGKITAN AGAMA DI TENGAH KEGAGALAN SAINS MODERN

Pendahuluan

Dalam wacana studi agama-agama, tidak sedikit ahli yang mengungkapkan keprihatinan terhadap eksistensi agama dalam kehidupan manusia. “Semua agama entah disadari atau tidak oleh para penganutnya, sudah memasuki suatu priode krisis yang berlangsung terus dan mendasar”. Demikian kata Hendrik Kraemer, seorang tokoh terkemuka dalam Gereja Prosestan (Effendi dalam Smith, 2001: ix). Pandangan seperti ini agaknya didukung oleh banyak ahli. Seperti, Malachi Martin, seorang mantan Pastor Yesuit di Roma. Ia melakukan studi selama bertahun-tahun terhadap tiga agama serumpun yang berasal dari kemah Ibrahim: Yahudi, Kristen, dan Islam. Hasil penelitian Malachi juga sampai pada kesimpulan yang sama dalam kalimat lebih singkat “Agama-agama sedang mengalami krisis”. Dalam buku hasil penelitiannya “*The Encounter*” yang diberi anak judul: *Religiouns in Crisis*, pada alinea terakhir dari buku itu, ia menulis:

“Apapun yang sekarang ini dilakukan oleh agama jelas tidak menjadi persoalan. Tak satupun dari ketiga agama yang

telah kita dicarakan (Yahudi, Kristen, dan Islam) mampu mengendalikan umat manusia dewasa ini. Manusia akan kehilangan harapan apabila kecenderungan satu-satunya digerogoti pada akar-akarnya. Dalam keadaan ini “Tuhan” benar-benar telah mati. Akhir dominasi agama sebagaimana oleh ketiga agama ini bisa terjadi bila agama-agama tersebut mulai mengulang-ulangi cerita mengenai kepercayaan individu tentang semua hal yang tidak esensial, tentang semua hal yang telah diraih oleh peristiwa sejarah dan oleh regionalisme dalam berbagai bentuk. Gambaran di atas bisa diuji hanya pada masa belakangan, ketika agama tersebut diguncangkan oleh kesulitan-kesulitan internal dan keterbatasan-keterbatasan eksternal. Kecuali beberapa perkembangan yang dialami sukar untuk menyaksikan bagaimana ketiga agama itu melepaskan diri dari kemunduran total (Effendi dalam Smith, 2001: ix).

Beberapa pandangan di atas mengisyaratkan betapa agama sudah mulai menuju ke arah pembusukan dalam dirinya. Agama sudah tidak punya nilai jual di mata manusia. Agama sudah mulai ditinggalkan pemeluknya. Agama dalam jurang kehancuran. Agama mengalami krisis kepercayaan. Namun demikian, perlu ditegaskan, bahwa pandangan-pandangan pesimis di atas, lahir pada dekade tahun limapuluhan sampai enampuluhan, ketika dominasi sains modern sedang jaya-jayanya. Menurut sebagian besar ahli studi agama, krisis agama muncul disebabkan oleh berbagai perubahan yang secara kasar digambarkan dalam “Revolusi Industri”, perkembangan Ilmu dan Teknologi, dan hal-hal lain (Effendi, 2001: ix). Ketika iman terhadap satu kebenaran tidak lagi menurut agama, melainkan dicapai melalui penalaran dan alasan-alasan rasional.

Dalam kondisi seperti di atas, manusia tidak lagi sepenuhnya mengharapkan bantuan dari sesuatu yang bersifat *supra human* yang serba “Maha” dalam menyelesaikan problema hidupnya. Akan tetapi, manusia lebih cenderung mengandalkan ilmu pengetahuan modern. Sesuatu yang dahulu hanya dapat diterima melalui keyakinan agama, sekarang sudah dapat dibuktikan dengan rasio, melalui sains dan teknologi modern.

Memahami alur logika di atas, maka sangat wajar jika muncul sederetan pertanyaan yang perlu segera dijawab, baik pertanyaan yang bersifat filsafat, maupun pertanyaan yang bersifat sosiologis antropologis, misalnya: logika filsafat apa yang mendasari ilmu dan teknologi modern dalam melahirkan “Revolusi Industri” tersebut? Sejauhmana keabsahan logika filsafatnya, ontologinya, eistemologisnya, dan aksiologisnya? Sejauhmana dasar filsafat tersebut mampu memberikan kedamaian, kebahagiaan, dan kemuliaan bagi manusia? Lalu benarkah tidak ada sama sekali ruang-ruang tertentu bagi eksistensi dan narasi-narasi spritual atau agama dalam hegemoni wacana filsafat sains modern tersebut?

John Naisbit Patricia Aburdene (2000: 12) dalam buku *Mega Trends 2000*, menggambarkan bahwa salah satu kecenderungan manusia di awal abad 21 ini adalah ketika manusia mulai kembali menengok hal-hal yang bersifat spritualistik atau agama. Walaupun jauh sebelumnya Toynbee berharap bahwa agama yang “baru” itu mampu memberikan kemungkinan kepada umat manusia untuk dapat mengatasi berbagai kejahatan yang mengancam kelestarian umat manusia. Kejahatan yang paling

mengerikan menurut Toynbee adalah keserakahannya, peperangan, dan ketidakadilan sosial. Yang tidak kalah mengerikan juga adalah lingkungan buatan yang diciptakan umat manusia melalui penerapan ilmu pada teknologi untuk melampiasakan keserakahannya (Effendi: 2001). Mengapa agama masa depan mesti direkonstruksi atau “didaur ulang”? Tampaknya alasan yang paling kuat untuk diajukan adalah, seperti diungkapkan Toynbee, agar agama mampu menjawab segala persoalan dan tantangan yang dihadapi manusia modern.

Sebelum lahirnya abad modern di Barat tokoh filsafat telah menafikan kehadiran Tuhan dan agama misalnya. Friedrich Nietzsche (1844-1900) filsuf kelahiran Jerman memproklamirkan bahwa “Tuhan telah mati”. Kemudian tidak berbeda jauh dengan Karl Marx (1818-1883) juga berasal dari Jerman, menganggap agama sebagai “Nafas dari makhluk yang tertindis, hati dari dunia yang tidak berhati, jiwa dari kebekuan yang tak bernyawa, dan candu masyarakat. Sementara John Davis Garsia menganggap bahwa agama yang terjebak birokratisasi, sebagai unsur”, penindas kemerdekaan dan perusak kesadaran manusia”.

Namun sebaliknya, bagi para ahli sosiologi agama, ahli-ahli agama sebagai candu, menurut mereka banyak hal yang dapat disumbangkan agama kepada manusia (masyarakat), yaitu (1) memberikan dukungan dan pelipur yang dapat membantu mengatasi kekhawatiran tentang masa depan yang tidak menentu dan mencemaskan, (2) memberikan makna dan tujuan bagi keberadaan manusia, (3) memungkinkan adanya transendensi

realitas sehari-hari, (4) membantu manusia mengembangkan rasa identitas, misalnya rasa kebersamaan dalam berorganisasi, (5) membantu manusia selama menghadapi krisis yang terjadi pada tahap tradisi kehidupan (Karim, 1999: 88).

Dari beberapa pandangan di atas, dapat dikemukakan asumsi yang nantinya menjadi landasan teoritis dalam pengkajian ini, di antaranya: (1) pada awal munculnya revolusi teknologi, agama kemudian mengalami krisis kepercayaan. Hal itu disebabkan karena manusia merasa tidak percaya diri dalam menghadapi segala tantangan dan persoalan hidup/dengan berdasar pada kemampuan rasional dan kecanggihan teknologi, (2) dalam sejarah perjalanan yang justru belum begitu panjang rentang waktunya, rasionalitas dan industrialisasi yang didasarkan pada logika filsafat positivisme dan reduksionisme, ternyata tidak mampu menjawab semua problema yang di hadapi manusia. "Sains Modern benar-benar telah gagal", (3) dalam suasana kebingungan manusia akibat kegagalan sains modern tersebut, manusia kembali merindukan hal-hal yang bersifat spiritual, dan itu hanya dapat ditawarkan oleh agama.

Paradigma di Balik Sains Modern

Sebelum membahas lebih lanjut, ada baiknya dikemukakan terlebih dahulu pengertian paradigma. Paradigma adalah pandangan dunia, perspektif umum cara memisah-misahkan kompleksitas dunia nyata (Tim Penulis Rosda, 1995: 240). Paradigma pandangan dunia Barat berasal dari secara epistemologi bangunan filsafat Barat yang berdiri di atas fondasi

Cartesian (Rene Descartes) dan Hobbesian (Thomas Hobbes) telah melahirkan karakter modernisme yang ternyata gagal memberikan kedamaian hidup bagi Barat (Hidayat, 1998: 146-147). Baginya, rasionalitas instrumental dan logika modernisme merupakan sebuah fenomena yang lahir dari epistemologi filsafat Barat di Abad pertengahan. Untuk itu, di Barat timbul sebuah gerakan yang menginginkan modernisme tumbang. Yaitu postmodernisme dari aspek filsafat, politik, arsitektur, ekonomi, sastra dan bidang-bidang lain. Jadi landasan epistemologis antara Islam dan Barat tentang sains dan ilmu pengetahuan sangat berbeda. Paradigm ini kemudian berpengaruh kepada aspek-aspek lain seperti hukum, Hak Azasi Manusia, budaya, politik, ekonomi dan lain-lain.

Jadi dapat dikatakan bahwa paradigma sains Barat yang mendasar bangunan modern Barat saat ini adalah berbasiskan berdasarkan filsafat materilaisme, positivisme bahkan Marxisme yang telah menafikan peran Tuhan. Sains dan dalam pandangan orang Barat hanya yang dapat di indra, dipikirkan dan dijangkau oleh intuisi (hati). Sedangkan wahyu dan agama serta Tuhan sama sekali tidak dilibatkan. Akibatnya sains semakin jauh melaju tanpa sinar agama.

Sebuah rumpun filsafat yang ditandai dengan penilaian positif terhadap ilmu dan metode keilmuan. Berbagai studi tentang modernisme, bahkan post-modernisme juga menunjukkan dengan jelas kedua faham tersebut. Jika ditelusuri kebelakang, akan sampai kepada kesimpulan bahwa modernisme dan post-modernisme merupakan turunan keilmuan dari sains modern.

Sedangkan sains modern sendiri didasarkan pada paradigma positivisme (Rahman, 2000: 251-255).

Pada dasarnya, positivisme tidak hanya berbicara tentang sains (ilmu dan keilmuan) tapi juga meliputi berbagai bidang, misalnya teologi dan metafisika. Ajaran dasar positivisme tentang sains adalah: (1) sains adalah satu keseluruhan yang tunggal, tetapi dalam tahap perkembangannya yang berbeda. Sains juga terkait dalam sebuah urutan ketergantungan yang hirarkis, (2) realitas dapat difahami melalui konsep-konsep dasar, seperti kesatuan organik, kesatuan, keteraturan, kemajuan, pergantian, kemiripan, delasi, utilitas, pergerakan dan pengarahan, dan (3) bentuk agama yang tertinggi dalam evolusinya adalah agama Humanistas universal atau rasio (tanpa merujuk pada Tuhan) (Tim Penulis Rosda, 1995: 240).

Salah satu turunan positivisme dalam kaitannya dengan sains modern adalah positivisme logis, atau sering disebut dengan empirisme ilmiah dan positivisme ilmiah. Banyak ajaran pokok dari positivisme di atas, namun dalam kaitannya dengan kajian ini, penulis hanya akan membahas beberapa di antaranya saja.

1. Penerimaan prinsip-prinsip yang dapat diverifikasi sebuah kriteria untuk menentukan bahwa sebuah pernyataan memiliki makna kognitif. Sebuah pernyataan dikatakan bermakna, jika dan hanya jika, setidaknya secara prinsip dapat diverifikasi.

2. Metode ilmiah adalah satu-satunya sumber pengetahuan yang benar tentang realitas. Telah ada upaya untuk membangun sebuah sistem yang menyatukan seluruh sains dibawah satu metodologi logis, matematis, dan ekperiensial.
3. Filsafat adalah analisis dan penjelasan makna dengan makna dan logika dan metode ilmiah. Sebagian penganut positivisme logis berupaya untuk meniadakan seluruh filsafat yang tidak dikonstruksi sains logika matematika.
4. Pernyataan-pernyataan metafisika tidak bermakna pernyataan-pernyataan tersebut tidak dapat diverifikasi secara empiris dan tidak merupakan tautologi yang tidak bermanfaat.
5. Bahasa pada dasarnya adalah sebuah kalkulus dalam menjelaskan pondasi sains, penganut positivisme logis atau empirismelogis telah berupaya untuk membangun bahasa yang artifisial dan sempurna secara formal untuk filsafat agar memperoleh eksistensi ketelitian dan kecakapan seperti yang dimiliki sains-sains fisik.
6. Dalam versi ekstrem positivisme, pernyataan-pernyataan tentang eksistensi dunia eksternal, dan tentang pikiran kita sendiri, dipandang tak bermakna karena tidak ada cara empiris untuk menverifikasinya (Tim Penulis Rosda: 1995).

Merujuk pada beberapa ajaran pokok di atas, tampak dengan jelas bahwa paradigma positivisme logis memahami segala sesuatu dari sudut pandang material (materialisme). Sesuatu dipandang benar dan ilmiah, jika dan hanya jika,

dapat diamati dan diverifikasi secara empiris. Oleh karena itu, dalam pandangan empirisme. Hal-hal yang berkaitan dengan metafisika dunia eksternal dan segala sesuatu yang tidak dapat diamati secara empiris adalah sebuah ilusi dan tidak bermakna sama sekali.

Dari sudut pandang ilmiah, pandangan positivisme atau empirisme logis dapat disebut sebagai paradigma materialistik (serba kebendaan) dan ateistik, sebuah paham yang menapikan segala sesuatu yang berbau transenden. Dalam hal ini pernyataan bahwa “Tuhan telah mati” bagi penganut positivisme, adalah benar dan ilmiah. Dalam dunia sains modern, kegiatan ilmiah sangat identik dengan penelitian ilmiah. Penelitian ilmiah diyakini sebagai cara kerja sains modern untuk mendapatkan kebenaran (ilmu pengetahuan). Positivisme dengan sifatnya yang materialistik dan empirik, kemudian melahirkan metodologi penelitian kuantitatif. Materialisme mekanisme sebagai perintis mengembangkan metodologi ini mengemukakan bahwa hukum-hukum mekanik inheren dalam bentuk itu sendiri. Ilmu dapat menyajikan gambar dunia secara lebih meyakinkan didasarkan pada penelitian empirik daripada filosofik (Muhajir, 2000: 12). Dengan pendekatan (paradigma) positivisme dan metodologi penelitian, kuantitatif, generalisasi dikonstruksi dari rerata keragaman individual atau rerata frekuensi dengan memantau kesalahan-kesalahan yang mungkin terjadi.

Demikianlah bahwa paradigma positivisme benar-benar menjadi “kitab suci”, rujukan utama, dan *grand theory*, bagi lahir dan berkembangnya sains modern. Paham Kapitalisme

di bidang ekonomi, sekularisme di bidang politik, ateisme di bidang teologi, absudisme (bebas nilai) di bidang etika, adalah isme-isme yang lahir dari “rahim” paradigma sains modern dengan dasar pijak filsafat positivisme.

Kritik Terhadap Paradigma Sains Modern

Paradigma Sains modern Barat yang telah ditabuh sejak masa Abad Pertengahan telah melahirkan ilmu pengetahuan dan teknologi yang gagal membawa manusia kepada nilai-nilai yang lurus. Ada beberapa kritik yang dapat dialamatkan kepada Sains Modern misalnya;

Menurut Hasan Langgulung Guru Besar Pendidikan Islam di Malaysia, kelahiran Sulawesi Selatan bahwa salah satu masalah utama filsafat Barat adalah mendewakan akal dan menafikan Tuhan. Konsepsi yang didiskusikan oleh ahli-ahli falsafah Barat itu tentang pengetahuan semuanya berkisar pada pengetahuan yang dicari dengan akal (*acquired*) tidak memberi tempat kepada wahyu tuhan (*revelation*) sebagai sumber pengetahuan. disinilah perbedaan falsafah Barat tentang ilmu dengan falsafah Islam (Langgulung, 1988: 312).

Dampak yang paling besar dari sekularisasi pengetahuan tersebut muncul terutama dari positivisme yang dipelopori oleh ahli sosiologi Barat pada era Pencerahan (*enlightenment*), august Comte (W. 1857) (Kertanegara, 2007: 21). Positivisme hanya mempercayai segala hal yang dapat dikenal oleh panca indera dan menafikan hal-hal yang bersifat metafisik (supra-rasional dan ghaib) dan keimanan. segala wujud yang berada di

balik dunia fisik (metafisik) hanyalah ilusi saja dan merupakan spekulasi akal pikiran manusia yang tidak memiliki realitas ontologis di luar kesadaran manusia. konsep-konsep agama yang berkaitan dengan yang ghaib seperti tentang tuhan, wahyu, malaikat, surga dan neraka, hanyalah kreasi manusia saja pada saat pemikirannya masih dalam perkembangan dan belum mencapai tahap yang matang atau sempurna.

Positivisme didukung oleh banyak ilmuwan Barat seperti August Comte (W. 1857), Charles Darwin (W. 1882), Sigmund Freud (W. 1939). Penolakan terhadap metafisika dan hal-hal ghaib ini, bukan hanya oleh positivisme, tetapi juga disempurnakan oleh pemikir-pemikir dan filosof-filosof Barat yang berkecenderungan *ateistik* dan *agnostik* seperti Ludwig Feuerbach (1872), Karl Marx (W. 1883), Friedrich Nietzsche (W. 1900) (Fauzi, 2017: 3).

Perkembangan pandangan baru atas hidup bermula dari ilmu alam, yakni fisika. Copernicus (1473-1543) dan Galilei (1564-1642) yang mengemukakan suatu pandangan baru tentang bumi ini; mereka membuktikan bahwa bumi ini tidak dapat dipandang lagi sebagai pusat semesta alam yang diciptakan Tuhan. Di samping itu mereka merintis jalan untuk menanggapi semesta alam melalui ilmu fisika. Sejak Newton (1642-1727) seluruh alam ini dipandang sebagai sejumlah atom, yang menurut hukum-hukum alam tertentu, tanpa adanya pengaruh langsung dari Tuhan. Pada abad yang ke-19 biologi ikut mengubah pandangan dunia. Darwin (1809-1882) dan penganut-penganutnya membuktikan bahwa manusia tidak berasal dari Tuhan secara

langsung; bertambah keyakinan bahwa manusia merupakan pelengkap suatu evolusi alam, yang berdasarkan prinsip “pilihan alam” (*natural selection*). Perkembangan ilmu sejarah membuktikan bahwa kitab suci tidak berasal dari Tuhan secara langsung, melainkan berkembang sesuai dengan perkembangan masyarakat ketika itu. Kemudian pada abad ini psikologi Freud (1856-1939) menjelaskan bahwa dalam segala tingkah laku hidup bawah sadar manusia sangat besar pengaruhnya. Maka bukan Tuhan yang menentukan arah hidup, sekalipun tidak secara langsung, melainkan nafsu-nafsu yang membentuk bawah sadar *psike* manusia (Syarif, 2013: 651).

Hubungan ilmu dan agama pada masa modern semakin renggang. Ilmu modern yang dibangun di atas fondasi empiris dan rasional semakin jauh meninggalkan agama yang bersifat intuitif. Kondisi yang demikian, telah memengaruhi pandangan-pandangan keagamaan terutama Kristen yang menjadi agama mayoritas di Barat. Pengaruh terbesar dari perkembangan ilmu yang ada dalam teologi Kristen adalah gagasan tentang “Tuhan Mati” sebagaimana dideklarasikan oleh Neitzhe.

Dari keseluruhan kritik terhadap asumsi-asumsi dasar paradigma sains modern yang berasal dari filsafat positivisme di atas, terdapat kekeliruan besar dan nyata ketika sains modern mulai mengabaikan faktor jiwa atau ruh dalam kehidupan manusia. Manusia hanya dipandang sebagai seonggok daging dan tulang belulang yang bekerja secara natural dan mekanistik matematis. Peran jiwa/roh, bahkan eksistensinya sendiri diingkari sama sekali. Tidak ada realitas dan kebenaran di

luar dari apa yang dapat diindra, diraba, dan diketahui secara empiris.

Tawaran Paradigma Islam

Paradigma baru yang melihat ke dalam batiniah disebut dengan berbagai nama, seperti *post positivisme*, monisme transendental, naturalistik, metafisika M. 3 dan kearifan perenial (*sophia perennis*). *Sophia perennis* adalah sebuah faham kefilosofan yang dipandang dapat menjelaskan segala kejadian yang bersifat hakiki, menyangkut kearifan yang diperlukan dalam hidup yang benar, yang rupanya menjadi hakikat dari seluruh agama-agama dan tradisi-tradisi besar spritualitas manusia. Filsafat ini penting, karena hanya dengan filsafat inilah, manusia dapat mengilhami kompleksitas peradaban-peradaban yang ada, antara satu dan lainnya, plus agama (Rahman, 2000: 79).

Dari sudut pandang inilah, ketika manusia modern beserta para ahlinya, kembali mencari sesuatu yang bersifat rohaniah, sesuatu yang ada di luar kemampuan rasionalitas manusia, agama kembali dilirik. Boleh jadi manusia modern sudah mencapai titik jenuh dengan segala fasilitas material yang melimpah. Mereka merasakan ada sesuatu yang hilang dari dirinya sendiri. Dalam keramaian, mereka tetap merasa sunyi. Mereka teralienasi oleh diri mereka sendiri. hidup yang serba materi, rasional, dan segala sesuatu diukur dengan bendawi menyebabkan kehidupan manusia modern kehilangan orientasi hidup yang justru paling hakiki.

Dalam tradisi agama-agama, pada dasarnya sudah lama dikembangkan pemahaman bahwa di dalam diri manusia ada sesuatu yang suci, fitrah, asli yang justru merupakan sumber pengetahuan, kebahagiaan, dan kedamaian manusia. Tradisi agama-agama menyebutnya dengan konsep yang berbeda-beda. Dalam agama Hindu disebut *sanatha darma*, yaitu kebajikan abadi yang harus menjadi dasar kontekstualisasi agama dalam situasi apapun, sehingga agama selalu memanifestasikan diri dalam bentuk etis, dalam keluhuran hidup manusia. Hal yang sama juga terdapat dalam agama Buddha, Taoisme. Sedangkan dalam Islam disebut dengan fitrah. Artinya, bahwa dalam setiap agama ada sesuatu hakikat yang sama, dalam istilah sufi (Islam) sering disebut dengan *religion of the heart*, meskipun terbungkus dalam wadah/jalan yang berbeda.

Penting untuk ditegaskan di sini bahwa kebangkitan agama-agama pada dekade terakhir ini, adalah agama dalam bentuknya yang esensial. Agama formal yang terlembagakan dalam sebuah institusi agama dalam pengertian spritualitas seperti yang telah dikutip dari Arnol Toynbee. Inilah yang disebut dengan *New Age*, sebuah istilah yang menggambarkan bagaimana manusia sudah jenuh dengan segala bentuk modernitas, kemudian kembali menengok pada hal-hal bersifat spritual yang biasanya ditawarkan oleh agama-agama timur (Rahman, 2000: 79).

Doktrin agama-agama Timur tentang “diri” (Spiritualitas ini, sekarang sudah mulai diambil alih oleh sains Barat yang bercorak *New Age*, di hampir segenap lapangan ilmu pengetahuan, mulai dari psikologi, antropologi, fisika, biologi, kesehatan, manajemen

hingga fisika baru (Jurnal Katalis Indonesia, No. 1/2000: 51-57). Akibatnya, semakin difahami oleh kalangan *New Age*, bahwa soal kebahagiaan dan ketidakbahagian manusia, sangat tergantung apakah ia masih mengaitkan dirinya dengan pusat “diri” tadi atau tidak.

Di tengah kegagalan sains modern Barat Islam menawarkan beberapa model integrasi antara agama (Islam) dan ilmu pengetahuan, misalnya yang digagaskan oleh Naquib al-Attas, Ismail Raji al-Faruqi, Ziauddin Zardar, Mulyadi Kertanegara, Kuntowijoyo. Menurut Fauzi, 2017: 12-13) pertama, integrasi ilmu dilakukan dengan menjadikan Islam sebagai landasan aksiologi atau aspek penggunaan ilmu dan tidak berkaitan dengan aspek ontologi dan epistemologi ilmu. asumsi yang mendasari pola yang pertama ini adalah ilmu itu bersifat netral atau bebas nilai, tidak mengandung nilai baik dan buruk di dalamnya. Ilmu pengetahuan yang dipersoalkan adalah orang yang mempergunakannya. Ilmu pengetahuan bersifat objektif, tidak tergantung kepada nilai yang dianut oleh para ilmuwan yang mengembangkannya. Walaupun demikian, temuan ilmu pengetahuan itu bisa benar dan bisa salah, tergantung bagaimana ia dirumuskan dan dikembangkan. siapa pun bisa dan berhak mengembangkannya. tidak ada yang disebut dengan ilmu yang Islami dan ilmu non- Islami. Proses penemuan dan pengembangan ilmu pengetahuan bersifat objektif dan tunduk kepada standar keilmuan yang sudah ditetapkan dalam bidang masing-masing ilmu. Produk ilmu pengetahuan, termasuk dalam bidang sosial, bersifat universal dan bisa digunakan oleh

seluruh umat manusia. Islamisasi hanya ada dan berlaku dalam cara menggunakan hasil temuan ilmu pengetahuan. dengan kata lain, Islam menjadi standar etika dan nilai dari penggunaan ilmu pengetahuan dan tidak masuk dalam struktur ilmu.

Kedua, integrasi ilmu dilakukan dengan memasukkan nilai-nilai Islam ke dalam konsep- konsep yang terdapat di dalam ilmu pengetahuan. Berbeda dengan pola yang pertama, dalam pola yang kedua ini, asumsi yang dibangun adalah bahwa ilmu pengetahuan itu tidak bebas nilai atau tidak netral. sebagai hasil pemikiran dan temuan manusia, ilmu pengetahuan itu tidak terlepas dari penafsiran yang tentunya terkait dengan pandangan dunia, kepercayaan, nilai-nilai dan kultur si penafsir. semua unsur-unsur tersebut sudah tentu mempengaruhi produk dari pengetahuan yang dihasilkan oleh seorang ilmuwan. disamping ada aspek objektivitasnya, ilmu pengetahuan juga mengandung nilai-nilai subjektif dari ilmuwan tersebut yang merupakan refleksi dari kepercayaan dan nilai-nilai kultural masyarakatnya. dalam hal ini, bisa dikatakan bahwa ilmu pengetahuan itu memiliki berbagai corak yaitu bercorak Barat, Islam, Konfusian, Hindu, dan lain sebagainya. dalam sejarah pemikiran dan ilmu pengetahuan Barat sendiri, misalnya, munculnya pemikiran posmodernisme yang menentang dominasi sains dan pemikiran Barat modern menjadi bukti bahwa pemikiran dan ilmu pengetahuan itu tidak bebas nilai.

Ketiga, integrasi ilmu dilakukan dengan memasukkan konsep tauhid dalam struktur filsafat ilmu, yaitu dalam aspek ontologi, epistemologi dan aksiologi. Dalam pola Islamisasi

yang ketiga ini, konsep tauhid sebagai inti ajaran Islam, masuk dalam seluruh struktur ilmu pengetahuan, baik itu ilmu alam, sosial maupun kemanusiaan. Pada aspek ontologi, hakikat yang ada itu bukan hanya meliputi hal-hal yang dapat diindera dan dikenal oleh akal pikiran, tetapi juga hal-hal gaib yang bersifat metafisik. Tuhan dianggap sebagai hakikat tertinggi yang menentukan eksistensi wujud-wujud lainnya, baik yang nampak maupun yang tidak nampak, baik yang bersifat riil maupun abstrak. Semua yang ada dan mungkin ada itu dianggap sebagai ayat-ayat Tuhan, baik itu ayat-ayat yang tertulis dalam kitab suci (*quraniyyah*), fenomena alam semesta (ayat *kauniyyah*) yang menjadi kajian ilmu-ilmu alam, ataupun fenomena sosial dan kemanusiaan yang menjadi objek kajian ilmu-ilmu sosial.

Oleh karena itu Islam tawaran Integrasi dan Islamisasi ilmu sangat penting artinya dalam rangka mewujudkan tujuan pendidikan Islam. Tujuan pendidikan Islam itu bukan hanya meningkatkan pengetahuan dan kemahiran anak didik, tetapi yang paling penting adalah menjadikan mereka insan-insan yang berakhlakul karimah. Tujuan yang mulia itu tidak akan terwujud tanpa ditopang oleh ilmu pengetahuan yang mengakui dan mengintegrasikan seluruh fakultas yang ada dalam diri manusia secara proporsional dan adil sebagai makhluk yang memiliki jasad, akal, hati dan ruh. Sains sekular tidak bersikap adil terhadap manusia, karena ia dibangun berdasarkan pandangan-pandangan falsafah yang bersifat reduksionistik. Sains sekular hanya mengakui realitas pada tahap empiris saja. Tidak ada realitas supra-empiris atau metafisik

yang bersifat ghaib. falsafah dan sains sekular tidak mengakui keberadaan tuhan, ruh, malaikat, spiritualitas dan nilai-nilai religius yang bersifat kekal. oleh karena itu pun, pandangannya terhadap manusia bersifat materialistik. kebutuhan-kebutuhan mendasar manusia dalam bidang spiritualitas dan moralitas tidak bisa dipenuhi oleh sains sekular. akibatnya, manusia modern mengalami berbagai krisis (Fauzi, 2017: 17).

Penutup

Positivisme sebagai dasar sains modern dipandang sangat materialistik dan redoksionistis telah terbukti gagal secara filosofis dan sosial. Sudah saatnya manusia modern menengok ke dalam dirinya sendiri, "*inner mind*" dan "*spirit*" atau dalam bahasa Islam "*fitrah*". Sebab dari sanalah sumber kearifan, kedamaian, dan keabadian mengalir, dan dari sanalah sejarah panjang bermula dalam upaya manusia mencari kebenaran.

Pada dasarnya, apa yang dirindukan manusia modern saat ini dan menjadi tanda kegagalan sains modern, telah dianut oleh tradisi agama-agama, khususnya di Timur. Dengan begitu, potensi akan bangkitnya, dan memang sedang berjalan, agama-agama tersebut semakin terbuka. Namun perlu diingat bahwa agama-agama yang akan mendapat perhatian oleh masyarakat modern adalah agama dalam wajah spritual bukan dalam bentuk formal simbolis.

Dengan memahami kecenderungan manusia modern dalam melihat kembali agama-agama, kaum beragama hendaknya mengadakan introspeksi, bagaimana mereka menampilkan sikap

keberagaman selama ini. Apakah sisi spritual yang ditonjolkan atau sisi simbolisnya? Hal ini perlu dipecahkan secara profesional, sebab keberagaman yang hanya menampilkan aspek formal simbolis, hanya akan menjerumuskan para pengamalnya ke dalam jebakan ritual-ritual formal yang hampir tak punya rasa. Sebaliknya, mengambil hanya aspek spritual saja, akan menghilangkan identitas dan karakteristik masing-masing agama. Idealnya, dan inilah yang diharapkan, kedua wajah agama tersebut dielaborasi secara utuh, sehingga agama dengan kerakturnya masing-masing, tampil sebagai alternatif pilihan manusia modern dalam memenuhi kehausan dan kehampaan hidup mereka.

Bab 7

FENOMENA GANGGUAN KEJIWAAN MANUSIA MODERN

Pendahuluan

Penyebutan tahap perkembangan sejarah manusia yang sedang berlangsung saat ini sebagai “Zaman Modern” bukannya tanpa masalah. Masalah itu timbul karena inti dan hakikat zaman sekarang bukanlah ke-modern-annya atau kebaruannya (modern berarti baru), seolah sesudah tahap ini tidak ada lagi tahap yang berarti berikutnya. Di samping itu perkataan “modern” mengisyaratkan suatu penilaian tertentu yang cenderung positif (modern juga berarti maju dan baik), padahal dari sudut hakikatnya, zaman modern itu sesungguhnya netral saja. Namun demikian ditilik dari fakta empiriknya zaman modern sesungguhnya lebih tepat jika disebut sebagai “Zaman Teknik” (*Technical Age*). Dikatakan demikian sebab ketika munculnya zaman itu, peran sentral teknikalisme serta bentuk-bentuk kemasyarakatan yang terkait dengannya benar-benar nyata. Wujud keterkaitan antara segi teknologi diacu sebagai dorongan besar pertama umat manusia memasuki zaman

sekarang ini, yaitu Revolusi Industri (teknologis) di Inggris dan Revolusi Perancis (sosial-politik) di Perancis (Madjid, 2000: 451-452).

Berdasar pada hal di atas, era modern seharusnya dipahami sebagai era ketika manusia secara cerdas dan kreatif telah mampu mengatasi hidupnya dari berbagai rintangan dan keterbatasan yang bersifat ideologis-religius dan alamiah. Sungguh, modernitas (khususnya yang ada di Barat) adalah suatu antroposentrisme yang hampir tak terkekang. Arnold Toynbee (1958: 275), seorang ahli sejarah terkenal, mengatakan bahwa modernitas telah mulai sejak menjelang abad ke lima belas Masehi, ketika orang Barat “berterima kasih tidak kepada Tuhan tetapi kepada dirinya sendiri karena ia telah berhasil mengatasi kungkungan Kristen abad pertengahan.

Jika demikian halnya, lalu bagaimana harus membahas persoalan gangguan kejiwaan manusia modern? Bukankah istilah kemodernan terletak pada keberhasilan manusia mengatasi kesulitan-kesulitan hidupnya secara kreatif dan cerdas dengan bantuan berbagai alat teknologi? Oleh karena itu, manusia modern idealnya adalah manusia yang berpikir logis dan mampu menggunakan berbagai teknologi untuk meningkatkan kualitas kehidupan manusia. Dengan kecerdasan dan bantuan teknologi, manusia modern mestinya lebih bijak dan arif. Logika berpikir itu memang benar adanya, namun persoalan kemodernan terletak pada tindak lanjut setelah kemodernan itu telah dicapai. Oleh karena itu, Galbraith mengatakan bahwa problema pokok manusia modern adalah

tindak lanjut setelah manusia mencapai kemakmuran akibat dari kemodernan tersebut (Madjid, 2000: 451-452).

Seperti yang telah disebutkan sebelumnya bahwa munculnya era modern didorong oleh berbagai penemuan ilmiah yang bersifat teknologis, dan berbersumber dari sains modern. Kritik tajam yang terdapat dalam kutipan di atas jelas di arahkan pada sains modern. Jadi, kritikan tersebut pada dasarnya juga dialamatkan pada modernitas itu sendiri. Sekaitan dengan hal di atas, selanjutnya akan dibahas tentang gangguan kejiwaan manusia modern.

Munculnya Era Modern

Umumnya para ahli menyatakan bahwa modernisme berpijak pada paradigma positivisme, dan dua “anak kandung”nya yang paling berpengaruh secara signifikan dalam membangun karakteristik manusia modern, yakni scientisme dan relativisme kultural.

Scientivisme

Scientisme merupakan sistem pemikiran falsafah yang bertolak dari penemuan-penemuan ilmiah abad ke-16 dan 17 M, khususnya penemuan-penemuan Copernicus, Kepler, Galileo dan Newton. Munculnya pemikiran falsafah yang bercorak rasional, yang berakar umbi dalam pemikiran Ibnu Rusyd, Descartes dan Bacon pada abad itu juga membantu hasil-hasil penemuan ilmiah di bidang astronomi dan mekanika ditransformasikan menjadi sistem pemikiran yang mampu

merubah pandangan hidup, gambaran dunia (*weltanschauung*) dan cita-cita masyarakat, termasuk gambaran manusia tentang dirinya dan tempatnya di dunia.

Diperkenalkannya teknik baru, seperti angka Arab, jam kota, teknik pembuatan kertas dan mesin cetak temuan Guttenberg, pada abad ke-13 sampai abad ke-17 M, juga tidak kecil peranannya dalam memajukan perkembangan ilmu pengetahuan. Pada gilirannya ia juga menolong suburnya scientisme (Matson, 1966: 30) Angan-angan para agamawan dan ruhaniwan, serta imaginasi para seniman dan sastrawan, tentang masyarakat yang ideal, juga tidak kecil peranannya dalam memperluas cakrawala, dan mempercepat perkembangan scientisme. Salah satunya ialah imaginasi Thomas More dalam bukunya Utopia (1515-6), sebuah karya setengah fiksi setengah falsafah yang diilhami oleh pemikiran Plato, St. Augustinus dan Thomas Aquinas. Kata utopia diambil dari bahasa Yunani, gabungan dari kata *uo* dan *topos*, yang artinya sebuah tempat yang ideal dan sempurna tatanan kehidupannya tetapi entah di mana (Haider: 47-52).

Pada abad ke-18 M buku Bacon menjadi bacaan luas kalangan cendekiawan Perancis. Sosialisme Utopis yang diasaskan oleh Saint Simon pada akhir abad ke-18, dan ikut mengilhami Revolusi Perancis, dibangun berdasarkan pemikiran Bacon. Pendekar-pendekar lain yang dipengaruhi pemikiran Bacon pada abad ke-18 dan ikut membidani Revolusi Perancis ialah Rosseau, Louis Blanc dan ekonom terkemuka Robert Owen (Stephen II 1960:311). Melalui revolusi inilah Perancis tumbuh menjadi

negara paling awal dalam menerapkan sistem demokrasi liberal, yang kemudian diikuti oleh negara-negara lain di Eropa dan Amerika Serikat. Tetapi ironinya negara-negara ini tidak dapat membendung hawa nafsunya untuk menjadi negara kolonialis dan imperialis. Negara-negara kapitalis ini memerintah negeri-negeri jajahannya dengan cara-cara yang sangat bertentangan dengan hakikat demokrasi. Sumber dari ambivalensi ini dapat dicari pada kenyataan dijalankannya bersama-sama sistem demokrasi liberal di bidang politik dan sistem kapitalisme di bidang ekonomi dan perdagangan. Memang keduanya tumbuh dari asas yang sama, yaitu scientisme dan liberalisme, namun secara kodrati sebenarnya saling bertentangan (Hadi W.M, 2003: 191-216).

Penemuan-penemuan besar ilmiah dan teknologi yang canggih memberi peluang lebih besar lagi, karena dengan metode dan sarana yang canggih upaya manusia untuk memuaskan keinginannya dan memenuhi ambisi Faustian-nya akan dapat dicapai lebih cepat dan mudah. Kenyataan ini memberi peluang munculnya kritik dan keraguan terhadap scientisme dan rasionalisme. Pada zaman Renaisan dan Pencerahan abad ke-16-18 M, para ilmuwan, filosof dan cendekiawan Eropa yakin bahwa kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi akan mendatangkan kebahagiaan dan perdamaian yang langgeng bagi umat manusia.

Peperangan yang menelan banyak korban, sengketa politik dan ideologi, dapat dikurangi, sebab dengan pengetahuan dan nalarnya manusia akan bertambah arif dan bijak, serta toleran

terhadap perbedaan-perbedaan pandangan dan agama. Tetapi kenyataan yang muncul adalah sebaliknya. Metode-metode ilmiah yang canggih dan diterapkan dalam ilmu pengetahuan alam dan sosial, dan digunakan untuk menangani masalah sosial, politik dan kemanusiaan; ternyata tidak mampu menangani situasi kemasyarakatan yang kompleks seperti sengketa politik, etnis, ideologis dan keagamaan. Sebaliknya di Eropa sendiri sejak akhir abad ke-18 sampai akhir abad ke-19 peperangan dan konflik sosial sangat banyak bermunculan.

Kondisi inilah yang mendorong sejumlah pemikir dan cendekiawan meragukan klaim-klaim scientisme dan rasionalisme, bahkan mengeritikannya sebagai biang keladi krisis kemanusiaan yang dialami manusia modern, yakni:

1. Karena dalam proyeksi scientisme manusia ditempatkan sebagai obyek yang kesadaran dan cakrawala hidupnya dibatasi pada persoalan perut dan penguasaan keterampilan teknis, dengan sedikit pengetahuan untuk menopang dirinya agar dapat mengaktualisasikan hidupnya. Khususnya sebagai *homo faber*, makhluk yang gemar kerja dan teknologi, *animal rationale*, hewan yang gemar berpikir dan *homo eroticus*, makhluk yang menyukai hal-hal yang erotis dan sensual.
2. Dengan cara demikian scientisme dan berbagai cabang pemikiran yang muncul kemudian seperti materialisme, darwinisme dan lainlain bertanggung jawab menciptakan gambaran yang sempit dan reduksionis mengenai manusia, hakekat keberadaan dan peranannya di muka bumi.

Manusia dianggap hanya bagian dari kerajaan benda-benda dan hewan, dan seperti benda-benda dan hewan, gerak dan kegiatan hidupnya diatur oleh sebuah hukum alam yang bersifat mekanistik. Kesadaran manusia tidak mendapat tempat.

3. Scientisme dan cabang-cabang falsafah yang berkembang daripadanya tidak memberi peluang bagi aktivitas spiritual, keyakinan pada alam transendental dan metafisika. Semua bentuk kegiatan berkenaan dengan agama dan spiritualitas dipandang irasional, sedang bentuk-bentuk kepercayaan yang lahir darinya disebut takhyul dan merintanggi kemajuan. Penyakit-penyakit seperti alienasi (keterasingan), kehampaan spiritual, kecanduan obat bius, dorongan bunuh diri dan berbagai bentuk frustrasi sosial yang lain adalah harga yang harus dibayar mahal bagi tercapainya cita-cita manusia modern yang bertitik tolak dari pandangan scientisme, rasionalisme, utilitarianisme, materialisme, hedonisme, pragmatisme, evolusionisme, sosiologisme dan lain-lain.

Relativisme Kultural

Relativisme kultural yang tumbuh subur pada akhir abad ke-19 M berawal dari kepentingan masyarakat untuk mempertahankan aliran pemikiran masing-masing karena masing-masing menganggap bahwa alirannya sajalah yang paling benar. Dilatarbelakangi kehampaan spiritual yang memilukan itulah pada akhir abad ke-19 Nietzsche menghujat

manusia modern dalam bukunya yang terkenal *Also Sprach Zarathustra*. "Tuhan telah mati!" kata Nietzsche, yaitu mati dalam jiwa manusia modern. Ungkapan yang dahsyat dan provokatif ini bukannya tanpa alasan yang kuat. Dengan matinya Tuhan, maka sandaran kebenaran dan patokan nilai-nilai menjadi hancur berantakan. Nilai tertinggi tidak ada lagi. Begitu pula halnya dengan kebenaran mutlak. Hal yang ada hanyalah relativisme mutlak. Dengan demikian relativisme kultural mulai menemukan bentuknya yang sempurna. Oleh sebab itu, dapat dikatakan bahwa relativisme kultural adalah konsekuensi logis dari scientivisme itu sendiri (Hadi W.M: 2003: 191-216).

Tidak ada pintu lain yang dapat dimasuki oleh manusia modern selain kegelapan, kesunyian, keterasingan dan pesimisme. Dunia yang kita huni adalah "Tanah mati, tanah kaktus," tutur T. S. Eliot dalam sajak 'Orang-orang Kosong'. Eliot mendahului Foucault tiga puluh tahun lebih dalam menyatakan bahwa 'manusia telah mati'. Sajak 'Orang-orang Kosong' ditulis pada tahun 1930an dan dimasukkan dalam antologi *The Waste Land* (Tanah Gersang) yang mengantarkan sang penulis memperoleh Hadiah Nobel pada tahun 1948. Bukan hanya Joseph Brodsky dan T. S. Eliot yang mengakui bahwa krisis yang dialami manusia modern berakar dalam watak kebudayaan modern sendiri yang mencampakkan spiritualitas dan tidak memberi tempat pada metafisika serta etika yang didasarkan atas spiritualitas. Kebudayaan modern pula yang membiarkan relativisme kultural berkembang menjadi sumber konflik sosial,

ideologis dan intelektual yang tidak habis-habisnya. Pemikiran posmodernis, yang memperoleh pengikut lumayan di kalangan intelektual Eropa, Amerika dan Asia, adalah contoh terbaik pemikiran yang mengiyakan sepenuhnya relativisme kultural, khususnya relativisme nilai-nilai, dan membenaran terhadap keutamaan realitas semu dan degradasi moral, sebagaimana tersirat pada asumsi gerakan ini yang menganggap bahwa kenyataan adalah fiksi dan fiksi adalah kenyataan (Hadi W.M: 2003: 191-216).

“Kita ini,” kata Ionesco, “Baik yang mengaku Marxis maupun sosialis, pengikut fanatik Freud dan Nietzsche, sesungguhnya dihadapkan pada masalah yang sama, yaitu bagaimana seharusnya kita hidup di dunia ini. Dari apa kita mesti membebaskan diri agar dapat hidup lebih baik dan bermartabat? Adakah kita harus membebaskan diri dari naluri rendah dan hawa nafsu? Ataukah dari segala bentuk larangan – undang-undang, kekuasaan politik atau agama? Adakah kita mesti membebaskan diri dari revolusi atau counter-revolusi?” Sang dramawan menjawab, bukan itu jawabnya. “Yang kita perlukan sebenarnya ialah bagaimana menumbuhkan keseimbangan antara nafsu hidup, rasa tidak pernah puas dan kemampuan mengendalikan diri. Dari hari ke hari kita melihat manusia dengan hawa nafsunya, berusaha saling menginjak, sedangkan negara-negara besar berlomba-lomba mendorong dunia melangkah ke dalam kancah kekerasan, sehingga keputusan semakin meluas. Lantas timbul pikiran agar ideologi-ideologi sekular dilenyapkan saja. Menolong si miskin,

menyebarkan keadilan, memerangi kelaparan, menumbuhkan kebebasan politik dan agama, serta memuaskn dahaga ruhani kita, ternyata bukan itu tujuan manusia dewasa ini. Tujuan manusia sederhana, menguasai dunia dan meningkatkan pertumpahan darah.” Ionesco tidak sendirian. Bersama dia masih banyak cendekiawan Barat mencetuskan suara yang senada. Misalnya Paul Tillich, Berdayev, Ortgea Y. Gasset, Karl Jaspers, Erns Cassirer, Roger Garaudy, Rene Guenon, Titus Burkchard, Martin Lings, Gadamer, Huston Smith dan lain-lain (Hadi W.M: 2003: 191-216). Namun malangnya, kata Ionesco, tidak banyak orang yang sadar bahwa keputusan dan pesimisme yang berkembang di tengah masyarakat modern dewasa ini sebenarnya bersumber dalam pandangan manusia modern sendiri yang picik, hanya tertuju pada persoalan kebendaan. Manusia lupa bahwa apabila ia mau berikhtiar dan menghidupkan kembali penglihatan ruhaninya, pasti ia akan memperoleh pencerahan.

Andre Malraux, seorang sastrawan dan filosof Perancis terkemuka, yang disampaikan kepada Jawaharlal Nehru pada akhir tahun 1950an dan dikemukakan ulang oleh Malraux dalam esainya yang dimuat majalah *Encounter* (Januari 1969), bahwa “Peradaban kami pada abad ke-20 ini,” katanya, “adalah peradaban pertama yang tidak memiliki keselarasan dengan dirinya sendiri. Di dalamnya tidak ada ruang bagi munculnya rasa kebersamaan dan keakraban antara manusia dan alam, manusia dengan Tuhan. Mesin-mesin telah menjelma simbol-simbol besar dan di tengah-tengahnya manusia tidak

lagi memiliki arti dan makna. Peradaban scientific bukan peradaban religius. Apabila peradaban tidak religius, maka harus menemukan jalan dan tujuannya tersendiri agar dapat melindungi dirinya menghadapi dirinya sendiri.”

Gangguan Kejiwaan Manusia Modern

Seorang psikolog Amerika, Erich Fromm, mengungkapkan bahwa manusia modern menghadapi suatu ironi. Mereka berjaya dalam menggapai capaian-capaian material, namun kehidupan mereka dipenuhi keresahan jiwa. Orang-orang modern sangat rentan terhadap stres, depresi, merasa teralienasi (meski mereka hidup bersama orang lain), mengalami berbagai penyakit kejiwaan, hingga memutuskan untuk bunuh diri. Ia memberi beberapa contoh tentang problem manusia modern di Eropa dan Amerika, yaitu tingginya angka bunuh diri di kalangan lansia di negara yang berjaya di bidang ekonomi. Meski mereka hidup di panti werdha (*settlement*) cukup memadai bersama orang-orang seusia serta mendapat berbagai jaminan sosial, banyak di antara mereka yang memutuskan bunuh diri. Hal ini disebabkan karena kebutuhan utama manusia akan hidup bermakna ternyata belum dipenuhi oleh peradaban Barat (Mubarok: 2011).

Krisis manusia modern, kata Cassirer, berakar dalam krisis pengetahuan manusia modern mengenai dirinya. Falsafah modern sendiri dimulai dengan prinsip bahwa yang paling penting adalah kewujudan manusia itu sendiri. Namun kemajuan ilmu pengetahuan, termasuk sosiologi dan psikologi, membuat

banyak orang sukar menerima perlunya manusia menghargai martabat manusia sebagai khalifah Tuhan di muka bumi dan kodratnya yang tidak bisa disejajarkan dengan kodrat hewan dan benda-benda. Untungnya di Barat sendiri dewasa ini kian disadari bahwa ambivalensi peradaban modern dan lingkaran setan krisis yang membelit kehidupan umat manusia sebagian besarnya bersumber dari watak kebudayaan dan peradaban modern itu sendiri. Bukan terutama disebabkan oleh agama, mitologi lama ataupun doktrin metafisika sebagaimana yang diduga semula, walaupun dalam kenyataan kecenderungan legalis formal pelaksanaan ajaran agama dan penyimpangan-penyimpangan yang terjadi di dalamnya, ikut memberikan kontribusi bagi munculnya kesukaran-kesukaran yang dihadapi masyarakat masa kini (Hadi W.M: 2003: 191-216).

Alfin Toffler mengemukakan bahwa yang paling berbahaya di zaman modern, di negara-negara dengan “super-industrialisasi”, ialah kecepatan perubahan dan pergantian yang makin cepat dalam hal “kesementaraan” (“transience”), “ke-baru-an” (“novelty”) dan “keanekaragaman” (“diversity”). Dengan demikian individu menerima rangsangan yang berlebihan sehingga kemungkinan terjadinya kekacauan mental lebih besar. Karena hal ini lebih besar kemungkinannya dalam masa depan, maka dinamakannya “shok masa depan” (“future shock”). Diketahui bahwa seseorang yang mendadak berada di tengah-tengah kebudayaan asing dapat mengalami gangguan jiwa karena pengaruh kebudayaan ini yang serba baru dan asing

baginya. Hal ini dinamakan “*shock* kebudayaan” (*culture shock*) (Hadi W.M: 2003: 191-216).

Ketidakberdayaan manusia bermain dalam pentas peradaban modern yang terus melaju tanpa dapat dihentikan itu menyebabkan sebagian besar “manusia modern” itu terperangkap dalam situasi yang menurut istilah Psikolog Humanis terkenal, Rollo May sebagai “Manusia dalam Kerangkeng”., satu istilah yang menggambarkan salah satu derita manusia modern. Situasi psikologis dalam sistem sosial yang mengkung manusia modern itu bagaikan kerangkeng yang sangat kuat, yang membuat penghuni di dalamnya tak lagi mampu berfikir untuk mencari jalan keluar dari kerangkeng itu. Orang merasa tak berdaya untuk melakukan upaya perubahan, kekuasaan (sistem) politik terasa bagaikan hantu yang susah diikuti standar kerjanya, ekonomi dirasakan tercengkeram oleh segelintir orang yang bisa amat leluasa mempermainkannya sekehendak hati mereka, bukan kehendaknya, dan nilai-nilai luhur kebudayaan sudah menjadi komoditi pasar yang fluktuasinya susah diduga. Bagaikan orang yang telah lama terkurung dalam kerangkeng, manusia modern menderita frustrasi dan berada dalam ketidakberdayaan, *powerlessness*. Ia tidak mampu lagi merencanakan masa depan, ia pasrah kepada nasib karena merasa tidak berdaya apa-apa. Rakyat acuh tak acuh terhadap perkembangan politik, pegawai Negeri merasa hanya kerja rutin, dan hanya mengerjakan yang diperintah dan yang diawasi atasannya (Hadi W.M: 2003: 191-216).

Kerangkeng lain yang tidak kalah kuatnya adalah dalam kehidupan sosial. Manusia modern dikerangkeng oleh tuntutan sosial. Mereka merasa sangat terikat untuk mengikuti skenario sosial yang menentukan berbagai kriteria dan mengatur berbagai keharusan dalam kehidupan sosial. Manusia modern begitu sibuk dan bekerja keras melakukan penyesuaian diri dengan *trend* modern. Ia merasa sedang berjuang keras untuk memenuhi keinginannya, padahal yang sebenarnya mereka diperbudak oleh keinginan orang lain, oleh keinginan sosial. Ia sebenarnya sedang mengejar apa yang diharapkan oleh orang lain agar ia mengejanya. Ia selalu mengukur perilaku dirinya dengan apa yang ia duga sebagai harapan orang lain. Ia boleh jadi memperoleh kepuasan, tetapi kepuasan itu sebenarnya kepuasan sekejap, yakni kepuasan dalam mempertontonkan perilaku yang dipesan oleh orang lain. Ia tak ubahnya pemain sandiwara di atas panggung yang harus trampil prima sesuai dengan perintah sutradara, meskipun boleh jadi ia sedang kurang sehat (Hadi W.M: 2003: 191-216).

Begitulah manusia modern, ia melakukan sesuatu bukan karena ingin melakukannya, tetapi karena merasa orang lain menginginkan agar ia melakukannya. Ia sibuk meladeni keinginan orang lain, sampai ia lupa kehendak sendiri. Ia memiliki ratusan topeng sosial yang siap dipakai dalam berbagai event sesuai dengan skenario sosial, dan saking seringnya menggunakan topeng sampai ia lupa wajah asli miliknya. Manusia modern adalah manusia yang sudah kehilangan jati diri, perilakunya sudah seperti perilaku robot, tanpa perasaan.

Senyumnya tidak lagi seindah senyuman fitri seorang bayi, tetapi lebih sebagai *make up*. Tawanya tidak lagi spontan seperti tawa ceria kanak-kanak dan remaja, tetapi tawa yang diatur sebagai bedak untuk memoles kepribadiannya. Tangisannya tidak lagi merupakan rintihan jiwa, tetapi lebih merupakan topeng untuk menutupi borok-borok akhlaknya, dan kesemuanya sudah diprogramkan kapan harus tertawa dan kapan harus menangis.

Bentuk-Bentuk Gangguan Kejiwaan

Sebagai akibat dari sikap hipokrit yang berkepanjangan, maka manusia modern mengidap gangguan kejiwaan antara lain berupa (1) kecemasan, (2) kesepian, (3) kebosanan, (4) perilaku menyimpang (5) psikosomatis, dan (6) skizofrenia (Mubarok: 2011).

Kecemasan

Perasaan cemas yang diderita manusia modern bersumber dari hilangnya makna hidup, *the meaning of life*. Secara fitri manusia memiliki kebutuhan akan makna hidup. Makna hidup dimiliki oleh seseorang manakala ia memiliki kejujuran dan merasa hidupnya dibutuhkan oleh orang lain dan merasa mampu dan telah mengerjakan sesuatu yang bermakna untuk orang lain. Makna hidup biasanya dihayati oleh para pejuang - dalam bidang apapun - karena pusat perhatian pejuang adalah pada bagaimana bisa menyumbangkan sesuatu untuk kepentingan orang lain. Seorang pejuang biasanya memiliki tingkat dedikasi yang tinggi, dan untuk apa yang di perjuangkannya, ia sanggup

berkorban, bahkan korban jiwa sekalipun. Kepuasan seorang pejuang adalah apabila ia mampu berpegang teguh kepada prinsip kejuangannya, meskipun boleh jadi perjuangannya itu gagal.

El Quussyi (1974: 12) juga mengemukakan kecemasan dan ketenangan jiwa yang dialami oleh masyarakat modern membawa implikasi yang disebut substantif destruktif, yaitu suatu tindakan yang mengarah pada tindakan negatif. Tindakan ini terlihat misalnya pembunuhan dan perang yang hanya menyengsarakan rakyat kecil dan yang tak berdosa. Masyarakat yang demikian sudah tidak lagi memikirkan orang lain melainkan hanya untuk kepentingan pribadi dan kelompoknya.

Adapun manusia modern seperti disebutkan di atas, mereka justru tidak memiliki makna hidup, karena mereka tidak memiliki prinsip hidup. Apa yang dilakukan adalah mengikuti trend, mengikuti tuntutan sosial, sedangkan tuntutan sosial belum tentu berdiri di atas suatu prinsip yang mulia.

Kesepian

Kaelani menyatakan bahwa semangat modernisme yang ditandai dengan kemajuan sains dan teknologi diyakini telah mengakibatkan munculnya disorientasi moral religius, terutama runtuhnya martabat manusia. Hal ini juga diakibatkan oleh berkuasanya ilmu-ilmu positif-empiris yang dianggap sebagai satu-satunya standar kebenaran tertinggi sehingga mengakibatkan nilai-nilai moral religius kehilangan otoritas dan wibawanya. Akibatnya, manusia mengalami keterasingan

(alienasi), ketertekanan, dan depresi mental, bahkan tidak jarang menimbulkan gerakan-gerakan tribalisme (Kaelani, 2003: 297).

Manusia modern sebenarnya sudah kehilangan makna, manusia kosong, *the hollow man*. Ia resah setiap kali harus mengambil keputusan, ia tidak tahu apa yang diinginkan, dan tidak mampu memilih jalan hidup yang diinginkan. Para sosiolog menyebutnya sebagai gejala keterasingan, alienasi, yang disebabkan oleh (a) perubahan sosial yang berlangsung sangat cepat, (b) hubungan hangat antar manusia sudah berubah menjadi hubungan yang gersang, (c) lembaga tradisionil sudah berubah menjadi lembaga rasional, (d) masyarakat yang homogen sudah berubah menjadi heterogen, dan (e) stabilitas sosial berubah menjadi mobilitas sosial.

Kesepian atau alienasi bersumber dari hubungan antar manusia (interpersonal) di kalangan masyarakat modern yang tidak lagi tulus dan hangat. Kegersangan hubungan antar manusia ini disebabkan karena semua manusia modern menggunakan topeng-topeng sosial untuk menutupi wajah kepribadiannya. Dalam komunikasi interpersonal, manusia modern tidak memperkenalkan dirinya sendiri, tetapi selalu menunjukkannya sebagai seseorang yang sebenarnya bukan dirinya. Akibatnya setiap manusia modern memandang orang lain, maka yang dipandang juga bukan sebagai dirinya, tetapi sebagai orang yang bertopeng. Selanjutnya hubungan antar manusia tidak lagi sebagai hubungan antar kepribadian, tetapi hubungan antar topeng, topeng cinta, topeng hormat, topeng

`alim, yang kesemuanya mengakibatkan orang merasa kesepian karena hanya begaul dengan topeng.

Kebosanan

Karena hidup tak bermakna, dan hubungan dengan manusia lain terasa hambar karena ketiadaan ketulusan hati, kecemasan yang selalu mengganggu jiwanya dan kesepian yang berkepanjangan, menyebabkan manusia modern menderita gangguan kejiwaan berupa kebosanan. Bosan kepada kepura-puraan, bosan kepada kepalsuan, bahkan bosan kepada suami atau istri sendiri, tetapi malangnya mereka tidak tahu harus melakukan apa untuk menghilangkan kebosanan itu.

Manusia modern yang sedang mengidap penyakit kebosanan itu tidak jarang sebagian dari mereka lari kepada obat-obat terlarang, perselingkuhan, bahkan mungkin bunuh diri. Sebagian lainnya mungkin berusaha dengan sekuat tenaga dan rela menghambur-hamburkan uang demi membayar mahal perjalanan wisatanya hanya untuk berjemur di Pantai Malibu, Pantai Kuta Bali, Pantai Senggigi Lombok, dan lain-lain. Sementara yang lainnya datang ke Bantimurung Maros hanya untuk melihat dan mengejar-ngejar kupu-kupu.

Perilaku Menyimpang

Kecemasan, kesepian dan kebosanan yang diderita berkepanjangan, menyebabkan seseorang tidak tahu persis apa yang harus dilakukan. Ia tidak bisa memutuskan sesuatu, dan ia tidak tahu jalan mana yang harus ditempuh. Dalam keadaan

jiwa yang kosong dan rapuh ini, maka ketika seseorang tidak mampu berpikir jauh, kecenderungan kepada memuaskan motif kepada hal-hal yang rendah menjadi sangat kuat, karena pemuasan atas motif kepada hal-hal yang rendah agak sedikit menghibur.

Manusia dalam tingkat gangguan kejiwaan seperti itu mudah sekali diajak atau dipengaruhi untuk melakukan hal-hal yang menyenangkan meskipun perbuatan itu menyimpang dari norma-norma moral. Kondisi psikologi mereka seperti hausnya orang yang sedang berada dalam pengaruh obat terlarang. Dalam keadaan tak mampu berpikir, apa saja ia mau melakukan asal memperoleh minuman. Kekosongan jiwa itu dapat mengantar mereka pada perbuatan merampok orang, meskipun mereka tidak membutuhkan uang, memperkosa orang tanpa mengenal siapa yang diperkosa, membunuh orang tanpa ada sebab-sebab yang membuatnya harus membunuh. Pokoknya semua perilaku menyimpang yang secara sepiantas seakan memberikan hiburan dapat mereka lakukan.

Psikosomatik

Psikosomatik adalah gangguan fisik yang disebabkan oleh faktor-faktor kejiwaan dan sosial. Seseorang jika emosinya menumpuk dan memuncak maka hal itu dapat menyebabkan terjadinya goncangan dan kekacauan dalam dirinya. Jika faktor-faktor yang menyebabkan memuncaknya emosi itu secara berkepanjangan tidak dapat dijauhkan, maka ia dipaksa untuk selalu berjuang menekan perasaannya. Perasaan tertekan,

cemas, kesepian dan kebosanan yang berkepanjangan dapat mempengaruhi kesehatan fisiknya.

Jadi, psikosomatik dapat disebut sebagai penyakit gabungan, fisik dan mental, yang dalam bahasa Arab disebut *nafsa jasadiyyah* atau *nafsa biolojiyyah*. Yang sakit sebenarnya jiwanya, tetapi menjelma dalam bentuk sakit fisik. Penderita Psikosomatik biasanya selalu mengeluh merasa tidak enak badan, jantungnya berdebar-debar, merasa lemah dan tidak bisa konsentrasi. Wujud psikosomatik bisa dalam bentuk *syndrome*, trauma, stress, ketergantungan kepada obat penenang/alkohol/narkotik atau berperilaku menyimpang.

Manusia modern penderita psikosomatik adalah ibarat penghuni kerangkeng yang sudah tidak lagi menyadari bahwa kerangkeng itu merupakan belenggu. Baginya berada dalam kerangkeng seperti memang sudah seharusnya begitu, ia sudah tidak bisa membayangkan seperti apa alam di luar kerangkeng.

Skizofrenia

Skizofrenia adalah istilah khas psikoanalisa. Walaupun istilah ini dikenal dalam kajian wacana postmodernisme, namun ia juga lazim untuk dibahas dalam konteks gangguan kejiwaan manusia modern. Asumsinya adalah bahwa postmodernisme merupakan kelanjutan dari modernisme, dan akar paradigma keduanya bersumber dari positivisme (Madjid, 2003: 113).

Skizofrenia adalah adopsi dari salah satu jenis gangguan kejiwaan dalam dunia psikoanalisa, seperti yang diperkenalkan oleh Freud. Namun dalam wacana modernisme dan

posmodernisme -yang oleh Deleuse, Guattari, Lacan, dan Jameson- diperluas maknanya untuk menjelaskan fenomena sosial dan kebudayaan yang lebih luas, khususnya fenomena pembebasan hasrat dari berbagai aturan, kekakuan, dan batasan, serta pembebasan tanda dari berbagai kode-kode semiotika yang mapan. Fenomena skizofrenia memproyeksikan manusia modern untuk terbebaskan secara mutlak dari segala bentuk aturan dan ikatan yang berasal dari keluarga, masyarakat, negara, dan bahkan agama. Begitu juga dari segala bentuk tabu (mitos adat, adab, aturan) dalam mengakui dan melepaskan segala sesuatu yang bersifat *non human* pada diri manusia; keinginan dan kekuatannya, transformasi dan mutasinya, dan “pembebasan multiplitas hasrat dari perangkap Oedipus” (Piliang, 2000: 58-59).

Pembebasan hasrat dari berbagai kekangan merupakan satu bentuk revolusi postmodernisme, yaitu “revolusi hasrat” berarti menghancurkan segala bentuk pengekangan dan setiap model normalitas yang ada dalam masyarakat dengan menggolongkan sebuah politik hasrat radikal yang dibebaskan dari segala bentuk kepercayaan. Sementara itu, politik hasrat berusaha mencairkan setiap bentuk mistifikasi kekuasaan dengan cara menggolongkan kekuatan-kekuatan anti kemapanan, dengan membiarkan mengalir secara bebas aliran hasrat ke segala arah, dan dengan menghancurkan kode-kode sosial yang merintang (Piliang, 2000: 58-59).

Dengan demikian skizofrenia yang terakumulasi dalam revolusi hasrat telah menggiring dan mengarahkan manusia

menuju pada tiga titik kulminasi penyakit psikis, yakni (1) *orphans* (tidak ingin dibatasi oleh aturan keluarga atau sosial), (2) *atheis* (tidak ingin dikendalikan kepercayaan kepada Tuhan), dan (3) *nomads* (tidak pernah berada pada keyakinan atau teritorial yang sama)

Meskipun bentuk-bentuk hasrat sangat kompleks, namun berdasarkan pandangan Lacan, setidaknya ada dua bentuk utama hasrat yang beroperasi secara simultan dalam masyarakat postmodernisme, yakni (1) hasrat menjadi (*to be*), yaitu hasrat menjadi objek cinta -keaguman, idealisasi, pemujaan, penghargaan oleh orang sang lain. Seseorang yang merasa menjadi objek cinta sang lain akan bertingkah laku dan menciptakan citra atau image dirinya sedemikian rupa agar ia tetap dicintai. Dari sinilah, seseorang akan memperlihatkan eksistensi dirinya lewat berbagai tanda atau kode dan gaya hidup tertentu, misalnya mobil super mewah, rumah megah, fashion eksklusif, parfun mahal, dan sebagainya, dan (2) hasrat memiliki (*to have*), yaitu hasrat memiliki sang lain (materi, benda, orang, kekuasaan, posisi) sebagai sebuah cara untuk memenuhi kepuasan diri. Hasrat memiliki dalam masyarakat modern dan postmodern kemudian dilembagakan dalam apa yang kemudian dikenal sebagai kapitalisme global. Di dalamnya manusia dikonstruksi secara individu dan sosial untuk menginginkan iring-iringan benda yang sebetulnya secara hakiki tidak dibutuhkan. Di sini kapitalisme global merubah keinginan (*want*) menjadi kebutuhan (*need*). Artinya, kebutuhan tersebut “diciptakan”. Kapitalisme kemudian tidak hanya memproduksi

barang-barang, tetapi juga “memproduksi kebutuhan” dan dorongan hasrat di baliknya. Untuk kelanjutan produksi. Inilah yang kemudian juga disebut sebagai libidonisme (Piliang, 2000: 58-59).

Dua bentuk hasrat di atas adalah kembaran edentik. Keduanya merepresentasikan keliaran hasrat untuk beroperasi dalam ruang-ruang kemanusiaan secara tak terkendali. Hasrat *menjadi (to be)* menghempaskan pemiliknya ke jurang manipulasi diri secara membabi buta. Kemunafikan dan mengingkarkan diri sendiri kemudian menjadi sebuah permainan yang menyenangkan demi menjaga citra (image) di hadapan orang lain, bahkan mungkin di hadapan istri/suami dan anak-anaknya. Sedangkan hasrat *memiliki (to have)* mampu menyulap seseorang menjadi binatang pemangsa yang paling buas. Tak ada barang mewah yang paling bonafit sekalipun terlewatkan di hadapannya. Apa dan bagaimanapun caranya tak pernah dipersoalkan. Hasratnya untuk memiliki tak pernah terpuaskan, apalagi untuk berhenti. Mungkin proto tipe manusia seperti inilah yang dilukiskan dengan penuh ‘emosi’ oleh al-Qur’an pada surat al-Humazah (104):2-4:

”...yang mengumpulkan harta dan menghitung-hitungnya. Dia mengira bahwa hartanya itu akan mengekalkannya. Sekali-kali tidak! Sesungguhnya dia benar-benar akan dilemparkan ke dalam (Neraka) Huthamah”.

Namun demikian, hasrat pada dasarnya berdiri dalam posisi netral. Ia dapat membawa pemiliknya ke arah positif, dapat pula ke arah negatif (seperti yang telah dijelaskan sebelumnya). Ke

arah mana ia akan condong? Sangat tergantung pada anutan falsafah hidup pemiliknya. Di sinilah dilematis hasrat, sebab dalam masyarakat postmodernisme manusia telah dikonstruksi sedemikian rupa agar hasratnya dibebaskan dari ikatan-ikatan moral yang mapan (budaya dan agama) sebagai konsekuensi keharusan logika dekonstruksi. Seperti telah disebutkan bahwa dekonstruksi adalah sebuah upaya pembongkaran nilai-nilai dan ikatan-ikatan mapan yang dianut oleh institusi-institusi sosial. Akibatnya, hasrat yang sebelumnya berada dalam pengawasan dan kendali budaya dan agama, kini telah lepas dan terbang ke sana kemari sambil mencari wadah baru di mana ia dengan bebas berekspresi tanpa ikatan apapun. Dalam logika dekonstruksi, hasrat dibiarkan lepas dan cair, yaitu kebebasannya mengalir ke segala arah tanpa kendali. Ia mengalir dari satu kode sosial ke kode lainnya. Ia kemudian mengaduk-aduk semua kode itu, dengan cara beralih secara cepat dari satu kode ke kode lainnya. Ia tidak pernah memberi penjelasan yang sama dari hari ke hari.

Penutup

Akar historis-filosofis era modern pada dasarnya dapat dilacak jauh ke belakang ketika masyarakat eropa mengembangkan paradigma berpikir rasionalis-positivistik. Dari paradigma inilah lahir sistem filsafat saintivisme dan relativisme kultural. Keduanya inilah yang kemudian sangat mempengaruhi lahirnya era modernisme dengan segala efek negatifnya.

Persoalan modernitas bukan terletak pada inti modernitas itu sendiri, tetapi terletak pada tindak lanjutnya. Fakta adalah bahwa gangguan kejiwaan manusia modern yang muncul akibat kegagalan sains modern menyediakan pelabuhan bahagia bagi manusia. Akibat kegagalan tersebut manusia modern mengalami ambivalensi psikis yang sudah memasuki stadium akut. Gejalanya sangat jelas, yakni keterasingan, kesepian, kebosanan, psikosomatik, dan skizofrenia akut. Oleh karena itu, untuk mengatasi gangguan kejiwaan manusia modern, seharusnya mereka mulai harus menyadari akan eksistensi kemanusiaan mereka yang bukan hanya butuh terhadap hal-hal yang bersifat materialistik-verbalistik, namun juga yang tak kalah pentingnya adalah kebutuhan spritualistik-relgius.

Bab 8

RELASI ANTARA AGAMA DAN NEGARA

Pendahuluan

Bagi orang yang mempercayai eksistensi Tuhan, dapat diduga bahwa baginya agama merupakan elemen yang paling mendasar dalam kehidupan. Dikatakan mendasar karena ia tidak saja menyangkut keyakinan (iman) pemeluknya, tapi lebih dari itu, agama juga merupakan seperangkat norma dan aturan yang dipercaya serba lengkap dan sempurna, sementara keberagamaan sangat berhubungan dengan proses pembentukan identitas kultural dan sosial yang secara alamiah menjadi faktor pembeda dengan (agama) yang lain (Urbaningrung, 2000: 4).

Agama-agama, dengan demikian, selain berdimensi transendental, juga dapat berkorelasi dengan persoalan-persoalan sosial (*profan*). Internalisasi nilai-nilai agama oleh individu (penganut agama) dalam banyak segi, juga berkaitan dengan hal-hal yang bersifat aktual dalam masyarakat. Dari sudut pandang inilah, agama mau tidak mau, kemudian harus bersentuhan dengan konsep negara. Sebagaimana difahami

bahwa negara merupakan lembaga politik (pelembagaan keinginan-keinginan politik manusia) yang merupakan manifestasi dari kebersamaan dan keberserikatan sekelompok manusia untuk mewujudkan kebaikan dan kesejahteraan bersama.

Sebagaimana negara, agama dianut oleh manusia, selain untuk mencari formulasi dalam menyalurkan desakan nuraninya yang selalu merindukan sosok “serba Maha” di luar dirinya untuk dijadikan obyek pemujaan, juga dalam rangka mewujudkan cita-cita manusiawinya agar hidup damai dalam kehidupan sosial. Dengan demikian, agama dan negara, walaupun berbeda sumber dan wujudnya, namun bertemu pada titik kulminasi dalam arena sosilogis. Dari titik ini pula agama dan negara berjalan seiring atau malah berkolaborasi dalam menawarkan tatanan hidup damai di bumi.

Jika demikian, mengapa mesti dipersoalkan relasi kuasa antara keduanya? Bukankah keduanya mempunyai tujuan yang sama? Dalam hal ini perlu difahami bahwa ketika membincang bagaimana tujuan dan cita-cita atau yang diinginkan, maka yang sedang dibicarakan adalah idealisme dari masing-masing kuasa tersebut. Sementara pada tataran aksi sosiologisnya tidak selamanya sama, bahkan dapat melenceng jauh dari apa yang menjadi keinginan dan tujuannya sendiri-sendiri.

Dalam kaitan ini kuasa agama pada satu sisi sering menjadi subordinasi dari kuasa negara yang mengakibatkan agama kehilangan independensinya, bahkan lebih jauh, justru menjadi alat pembenaran kuasa negara dalam melanggengkan otoritas

kekuasaannya. Sementara pada sisi lain, ketika negara menjadi gerbong penyebaran kuasa agama, maka yang terjadi bukannya agama sebagai rahmat, tapi justru malah menjadi “laskar” yang menakutkan bagi kelompok yang berbeda dari agama atau mazhab yang dianut oleh para penguasa atau negara tersebut.

Pada kasus agama Islam, fenomena tersebut juga menunjukkan gejala yang sama. Dalam sejarah Islam, dapat dibaca bahwa para penguasa dengan mudah memanfaatkan ulama-ulama tertentu untuk memaksakan keinginan dan kebijakannya. Demikian juga sebaliknya, pada kasus-kasus tertentu, justru para ulama yang memanfaatkan kuasa negara dalam menguatkan dan membenarkan pendapat mazhab mereka. Asumsi ini, jika memang benar, tentu sangat naif jika dikaitkan dengan semangat diturunkannya agama (khususnya Islam) sebagai ajaran yang mengedepankan kedamaian, kesejahteraan, humanisme dan keselamatan bagi umat manusia (*rahmatan lil alamin*).

Hubungan Agama dan Negara

Para ahli yang membicarakan bagaimana seharusnya hubungan kuasa agama-agama sesungguhnya merefleksikan upaya pencarian landasan teoretik intelektual bagi fungsi dan peranan negara atau pemerintah sebagai faktor instrumental untuk memenuhi kepentingan dan kesejahteraan masyarakat, baik lahiriyah maupun bathiniyah. Pemikiran politik Islam, dalam hal ini, merupakan ijtihad politik dalam rangka menemukan

nilai-nilai Islam dalam konteks sistem dan proses politik yang sedang berlangsung.

Pengkajian tentang kuasa agama dan negara memang tidak dapat mengelak dari pendekatan politik, terutama pada ranah bagaimana seharusnya agama mengambil peran dalam negara atau sebaliknya. Namun pada ranah bagaimana implikasinya dalam kehidupan keagamaan dan kemasyarakatan, mau tidak mau sejatinya menggunakan pendekatan sosiologi agama. Seperti difahami bahwa eksistensi negara meniscayakan perpaduan antara “kebebasan subyektif”, yaitu kedamaian dan kehendak individual untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu dan “kebebasan obyektif”, yaitu kehendak umum yang bersifat mendasar sebagai faktor instrumental dalam mewujudkan kesejahteraan bersama, negara memerlukan pemberlakuan hukum (*law enforcement*). Oleh karena itu, doktrin dasar negara adalah negara berdasarkan hukum dan bertujuan untuk menciptakan perdamaian abadi.

Dalam pemikiran politik Islam upaya pencarian konsep tentang negara oleh para ahli mengandung dua maksud: (1) untuk menemukan idealitas Islam tentang negara (menekankan aspek teoretis dan formal), yaitu mencoba menjawab pertanyaan “bagaimana bentuk negara dalam Islam?” Pendekatan ini bertolak dari asumsi bahwa Islam memiliki konsep tertentu tentang negara, dan (2) untuk melakukan idealitas dari perspektif Islam terhadap proses penyelenggaraan negara (menekankan aspek praktis dan substansil), yaitu mencoba menjawab “bagaimana isi negara menurut Islam?” Pendekatan

ini didasarkan pada anggapan bahwa Islam tidak membawa konsep tertentu tentang negara, tapi hanya menawarkan prinsip-prinsip dasar berupa etika dan moral. Bentuk negara yang ada pada suatu masyarakat muslim dapat diterima sejauh tidak menyimpang dari nilai-nilai dasar tersebut (Syamsuddin dalam Zahra: 1999: 43-44).

Pada sisi lain, agama dalam pandangan para sosiolog (terutama penganut teori fungsional) mempunyai arti penting bagi manusia, di antaranya (1) agama mengesahkan, memperkuat, memberi legitimasi dan mensucikan nilai dan norma masyarakat yang telah mapan, dan membantu mengendalikan ketentraman, ketertiban dan stabilitas masyarakat, dan (2) agama memberikan rasa identitas diri, tentang siapa dan apa dia (Djamari, 1993: 12). Hal yang jelas bahwa pada prinsipnya relasi kuasa agama dan negara akan melahirkan sebuah tatanan masyarakat yang baik, damai, sejahtera, dan teratur, di dalamnya akan tercipta kebebasan, persamaan hak, dan perlindungan hukum di dalam bingkai kebersamaan

Menyatakan bahwa Islam hanya berhubungan dengan kehidupan spritual, tanpa sangkut paut sama sekali dengan masyarakat dan negara, mungkin sama jauhnya dari kenyataan dengan menyatakan bahwa Islam telah memberikan sebuah sistem sosial, ekonomi dan politik yang menyeluruh dan terperinci. Hukum Islam (syari'ah) dalam dua sumber sucinya al-Qura'n dan Sunnah, tradisi lisan dan tindakan Nabi Muhammad saw, bersifat permanen, tetapi aturan-aturan legalnya yang langsung bersifat terbatas, pada saat yang sama,

turunan-turunan intelektualnya (sebagaimana ditunjukkan dalam berjilid-jilid karya fikih) dan akumulasi tingkah laku masyarakat muslim sepanjang abad dan di tempat-tempat yang berbeda (seperti ditunjukkan dalam catatan-catatan sejarah) bisa berubah dan luas cakupannya. Kedua bagian itu kadang-kadang bercampur dan membingungkan, bukan saja dalam pandangan beberapa pengamat dan sejarah non muslim, melainkan juga dalam pandangan beberapa juru bicara Islam yang bersemangat (Efendi, 1998: 1).

Perdebatan panjang dalam wacana politik Islam menyangkut bentuk ideal hubungan antara (kuasa) Islam dan negara sangat kuat dan cukup melelahkan. Hingga kini para ulama yang konsen dengan diskursus agama dan negara belum (dan mungkin) tidak akan pernah bersepakat dalam hal hubungan Islam dan Negara.

Paradigma Hubungan Agama dan Negara

Dalam wacana pemikiran politik Islam, paling tidak, terdapat tiga paradigma tentang hubungan kuasa agama dan negara. Perbedaan ketiga paradigma ini terletak pada konseptualisasi yang diberikan kepada kedua istilah tersebut. Kendati Islam difahami sebagai agama yang memiliki totalitas dalam pengertian meliputi seluruh aspek kehidupan manusia, termasuk politik, namun sumber-sumber Islam juga mengajukan pasangan istilah seperti dunia-akhirat, *din-daulah* (agama dan negara) atau *umur al-dunya-umur al-din* (urusan dunia-urusan agama). Pasangan istilah-istilah tersebut menunjukkan adanya

perbedaan konseptual dan mengesankan adanya dikotomi. Ketiga paradigma tersebut adalah (Syamsuddin dalam Zahra: 1999: 43-44):

Paradigma Integralistik

Paradigma integralistik berarti konsep bersatunya agama (Islam) dan negara. Keduanya, dalam hal ini tidak dapat dipisahkan (*integrated*). Wilayah agama juga meliputi politik atau negara. Karenanya, menurut paradigma ini, negara merupakan lembaga politik dan keagamaan sekaligus pemerintahan negara diselenggarakan atas dasar kedaulatan ilahi. Karena memang kedaulatan itu berasal dan berada di “tangan” Tuhan.

Paradigma ini umumnya dianut oleh golongan Syi’ah. Menurut mereka, sebagai lembaga politik yang didasarkan atas legitimasi keagamaan dan mempunyai fungsi menyelenggarakan “kedaulatan Tuhan.” Dalam perspektif Syi’ah, negara bersifat teokrasi. Negara teokrasi mengandung unsur pengertian kekuasaan mutlak berada “di tangan Tuhan” dan konstitusi negara berdasarkan pada wahyu Tuhan (*syari’at*). Menurut tokoh Syiah, “Dalam negara Islam, wewenang menerapkan hukum berada pada Tuhan. Tiada seorangpun berhak menetapkan hukum yang boleh berlaku hanyalah hukum dari Tuhan (Zahra, 1999: 43-44).”

Paradigma penyatuan agama dan negara juga dianut oleh kelompok “fundamentalisme Islam” yang cenderung berorientasi pada nilai-nilai Islam yang dianggapnya mendasar dan prinsipil. Salah seorang ulama yang menganut pendapat

ini al-Maududi, mengatakan bahwa “Negara Islam” harus didasarkan pada empat prinsip dasar, yaitu (1) ia mengakui kedaulatan Tuhan, (2) menerima otoritas Nabi Muhammad saw, (3) memiliki status “wakil Tuhan”, dan (4) menerapkan musyawarah. Dalam pandangan Maududi, syari’at Islam tidak mengenal pemisahan antara agama dan politik atau negara dan agama. Syari’at adalah skema kehidupan yang sempurna dan meliputi seluruh tatanan kehidupan yang sempurna dan meliputi semua tatanan kemasyarakatan, tidak ada yang lebih dan tidak ada yang kurang (al-Maududi: 1967:243).

Singkatnya, paradigma relasi kuasa agama (Islam) dan negara yang integralistik menganggap bahwa antara agama (Islam) dan negara tidak boleh dipandang secara dikotomis, sebab Islam adalah agama yang sempurna, dalam arti tidak ada satupun persoalan termasuk negara yang tidak diatur oleh Islam. Singkatnya, pemimpin agama (ulama) adalah juga pemimpin negara.

Paradigma Simbiotik

Para penganut paradigma ini memandang bahwa agama (Islam) dan negara berhubungan secara simbiotik, yaitu berhubungan secara timbal balik dan saling memerlukan. Dalam hal ini, agama memerlukan negara karena dengan negara agama dapat berkembang. Sebaliknya, negara memerlukan agama karena dengan agama, negara dapat berkembang dalam bimbingan etika dan moral.

Pandangan tentang simbiosis agama dan negara dapat dilacak pada pemikiran al-Mawardi. Ia memaparkan bahwa kepemimpinan negara (*imamah*) merupakan instrumen untuk meneruskan ilusi kenabian guna memelihara agama dan mengatur dunia. Dalam konsepsi al-Mawardi, pemeliharaan agama dan pengaturan dunia (negara) merupakan dua jenis aktivitas yang berbeda, namun berhubungan secara simbiotik. Keduanya merupakan dua dimensi dari misi kenabian. Oleh karena itu, dalam pandangan al-Mawardi (t.th: 48-49), dapat ditarik kesimpulan bahwa syari'at (agama) mempunyai posisi sentral sebagai sumber legitimasi terhadap realitas politik. Dalam ungkapan lain, al-Mawardi mencoba mengkompromikan realitas politik dengan idealitas politik seperti yang diisyaratkan agama, dan menjadikan agama sebagai alat justifikasi kepatuhan atau kepatuhan politik. Dari sisi ini, sebenarnya, al-Mawardi berusaha mengenalkan sebuah pendekatan pragmatik dengan menyelesaikan persoalan politik kalau dihadapkan dengan prinsip-prinsip agama.

Paradigma Sekularistik

Paradigma sekularistik secara singkat dapat dimaknai sebagai pandangan yang menolak, baik hubungan integralistik maupun simbiotik, tapi mengajukan sebuah solusi bahwa harus ada pemisahan yang tegas antara kuasa negara dan agama. Pandangan ini menolak bentuk determinasi Islam akan bentuk tertentu sebuah negara. Paradigma ini tampak jelas dalam pandangan Ali Abdurrazik (Imarah, 1972: 92). Ia menegaskan bahwa Islam tidak menetapkan suatu rezim pemerintahan

tertentu tidak pula mendesakkan kepada kaum muslimin suatu sistem pemerintahan tertentu lewat mana mereka harus diperintah, tetapi Islam justru memberikan kebebasan kepada pemeluknya untuk mengorganisaikan negara sesuai dengan kondisi intelektual, sosial dan tuntutan zaman.

Menurut Ali Abdul Raziq (t.th: 42), tidak ada petunjuk yang jelas, baik dalam al-Qur'an maupun Sunnah, yang menentukan suatu bentuk sistem pemerintahan atau negara. Namun demikian tidaklah berarti menolak keinginan kaum muslimin untuk mendirikan satu negara atau berafiliasi ke salah satu bentuk negara, namun yang ditolak adalah pandangan bahwa Islam telah menawarkan bentuk dan sistem yang baku tentang negara. Allah telah memberi manusia kebebasan untuk mengatur unsur-unsur *duniawi*-nya sesuai dengan arah kecenderungan akal pikiran dan pengetahuannya. Ketentuan Tuhan adalah bahwa umat manusia harus tetap dalam kebhinnekaan (Ali Abdul Raziq t.th: 42). Jelasnya, paradigma sekuralistik memandang agama-negara harus dipisahkan, karena kedua dominan tersebut memang berbeda, baik filosofis maupun praksisnya. Namun demikian, untuk merekonstruksi relasi kuasa agama secara penuh, dalam arti, keduanya tidak mempunyai hubungan sama sekali, mungkin hanya semacam *utopia* belaka.

Berbeda dengan ketiga paradigma di atas, Masdar F. Mas'udi, memberikan sebuah solusi dalam upaya memahami relasi kuasa agama negara. Menurut Masdar, untuk emahami relasi kuasa agama dan negara terlebih dahulu harus dilakukan dua hal, yaitu (1) melakukan *distingsi* (pemetaan) terhadap

agama Islam, mana ajaran Islam untuk domain personal, mana untuk domain publik. Penilaian ini penting karena watak dan pendekatan dari masing-masing berbeda. Demikian pula sasarannya, dan (2) setelah ada kesepakatan tersebut, maka urusan negara (politik) harus diletakkan pada domain publik (Mas'udi dalam Zahra, 1999: 70-73).

Masdar mengemukakan bahwa ajaran Islam yang berada pada domain personal adalah ajaran-ajaran yang terkait dengan persoalan hubungan seseorang dengan Allah sebagai sarana penghantar keimanan, dan penyembahan secara individual. Domain ini sangat erat hubungannya dengan bentuk simbol-simbol, bahkan ornamen-ornamen yang dibakukan, seperti sujud, ruku, hajar aswad, lempar batu, kubah, jilbab, peci, sarung, sorban dan bentuk-bentuk serupa merupakan representasi keislaman yang bersifat personal individual dan privat tadi. Adapun ajaran Islam yang masuk pada wilayah publik adalah ajaran-ajaran yang esensi. Artikulasinya bertumpu pada simpul-simpul kelompok dalam masyarakat. Kesadaran massa untuk membentuk piramida kuasa politik serta mencari alternatif sistem dalam mekanismenya sendiri, terletak pada kebebasan intelektual masing-masing individu dan kesepakatan-kesepakatan kelompok yang ada dalam masyarakat itu sendiri. Hal yang pasti, bahwa pilihan-pilihan intelektual tersebut harus mengacu pada nilai-nilai obyektif, rasional dan terbuka. Menurut Masdar, negara, atau kuasa negara, berada pada wilayah domain ini. Karenanya, dalam konteks bernegara sepenuhnya dapat dikatakan bahwa Islam

maknanya adalah “adil”. Apa yang disebut “negara Islam” jika saja istilah ini dipakai, maka maknanya adalah “negara berkeadilan.” Keislaman bagi warga negara adalah komitmen pada cita-cita keadilan.

Itulah sebabnya, bagi Masdar, tidak ada satu bentuk kenegaraan/pemerintahan yang dipatok oleh Islam sebagai pilihan yang bersifat pribadi yang membatasi ruang dan waktu. Soal bentuk sistem dan mekanismenya adalah tanggung jawab manusia sendiri untuk memikirkannya, dari waktu-kewaktu, dengan dasar keadilan tadi. Adapun label, simbol, dan bentuk yang dipakai oleh sebuah negara, sejauh berguna bagi terwujudnya cita-cita keadilan adalah Islami. Sebaliknya, negara dengan simbol, label dan bentuk apapun yang cenderung melecehkan keadilan dan kepentingan rakyat adalah bathil (Razik dkk., 2004: 23-24).

Dalam konsep yang ditawarkan Masdar di atas kelihatannya tidak ingin lagi ikut dalam pergumulan dan diskursus ketiga paradigma seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Ia keluar dari karegori ketiganya, kemudian menawarkan sesuatu yang baru dalam diskursus wacana ini. Tapi dalam hal ini, Masdar nampaknya meyakini bahwa Islam agama sempurna, dalam arti meliputi segalanya, namun pemahaman ini tidak sama dengan yang difahami oleh kelompok penganut paradigma integalistik. Kesempurnaan dan sifat meliputi dari Islam, dalam bacaan Masdar, tidak mesti difahami sebagai suatu kesatuan yang tak dapat dipilah-pilah. Namun harus difahami secara kesatuan yang terdiri dari wilayah-wilayah atau domain yang

mempunyai karakteristik, watak, dan sasaran masing-masing domain.

Implikasi Kuasa Agama dan Negara

Implikasi dalam bidang keagamaan

Terlepas dari pro/kontra keterlibatan kuasa negara dalam kehidupan keberagamaan. Berbagai persoalan segera muncul ketika bentuk dan simbol-simbol keagamaan personal itu ditarik kedalam wilayah domain publik, yang bermuara pada titik akumulasi negara. Masalah itu timbul karena simbol-simbol penghayatan iman yang personal, dalam arena publik, tiba-tiba diberi fungsi yang sama sekali lain, yakni sebagai identitas kelompok yang berwajah ganda, ke dalam kelompok berfungsi merangkul, sementara ke luar pada kelompok lain berfungsi menyangkal. Dalam bentuk yang lebih jauh, bentuk dan simbol-simbol keagamaan itu digunakan sebagai garis demargasi untuk membedakan antara “orang kita” dari “orang mereka.”

Dalam kaitan implikasi ketika agama menjadi subordinasi dari kekuasaan birokrasi atau negara, menurut Masdar (Razik dkk., 2004: 23-24), maka yang terjadi adalah (1) membuat independensi keagamaan menjadi hilang. Keagamaan yang semula bertumpuh pada kebebasan iman, lalu tereduksikan menjadi urusan birokrasi yang bisa dipaksakan, (2) sejalan dengan yang pertama, komunitas keagamaanpun terpaksa menjadi ikut ditundukkan pada kepentingan elit Negara, dan (3) terjadinya campur tangan domain keagamaan ini cenderung mendiskreditkan paham keagamaan yang satu

sambil menganaktirikan kelompok keagamaan lain, Lalu agama terseret ke derajat yang rendah, menjadi faktor pemecah belah. Agama yang semestinya menjadi rahmat berubah menjadi fitnah.

Sesuai pandangan Masdar tersebut sangat relevan untuk disebutkan berbagai peristiwa di Indonesia beberapa tahun terakhir. Bermula dari fatwa MUI Pusat yang mengharamkan dan menetapkan sesat beberapa paham keagamaan (Islam), seperti Islam Liberal, Pluralisme, dan Ahmadiyah, lalu fatwa tersebut didukung oleh pemerintah. Akibatnya, beberapa organisasi Islam melakukan tindakan anarkis terhadap mereka yang dianggap melanggar fatwa tersebut, seperti pembakaran buku-buku yang dianggap mendukung Islam Liberal dan Islam Pluralis, penyerangan dan pembakaran fasilitas-fasilitas Ahmadiyah, dan paling terakhir pembubaran paksa disertai tindakan anarkis oleh massa FPI terhadap massa Aliansi Kebebasan Beragama.

Apa yang tergambar dalam ketiga implikasi di atas memberikan pemahaman yang jelas bahwa ketika agama menjadi “lakon drama” yang disutradarai oleh kuasa negara, maka kreatifitas dan independensi agama tercabut dari akarnya yang semula sangat otonom dalam dirinya serta bebas menentukan kreativitasnya sendiri. Para penganut agama, terutama para elitnya, dengan sangat mudahnya menjadi gerbong atau corong para elit birokrasi atau negara dalam mendesakkan keinginan-keinginan mereka, terlepas, apakah sesuai dengan norma agama atau tidak.

Dalam tataran implikasi ini, penulis tidak lagi berpatokan pada paradigma-paradigma hubungan relasi kuasa agama dan negara, seperti yang telah dikemukakan di atas. Sebab menurut asumsi penulis, determinasi agama oleh negara dapat saja terjadi, apapun bentuk hubungan antara keduanya. Salah satu contoh yang dapat dijelaskan di sini, yaitu ketika negara dan agama dalam bentuk sekuralistik, maka praktis seluruh institusi-institusi dan simbol-simbol keagamaan akan mengalami marjinalisasi, atau malah penghapusan sama sekali. Turki pada masa Mustafa Kamal Attatur, merupakan representasi kongkrit yang dapat diajukan dalam konteks ini (Karim: 1997). Pada contoh ini hegemoni kuasa negara sangat dominan.

Kemudian pada kasus hubungan agama-negara yang bersifat integralistik atau simboitik, yang akan muncul adalah arogansi para elit agama sebagai pemegang otoritas kebenaran tunggal, justru dengan mudah memperalat kuasa negara dalam memaksakan pendapat-pendapatnya kepada umat. Akibatnya akan terjadi pengembangan terhadap mazhab-mazhab lain yang secara kebetulan tidak sefaham dengan elit agama tadi. Contoh yang paling nyata adalah Afganistan ketika diperintah oleh rezim Thaliban.

Implikasi dalam kehidupan kemasyarakatan

Pada prinsipnya relasi kuasa negara dan agama atau sebaliknya sangat tergantung pada aktor kedua nalar kuasa tersebut. Apakah mereka akan mengarahkan kepentingan dan kemaslahatan masyarakat (rakyat) atau tidak. Menarik apa

yang diungkap oleh Zainuddin Maliki bahwa dalam konteks ini sangat tergantung bagaimana agama dikonstruksi oleh masyarakat di satu pihak dengan penguasa dipihak lain. Jika agama dikonstruksi, terutama oleh pemegang kekuasaan, sebagai pencerah, maka agama akan berfungsi menopang menyediakan jalan, motivasi, bahkan juga transendensi ke arah demokratisasi. Namun, dalam praktiknya seringkali kontruk penguasa atas agama bercorak *top down* dan tak selamanya sama dan sebangun dengan hasil kontruk yang dilakukan oleh rakyat (Huda: 2000).

Di era modern misalnya, pemerintahan Republik Islam Pakistan di masa kekuasaan Zia ul Haq dalam meneruskan kediktatorannya. Dalam kaitan ini Asgar Ali Engineer menulis bahwa Islam di Pakistan tidak lain kecuali menjadi pendukung setia *status quo*. Implementasi nilai-nilai Islam dilakukan dengan pendekatan Mazhab Hanafi yang formal. Ziaul Haq memanfaatkan komitmen keislamannya untuk mengantisipasi pemerintahan diktator militernya di satu sisi, dan di sisi lain, untuk menancapkan dan mempertahankan dominasi menjamin komitmennya terhadap Islam hanyalah untuk menyalurkan kepentingan kekuasaannya. Namun demikian, dia lantas memperkuat posisinya dengan topeng demokrasi, komitmen keislamannya sangat samar-samar. Kebijakannya sangat pragmatis. Bagi Zia, militer lebih penting dari pada Islam. Komitmen keislamannya lebih bersifat politis dari pada keagamaan (Asghar Ali, 2003: 232-233).

Demikian juga di Indonesia misalnya, ketika masa orde baru berkuasa, menurut Komaruddin Hidayat (dalam Maliki,

2000: III) banyak elit agama justru selalu “mengekor” kepada penguasa. Komaruddin menyatakan bahwa “Dalam sejarah politik, sangatlah sering terjadi agama dijadikan instrumen rakyat ataupun melanggengkan kekuasaannya. Selama orde baru fenomena tersebut juga muncul. Anehnya lagi, banyak mereka yang disebut ulama tanpa sadar dan tanpa penolakan telah dijadikan tameng atau bomber oleh rezim Suharto untuk menjinakkan umat Islam agar tetap tenang sekalipun berbagai tindakan kemungkaran, terutama korupsi, merajalela.”

Dapat dibayangkan bagaimana kondisi masyarakat di bawah pemerintahan diktator, seperti di Pakistan di masa pemerintahan Zia dan -dalam banyak kasus di Indonesia- pada masa kepemimpinan Soeharto. Dominasi negara sangat kuat. Sementara dalam mengamankan kebijakan-kebijakan yang diktator tersebut selalu berlindung di balik jubah agama. Persekongkolan tersebut pada gilirannya mengorbankan kepentingan rakyat, kebebasan, keterbukaan, dan kedamaian yang menjadi impian rakyat, hanya utopia belaka.

Penutup

Relasi kuasa negara dan agama tidaklah selalu, bahkan pada umumnya, sesuai dengan misi kedua relasi tersebut. Jika salah satu dari keduanya ter subordinasi, apakah kuasa agama ke dalam kuasa negara atau sebaliknya, pada akhirnya akan tercipta hegemoni negatif dan kontra produktif terhadap kehidupan masyarakat pada tingkat akar rumput. Pada level elit agama maupun negara sibuk dengan nalarnya sendiri dan

melupakan bahkan mengorbankan kepentingan masyarakat bawah. Sedangkan pada level masyarakat bawah sudah dihindangi rasa pesimistik untuk bangkit melawan relasi kedua kuasa tersebut. Kuasa negara dan agama yang sejatinya menjadi tempat berlindung dan menggantungkan harapan masyarakat akan hidup damai, sejahtera, terbuka, terlindungi hak-haknya, justru berubah menjadi roda mesin yang menghancurkan harapanharapan tersebut.

Dialektika relasi kuasa agama (Islam) dan negara tidak akan pernah mencapai titik akhir. Akan selalu muncul paradigma-paradigma baru yang sesuai dengan hasil pembacaan dan pengkajian para ahli, selaras dengan kondisi obyektif zamannya. Bentuk-bentuk yang sudah dan akan ada tentang relasi keduanya sama sekali tidak dapat dipandang dari sisi final atau tidaknya, akan tetapi harus dipandang dalam kerangka logika “tahan uji”. Artinya, tipologi yang paling dominan dan tahan ujilah yang akan memandapatkan momentum untuk berartikulasi.

Namun demikian, sangat tidak bijaksana memang, jika digeneralisasi bahwa relasi kuasa agama dan negara selalu melahirkan implikasi nestapa bagi rakyat bawah. Namun dalam sejarahnya, relasi keduanya sering menjadi petaka dari pada swargaloka. Tidak terlalu sulit untuk menunjukkan bukti-bukti implikasi negatifnya daripada positifnya.

Sesuai dengan nalarnya yang temporer, relasi kuasa agama dan negara hendaknya terus dicari formulasi baru yang ideal, walaupun di akui sangat sulit. Namun hal itu tidak berarti tidak mungkin sama sekali, tinggal bagaimana para ahli berusaha

mengkorelasikan antara kedua nalar kuasa tersebut, yang justru sangat mulia. Hal yang pasti agama dan negara sama-sama menginginkan kedamaian bagi masyarakat.

Bab 9

RELASI AGAMA DAN NEGARA DI INDONESIA

Pendahuluan

Pada masa-masa awal berdirinya Republik ini, ada satu peristiwa yang tidak akan terlupakan oleh rakyat Indonesia, khususnya umat Islam, yakni penghapusan tujuh kata dalam Piagam Jakarta (Zahra: 1999:139). Oleh banyak kalangan, penghapusan tersebut dipandang sebagai pengorbanan (sumbangan) terbesar umat Islam kepada bangsa dan Negara Indonesia (Mudhar: 1982: 11). Namun peristiwa itu pula yang menjadi pemicu munculnya kontroversi dalam wacana pemikiran politik Islam di Indonesia sampai saat ini. Ada sebagian pihak yang menyesalkan peristiwa tersebut. Bagi mereka, hal itu merupakan tragedi sejarah yang patut di sesali, sekaligus sebagai bukti kelemahan posisi politik umat Islam sejak awal berdirinya Republik ini. Adapun sebagian yang lain menganggap bahwa penghapusan tujuh kata tersebut sebagai langkah yang bijaksana. Bagi mereka, negara Republik Indonesia yang berdasarkan Pancasila, merupakan bentuk yang ideal dan

selaras dengan fakta kebhinnekaan rakyat Indonesia, paling tidak dari sisi agama dan kepercayaannya. Lagi pula, tanpa tujuh kata itupun, eksistensi syar'at Islam tetap akan menjadi nafas dalam kehidupan bernegara. Sebab faktanya, mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam.

Kesempatan untuk mewujudkan cita-cita politik Islam datang sekali lagi ketika partai Masyumi menduduki urutan kedua dalam keanggotaan di parlemen Konstituante pada pemilu 15 Desember 1955. Namun, mereka gagal merumuskan dasar negara berdasarkan idiologi Islam, walaupun sudah melalui perdebatan panjang dalam sidang-sidang mereka. Kondisi itulah yang kemudian mendorong presiden RI-Soekarno untuk mengeluarkan Dekrit 5 Juli 1959 (*Ensiklopedi Nasional Indonesia*, 1990: 54). Isi Dekrit tersebut mengintruksikan untuk segera kembali ke UUD 1945 dan melaksanakannya secara murni dan konsekuen.

Kegagalan tersebut, sekali lagi, sangat disesali oleh banyak kalangan. Sebab, dengan begitu, upaya formalisasi syari'at Islam ke dalam undang-undang negara tidak dapat direalisasikan. Sejak itulah upaya pemikiran Islam seakan terhenti. Apalagi tampilnya rezim orde baru akhir 60-an semakin mempersempit ruang gerak politisi Islam. Di samping rezim orde baru sangat otoriter, jika diamati secara umum paling tidak ada dua hal yang dapat dijadikan alasan: *Pertama*, peleburan partai-partai Islam ke dalam satu partai, yaitu PPP pada tahun 1973 (Zahra: 1999:139). *Kedua*, penetapan asas tunggal, yakni semua organisasi politik

atau non politik, harus berasaskan Pancasila (Noer dalam Zahra: 1999:139).

Dengan tumbangnya rezim orde baru akhir 90-an dan dimulainya orde reformasi, ternyata membawa angin segar bagi tumbuhnya demokrasi dan keterbukaan. Dalam kondisi seperti ini *euforia* demokrasi terlihat di mana-mana. Hal ini ditandai dengan perlombaan mendirikan partai politik dan lembaga-lembaga demokrasi lainnya.

Berkaitan dengan hal tersebut, Bahtiar Effendi dalam (Zahra, 1999: 139) mengemukakan:

“Sejak Mei 1998 lalu, dasar-dasar politik orde baru runtuh. Dengan itu, apa yang selama ini disebut hegemoni politik mencair. Akibat-akibat langsung yang muncul ke permukaan adalah reaksi balik dalam konteks kehidupan kepartaian, hal itu berarti munculnya partai-partai politik dalam jumlah besar, beberapa partai Islam muncul dengan ciri dan watak yang menurut mereka sesuai dengan keyakinan dasar mereka”.

Munculnya beberapa partai Islam yang secara tegas menyatakan diri berasaskan Islam terlepas dari persoalan apakah mereka bercita-cita merubah asas negara dari Pancasila ke syari'at Islam atau tidak adalah bukti nyata munculnya kembali gairah pemikiran politik Islam.

Jika ditelusuri sejarah dialektika pemikiran politik Islam di Indonesia sejak peristiwa penghapusan tujuh kata dalam Piagam Jakarta, asas tunggal, sampai pada euforia politik Islam di orde reformasi, akan ditemukan paling tidak dua tipologi pemikiran politik Islam yang saling tarik menarik kepentingan, yaitu tipologi

formalistik dan tipologi subtansialistik. Golongan formalistik selalu berusaha dengan segala cara agar Islam (syari'at Islam) dapat diformalisasi ke dalam bentuk-bentuk formal, berupa undang-undang di setiap tingkatan struktur pemerintahan. Sedangkan golongan subtansialistik menganggap bahwa tidak terlalu penting apakah syari'at Islam diformalisasikan atau tidak justru yang lebih penting adalah bagaimana substansi nilai-nilai syari'at Islam tersebut dapat diimplementasikan secara aktual dalam kehidupan sehari-hari, termasuk dalam bernegara.

Dalam konteks inilah penulis akan mengkaji kedua tipologi tersebut. Kajian ini penting agar dapat mendudukan secara profesional kedua kubu tersebut dalam konteksnya masing-masing. Apalagi, berbagai perdebatan selama ini sudah mengarah pada perpecahan. Kubu formalistik, misalnya, sering menganggap kubu subtansialistik sebagai tidak "islami" dan "sekuler", bahkan ada yang menganggap mereka "kafir".

Secara umum terdapat tiga paradigma tentang hubungan agama dan negara, yakni (1) paradigma integralistik, (2) paradigma simbotik, dan (3) paradigma sekuralistik. Namun demikian, dalam konteks politik Islam di Indonesia kelihatannya mengerucut pada dua tipologi yang berbeda kalau bukan bertentangan, yakni (1) mereka yang menghendaki adanya kaitan formal antara ideologi Islam dengan negara/politik dan (2) mereka yang tidak menghendaki adanya simbolisasi atau institusionalisasi agama (Jalil dalam Zahra, 1999: 27). Hal yang lebih dipentingkan adalah konvergensi keislaman dengan

budaya lokal Indonesia. Bentuk pertama kemudian disebut *formalistik* dan yang kedua disebut *subtansialistik*.

Tipologi Formalistik

Dalam konteks keindonesiaan, fenomena yang terlihat sekarang ini adalah adanya partai-partai yang membawa simbol-simbol Islam, baik yang hanya menyebut berasaskan Islam maupun yang memang sejak awal mendeklarasikan diri sebagai partai Islam. Berkaitan dengan tipologi ini, M. Syafi'i Anwar (1995:144-145) mengemukakan bahwa:

“Pemikiran formalistik menunjukkan perhatian terhadap suatu orientasi yang cenderung menopang bentuk-bentuk masyarakat politik Islam yang dibayangkan, seperti terwujudnya suatu “sistem politik Islam”. munculnya partai Islam, ekspresi simbolis dan idiom-idiom politik, kemasyarakatan, serta eksperimen-eksperimen sistem ketatanegaraan Islam. Karena itu kaum formalis sangat menekankan idiologisasi atau politisasi yang mengarah pada simbolisme keagamaan yang formal.”

Dengan menekankan penggunaan terminologi politik yang mereka anggap Islami, doktrin keagamaan, seperti tauhid diterjemahkan bukan sekedar rumusan teologis, tetapi juga suatu sistem keimanan dan tindakan politik yang konfrehensif serta eksklusif. Karenanya, bagi mereka makna-makna subtansif dari suatu terminologi atau tindakan politik tidaklah terlalu penting. Selain itu, terdapat kecenderungan yang menunjukkan kurangnya minat mereka dalam pengembangan dan implementasi pemikiran politik atas suatu lingkungan

kultural yang lebih spesifik karena hal itu di khawatirkan dapat menghilangkan atau mereduksi identitas keislaman mereka.

Pemikiran politik Islam formalistis di Indonesia pada dasarnya dapat dilacak pada pemikiran beberapa cendekiawan muslim Indonesia. M. Amin Rais (1987: 23-24) misalnya, berpendapat bahwa “Politik yang Islami tidak memberi tempat bagi sekularisasi. Sekularisasi pada dasarnya adalah idoligi, yakni sekularisationisme. Politik yang menganut paham keagamaan dan nilai-nilai yang berlaku di dalamnya sangat relatif dan situasional. Politik yang dijalankan oleh seorang muslim, sudah tentu bukan politik sekuler melainkan politik yang penuh komitmen kepada Allah, yakni pengabdian kepada Allah.

Amin (1987: 23-24) lebih tegas mengemukakan:

“Para pemimpin dan cendekiawan kian menyadari bahwa Islam sebagai agama wahyu Allah Maha Pencipta, sesungguhnya sangat tepat dijadikan referensi atau bahan rujukan besar, yang tidak habis-habisnya ditimba bagi pembinaan kehidupan manusia yang lebih damai, adil, tentram, dan sejahtera. Dengan demikian tidak berlebihan jika dikatakan bahwa dewasa ini, kaum muslimin sedang memasuki revolusi tahap ketiga, yaitu revolusi mental dan intelektual, untuk menemukan kembali ajaran-ajaran Islam secara menyeluruh. Tentu saja, di dalamnya termasuk ajaran Islam yang menyangkut kehidupan bernegara”.

Perlu di tegaskan bahwa pendapat Amin Rais di atas dikutip dari buku “*Cakrawala Islam*”, yang ditulisnya pertengahan tahun 80-an. Hal ini penting dikemukakan, sebab agaknya pemikiran

politik Amin Rais mengalami sedikit pergeseran. Ketika tampil sebagai ketua PAN yang mengantarnya duduk sebagai ketua MPR RI awal 2000-an, ia tidak lagi didengar menyebut-nyebut tentang formalisasi ajaran Islam dalam bentuk politisasi Islam, bahkan partai yang didirikannya, PAN, tidak didasarkan pada asas Islam, bahkan dinyatakan sebagai partai terbuka.

Dalam perkembangan kontemporer pemikiran formalistik politik Islam selalu mengacu pada upaya penerapan syari'at Islam. Bagi mereka penerapan syari'at Islam mempunyai tiga pengertian: (1) mengakomodasi satuan-satuan hukum perdata dan pidana Islam dalam konstitusi dan undang-undang serta berbagai penjabaran hukumnya, (2) mengisi segenap ruang konstitusi dan undang-undang serta berbagai penjabaran hukumnya dengan ajaran Islam, dan (3) mengatur negara, para semua aspeknya dengan cara Islam dan oleh orang Islam (Matta: 2003:12).

Menurut M. Anis Matta (2003: 12), apapun pengertian tentang penerapan syari'at Islam, harus berangkat dari empat kerangka logika, yaitu: (1) bahwa Islam adalah sistem kehidupan yang integral dan komprehensif, yang karenanya memiliki semua kelayakan untuk dijadikan sebagai referensi utama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, (2) bahwa berkah sistem kehidupan Islam hanya dapat dirasakan masyarakat apa bila ia benar-benar diterapkan dalam segenap aspek kehidupan berbangsa dan bernegara kita, (3) bahwa untuk dapat diterapkan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, maka diperlukan dua bentuk kekuatan; kekuatan legalitas

dan kekuatan eksekusi, dan (4) bahwa untuk dapat memiliki kekuatan legalitas dan kekuatan eksekusi, diperlukan kekuasaan yang besar dan sangar berwibawa yang di akui secara *de facto* dan *de jure*.

Para penganut formalistik selalu terobsesi dengan romantisme masa lalu, terutama pada era kenabian. Menurut M. Anis Matta, ada pelajaran dari sejarah bahwa tidak ada sebuah negara yang menyatakan Islam sebagai idiologinya, melainkan ia pasti memasuki hari-hari panjang yang penuh keringat, air mata dan darah. Sejak Rasulullah Saw. pindah ke Madinah, ia harus menghadapi 68 kali pertempuran dan memimpin 28 di antaranya (Matta, 2003: 12).

Memahami tawaran-tawaran Anis Matta di atas dapat dikatakan bahwa pemikiran politik Islam formalistik menjadikan syari'at Islam tidak hanya sebatas inspirator, tetapi harus terlihat dalam idiom-idiom dan simbol-simbol politik mereka. Penegakan syari'at Islam dalam kehidupan bernegara adalah sesuatu yang tidak dapat ditawar-tawar, sebab bagi mereka syari'at Islam adalah ajaran yang sempurna, dalam arti meliputi segala aspek kehidupan manusia, tak terkecuali sistem negara atau politik.

Pada sisi lain, kaum formalis selalu berlindung di atas makna-makna literal ayat-ayat suci al-Qur'an. Ayat yang selalu mereka rujuk adalah QS. al Maidah (3) :3 "Hari ini telah aku sempurnakan bagimu agamamu dan telah kucukupkan nikmat-Ku. Dan Aku telah *ridha* Islam sebagai agamamu". Menurut kaum formalis, ayat ini mengandung dua pengertian: (1)

bahwa agama Islam telah sempurna. Ajarannya telah lengkap, mencakup segala hal yang dibutuhkan umat manusia. ajaran agama ini telah meliputi segala aspek kehidupan. Betul-betul telah sempurna, utuh dan tidak ada cacat dan (2) ayat ini juga menegaskan bahwa satu-satunya agama yang diridhai Allah adalah Islam. Menurut Hamim Thohari, Islam dalam pengertian ayat ini bermakna ajaran, sekaligus nama agama itu sendiri. Masalah ini perlu dipertegas sebab masih ada sebagian kalangan yang berpendapat bahwa Islam itu bisa meliputi seluruh agama samawi, baik Yahudi maupun Nasrani, bahkan ada pula yang menyebut seluruh agama, termasuk agama non samawi. Ayat ini jelas-jelas merujuk Islam sebagai satu-satunya agama yang diridhai Allah Swt (Thohari: 2002, h. 15).

Penjelasan di atas sekaligus mengisyaratkan bahwa kaum formalis dalam kaitannya dengan teologi agama-agama bersifat eksklusif. Sebuah pandangan yang tidak memberikan ruang kebenaran kepada agama-agama lain serta keselamatan para penganutnya. Tegasnya, hanya agama Islamlah yang benar dan paling benar, sebab agama lain (non Islam) semuanya salah. Hanya orang Islamlah yang akan selamat, sedang orang non Islam, akan celaka dan tidak akan mendapat keselamatan.

Singkatnya, pemikiran politik Islam formalistik di Indonesia adalah sebuah pemikiran sekaligus aksi yang dimotori oleh para politik atau aktifis yang menginginkan penerapan syari'at Islam dalam kehidupan bernegara. Untuk tujuan itu, idiom-idiom dan jargon-jargon politik yang mereka usung selalu bersifat simbolis dan formalistik. Segala upaya tersebut pada akhirnya

bermuara pada penggantian asas dan seluruh perundang-undangan negara dengan syari'at Islam.

Tipologi Substantialistik

Dalam wacana pemikiran Islam, pemikiran subtantilistik dimaksudkan sebagai aksentuasi bahwa subtansi atau makna iman dan peribadatan lebih penting dari pada formalisme dan simbolisme keberagamaan serta ketaatan yang bersifat literal kepada teks wahyu Tuhan. Sementara pesan-pesan al-Qur'an dan Hadis yang mengandung esensi abadi dan bermakna universal, ditafsirkan kembali berdasarkan runtut dan rentan waktu generasi kaum muslimin serta mengkontekstualisasikannya dengan kondisi-kondisi sosial yang berlaku pada masanya (Anwar, 1995: 144-145).

Kaitannya dengan politik Islam, kaum subtansialis mengacu pada upaya yang signifikan terhadap pemikiran dan orientasi politik yang menekankan manifestasi politik. Bukan saja dalam penampilan, tetapi refleksi, juga wujud dalam format pemikiran dan kelembagaan politik mereka. Bagi para penganut subtansialis, eksistensi dan artikulasi nilai-nilai Islam yang intrinsik dalam iklim politik Indonesia lebih penting dan sangat memadai untuk mengembangkan Islamisasi dalam wajah kulturalisasi masyarakat Indonesia moderen. Ini merupakan pandangan dasar kaum subtansialis yang dilandasi oleh perspektif historis. Proses kulturalisasi telah melahirkan kompetisi diantara kekuatan kultural yang bersaing itu. Agar Islam dapat memenangkan persaingan itu, proses Islamisasi

haruslah mengambil bentuk kulturalisasi, bukan politisasi. Dengan demikian, gerakan Islam sebaiknya menjadi gerakan budaya (*cultural movement*), bukan gerakan politik (*political movement*) (Anwar, 1995: 144-145).

Tipologi pemikiran politik Islam subtansialistik dapat dilacak pada pemikiran beberapa pembaharu Islam di Indonesia. Misalnya, Nurcholish Madjid (2000), ketika berbicara dalam konteks Islam dan negara kesatuan Indonesia, ia menawarkan gagasan yang disebutnya sebagai paralelisme atau kemanunggalan keislaman dan keindonesiaan. Dalam beberapa kesempatan ia menulis.

“... Berkenaan dengan Islam itu, sesuatu yang dapat disebutkan, yang akan mempunyai dampak panjang, ialah kenyataan bahwa Islam di Indonesia semakin diterima dan dihayati oleh kalangan yang semakin luas, sebagai salah satu sumber utama pembinaan nilai-nilai bersama yang akan melandasi pembangunan bangsa secara menyeluruh (pembangunan manusia seutuhnya). Dengan kata lain, sebagai salah satu pendukung dan sumber utama nilai-nilai keindonesiaan. Islam semakin di harapkan untuk tampil dengan tawaran-tawaran kultural yang produktif dan konstruktif, khususnya dalam pengisian nilai-nilai keindonesiaan menurut kerangka Pancasila, yang telah menjadi kesepakatan luhur bangsa Indonesia. Lebih jauh, Islam juga semakin diharapkan dapat menawarkan dirinya sebagai sumber pengembangan dan pelestarian kelembagaan nilai-nilai itu melalui berbagai pranata keislaman dalam masyarakat. Maka, dalam konteks tanah air ini, orang-orang muslim Indonesia dituntut lebih mampu lagi menampilkan diri serta ajaran agamanya sebagai

pembawa kebaikan untuk semua (*rahmat li al alamin*) tanpa eksklusivisme komunal.

Memahami pandangan Nurcholish Madjid (2000) di atas belum terlihat secara jelas pandangan politiknya, ia hanya menggambarkan bagaimana Islam dapat bersinergi dengan kultur ke Indonesiaan. Hal ini mengacu kepada satu asumsi dasar bahwa Islam sejatinya mampu tampil sebagai pembawa kedamaian untuk semua. Namun dalam tulisannya yang lain ia lebih fokus kepada elaborasi Islam dengan Pancasila. Ia mengemukakan bahwa

“Melaksanakan prinsip-prinsip Islam berarti sekaligus juga melaksanakan prinsip-prinsip Pancasila. Orang-orang muslim dituntut untuk mampu secara otentik mengembangkan faham kemajemukan (pluralisme sosial). Bersamaan dengan itu, dituntut pula kesanggupan mengembangkan sikap-sikap menghargai antara sesama anggota masyarakat. Hal ini didasarkan pada watak agama Islam yang universal, inklusif dan terbuka.”

Karena sifat universalitas, keterbukaan dan inklusivisme yaitu simbol-simbol politik harus juga terbuka dan dimengerti, baik oleh kalangan muslim, maupun non muslim, di dalam maupun di luar pemerintahan. Artikulasi politik seperti itu, menurut Nurcholish Madjid (2000), bukanlah dalih untuk melakukan kompromi dan meninggalkan idealisme tinggi Islam, namun dimaksudkan untuk menekankan metode *da'wah al mauidzah al hasanah* (seruan yang baik dan dengan diskusi dan diskursus yang baik pula, sesuai dengan petunjuk al-Qur'an. Nurcholish Madjid mengingatkan bahwa sekalipun

nilai-nilai ajaran Islam bersifat universal, pelaksanaan ajaran Islam itu sendiri menurut pengetahuan dan pemahaman tentang lingkungan sosiokultural masyarakat Indonesia secara keseluruhan, termasuk lingkungan politik dalam rangka konsep negara bangsa *nation state*.

Memahami konsep paralelisme atau kemanunggalan ke-Islaman dan ke-Indonesiaan dari Nurcholish Madjid di atas, dapat disimpulkan bahwa dalam konteks Islam dan negara Indonesia harus difahami dalam arti sinergi antara keduanya. Hal ini tidaklah berarti bahwa Islam atau syari'at Islam harus ditinggalkan demi negara, namun lebih diarahkan pada upaya menampilkan Islam sebagai sumber tata nilai atau etika sosial dalam kehidupan bernegara/politik, tanpa harus menformulasi idiom-idiom Islam ke dalam bentuk asas atau aturan-aturan formal. Di sinilah kemudian nampak jelas pemikiran Nurcholish yang substantif

Jika Nurcholish tampil dengan konsep paralelisme atau kemanunggalan, lain halnya dengan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) (dalam Azhari dan Abdul Mu'in Shaleh (ed), 1989: 82-83) yang menggagas konsep pribumisasi Islam. Menurut Gus Dur pribumisasi bukanlah Jawa-nisasi atau singkretisme, sebab pribumisasi hanyalah mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa harus merubah hukum itu sendiri. Kaitannya dengan Islam dan negara Indonesia, Gus Dur berpendapat bahwa berdirinya negara Indonesia lebih disebabkan oleh adanya kesadaran berbangsa, bukan hanya sekedar faktor idiologi Islam.

Ini merupakan kenyataan yang harus diterima secara obyektif. Kenyataan obyektif tersebut masih belum tuntas difahami oleh sebagian kalangan pergerakan Islam di Indonesia saat ini. Karenanya, ajaran Islam sebagai komponen yang membentuk dan mengisi kehidupan masyarakat warga negara Indonesia, seluruhnya diperankan sebagai faktor komplementer bagi komponen-komponen lain (Wahid, 1984: 3-9).

Gus Dur mengkritik kecenderungan sejumlah besar kalangan pergerakan Islam yang berpegang pada pola idealistik yang menganggap Islam sebagai alternatif terhadap paham-paham kenegaraan lain. Menurut Gus Dur (1984: 3-9) yang mesti dilakukan saat ini ialah bagaimana menjadikan Islam sebagai pemberi warna bagi kehidupan masyarakat Islam atau alternatif terhadap apa yang ada dewasa ini, termasuk kesadaran berbangsa dalam arti *notion*.

Gus Dur (1983: 31) menolak keras anggapan bahwa Islam memiliki konsep tentang negara. Ia mengungkapkan:

“Kalau memang Nabi menghendaki berdirinya sebuah “negara Islam”, mustahil masalah suksesi kepemimpinan dan peralihan kekuasaan tidak dirumuskan secara formal. Nabi cuma memerintahkan “bermusyawarahlah kalian dalam persoalan itu”, masalah penting itu bukannya dilembagakan secara kongkrit, melainkan dicukupkan dengan sebuah diktum saja, yaitu “masalah mereka (haruslah) dimusyawarakan antara mereka “mana ada negara dengan bentuk seperti itu”.

Di sinilah tampaknya Gus Dur (1987: 30) memperlihatkan gagasan politik Islamnya secara kuat. Ia dengan tegas menolak

gagasan kaum formalis yang selalu berdalih bahwa Islam menawarkan sistem atau bentuk negara dan kekuasaan politik. Jika hal itu memang ada, mengapa al-Qur'an dan Nabi sendiri tidak merumuskannya secara formal, tapi hanya menyebut "bermusyawarah". Bermusyawarah sama sekali tidak mengandung tawaran sebuah sistem Negara, jelas Gusdur.

Dengan dasar itulah gagasan Gus Dur tentang politik Islam dapat dikategorikan sebagai tipologi pemikiran subtansialistik. Kesimpulan ini akan terlihat jelas pada pokok-pokok pikirannya yang lain. Dalam berbagai gagasannya, sama sekali tidak ditemukan idiom-idiom politik yang simbolis formalis. Malah ia berusaha merelevansikan simbol-simbol syari'at dengan budaya Indonesia, misalnya, ia pernah melontarkan gagasan untuk mengganti ucapan *al-salamu alaikum* dengan ucapan selamat pagi. Gagasan tersebut kemudian mendapat reaksi keras dari berbagai kalangan. Namun Gus Dur beralasan bahwa ia tidak bermaksud "menghilangkan" tapi "merelevansikan".

Berdasarkan beberapa penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa tipologi pemikiran politik Islam subtansialistik sama sekali tidak menghendaki formalisasi syari'at Islam ke dalam idiom-idiom politik atau negara. Jangankan membentuk suatu negara Islam, menjadikan Islam sebagai idiologi politik saja, mereka tidak setuju. Para penganjur subtansialistik sama sekali tidak bermaksud meninggalkan Syari'at Islam. Namun yang dimaksudkan adalah menerapkan syari'at islam dalam kerangka tata nilai, etika dan moral sebagai "pengawal" berjalannya kehidupan bernegara dan sistem politik yang ada,

apapun bentuknya termasuk sistem dan bentuk negara Republik Indonesia.

Penutup

Memahami dua tipologi pemikiran politik Islam umat Islam Indonesia di atas menurut hemat penulis pada dasarnya keduanya tidak berbeda dalam hal meletakkan Syari'at Islam sebagai sumber doktrin. Namun yang membedakan keduanya adalah ketika syarai'at Islam ingin diartikulasikan dalam kehidupan bernegara dan berpolitik. Bagi kaum formalistik, syari'at Islam adalah ajaran sempurna, dalam arti meliputi segala aspek kehidupan, termasuk sistem politik dan ketatanegaraan. Karenanya, ia harus dijadikan rujukan utama dalam membangun idiom-idiom politik dan sistem ketatanegaraan.

Bagi mereka, formalisasi syari'at Islam ke dalam bentuk, asas dan perundang-undangan di Indonesia, adalah sesuatu yang tidak dapat ditawar-tawar. Sedangkan Bagi kaum subtansialistik, syari'at Islam memang sempurna, namun tidaklah berarti juga menawarkan sebuah sitem politik dan ketatanegaraan yang baku. Bagi mereka, sistem dan bentuk formal (politik dan negara) diserahkan sepenuhnya pada ijtihad umat Islam. Hanya saja, dalam menjalankan sistem dan kehidupan bernegara wajib selalu merujuk pada nilai-nilai dasar syari'at Islam. Misalnya, keadilan, kedamaian, kemanusiaan, musyawarah, dan lain-lain.

Dalam pandangan penulis kedua tipologi tersebut merupakan hasil ijtihad masing-masing pihak dalam memahami syari'at Islam di Indonesia. Implikasi dari semua itu adalah

bahwa pemikiran politik Islam yang muncul hendaknya difahami sebagai sesuatu yang tidak final, apalagi absolut. Keduanya harus diletakkan pada kerangka dinamika dialektis yang tidak akan pernah berhenti, seiring dengan perkembangan zaman dan perubahan waktu. Karenanya, memutlakkan kedua tipologi pemikiran tersebut merupakan sikap yang tidak ilmiah dan sama sekali tidak profesional.

Bab 10

KETIMPANGAN JENDER DALAM CITRA MEDIA

Pendahuluan

Aceng bangun pagi agak lambat. Dia mengecek apakah ada berita menarik lewat komputer kecil yang on line dengan internet di kamarnya yang menyediakan fasilitas daftar jadwal berita-berita ekonomi yang memang menjadi perhatian Aceng. Dia memilih berita tentang bursa saham. Dia menggerutu karena perubahan di pasar saham terjadi jauh dari perkiraannya. Sambil menikmati sarapan pagi, dia menyaksikan kampanye presiden di berbagai negara atau peragaan busana wanita setengah telanjang di Milan dan Paris atau malah di Jakarta. Dia segera memindahkan channel sebab bila istrinya mengetahui siaran itu, ia harus mengeluarkan biaya ekstra yang tidak sedikit di boutique langganan istrinya. Untunglah sang istri asyik membaca majalah wanita, dalam dan luar negeri, yang mengupas profil bintang-bintang panas holywood dengan suplemen gambar-gambar wanita berpose hampir telanjang bulat.

Fragmen pendek di atas bercerita tentang sebuah rumah multimedia imajinatif baik cetak maupun elektronik. Koran, tabloid, majalah, TV, internet dan lain lain ada dalam rumah itu. Tak ada belahan bumi ini yang tak dapat dilihat. Tak ada ruang

pribadi yang tabu untuk diekspos. Akhirnya, tak ada bagian tubuh wanita yang tak dapat “dinikmati”. Fragmen di atas juga merepresentasikan salah satu ciri globalisasi yaitu terjadinya revolusi teknologi komunikasi, khususnya media massa, baik cetak maupun elektronik.

Disebut revolusi, kata Rakhmat (2000), karena percepatannya yang semakin lama semakin tinggi. Manusia pertama muncul kira-kira 36.000 tahun yang lalu, diperlukan waktu dua belas ribu tahun sesudah itu untuk menemukan cara menulis pada dinding gua. Tidak ada penemuan teknologi komunikasi selama 18.000 tahun lagi. Baru pada tahun 4000 SM manusia mengenal abjad untuk pertama kali. Lebih 2000 tahun kemudian, barulah ditemukan mesin percetakan pertama, tepatnya 1453 M. Mulai tahun 1900 M. Rentetan penemuan alat komunikasi yang menakjubkan selama kurang lebih 100 tahun terakhir ini. Manusia telah menciptakan teknologi komunikasi yang lebih banyak dari apa yang diciptakannya selama 360 abad sebelumnya.

Fenomena di atas sebagai revolusi global umat manusia. Ia menambahkan bahwa “manusia saat ini tengah menyaksikan dan sekaligus terlibat dalam revolusi global. Kita sedang berubah. Bukan saja dalam berbagai bentuk lembaga, dalam kendaraan yang digunakan, dalam baju yang dipakai, tapi juga dalam perilakunya kita sebagai manusia.” Dalam waktu yang hampir bersamaan, di bidang sosiologi muncul gerakan feminisme di Barat. Gerakan ini menggugat dominasi laki-laki atas dunia. Para penganjur feminisme beranggapan bahwa

dunia ini terlalu berwajah maskulin. Budaya, tradisi, politik, dan ekonomi bahkan agama dimanipulasi sedemikian rupa oleh pihak laki-laki untuk mengukuhkan dominasinya. Feminisme menuntut persamaan, kesetaraan dan perlakuan yang tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan.

Berbagai upaya dilakukan para penganjur feminisme untuk mengukuhkan eksistensinya, termasuk melalui media massa, elektronik maupun cetak. Koloni kaum feminisme ke rimba media massa begitu mencengangkan. Hampir tak ada ruang kosong disisakan. Dari segmen berita sampai ke segmen iklan obat penguat untuk libido laki-laki. Dari peran suci sebagai ibu sampai peran nenek penyihir yang mengerikan. Namun, di sinilah mulai timbul masalah, terutama problema pencitraan. Sebagaimana difahami bahwa salah satu efek media massa, apapun bentuknya, adalah efek pencitraan. Wanita diberitakan, ditampilkan, diekspos, dan kemudian dicitrakan. Pencitraan sendiri pada hakekatnya netral, bisa baik, tapi bisa juga buruk. Tergantung paradigma dan nilai-nilai apa yang dianut oleh media tersebut. Alih-alih media menjunjung tinggi wanita, media justru terseret ke dalam jurang kapitalisme ekonomi. Wanita menjadi komoditi ekonomi. Kemuliaan dan kecantikannya kemudian diukur dari seberapa banyak ia mendatangkan uang.

Pada pembahasan selanjutnya akan dikemukakan bagaimana media menyorot perempuan, baik media elektronik maupun cetak. Kemudian pada bagian akhir akan dianalisis dari perpektif Islam.

Politik Pencitraan Wanita dalam Media

Human Development Report 1995 dalam Idi Subandi Ibrahim (1990) melansir bahwa paradigma pembangunan manusia yang menempatkan manusia sebagai titik sentral perhatian ternyata masih saja digayuti kesenjangan gender. Berbagai data kualitatif maupun kuantitatif disodorkan untuk menunjukkan “kesenjangan gender global.” Sebuah potret muram kemanusiaan dan kemiskinan yang berwajah perempuan. Kesenjangan gender yang paling parah justru banyak terjadi di negara-negara berkembang. Partisipasi perempuan dalam berbagai lapangan kehidupan tidak hanya minim, tapi posisi mereka kian tersudutkan. Penyempitan kesenjangan gender berjalan sangat alot. Perempuan dihitung dalam angka. Mereka tetap diremehkan, tidak dibayar layak, tenaganya kurang diperhitungkan. Demikian juga dalam ruang publik seperti media massa, citra mereka di eksploitasi dalam teknik-teknik reportase yang hanya menguatkan distorsi dalam sosoknya yang tidak hanya dari seputar lekuk tubuh kecantikan.

Seperti berbagai bentuk-bentuk ketimpangan lainnya (imprealisme, etnosentrisme, dan rasisme) penguasaan informasi, pengetahuan, media dan citra yang dibentuk di dalamnya, merupakan bagian penting dalam mempertahankan hegemoni ideologi sekelompok masyarakat yang memiliki kekuasaan. Relasi yang ada di dalam hegemoni tersebut tidak hanya *power-knowledge*, akan tetapi juga power media. Artinya, pengetahuan dan media digunakan dalam membentuk dan mempertahankan hegemoni kekuasaan. Masalah yang kemudian muncul dari

relasi tersebut adalah telah terjadi semacam politisasi media dan pengetahuan, khususnya yang menyangkut “obyektivitas” pengetahuan itu sendiri. Persoalan ini berkaitan dengan hak atau otoritas seseorang untuk merepresentasikan orang, masyarakat dan ideologi.

Menurut Yasraf Amir Piliang (1990: 18) tuduhan yang seringkali muncul di dalam wacana ketimpangan peran adalah bahwa telah terjadi subyektivitas pengetahuan, atau lebih jauh lagi “politisasi pengetahuan”. Tuduhan ini muncul di dalam ketimpangan gender. Seorang pria yang mencoba “berbicara” atau merepresentasikan wanita (di dalam buku, novel, artikel, radio televisi, komputer, internet, film dan media-media lainnya) boleh jadi mencoba untuk bertindak obyektif. Akan tetapi, bagaimana mungkin para penulis, sutradara dan para pekerja media lainnya, dapat melepaskan diri dari berbagai pretensi (keberpihakan) yang berasal dari latar belakang ideologi dan kebudayaan yang patriaki, subyektivitasnya yang maskulin, dan ketidakmungkinan-nya untuk memasuki “dunia” dan perasaan wanita itu sendiri? Bagaimana mungkin mereka dapat keluar dari semuanya itu tanpa terjebak di dalam kontradiktif?

Tumbangnya sosialisme terutama di Uni Sovyet dan beberapa negara Eropa Timur lainnya semakin mengukuhkan eksistensi faham kapitalisme. Banyak kalangan bahkan berkeyakinan bahwa kapitalismelah satu-satunya landasan ekonomi yang paling ideal sepanjang abad ini dan seterusnya. Euforia kapitalisme menemukan artikulasinya di dalam euphoria media, khususnya media massa. Janji fantasi, ilusi,

halusinasi, kenyamanan, kesenangan, kegairahan, prestise, hasrat, sensualitas, ekstasi, semua berbaur di dalam sorak-sorai media. Kalaupun media menyampaikan berita bencana kejahatan, kriminalitas, kekerasan, kebrutalan, kebohongan, kelicikan, kebusukan di dalam komoditas media, (khususnya film, sinetron, bahkan berita), semua direduksi menjadi tontonan, atau “hiburan”.

Sejarah tubuh wanita, tegas Yasraf (1990), dalam ekonomi kapitalisme adalah sejarah pemenjaraannya sebagai “tanda” atau fragmen-fragmen tanda. Kapitalisme “membebaskan tubuh wanita dari tanda-tanda” dan identitas tradisionalnya. Di dalam “hutan rimba tanda-tanda” yang diciptakannya sendiri sebagai bagian dari ekonomi politik kapitalisme, fungsi tubuh telah bergeser dari fungsi organis, biologis, reproduktif ke arah fungsi ekonomi politik, khususnya fungsi tanda. Ekonomi kapitalisme mutaakhir telah berubah ke arah penggunaan “tubuh” dan “hasrat” sebagai titik sentral komoditi yang disebut “ekonomi libido”. Tubuh menjadi bagian dari semiotika komoditi kapitalisme. Akhirnya yang diperjualbelikan adalah tanda, makna, dan hasratnya. Dalam rimba kapitalisme media, tubuh wanita dimuati dengan “modal simbolik” ketimbang modal biologis. Erotisasi tubuh wanita di dalam media adalah dengan mengambil pragmen-pragmen tubuh tersebut sebagai “penanda” (*signifier*) dengan berbagai posisi dan pose, serta dengan berbagai asumsi “makna”. Tubuh wanita yang “ditelanjangi” melalui ribuan varian sikap, gaya, penampilan (*appearance*) dan “kepribadian” mengkonstruksi dan

menaturalisasikan tubuhnya secara sosial dan kultural sebagai “*ferish*”, yaitu obyek yang “dipuji” sekaligus direndahkan karena dianggap mempunyai kekuatan “pesona” (rangsangan, hasrat, nafsu, dan cinta) tertentu.

Representasi di atas panggung atau di depan kamera sama-sama terbalut oleh permainan tanda, simbol dan relasi kuasa yang saling tarik menarik, tetapi tetap bermuara pada satu kalimat: yaitu tubuh perempuan. Kuasa ini sangat memahami betapa jasad perempuan dapat dijadikan obyek beroperasinya sekumpulan sistem ekonomi yang menjanjikan sekaligus tempat bersarangnya kontrol kehidupan. Di mana-mana setiap mata dapat menyaksikan berdirinya salon-salon kecantikan, pusat-pusat kebugaran, fitness, dan propaganda diet melalui buku, majalah dan iklan televisi. Bukan hanya membuat wanita menjadi memikat, melainkan juga agar lebih mudah dikontrol menurut keperluan modal dan kekuasaan.

Pada sisi lain, dengan media panggung para penyanyi, (yang umumnya perempuan) penari jaipong, tayub, maupun gandung berusaha tampil habis-habisan dengan bumbu gerakan, pose, desahan sensual memanipulasi dirinya dari menyenangkan hati penonton yang umumnya laki-laki. Sementara dengan gaun gemerlap yang super ketat, sehingga seluruh lekuk dan benjolan tubuh tampak jelas, sinyal seksual dapat ditampilkan. Dengan modal bahasa tubuh, mulai dari dada, pantat, pinggul, leher, serta lirik mata dan seterusnya yang kesemuanya memiliki potensi membangkitkan rangsangan lawan jenis. Ungkapan seks menunjukkan manifestasi afinitas afektif antara seniman

dengan penontonnya. Egoan pinggul mengundang tangan-tangan laki-laki tidak hanya sekedar memegang pantat penari, tetapi juga mengusap-ngusapnya. Jika para penonton laki-laki berhak memandangi dan menikmati setiap penari, bahkan “colekan payudara” sekalipun, sebaliknya penari juga memiliki hak yang sama untuk membuat para penonton ketagihan dan terperdaya untuk menghamburkan uang sebanyak-banyaknya. Tergantung bagaimana negosiasi di atas panggung (Liputan Utama “Srintil”: 2004).

Dari sini dapat diamati bahwa pencitraan perempuan dalam kapitalisme ekonomi yang mempunyai relasi fungsional dengan euphoria media, tergambar bahwa tubuh wanita dieksploitasi sedemikian rupa. Lekukan, garis-garis, benjolan, suara, desahan dan lirikan mata wanita yang semestinya menjadi bagian privasinya, kemudian diumbar dan dipertontonkan, bahkan diperjualbelikan dengan harga yang kadang sangat murah.

Wanita dan Arena Perjuangan Tanda

Perjuangan politik kebudayaan bagi wanita di dalam media pada dasarnya sebuah perjuangan untuk memperebutkan “makna”. Perjuangan tersebut untuk memperebutkan posisi “yang memandangi” (aktif) dan “yang dipandang” (pasif), media menjadi sebuah arena bagi perjuangan “tanda”. Ada perebutan posisi dalam menguasai “tanda”, untuk menempatkan tanda-tanda tertentu (maskulin) pada posisi dominan, dan tanda-tanda lain (feminim) pada posisi marginal. Artinya, perjuangan memperebutkan “hegemoni kekuasaan” tercermin dari

perjuangan memperebutkan “hegemoni tanda” di dalam media itu sendiri (Yasraf, 1990).

Perjuangan gender (wanita) adalah perjuangan untuk mengubah relasi memandang/dipandang. Di dalam dunia yang diatur berdasarkan kesenjangan seksual, kesenangan memandang dibedakan antara aktif/pria dan pasif/wanita, khususnya yang terdapat di dalam wacana film, sinetron dan iklan. Dalam film, sinetron dan iklan, kebanyakan citra wanita (peran wanita) diposisikan sebagai obyek tontonan. Wanita menjadi produk atau komoditi bisnis dan ekonomi yang sempurna. Tubuh wanita dipenuhi dengan berbagai aksesoris *close-up* dan pernak-pernik. Ia menjadi ramuan utama film, sinetron, dan iklan dalam menu favorit bagi massa penonton yang mungkin mayoritas laki-laki.

Pertanyaan tentang peran sosial wanita adalah pertanyaan tentang “reposisi” tanda-tanda. Represi wanita di dalam masyarakat patriaki semata adalah masalah konstruksi sosial dan kultural masyarakat patriaki yang menciptakan “posisi” ideologis, dan bukannya permasalahan hakikat perbedaan gender yang ada sejak lahir. Dunia simbolik, yaitu dunia ketimpangan gender yang dimistisisasi oleh masyarakat patriaki, dan kemudian menuju pada kemurnian semiotik, yaitu “kebebasan tanda” yang tidak mengenal perbedaan gender.

Dalam kasus Madonna, seorang superstar musik dunia, misalnya, sebagian orang menganggapnya sebagai lambang kebebasan wanita dan dalam dirinya terdapat puncak hegemoni gender yang selama ini diperjuangkan. Tapi pada sisi lain, ia

dikecam sebagai wanita yang justru menghancurkan kategori feminim dan feminisme itu sendiri. Penampilan erotisnya yang agresif dan anarkis di atas panggung maupun dalam video nakal di layar kaca, pakaian dan aksesorisnya yang vulgar justru merusak citra dan seksualitas wanita yang natural. Meskipun dalam setiap pertunjukannya, ia bersikap “aktif” (menantang) tatapan penonton ketimbang “pasif” (menerima tatapan), tetapi keaktifan tatapan itu merupakan bagaian dari strategi komoditi bisnis yang menjadikannya sebagai obyek tanda dan bisnis, sehingga kekuasaannya di panggung kehilangan maknanya, ketimbang mengangkat harkat wanita yang mandiri, aktif, dan memiliki “kekuasaan”. Madonna bagi para feminis justru melakukan “parodi” terhadap feminis dan feminisme itu sendiri. Ia dianggap telah menyalahgunakan konsep emansipasi wanita.

Wanita Dalam Bingkai Media Cetak

Pada pembicaraan di atas lebih banyak menyinggung citra wanita dalam media elektronik. Lalu bagaimana sosok wanita dalam media cetak? (novel, surat kabar, dan majalah/tabloid). Jika pada media elektronik (visual), pencitraan wanita bertumpu pada visualisasi tubuh wanita sebagai “tanda”, maka dalam media cetak lebih menekankan pada penggunaan dan permainan kata atau kalimat. Obyek (wanita) dicitrakan melalui penyapaian makna, tanda, simbol yang termuat dalam bahasa (kata atau kalimat).

Sebagai contoh, mengutip Toeti Haeraty Noerhadi (1990), mengapa seorang pelacur disebut WTS (Wanita Tuna Susila),

padahal pelacuran itu suatu kegiatan yang melibatkan paling tidak dua orang, yang melacurkan diri dan orang yang memanfaatkan jasa tersebut. Bahkan sebenarnya ada tiga, masih ada germo yang justru paling beruntung. Tapi siapa yang paling tuna susila?. Bukan sang germo, bukan pula yang memanfaatkan jasa pelacur (laki-laki), tetapi si wanita. Apakah bukan pihak pria yang harus disebut tuna susila, karena ia punya banyak alternatif? Mungkin dia punya pacar, punya relasi. Mengapa harus kewanita yang disebut tuna susila. Tapi itulah bahasa bias gender yang justru juga dianut oleh umum media cetak, dan hal ini dengan mudah di temukan dalam koran, tabloid, novel dan majalah.

Menurut Debrah Yatim (1990) ada beberapa kecenderungan pemberitaan perempuan dalam koran, yaitu (1) wanita sebagai korban tindak kejahatan, terutama kekerasan (seksual dan penganiayaan), (2) wanita sebagai korban suatu kekuatan di luar dirinya (alam, penguasa), (3) obyek seks dan pendamping kisah yang “dibintangi” laki-laki, dan (4) sebagai istri orang (teman selingkuh).

Ia menambahkan bahwa dalam satu diskusi di Bangkok tahun 1991 tentang citra wanita; di halaman satu surat kabar harian di kota itu mendapatkan bahwa (1) beritanya cenderung memberitakan perempuan sebagai korban penganiayaan atau perkosaan. Secara tersirat maupun tersurat perempuan cenderung digambarkan sebagai lemah dan tergantung pada pria, (2) perempuan cenderung dipaparkan sebagai obyek seks yang dapat diperjual belikan layaknya barang dagangan

lainnya, (3) sosok perempuan digunakan oleh surat kabar sebagai penarik perhatian. Hal yang ditonjolkan di sini adalah daya tarik seksualnya. Kemampuan perempuan, kecerdasannya, bakatnya, serta keperdulannya terhadap isu-isu politik dan ekonomi tidak diabadikan sama sekali, dan (4) perempuan dipandang sebagai problem dan pencetus kerusuhan karena pers cenderung menggambarkan mereka sebagai sumber masalah yang senantiasa harus ditangani dan dibereskan.

Merujuk pada data-data di atas, dapat disimpulkan bahwa sosok wanita dalam media pada umumnya mengacu pada sosok sebagai korban (seksual maupun kejahatan lainnya). Jika tidak, ia sebagai obyek seks yang merupakan efek samping cerita utama, termasuk laki-laki, atau menu yang dicampurkan sebagai penarik perhatian. Walaupun terkadang muncul sebagai pengamat politik, ekonom, sosiolog, namun akhirnya wanita adalah seorang nyonya yang berkonotasi hanya sekadar pendamping laki-laki.

Wanita dan Efek Konsumerisme Media

Media cetak dan media eletronik, selain menawarkan berita, cerita, kajian dan semacamnya, juga menawarkan berbagai produk, makanan, minuman, pakaian, perlengkapan rumah tangga, sampai kepada hal-hal yang sangat pribadi, seperti obat kuat bagi laki-laki, obat untuk mempermontok payudara atau pembalut bagi wanita. Media, dengan jangkauan jaringan yang tak terbatas ruang, waktu, umur dan lintas budaya serta agama telah mampu memasuki urat nadi kehidupan manusia.

Bisnis penajakan produk lewat jendela hasrat pemirsa untuk mencobanya. Akibatnya, dalam masyarakat sering terdengar istilah “korban iklan”. Istilah “korban iklan”, merupakan simbolisasi betapa manusia saat ini telah memasuki sebuah dunia baru, yakni dunia konsumerisme.

Dunia konsumerisme menjadi sebuah ruang sosial, ketika para konsumen (pembeli, pemakai produk) dikonstruksi kehidupan sosialnya, sehingga ia mengikuti begitu saja arus hasrat yang mengalir tanpa henti. Bisnis iklan produk telah menjelma menjadi salah satu bahagian penting dari ekonomi kapitalisme. Dalam wacana kapitalisme, tidak hanya tercipta pluralitas ekonomi politik tubuh, tetapi juga pluralitas hasrat. Dalam ruang sosial ini, setiap orang (*konsumer*) dikonstruksi untuk dapat mengambil keuntungan maksimal dari kekuatan hasratnya. Setiap orang harus dapat memasarkan setiap rangsangan libido untuk mendapatkan keuntungan ekonomi yang maksimal.

Dunia konsumerisme menjadi sebuah dunia permainan (*gaya, image, citra, gaya hidup*) yang bersifat material, imanen, dan sekuler, yang tidak menyediakan ruang bagi pencerahan *nafs* (jiwa). Disebabkan permainan tersebut dikendalikan oleh motivasi pemenuhan hasrat, maka ia dengan mudah menjadi tempat bagi dekonstruksi moral. Dengan melenyapkan batas-batas moral, dunia komoditi menjelma menjadi sebuah “dunia ketelanjangan”. Sebuah dunia tanpa rahasia, sebuah dunia tempat merajalelanya kecabulan, erotisme dan pornografi.

Dalam kaitan ini sangat menarik apa yang dijelaskan Piliang (2000) bahwa dalam dunia kapitalisme yang menjelma menjadi konsumerisme telah terjadi “obyektifikasi” tubuh yang eksistensinya disejajarkan dengan obyek, komodifikasi tubuh, dengan segala potensi hasrat libidonya menjadi bagian dari “budaya materi”. Sehingga seolah-olah tidak ada lagi yang membatasi tubuh (wanita) dengan dunia warnanya (dunia obyek). Inilah dunia ketelanjangan, komoditi tubuh menjadi sebuah wacana perendahan derajat tubuh yang kini hanya dilihat sebagai materi. Dalam dunia konsumerisme, tak ada lagi batas mengenai apa yang boleh/tidak boleh ditampilkan, dipamerkan, dipertontonkan, disuguhkan, dipasarkan dan dijual. Telah terjadi semiotika tubuh yang berlebihan. Terjadi ekspose pencitraan dan narasi tubuh yang melewati batas. Dunia konsumerisme menggelar setiap citra, memamerkan setiap canda, tetapi menetralsir maknanya yang lebih tinggi, yang berkaitan dengan ketuhanan.

Dunia yang “telanjang” adalah sebuah ruang tanpa pembatas, yang dalam bahasa Amir Piliang (2000) disebut sebagai ruang ketika tak lagi ada batas boleh/tidak boleh ditampilkan, dipampangkan, dipamerkan, dipertontonkan, disuguhkan, dijual, dan dipasarkan. Di dalam ruang ini sosok wanita mempunyai arti “penting”. Penting dalam maknanya yang semu. Mereka dipandang sebagai simbol mutu produk. Mereka menjadi personifikasi dari barang yang sedang ditawarkan, seolah tanpa wanita produk dan barang tidak akan laku. Iklan mobil sehebat Jaguar atau Ferari seolah tidak

akan laku jika tidak ada wanita setengah telanjang berdiri di sampingnya.

Media, konsumerisme, dan wanita, seolah tiga “saudara kembar” yang mustahil dapat dipisahkan. Dalam kondisi seperti itu, wanita tak lagi mempunyai aura, apalagi kharisma sebagaimana layaknya seorang ibu “kehidupan”. Tubuhnya tidak berbeda dengan produk dan barang dagangan. Kecantikannya bukan lagi sesuatu yang misteri nan agung dari Tuhan, tapi ia sudah berubah menjadi layaknya seperti “penyedap” rasa bagi resep makanan penjaga warung di pasar. Eksistensinya sebagai kreasi Tuhan yang bernama wanita, bahkan kemanusiaannya sendiri, telah sirna ditelan ombak besar di pantai keangkuhan konsumerisme.

Tinjaun Islam

Banyak kalangan menuding bahwa Islam adalah agama yang kurang menghargai wanita atau bias gender. Namun tudingan tersebut ditanggapi dengan sangat cerdas oleh seorang Feminis Muslim asal Maroko, Fatimah Mernissi. Ia mengemukakan bahwa Islam sangat menghargai wanita dan setiap muslim wajib memuliakannya, sebab Islam pada dasarnya tidak membedakan manusia hanya karena perbedaan gender. Adapun kesan yang nampak bahwa Islam bias gender, hal itu hanya penafsiran para ulama tentang doktrin-doktrin Islam (Mernissi, 2003). Pendapat yang sama dan tak kalah bersemangatnya dikemukakan oleh seorang feminis dari Mesir, Nawal El Sa’awi

ketika menjawab kritikan-kritikan yang di alamatkan padanya (Tarabishi, 2001: 260-294).

Namun demikian, Islam juga tidak serta merta menyamakan antara pria dan wanita dalam segala hal, karena keduanya memang mempunyai perbedaan dan ciri khas masing-masing yang secara fungsional tidak dapat dipertukarkan, misalnya melahirkan, menyusui dan hal-hal lain secara spesifik berbeda antara pria dan wanita. Tapi perbedaan dan karakteristik tersebut tidak harus dipahami sebagai sesuatu yang harus dipertentangkan antara satu dengan lainnya. Demikian pula tidak berarti yang satu lebih tinggi dan lainnya rendah derajatnya.

Salah satu persoalan yang sering menjadi sasaran kritik para orientalis Barat terhadap Islam adalah persoalan hak waris antara anak laki-laki yang memperoleh 2 bagian dan anak perempuan yang memperoleh 1 bagian. Atas pembagian tersebut dipandang sebagai bukti nyata ketidakberpihakan Islam kepada perempuan. Namun demikian, menarik untuk disebutkan bahwa berbagai kritikan tersebut dijawab dengan baik cendekiawan dari kalangan mereka, Karen Armstrong. Ia menjelaskan bawah alam konteks feminisme kontemporer, pembagian seperti ini dipandang sangat tidak adil. Pihak perempuan sangat dirugikan dan sama sekali tidak dihargai. Pembagian tersebut berarti bahwa nilai seorang laki-laki sama dengan dua orang perempuan. Sesuatu yang sangat bertentangan dengan semangat persamaan dan keadilan. Secara matematis, perbandingan tersebut bukan saja tidak adil, tapi

memang keliru, sebab 1 disamakan dengan 2. Namun demikian, patut disadari bahwa suasana Mekkah pada saat ajaran ini didakwahkan Nabi sama sekali berbeda dengan kondisi saat ini. Pada waktu itu alih-alih perempuan mendapatkan hak waris, mereka justru dapat diwariskan. Oleh karena itu, perbandingan yang berdasar pada ayat di atas haruslah dipahami dari sudut pandang adanya semangat keberpihakan Islam pada perempuan ketika terjadi pembagian harta waris. Nabi Muhammad mendakwahkan bahwa jika sebelumnya perempuan sama sekali tidak mendapat apa-apa dari harta yang ditinggalkan orang tuanya, maka dengan ayat tersebut, kini mereka harus mendapatkannya. Pada konteks abad ke-20, ketika dunia meng kampanyekan persamaan hak bagi kaum perempuan, legislasi al-Qur'an ini tampak menjadi penghalang. Namun pada abad ke-7 di Arabiyah, situasinya menjadi revolusioner. Patut diingat bagaimana kehidupan perempuan pada waktu itu, ketika pembunuhan bayi-bayi perempuan merupakan norma yang berlaku dan perempuan sama sekali tak memiliki hak apa pun. Seperti budak, perempuan diperlakukan sebagai spesies rendah, yang tak memiliki eksistensi legal. Dalam dunia yang begitu primitif (Jahiliyah), yang dicapai Muhammad untuk kaum perempuan amat luarbiasa. Gagasan bahwa perempuan dapat menjadi saksi atau dapat mewarisi sesuatu dalam haknya, benar-benar mengagumkan. Harus juga diingat bahwa dalam dunia Eropa Kristen, perempuan harus menunggu hingga abad ke-19 untuk mendapat hal yang sama (Amstrong: 2001).

Tidak dapat dipungkiri bahwa eksploitasi tubuh wanita dalam media merupakan bagaian dari pengaruh pandangan dunia dan filsafat Barat. Filsafat Barat misalnya materialisme yang mendasarkan seluruh aspek pada materi memandang manusia dan alam ini merupakan materi yang dapat dieksploitasi dan diesplorasi oleh manusia. Jadi ketika tubuh wanita dieksploitasi untuk kepentingan ekonomi dalam bentuk media, film, iklan mobil, alat-alat kosmatik, fashion secara berlebihan (setengah telanjang) merupakan suatu yang lumrah.

Sedangkan dalam Islam melalui ajarannya yang agung datang untuk memuliakan wanita. Mengangkat posisi rendah wanita pada masa Jahiliyah kepada derajat yang tinggi menjadi makhluk yang disetarakan dengan laki-laki meskipun terdapat perbedaan yang tidak usah dipertentangkan. Bahkan dalam Syair disebutkan: "*Wanita adalah tiang Negara, jika hancur wanita hancur Negara.*"

Penutup

Sangat tidak adil jika menggeneralisasi bahwa semua film, sinetron, iklan, dan hasil produk media lainnya mencitrakan wanita sebagai sosok yang seksi, seronok, buka-bukaan, dan citra-citra buruk lainnya. Paling tidak dalam dua tahun terakhir telah muncul beberapa film, sinetron iklan, novel, majalah dan tabloid yang jauh dari pencitraan negatif tentang sosok sosok wanita. Untuk sekedar menyebut contoh, seperti film *Kiamat Sudah Dekat*, dan yang paling baru ada film *Ayat-Ayat Cinta*, sebuah film arahan sutradara Baron Hermanto yang diangkat dari

Novel laris dengan judul yang sama hasil karya Habiburrahman El-Sirazy. Dalam kedua film tersebut sosok wanita sangat jauh dari pencitraan negatif. Kekuatan ceritanya tidak pada lekuk dan ukuran-ukuran maksimal tubuh wanita, tapi pada alur cerita dan karakter masing-masing tokoh pemeran.

Namun sejauh yang dapat diamati selama ini bahwa dunia media massa, khususnya di Indonesia, masih didominasi oleh pencitraan yang negatif sosok wanita. Sebuah fenomena penghancuran dan pengingkaran nilai-nilai moralitas, budaya, tradisi maupun agama (Islam) yang justru memuliakan dan menjunjung tinggi martabat dan hasrat wanita.

Kondisi tersebut tentu tidak terjadi dengan sendirinya, tanpa alasan dan latar belakang yang mengiringi sebelumnya. Munculnya kapitalisme ekonomi media ditengarai telah menggiring media itu sendiri ke dalam jurang konsumerisme dan di dalam dunia konsumerisme itulah, media tidak mampu menolak dan bahkan mengontrol dirinya sendiri untuk tidak menampilkan dunia vulgar, dunia telanjang, dan dunia bebas nilai yang di dalamnya semua boleh dipertontonkan, diperlihatkan, ditampilkan, dibuka, di-plototi dan akhirnya dinikmati. Dalam dunia mengerikan itu, kecantikan, kehebatan, keanggunan, bahkan kemuliaan wanita diukur dari simbol-simbol yang bersifat *badaniy*, seperti; ukuran payudara, bentuk bibir, bentuk betis, bahkan sampai model kuku.

Agak sulit atau mungkin sangat sulit bagi para pekerja media untuk menghindar dari serbuan gerbong lokomotif ekonomi kapitalisme, karena ia merupakan konsekuensi dari

globalisasi dunia saat ini. Namun hal itu tidak berarti tidak bisa sama sekali. Diperlukan upaya keras, dengan dasar kesadaran dan kemauan tinggi, untuk sedikit demi sedikit memahami bahaya yang ditimbulkannya, terutama bagi nasib kaum perempuan. Kesadaran akan hak-hak asasi manusia, kesadaran akan dehumanisasi, serta kesadaran akan kelangsungan hidup generasi yang akan datang lebih baik dari hari ini dan sebelumnya, seyogyanya menusuk nurani para pekerja media untuk tetap menjunjung tinggi harkat dan martabat seorang wanita dalam lakon mereka di atas panggung, di depan kamera, di dalam dan di balik lembar koran dan di dalam cerita novel, serta di halaman demi halaman tabloid atau majalah.

DAFTAR PUSTAKA

- Amal, Taufiq Adnan. *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*. Jakarta: Alfabeta, 2005.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Teks Otoritas Kebenaran*. Diterjemahkan dari edisi Arabnya "An-Nashr, as Sulthan, al-Haqqiqah" oleh Tim LKiS, Yogyakarta: LKiS, 2003.
- . *Hermeunetika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-Cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*. Diterjemahkan dari edisi Arab-nya "Isyakaliyat al-Qira'at wa Aliyyat al-Ta'wil" oleh Muhammad Mansur dan Khoirian Nahdiyyin, Jakarta: ICIP, 2004.
- Ahmad Baso, "Kata Pengantar" dalam Sahal Mahfudz. *Nuansa Fikih Sosial*. Bandung: Mizan, 1999.
- Abu Zahra, Muhammad. *Aliran Politik dan Aqidah dalam Islam*. Diterjemahkan dari edisi Arab "Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah" oleh Abd. Rahman Dahlan dan Ahmad Qarib. Jakarta: Logos, 1996.
- Abdullah, Taufiq. (et. all), *Metodologi Penelitian Agama: Sebuah Pengantar*. Cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.
- Ali, M. Sayuti. *Metodologi Penelitian Agama: Pendekatan, Teori dan Praktek*. Cet. I; Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2002.
- Abdurrahman, Muslim. *Islam Tranformatif*. Cet. III; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.
- Anwar, M. Syafi'i. *Pemikiran dan Aksi Islam di Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Orde Baru*. Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1995.

- Ali, Engineering, Asghar. *Islam dan Teologi Pembahasan*. (Terj) Agung Prihantoro, Cet. III; Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2003.
- Abdurrahman, Moeslim. *Islam Transformatif*. Cet. Ketiga; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.
- Anwar, M. Syafi'i. *Catatan Kritis Disekitar Piagam Jakarta*. dalam Abu Zahra (ed) *Politik Demi Tuhan*, Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.
- _____, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia; Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1995.
- _____, *Wawancara*, Majalah Syir'ah, Juni 2004.
- Anantatur, Pramudia *Wawancara dalam Majalah Syir'ah* Edisi Mei 2004.
- Abdurrahman, Ali. *al-Islam wa Ushul al-Kukum*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Amal, Taufuiq Adnan. *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur'an*. Cetakan 1; Jakarta: Pustaka Alvabet, 2005.
- Armstrong, Karen. "A History of God: The 4000 Year Quest of Judaism, Cristianity, and Islam". Ditejemahkan oleh Zainul Am. *Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan oleh Orang-Orang Yahudi, Kristen, dan Islam Selama 4000 Tahun*. Cetakan IX; Bandung: PT Pustaka Mizan, 2004.
- Amir Piliang, Yasraf. *Fenomena Sufisme di Tengah Masyarakat Post Modern* dalam Jurnal Al-Huda, Vol. I No. 2, 2000.
- . "Kata Pengantar", dalam *Wanita dan Media*, Bandung Remaja Rosda Karya, 1990.
- . "Kata Pengantar" dalam Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006.

- Abd al-Baqy, Muhammad Fuad. *AlMu'jam al-Mufahras Li al-Fadz al-Qur'an al-Karim*. Cet. I; Mesir: Dar al-Hadis, 1999.
- al-Asyqar, Sulaiman dan Ahmad Nurrahman. *Fihi Islam: Sejarah Pembentukan dan Perkembangannya*. Cet. I; Jakarta: Akademika Pressindo, 2000.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Abad XX*, Jakarta: Arruz Media, 1995.
- Barbour, Ian G. "When Science Meet Religion: Enemies, Strangers, or Partners" (Ter.) Juru Bicara Tuhan Antara Sains dan Agama, Cet. II; Bandung, 2002
- Djamari. *Agama dalam Perspektif Sosiolog*. Edisi Ke-2; Bandung: CV. Alfabet, 1993
- David Litle, John Kelsay, dan Abdul Aziz A. Sachedina. *Kebebasan Beragama dan Hak-Hak Asasi Manusia*. Cet. I; Yogyakarta: Academia, 1997.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Surabaya: Mahkota, 1989.
- Dahlan, Aziz (e.al). *Ensiklopedi Hukum Islam*. Juz IV; Cet. I; Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1996.
- Efendi, Djohn. "Pengantar" dalam Husron Smith. *Agama-Agama Manusia*. (Terj.) Safoedin Bahar, Cet. VI; Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001.
- Effendi, Bahtiar. *Islam dan Negara*. Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1998.
- , *Repolitisasi Islam; Pernahkah Islam Berhenti Berpolitik?* dalam Abu Zahra (ed) Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.
- Floyd, Matson. *The Broken Image: Man, Science, and Society*. New York: Double Day & Company Inc., 1966.
- Fajar, "Dunia Terancam Krisis Pangan" Selasa, 15 April 2008.

- Fajar, "Tiongkok Penghasil Emisi Gas Buang Terbesar", Rabu, 16 April 2008.
- Fauzi, Amin. Integrasi Dan Islamisasi Ilmu Dalam Perspektif Pendidikan Islam, *Jurnal Pendidikan Islam*, Volume 8, Nomor 1, Mei 2017
- Gozali, Abd. Muqshith. *Metode dan Kaidah Penafsiran Al-Qur'an*. Makalah tidak dipublikasikan, disampaikan pada Konferensi Regional Perkembangan Pemikiran Islam Kontemporer yang diselenggarakan oleh STAIN Ternate di Ternate, 22-24 Oktober 2004.
- Goleman, Daniel. *Kecerdasan Emosional*. (Terj) Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999.
- Gulzar, Haider. "Utopinisme and Islamic Ideals", *Inquiry*, Vol. 2. No. 9, September 47-52.
- al-Hajjaj al-Qusyairy, Abu Husain Muslim bin. *Sahih Muslim*. Jilid. II; Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, t.th
- Hidayat, Komaruddin. *Tragedi Raja Midas*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- . *Interdisipliner di Tengah Spesialisasi Ilmu-Ilmu Keislaman*, Jurnal Perta, Vol. VII, NO. 2, 2005.
- . *Dalam Agama Rakyat Agama Penguasa*. Zainuddin Malik, Yogyakarta: Gema Insani Press, 2000.
- Hadi W.M. Abdul. "Krisis Manusia Modern: Tinjauan Falsafah terhadap Scientisme" *Jurnal Universitas Paramadina* Vol.2 No. 3, Mei 2003: 191-216.
- Huda, M. Nuril. *Resensi Buku, Agama Rakyat, Agama Penguasa: Rekonstruksi Tentang Relasi Agama dan Demokras*. Dalam *Jurnal Katalis Indonesia* Vo. I Tahun, 2000.
- Hasan, Ahmad. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. Cet. I; India: Adam Fublisher And Distributors, 1994.

- Isa Ibu Saudarah, Abu Isa Dirham bin. *Sunan al-Turmuzi*. Juz. IV; Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1987.
- Imarah, Muhammad. *al-Islam wa Ushul al-Hukum Li Ali Abdurrazik*. Beirut: Dar al-Fikir, 1972.
- Inggengering, Asghar Ali. *Islam dan Teologi Pembebasan*, (Terj.) Agung Prihanto, Cet. III; Yogyakarta: Pustaka Rejana, 2003.
- Ibrahim, Idi Subandi. "Pengantar Editor" dalam *Wanita dan Media*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1990.
- Jamaluddin, Ibnu Mandzur. *Lisan al-Arab*. Juz x Mesir: Dar al-Misriyah, t.th.
- Ja'iz, Abdullah Ahmad. *Aliran-Aliran Sesat di Indonesia*. 1999.
- Karim, Rusli. "Konvergensi Kepentingan Agama dan Negara" dalam Abu Zahra (Ed). *Politik Demi Tuhan*. Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Cet. VIII; Bandung: Mizan, 1999.
- al-Khatib, Hasan Ahmad. *Al-Fiqhu al-Muqaran*, Mesir: Dar al-Talif, 1957.
- Kaelani. *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya*. Yogyakarta: Paradigma, 2003.
- Karim, Rusli. *Rekonstruksi Gagasan Politik Islam*. Harian Umum Republika, 8-9 Desember, 2000.
- Kertanegara, Mulyadhi. *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respons terhadap Modernitas*, Jakarta: Erlangga, 2007.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam*, Bandung: Mizan, 1991.
- Langgulgung, Hasan. *Asas-Asas Pendidikan Islam*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 1988.
- Liputan Utama. "Srintil: Media Perempuan Multi Kulturalisme, Volume 6, 2004.

- Majalah Syir'ah, *Martin Luther dari Negeri Piramid*, Edisi Mei 2005 .
- al-Muwawwir, Warson. Al-Munawwir. *Kamus Arab Indonesia*. Yogyakarta: Krapyak, 1984.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Cet. Keempat; Jakarta: Paramadina, 2000.
- . *Pintu-pintu Menuju Tuhan*. Cet. IV; Jakarta: Paramadina, 2002.
- . *Islam Agama Kamanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- . *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1998.
- Matta, M. Anis, *Kesiapan Negara Bersyari'at* Suara Hidayatullah, 12/XV/ April 2003.
- Mubarok, Ahmad. *Penyakit Manusia Modern*, artikel diunduh pada Selasa, 15 Juni 2011.
- Muhajir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi. IV; Yogyakarta: Rake Sarin, 2000.
- Munawwar Rahman, Budhy, *Islam Pluralis*, Cet. I; Jakarta: Paramadina, 2000.
- al-Maududi, Abul A'la. *Political Theory of Islam*, dalam Khursaid Ahmad (Ed). Lahore: Islamic Lalu and Contituton, t.p., 1967.
- al-Mawardi, Abu al-Hasan. *al-Ahkam al-Mulk*. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Mernissi, Fatimah. *Islam dan Ontologi Kekuasaan Demokrasi*, Yogyakarta: Lkis, 2003.
- Mas'udi, Masdar F. "Islam dan Negara Kebangsaan", dalam Abu Zahra (Ed.) *Politik Demi Tuhan*, Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.

- ."Islam dan Negara Kebangsaan" dalam Abdurrazak dkk (Ed) *Pendidikan Kewarganegaraan: Demokrasi, Hak Azasi Manusia dan Masyarakat Madani*, Edisi I; Jakarta: Prenada Media, 2004.
- Nasution, Harun. *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, Cet. III; Bandung: Mizan, 1995.
- , *Pembaharuan dalam Islam: Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Cet. IX; Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Naisbit, John dan Patrisia Aburdene, *Mega Trends*, 2000 (Terj), Cet. I; Bandung: Mizan, 2000.
- Noerhadi, Toeti Haeraty. "Dalam Bahasa Wanitaupun Tersudut" dalam *Wanita dan Media*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1999.
- Noer, Daliar, *Asas Tunggal Pancasila*, dalam Abu Zahra (ed). *Politik Demi Tuhan*, Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.
- Prawiranegara, Alamsyah Ratu, *Pembinaan pendidikan Agama*, (penyunting), M. Tho Mudhar, Jakarta: Departemen Agama RI, 1982.
- Palmer, Richard E. *Hermeunetika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Diterjemahkan dari edisi Inggris "Hermeunetics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Heidegger, and Gadamer" oleh Mansur Hery dan Damanhuri Muhammad, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Putra, Heddy Shri Ahimsa, *Paradigma Profetik Islam*, Yogyakarta: Universitas Gajah Mada Press, 2017.
- Qardawi, Yusuf. *Kiat Islam Mengentaskan Kemiskinan*. (Terj.) Syafril Halim. Cet. I; Yogyakarta: Gema Insani Press, 1995.
- Qardhawi, Yusuf. *Madkhal Li Dirasat al-Syari'at Al-Islamiyah*. Cet. I; Beirut: Muassasat Al-Risalah, 1993.

- Rakhmat, Jalaluddin. *Catatan-Catatan Kang Jalal, Visi Media, Politik dan Pendidikan*, Cet. II; Bandung: Remaja Rosda Karya, 1998.
- Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam; Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*. Jakarta: Dirjen PTAI Kementerian Agama RI, 2007.
- Rofiq, Ahmad. *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia*. Cet. I; Yogyakarta: Gama Media, 2001.
- Raharjo, M. Dawam. *Intelektual Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa, Risliah Cendikiawan Muslim*. Bandung: Mizan, 1993.
- al-Razi, Fakhruddin. *Tafsir Kalimat Tauhid*. Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 2007
- Rahman, Syamsul. "Menyikapi Ancaman Krisis Pangan Global." *Tribum Timur*, Sabtu 19 April 2008.
- Rais, M. Amin, *Cendikiawan Islam; Antara Cita dan Fakta*, Bandung: Mizan, 1987.
- Rogerson, Barnaby. "The Heir of The Prophet Muhammad". Diterjemahkan oleh Ahmad Asnawi. *Para Pewaris Muhammad*. Cetakan ketiga; Yogyakarta: Diglossia Media, 2007.
- Rahman, Jamal Abdul. "Athfal Al Muslimin –Kaifa Rabbahum An Nabiy Al-Amin". Diterjemahkan oleh Achmad Sunarto. *Kiat Mendidik Anak Menurut Rasulullah*. Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, t.th.
- Smith, Huston. *Agama-Agama Manusia*, diterjemahkan oleh Saafroeddin Bahar, Edisi keenam; Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001.
- Shihab, M. Alwi. *Islam Inklusif; Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1999.
- al-Syayis, Muhammad Ali. *Tarikh al-Fiqh al-Islamy*. Cet. I; Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1990.

- Syarif, Edwin. *Pergulatan Sains dan Agama, Jurnal Refleksi*, Volume 13, Nomor 5, Oktober 2013.
- Sirry, Mun'im A. *Sejarah Fiqhi Islam: Sebuah Pengantar*. Cet. II; Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Shihab, M. Quraish. *Yang Tersembunyi*. Cet. I; Jakarta: Lentera Hati, 1999.
- Sukidin, Spritual Intelegence, *Jurnal Karalis Indonesia*, No. 1/2000.
- Saida, *Dampak Pemanasan Global pada Kehidupan*, Tribum Timur, Selasa, 15 Januari 2008.
- Syamsuddin, Din. "Usaha Pencarian Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam", dalam Abu Zahra (Ed) *Politik Demi Tuhan*. Cet. I; Jakarta: Pustaka Hidayah, 1999.
- Toynbee, Arnold. *A Studi of History*, diringkask oleh Somervelle, New York: The American Library, 1958.
- Tim Penulis Rosda, *Kamus Filsafat*, Cet. I; Bandung: Rosda Kaya, 1995.
- Tribun Timur, "Kerusakan Hutan Bakau" Jumat, 18 April 2009.
- Thohari, Hamim, *Syari'at Sebagai Rahmat, Kajian Utama*, Suara Hidayatullah, 9/XIV/ Januari 2002.
- Tim Penulis Rosda, *Kamus Filsafat*, Cet. I; Bandung: Remaja Rosda Karya, 1995.
- Tarabishi, Georges. *Wanita Versus Wanita*, Bandung: Mizan 2001.
- Urbaningrung, Anas. *Agama dan Transformasi: Pemanusiaan atau Penyetanan?* dalam *Jurnal Katalis Indonesia*, Vol. I. No. I. Tahun 2000.
- Wach, Joachin. *Sosiology of Religion*. Chicago: Univercity of Chicago Press, 1944.

- Wahid Abdurrahman, *Pribumisasi Islam*, dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mu'in Shaleh (ed), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta: LP3S, 1989.
- _____, *Massa Islam dalam Kehidupan Berbangsa dan Bernegara "Prisma"*, No. Ekstra Tahun XIII, 1984.
- _____, *Islam Punyakah Konsep Kenegaraan?* Tempo, 26 Maret 1983.
- Yatim, Debra H. *Perempuan dan Media Massa oleh Pria Untuk Priakah dalam Wanita dan Media*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1999.
- Yunus, Mahmud. *Kamus Arab Indonesia*. Jakarta: Hidayah Karya Agung, 1990.
- Zainuddin, A. Rahman. (et. All), *Konteksrualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawwir Sjadzali*, Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1999.
- Zainuddin, A. Rahman. (et. all). *Konteksrualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawwir Sjadzali*. Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1999.
- Zakariyyah, Abi Al-Husain Ahmad Ibnu Faris. *Mu'jam Maqayiz al-Lughah*. Juz, II, Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- al-Zawy, al-Thahir Ahmad. *Tartib al-Qamus al-Muhith*. Juz III; Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Zohar, Danah dan Ian Marshal, *Spiritual Intelligence The Ultimate Untelligence*, Bloom Sbury, 2000.

RIWAYAT HIDUP PENULIS

Nama Ridhwan, lahir Galung Majene (Sulawesi Barat), 15 Juni 1973. Pekerjaan tetap sebagai Dosen IAIN Bone, Sulawesi Selatan. Alamat Lengkap: Desa Corawali, Kec. Barebbo Kab. Bone. Lahir dari Ayah, Nurdin (almarhum) dan Khaeriyah (almarhumah). Sedangkan istri Andi Darna S.HI. M.HI dan telah dikarunia dua orang anak Andi Muhammad Ulil Abshar Ridhwan dan Andi Zianun Jinan.

Pendidikan dimulai dari Madrasah Ibtidaiyah, (1979-1985), Madrasah Tsanawiyah (1985-1987) semuanya di Darul Dakwah Wal Irsyad (DDI) Mapilli Kabupaten Polmas (sekarang Polewali Mandar). Kemudian lanjut ke Madrasah Aliyah N e g e r i Polmas (1987-1989). Selain itu, penulis juga pernah mengaji pondok dengan Anangguru Muhammad Iqbal Yusuf, selama 4 tahun kepada seorang ulama alumni PTIQ Jakarta. Sedangkan jenjang Strata Satu (S1) (1991-1995) dan Strata Dua (S2 (1997-1999) dan Strata Tiga (S3) UIN (2010-2013) semuanya di Universitas Alauddin Makassar. Karya-karya yang pernah dihasilkan adalah; *Persepsi Para Da'i di Watampone Tentang Pluralisme Agama*, 2005; *Persepsi Dosen STAIN Watampone Tentang Propesionalisme Mengajar*, 2006; *Problematika Pengembangan Lembaga Pendidikan Swasta di Kab. Bone*, 2007; *Pengembangan Mutu Pendidikan Pada MI NO. 5 Panyula*, 2007; *Wawasan Al-Qur'an Tentang Pendidikan Lingkungan Hidup Kaitannya dengan Pemanasan Global*, 2009; *Islam dan Kearifan Lokal: Studi Tentang Bentuk-Bentuk Asimiliasi*

Antara Islam dan Kearifan Lokal Komunitas Nelayan Suku Mandar di Pesisir Pantai Bajoe Kabupaten Bone, 2009. Publikasi dalam bentuk buku, Pendidikan Islam Masa Kerajaan Bone, Unimal Press 2016. Pendidikan Islam Sejarah, Teori Dan Praktiknya Di Indonesia, Unimal Press, 2017. Dalam bentuk Proceeding, Proses Islamisasi di Sulawesi Selatan: Kajian Historis terhadap Masuknya Islam di Kerajaan Bone, International Conferences On Education, Islamic Studies and Social Science, Banda Aceh, Unsyiah dan AMRSS, Malaysia, 2016. Dynamics of Islamic Education in The Land of Bugis (International Conference IAIN Kendari, 2017). The Development of Tasawuf in South Sulawesi, Jurnal Internasional QIJIS, STAIN Kudus, 2017.