

PERGERSERAN HUKUM ISLAM DARI REDUKSIONIS KE SINTESIS : Telaah Pemikiran Ziauddin Sardar

*Khusniati Rofiah**

Abstract: *Should be recognized that the Islamic world faced with stagnation or failure to comply with the role of ijtihād. This era of stagnation began after a period of codification (aṣr al-tadwīn) as the emergence of a dogmatic assumption that the achievements of the classical scholars (mujtahid) has been final, so no longer need a renewal of thought. So there was a shift in mindset, from ijtihādī pattern to taqlīdī pattern. According to Ziauddin Sardar, There are several reasons that cause the failure of muslims to answer the call of ijtihād. One of them is that the majority of muslims place shari'a / Islamic law on the position of the holy (sacred shariah), and they reduce the meaning of shari'a itself and other Islamic concepts.*

Keywords: *Hukum Islam, reduksi, sintesa*

PENDAHULUAN

Tidak ada yang membantah bahwa dunia Islam pernah dan sedang berada dalam satu krisis pemikiran yang cukup akut. Menurut Ṭaha Jābir al-Awānī, krisis pemikiran di dunia Islam itu memanifestasikan dirinya setidaknya dalam tiga bentuk. *Pertama*, disintegrasi di antara beragam aliran, baik aliran yang berkenaan dengan intelektual, sosial maupun politik. *Kedua*, runtuhnya factor-faktor yang menjadi landasan bagi kehidupan yang harmonis yang mewujud dalam sikap mau menang sendiri, ketidakjelasan menghadapi masa kini dan ketiadaan harapan menghadapi masa depan. *Ketiga*,

* Dosen tetap Jurusan Syari'ah STAIN Ponorogo

kurangnya kesadaran objektif mengenai realitas sebenarnya menyangkut kondisi sosial umat dan hubungannya dengan sejarah.¹

Terhadap fenomena ini, para filsuf dan ilmuwan mencoba mencari jalan keluar dari krisis ini, mulai dari membuka pintu *ijtihād*, mengkampanyekan sekularisasi, sampai yang secara ekstrim melakukan westernisasi. Namun secara umum bisa dikatakan segala usaha tersebut belum membuahkan hasil yang menggembirakan.

Dalam kondisi yang menyedihkan ini, di penghujung abad XX, muncul tokoh-tokoh baru dengan tawaran pemikiran-pemikiran alternative dan orisinilnya sebagai respon dalam menghadapi krisis tersebut. Diantara mereka yang bisa dicatat adalah A. Ziauddin Sardar, seorang pemikir dari Punjab yang sangat produktif, yang menurut Khalid Masud merupakan tokoh yang berusaha keras untuk menyatukan Islam dengan sains.

Menurut Masud, Sardar adalah sarjana sains yang sangat menyenangkan filsafat. Sardar sangat menegaskan pentingnya mempelajari filsafat sebagai bagian penting dalam upaya kontekstualisasi ajaran Islam. Dengan filsafat menurut Sardar, umat akan bisa berpikir kritis. Sikap kritis ini tidak hanya ditujukan kepada hal-hal yang datang dari luar Islam, seperti peradaban dan ilmu pengetahuan dari Barat, tetapi juga kritis terhadap Islam atau diri sendiri. Karena itu Sardar sangat menganjurkan untuk berpikir kritis dengan melakukan pemikiran ulang terhadap Islam (*rethinking Islam*) untuk menyelesaikan persoalan-persoalan yang dihadapi oleh umat Islam. Dalam makalah *rethinking Islam* ini, penulis

¹ Ṭaha Jābir Al-Alwanī, *The Qur'ān and Sunnah: The Time-Space Factor* (London: International Institute of Islamic Thought, 1995), 79.

Ziauddin Sardar, mengajak kaum muslim untuk melakukan pemikiran ulang tentang Islam (*rethinking Islam*), mengajak umat bersikap kritis terhadap apa yang diwariskan oleh ulama-ulama terdahulu. Ide pengkajian ulang terhadap pemikiran Islam telah menjadi perhatian banyak intelektual muslim. Lebih dari seabad yang lalu, intelektual dan pemikir muslim seperti Muḥammad Abduh dan Jamaluddin al-Afghani mengumandangkan seruan *ijtihād*, reformasi dan pengkajian kembali Islam. Seruan *ijtihād* dipertegas oleh intelektual muslim lainnya, seperti Mohammad Iqbal, Malik bin Nabi dan Abdul Qadir Audah. Tetapi, seruan tersebut tidak direspon oleh umat Islam. Mereka belum tergugah, bahkan menunjukkan sikap mencukupkan diri untuk bersandar atau menggunakan pemikiran dan penafsiran ulama masa lalu.

Diakui atau tidak, dunia Islam telah mengalami kemandegan atau kegagalan dalam ber-*ijtihād*. Era kemandegan ini mulai tercium setelah masa kemapanan seiring munculnya asumsi dogmatis bahwa capaian para sarjana klasik (mujtahid) telah sempurna, sehingga tidak butuh lagi pembaharuan pemikiran. Sehingga terjadilah pergeseran pola pikir, dari pola *ijtihādī* menuju pola *taqlidī*.

Kemandegan tersebut pada akhirnya mengakibatkan kian jauhnya Islam dari isu-isu kontemporer (*al-qaḍāyā al-mu'āṣirah*) yang berkembang di masyarakat. Problematika sosial yang muncul bertubi-tubi, tak terbendung, yang membutuhkan perspektif agama Islam, berhadapan dengan konservatisme intelektual yang senantiasa berusaha keras menundukkan realitas di bawah teks kitab klasik.² Kaum

² Team Kodifikasi Purna Siswa 2005 M, *Kontekstualisasi Turats: Telaah Regresif dan Progresif* (Kediri : PP.Lirboyo, 2005), ix- x.

muslim seharusnya menyadari bahwa hukum dan jurisprudensi yang selama ini menjadi rujukan utama tersebut, merupakan hasil *ijtihād* ulama tradisional yang dibangun dalam konteks sosial masa lalu yang tidak selalu sesuai dengan kehidupan masyarakat kontemporer. Inilah yang menyebabkan kita menderita dalam kehidupan masyarakat modern dan tidak bisa menghadapi isu-isu kontemporer dengan bijak. Salah satu persoalan yang perlu dikritisi secara serius adalah masalah shari'ah. Bagi Sardar, shari'ah itu harus dikritisi dan diberi pemaknaan ulang. Hal inilah, yang akan dibahas pada makalah ini.

BIOGRAFI ZIAUDDIN SARDAR

Ziauddin Sardar adalah seorang penulis, penyiar dan juga seorang kritikus budaya. Seorang komentator isu-isu kontemporer yang cukup ternama. Lelaki kelahiran Pakistan (Punjab) 1951 ini besar di Hackneyh, kawasan timur London, dan bermukim di Inggris. Dia adalah seorang sarjana dalam bidang sains yang sangat menyenangkan filsafat. Dia seorang penulis yang cukup produktif. Dia telah menerbitkan lebih dari 40 buku tentang berbagai aspek Islam, sains, studi kebudayaan, postmodernis dan tema-tema lainnya. Dia juga co-penulis buku best seller, *Why Do People Hate Amerca?*.

Ziauddin Sardar pernah menjadi *visiting proffesor* dalam Postcolonial Studies, Departement of Arts Policy and Management, the City Universitas, London. Dia juga seorang editor Jurnal *Futures*, jurnal bulanan tentang polise, perencanaan dan kajian masa depan. Sardar juga sebagai *co-editor* jurnal *Third Text*, tentang kritik seni dan budaya. Dia juga menjadi kontributor tetap majalah *New Statesman*.

Sardar pernah menjadi fenomena tersendiri dalam intelektualisme Islam pada era 1980-an, bersama koleganya Parvez Manzoor, Gulzar Haider, atau Munawar Ahmad Anees, karena memelopori munculnya suatu gerakan kesarjanaan baru kaum muslimin di Barat, dimana dalam gerakan tersebut memadukan sekaligus tradisi intelektualisme dan aktivisme. Hal ini berbeda dengan tokoh-tokoh intelektual muslim generasi sebelumnya seperti Syed Hossein Nasr, Ismail Raji Faruqi, atau Fazlur Rahman yang umumnya bekerja di universitas-universitas terkemuka di Barat yang terkemuka sebagai “ahli Islam” dan mencapai karir personal yang cemerlang sehingga secara personal, mereka memperoleh karir personal yang cemerlang dan mendapat penghormatan intelektual yang tinggi.

PENGKULTUSAN (SAKRALISASI) SHARĪ'AH

Menurut Sardar, hal yang mendasari pentingnya melakukan pemikiran ulang terhadap Islam adalah adanya kegagalan *ijtihād* atau kejumudan pemikiran Islam yang disebabkan oleh tiga malapetaka metafisis, yaitu pengkultusan *sharī'ah* sebagai sesuatu yang suci, lenyapnya semangat *ijtihād* di kalangan kaum Muslim dan penyamaan *sharī'ah* dengan negara³. Pentingnya pengkajian ulang terhadap pemikiran Islam ini menguat kembali setelah terjadinya peristiwa penyerangan gedung WTC 11 september. Tragedi tersebut menunjukkan bahwa umat Islam telah jauh meninggalkan ajaran dan spirit Islam. Kaum muslim telah mengidap ketegangan patologis sehingga semakin jauh dari spirit sebagai kekuatan yang membebaskan, menggerakkan

³ A Ziauddin Sardar Reader, *Islam, Postmodernism dan Other Futures* (London: Pluto Press, 2003), 28.

masyarakat, membangkitkan dinamika kultural dan intelektual untuk meraih persamaan derajat, keadilan dan nilai-nilai kemanusiaan. Umat Islam telah terjerebab dalam kondisi yang memprihatinkan yang terus menghantui mereka selama berabad-abad dan sulit untuk dilepaskan, karena memang secara sistematis telah direncanakan oleh negara Barat.

Meskipun demikian, umat Islam tidak bisa sepenuhnya menyalahkan Barat, modernitas dan semua hal yang asing sebagai biang kehancuran. Ketidakadilan Amerika, politik luar negeri Eropa dan hegemoni Barat, bukan satu-satunya penyebab malasnya kaum Muslim dan kehancuran umat Islam. Hegemoni barat terhadap Islam tidak selalu terjadi pemaksaan. Seringkali, situasi internal kaum muslim justru meniscayakan terjadinya hegemoni tersebut.

Menurut Sardar, ada beberapa alasan yang menyebabkan gagalnya umat Islam menjawab panggilan *ijtihād*. Salah satunya adalah mayoritas umat Islam menempatkan shari'ah pada posisi yang suci (sakralisasi shari'ah). Padahal tidak ada satupun aspek shari'ah yang sakral. Hanya al-Qur'an yang suci. Shari'ah adalah produk hukum ciptaan manusia; usaha yang dilakukan manusia untuk memahami kehendak suci dari Tuhan dalam konteks sosial tertentu. Bagian terbesar shari'ah pada dasarnya adalah fiqh, jurisprodensi yang tiada lain berisi pendapat hukum dari para fuqaha masa klasik. Sebelum dinasti, fiqh itu sendiri tidak dianggap penting. Fiqh menjadi sangat berpengaruh setelah diformulasikan dan dikodifikasi secara sistematis. Kompilasi fiqh sebagai produk hukum yang sistematis tidak dapat dilepaskan dari konteks politik dinasti, dimana sejarah

berada pada fase ekspansi. Yang harus diingat, formulasi fiqh berkaitan erat dengan logika imperialisme pada masa itu. Misalnya konsep fiqh tentang murtad tidak berasal dari al-Qurʾān tetapi dari logika imperialisme seiring dengan ekspansi teritorial Islam. Dengan nalar ini, dapat dipilah-pilah secara hitam-putih menjadi dua kutub ekstrim: *dār al-Islām* dan *dār al-ḥarb*.⁴

Hukum menjadi kumpulan teori fiqh yang sangat kaku. Mereka yang merumuskan hukum fiqh bukanlah kelompok penguasa yang memiliki kekuasaan eksekutif. Produk hukum yang dihasilkannya bersifat teoritis belaka. Para penyusun tidak bisa melakukan evaluasi, sehingga tidak dapat menentukan aspek mana yang relevan atau yang harus dikaji dan diformulasi kembali. Sebaliknya, para eksekutif yang berkuasa tidak memiliki pemahaman dan kemampuan hukum yang memadai. Terjadi dikotomi antara kekuasaan legislatif dengan elit eksekutif. Demikianlah konteks perkembangan fiqh yang kita warisi saat ini. Tetapi karena secara historis lahir pada zaman "keemasan" Islam, fiqh tetap dianggap sebagai produk hukum yang terbaik. Dengan logika kekuasaan, ketika *sharīʿah* dianggap sebagai sesuatu yang suci, maka kita sesungguhnya telah memberikan wewenang kepada penguasa untuk memberikan sanksi suci berdasarkan hukum-hukum fiqh.

⁴ *Dār al-Islām* adalah area geografis tempat umat Islam hidup sebagai mayoritas dan hukum Islam diundangkan dan dipraktikkan walaupun mungkin terdapat umat-umat lain yang hidup di wilayah itu. Sedangkan *dār a-ḥarb* adalah wilayah perang yang di dalamnya, muslim tidak dapat hidup dan melaksanakan agamanya dengan mudah karena *sharīʿah* bukan hukum yang dipakai di daerah tersebut walaupun selalu terdapat minoritas muslim tinggal di berbagai tempat di wilayah itu. Lihat: Sayyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Pesan-Pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, terj. Nurasiah Fakhri Sutan Harahap (Bandung : Mizan, 2003), 196.

Sekarang ini beberapa negara-negara muslim yang membentang dari Indonesia sampai Nigeria berusaha memberlakukan shari'ah. Apa makna semua itu dalam realitas kehidupan kita saat ini? Apabila negara-negara muslim berusaha menerapkan atau memaksakan shari'ah, maka kontradiksi yang secara *inherent* melekat dalam proses formulasi dan perkembangan fiqh akan muncul ke permukaan. Kejayaan Masa Pertengahan merupakan inspirasi formalisasi shari'ah dalam politik-kenegaraan. Itulah yang terjadi di Arab Saudi, Sudan dan Taliban-Afganistan. Padahal, konteks sosial-politik zaman pertengahan tidak relevan dengan kehidupan sekarang, sehingga akan mengalami osifikasi, apabila kaum muslim membatasi dirinya dengan merujuk pada madhhab fiqh tertentu, menjadikannya sebagai norma agama dan mengabaikan konteks kehidupan kontemporer.

Pemberlakuan shari'ah akan mampu memecahkan setiap masalah yang kita hadapi. Itulah adagium yang sering diploklamirkan, terutama kelompok penguasa yang ingin melanggengkan kekuasaannya. Mereka berusaha dengan segala cara menjadikan shari'ah sebagai sumber kekuasaan dan mempertahankan tahtanya. Seperangkat hukum fiqh yang sudah sangat kuno, disamakan dengan shari'ah. Dan, karena hukum-hukum itu dianggap sebagai produk yang suci, maka semua bentuk kritik dilarang dan dianggap melanggar hukum. Karena shari'ah diletakkan dalam posisi suci, maka tidak terbuka kesempatan bagi kaum muslim untuk melakukan pengkajian ulang. Hukum-hukum fiqh dianggap sebagai ketentuan baku yang harus ditaati. Dalam hal ini kaum muslim hanya berperan sebagai penerima pasif bukan subyek yang aktif mencari dan menemukan kebenaran

hukum. Dalam hal ini, menurut Jamal al-Banna yang mempengaruhi pembakuan dan pembekuan *sharī'ah* adalah dikarenakan menjamurnya tradisi *taqlīd*.⁵

Sebenarnya, *sharī'ah* hanyalah seperangkat prinsip-prinsip dan tatanan nilai sebagai pedoman kaum Muslim. Akan tetapi harus diingat, seperangkat prinsip dan nilai-nilai tersebut bukan merupakan pemberian statis, melainkan diperoleh secara dinamis dalam konteks yang berbeda-beda. Dalam perspektif ini, *sharī'ah* merupakan metodologi pemecahan masalah, bukan hukum. *Sharī'ah* menuntut kaum muslim untuk bekerja keras menafsirkan kembali al-Qur'ān dan memahami kembali kehidupan Nabi Muhammad dengan pandangan fresh. Al-Qur'ān harus ditafsirkan kembali dari masa ke masa. Ini berarti *sharī'ah* harus diformulasi ulang dalam konteks yang dinamis. Satu-satunya hal yang konstan didalam hanyalah teks al-Qur'ān itu sendiri. Konsep-konsep al-Qur'ān adalah jangkar penafsiran, bukanlah semata-mata agama. Ia merupakan pandangan integratif yang mengintegrasikan semua realitas dengan memberikan pandangan moral dalam setiap aspek kehidupan manusia, tidak memberikan jawaban instan atas seluruh masalah manusia. Ia hanya memberikan pandangan moral dan keadilan yang mengharuskan kaum muslim menemukan jawaban atas masalah manusia. Sebab, jika segala sesuatu sudah diberikan dalam bentuk *sharī'ah* yang suci, berarti

⁵ Jamal al-Banna, *Naḥw Fiqh Jadīd: al-Sunnah wa Dawruhā fi al-Fiqh al-Jadīd* (Kairo: Dār al-Fikr al-Islāmī, 1997), 28-31. Tradisi *taqlīd* ini telah mengalami proses kesejarahan yang cukup lama, diantaranya disebabkan oleh beberapa factor, yaitu 1) tradisi fikih biasanya sangat tergantung hanya kepada satu guru, 2) Model kepemimpinan otoriter yang dimainkan pemerintah semenjak berkuasanya Mu'awiyah bin Abū Sufyān, 3) Kurangnya spesialisasi, 4) Pengaruh logika Aristoteles dan 5) Spirit Masa.

pengertian shari'ah hanya sebatas ideologi totaliter. Pandangan sempit ini sama persis dengan gerakan Jemaat-i-Islami dan Ikhwan al-Muslimin yang menyamakan negara dengan shari'ah. Pemisahan agama dari negara, menurut keduanya merupakan kesalahan sekularisme Barat. Bagi Ikhwan al-Muslimin dan Jemaat-i-Islami, Islam tidak terbatas untuk kesalehan pribadi atau sekedar salah satu komponen dalam kehidupan sosial dan politik, tetapi Islam adalah ideologi yang lengkap bagi kehidupan pribadi dan publik, pondasi bagi masyarakat dan negara muslim.⁶

Menurut Sardar, apabila sebuah negara meletakkan shari'ah beserta atributnya sebagai fondasi kekuasaan, maka berarti negara itu menjadi "negara Islam".⁷ Jika itu yang terjadi, maka ideologi totalistik berkembang menjadi pemerintahan totaliter yang memungkinkan negara melakukan arbitrase terhadap setiap aktifitas rakyat. Transformasi sebagai ideologi politik tidak hanya mencabut semua ajaran moral dan etik yang dikandungnya, tetapi juga

⁶ John L. Esposito, *Islam Warna Warni: Ragam Ekspresi Menuju Jalan Lurus (al-Shirat al-Mustaqim)*, terj. Arif Maftuhin (Jakarta: Paramadina, 2004), 187. Gerakan Ikhwan al-Muslimin didirikan oleh Hasan al-Banna (1906-1949) di Mesir, sedangkan Jemaat-i-Islami didirikan oleh Maulana Maududi (1903-1979) di anak Benua India. Kedua kelompok ini disebut dengan gerakan neo-revivalis yang muncul pada abad ke-20, keduanya dipolakan pada teladan Nabi Muhammad dan reformasi atau revolusi religio-politik pertamanya.

⁷ Diantara contoh negara-negara yang hingga kini mempertahankan shari'ah sebagai hukum Asasi dan berupaya menerapkannya dalam segala aspek kehidupan manusia adalah Arab Saudi dan Wilayah Utara Nigeria. J.N.D. Anderson, *Islamic Law in The World* (New York : New York University Press, 1975), 82-83.

menimbulkan penilaian bahwa mayoritas negara muslim tidak *islāmī*.⁸

PEREDUKSIAN KONSEP-KONSEP KEAGAMAAN

Menurut Sardar, tiga malapetaka metafisik di atas terjadi tidak lain dikarenakan terjadinya proses reduksi (penyempitan) makna *sharī'ah* itu sendiri dan konsep-konsep Islam lainnya. Proses reduksi terhadap *sharī'ah* dan konsep-konsep di dalamnya menyebabkan umat muslim semakin jauh untuk meraih nilai-nilai kemanusiaan, seperti keadilan, kesetaraan, kasih sayang dan kesabaran. Pereduksian makna yang telah dilakukan oleh para ulama klasik diterima dan dipegang terus oleh umat muslim. Ironisnya, umat muslim merasa bahwa apa yang mereka terima itu merupakan sesuatu yang suci dan tidak perlu dikritisi dan dikaji ulang. Semua diberi label Islam, sehingga sikap kritis dan penentangan terhadapnya merupakan perbuatan dosa.

Proses reduksi berawal dari pemahaman atas konsep *ulamā* itu sendiri. Awalnya, pengertian "*ālim*" yang diberikan oleh ulama klasik seperti al-Kindī, Ibn Sinā, al-Ghazālī dan Ibn Khaldūn merujuk kepada siapa saja yang menguasai ilmu

⁸ Realitanya bentuk-bentuk pelanggaran hak asasi banyak terjadi di wilayah Negara-negara yang mayoritas penduduknya muslim. Hasil laporan tahunan UNDP (United Nation Development Programme) menunjukkan bahwa HDI (Human Development Indeks) bagi Negara yang mayoritas penduduknya muslim sangat rendah. Di beberapa Negara Arab yang kaya, terjadi kesenjangan yang sangat mencolok, pendapatan perkapitanya sangat tinggi, tetapi nilai-nilai keadilan, pemberdayaan perempuan, partisipasi politik perempuan dan kesetaraan laki-laki dan perempuan sangat rendah. Selain itu juga banyak terjadi korupsi dan praktek-praktek pelanggaran HAM lainnya. Lihat Jasser Auda, *Maqāsid al-Sharīah as Philosophy of Islamic Law, a System Approach* (USA: The International Institute of Islamic Thought, 2008), xxii.

baik agama maupun umum. Sebutan *ulamā* diberikan kepada semua orang terpelajar, baik dari kalangan ilmuwan, filsuf, intelektual maupun teologian. Tetapi setelah pintu gerbang *ijtihād* ditutup, istilah ilmu pengetahuan dipersempit hanya sebatas ilmu agama. Begitu pula dengan istilah *ulamā* hanya diberikan khusus kepada mereka yang menguasai ilmu agama.

Begitu pula dengan konsep *ijmā*⁷. Konsep *ijmā*⁷ dalam pengertian yang lebih luas adalah sebagai kesepakatan bersama seluruh masyarakat diperoleh dari tradisi yang dikembangkan Nabi Muhammad. Meskipun Nabi Muhammad memegang otoritas politik tertinggi, namun beliau selalu mengadakan musyawarah dengan seluruh anggota masyarakat sebelum mengambil keputusan bersama yang diselenggarakan di masjid. Selama perdebatan, semua yang hadir bebas menyatakan pendapatnya; setuju atau tidak setuju dengan disertai argumen masing-masing. Sampai akhirnya musyawarah mencapai konsensus. Nampak jelas bagaimana spirit demokrasi telah menjadi inti dari kehidupan bermasyarakat dan keputusan politik pada masa klasik.

Tetapi, dalam perkembangan berikutnya, para elit agama mengambil alih posisi masyarakat. Setiap anggota masyarakat tidak lagi memiliki kedudukan yang sama dalam mengambil keputusan. *Ijmā*⁷ menjadi sangat sempit pengertiannya sebatas kesepakatan dari beberapa gelintir elit agama. Karena itu tidak mengherankan jika otoritarianisme, teokrasi dan kelaliman merajalela dalam praktik politik di kalangan muslim. Model politik ini menjadi domain politik yang diterima luas dalam praktik kenegaraan di negara-negara muslim. Sebuah praktik dimana para elit agama yang mengklaim dirinya sebagai pemegang monopoli atas

eksposisi Islam memiliki otoritas sangat tinggi. Segelintir ulama mendominasi pengambilan keputusan dalam masyarakat muslim dan membatasi hak masyarakat dengan fanatisme dan logika picik yang *absurd*.

Begitu juga konsep *ummah* sebagai inti dari konsep komunitas spiritual global kaum muslim dipersempit maknanya sebatas cita-cita sebuah negara-bangsa. Pembelaan kepentingan bangsa lebih didahulukan dibandingkan dengan pembelaan untuk umat. Begitu halnya dengan konsep *jihād* dimaknai secara sempit, sehingga hanya memiliki satu makna tunggal : "Perang Suci".⁹ Pemaknaan ini sangat bertolak belakang dengan hakikat dari *jihād* itu sendiri. Bukan hanya karena konsep spiritual, intelektual dan dimensi sosialnya yang hilang, tetapi jihad juga diselewengkan pengertiannya menjadi perang, dengan segala bentuknya, termasuk terorisme. Sekarang ini, seseorang dapat dengan mudah menyatakan *jihād* melawan orang lain, tanpa memperhatikan tatanan moral atau etik dan nalar sehat. Penyimpangan makna *jihād* sudah sangat jauh dari makna awalnya, yaitu perjuangan dalam meraih martabat kemanusiaan, kegiatan intelektual dan membangun masyarakat.

Konsep *istiṣlāḥ* yang secara umum berarti kemaslahatan umum dan sebagai sumber dalam hukum telah hilang dari kesadaran kemasyarakatan kaum muslim. Sama halnya dengan konsep *ijtihād* dibatasi pengertiannya sebatas pemuasan kesalehan spiritual.

⁹ Jihād salah satunya diidentikkan dengan pasukan muslim yang menyerbu ke berbagai wilayah, memaksa Non-Muslim untuk memeluk agama Islam. Lihat, Said Aqil Siraj, *Islam Kebangsaan: Fiqh Demokratik Kaum Santri* (Jakarta: Pustaka Ciganjur, t.th), 137.

Penyalahgunaan arti atas konsep-konsep yang suci memang telah terjadi. Yang lebih berat adalah bahwa pemaknaan konsep-konsep secara sempit dan picik merupakan bentuk pengkhianatan terhadap al-Qur'an dan ḥadīth. Dalam istilah Fazlur Rahman, al-Qur'an dimaknai secara *atomistic*, sepotong-potong, tidak utuh, dengan mengutip ayat-ayat tertentu secara terpisah-pisah tanpa memperhatikan konteksnya. Misalnya, pasca peristiwa 11 September, sejumlah pendukung Taliban membenarkan apa yang mereka lakukan dengan mengutip ayat yang berbunyi:

سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ
 سُطُنًا وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ وَبئسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ¹⁰

Akan kami masukkan ke dalam hati orang-orang kafir rasa takut, karena mereka mempersekutukan Allah dengan sesuatu yang Allah sendiri tidak menurunkan keterangan tentang itu. Tempat kembali mereka ialah neraka; dan itulah tempat terburuk bagi orang-orang yang dzalim.

Ayat tersebut tidak benar jika dijadikan landasan aksi mereka karena sangat jauh dari spirit yang dikehendaki al-Qur'an. Ayat di atas bukan ditujukan kepada semua umat muslim tetapi khusus berkaitan dengan situasi yang dihadapi Nabi Muhammad dan kaum muslim pada saat perang Uhud, dimana pasukan Nabi saw tidak terlalu banyak dan perlengkapan sangat kurang harus berhadapan dengan musuh yang jauh lebih banyak jumlahnya dengan persenjataan yang lengkap.

¹⁰ QS. 3: 151

Selain itu ḥadīth juga sering dirujuk sebagai pijakan dari perilaku ekstrim. Diantaranya, anggapan bahwa seorang muslim yang baik adalah seorang yang meniru penampilan Rasulullah, yakni wajib berjenggot, panjang dan bentuknya juga harus sama persis dengan yang disebut di dalam ḥadīth. Makna kehadiran Nabi hanya dipersempit sebatas simbol dan ciri-ciri fisik. Spirit dari perilakunya, dimensi moral dan etik dari setiap perbuatannya, sikap rendah hati dan kesabarannya serta semua langkah perjuangannya hampir tidak pernah diteladani. Semua disederhanakan dengan nalar picik yang *absurd*.

DARI BERPIKIR REDUKSIONIS MENUJU KE SINTESIS

Menurut Sardar, malapetaka dan reduksi atas konsep-konsep di atas menyebabkan terjadinya perubahan perilaku pemeluk yang taat, menjadi instrumen gerakan militan dan kebobrokan moral. Saat ini peradaban umat Islam telah mengalami fragmentasi dan tercerai berai. Untuk itu, umat Islam harus kembali membangun peradapan itu setahab demi setahab. Dalam hal ini, tawaran yang diberikan Sardar sebagai solusinya adalah umat Islam harus mampu mengkonfrontir tiga malapetaka metafisis di atas dan meninggalkan jauh-jauh pikiran picik *reduksionis* ke arah berfikir *sintesis*.

Umat Islam juga harus mengkaji kembali konsep-konsep keagamaan dan mbingkainya kembali dalam konteks yang lebih luas. Misalnya konsep *ijmā* harus dikembalikan kepada pengertiannya yang luas; sebagai konsensus semua anggota masyarakat yang mengarah pada pemerintahan partisipatoris dan akuntabel. *Jihād* harus dipahami dalam pengertian spiritualnya yang sempurna;

usaha yang sungguh-sungguh untuk menciptakan perdamaian keadilan dan sebagai realitas kehidupan yang didambakan oleh setiap manusia dimanapun. Begitu juga konsep *ummah* tidak hanya terbatas pada kaum muslim tetapi merupakan konsepsi moral yang berhubungan dengan pergaulan antara kaum muslim dengan lainnya, serta bagaimana agar muslim dapat menjadi bagian dari sebuah komunitas masyarakat dan alam semesta. Dalam hal ini, penafsiran secara *sintesis* merupakan sebuah langkah maju yang memungkinkan kita memahami sebagaimana pesan dan ajaran dasarnya.

Apa yang dilakukan oleh Sardar, juga dilakukan oleh Jasser Auda. Dia melihat bahwa penerapan hukum Islam saat ini masih banyak terjadi penyalahgunaan, diantaranya; masih bersifat reduksionis/potongan-potongan dari yang seharusnya holistik/menyeluruh, menjadi sangat literal dari yang seharusnya bermoral, menggunakan satu pendekatan dari yang seharusnya multi pendekatan, meyakini dua nilai dari yang seharusnya multi value, dekonstruksi dari yang seharusnya rekonstruksi dan lain sebagainya.¹¹

Untuk mengatasi problem di atas, Jasser menawarkan penggunaan pendekatan multi disipliner dengan menggabungkan konsep-konsep yang relevan, yakni *maqāṣid al-sharʿah* beserta konsep-konsep *uṣūl al-fiqh* yang bertalian dengannya dengan menggunakan pendekatan teori sistem yang diambil dari ilmu pengetahuan Alam (sains).¹²

¹¹ Jasser Auda, *Maqashid al-Shariah As Philosophy of Islamic Law, a System Approach* (USA : The International Institute of Islamic Thought, 2008), xxvii

¹² *Ibid.*,44. Teori sistem adalah disiplin independen baru yang meliputi berbagai sub disiplin termasuk teori sistem dan analisis sistem

Secara umum Sardar bisa dikatakan telah melakukan semacam dekonstruksi, dalam arti berusaha mendobrak dan menghancurkan akar-akar krisis pemikiran yang terjadi di dunia Islam, namun apa yang dilakukannya bisa dikatakannya masih samar. Menurut M. Syahid apa yang dilakukannya masih hanya sebatas konsep, tidak memiliki kerangka berpikir yang jelas. Selain itu ia juga belum menghasilkan satu produk baru sebagai pengganti dan penyempurna berbagai doktrin tradisional yang dikritiknya, sebagaimana yang dilakukan oleh tokoh-tokoh yang lain misalnya Fazlur Rahman yang telah menghasilkan "tafsir baru" dengan *Major Themes of The Qur'an*-nya.¹³ Seperti diakuinya sendiri, kerangka berpikir Sardar memang banyak dipengaruhi oleh Fazlur Rahman, yaitu berkaitan dengan cara pandang terhadap al-Qur'ān. Al-Qur'ān harus dilihat secara holistic, bukan secara *atomistic*, karena al-Qur'ān adalah *interconnected texts* (teks yang saling berhubungan).¹⁴

Namun harus pula diakui bahwa kontribusi yang diberikan oleh Sardar ini sangat besar bagi upaya reformasi menghadapi kejumudan, ketertutupan dan kemandegan dalam dunia intelektual umat Islam. Setidaknya Sardar telah membuka mata umat Islam bahwasanya mereka selama ini telah salah dalam bersikap dan berpikir, baik mengenai pandangan mereka yang sekedar mensucikan dan mensakralkan *sharī'ah*, maupun ketidaksadaran mereka bahwa konsep-konsep keagamaan telah banyak mengalami

yang meliputi *cognitions, holism, multidimensionality, openness, interrelated hierarki* dan *purposefulness of systems*.

¹³ Lukman S.Thahir, *Studi Islam Interdisipliner, Aplikasi Pendekatan Filsafat, Sosiologi dan Sejarah*, (Yogyakarta : Qalam, 2003) 204

¹⁴ Ziauddin Sardar, *Islam Tanpa Syari'at, Menggali Universalitas Tradisi* (Jakarta : Grafindo, 2005), 75

pereduksian makna. Sehingga umat Islam dianjurkan untuk selalu berpikir secara *shintesis*. Maka, sumbangan besar Sardar ini selayaknya diapresiasi sebagai langkah awal dan jalan yang dirintis Sardar untuk diteruskan dan ditindaklanjuti, baik dengan merumuskan strategi sosialisasi ide-idenya maupun dengan menjalankan ide-idenya itu untuk menghasilkan epistemologi baru yang lebih sesuai dengan kontek kekinian.

PENUTUP

Demikianlah sebuah pemaparan ringkas mengenai pemikiran Sardar dalam upayanya melakukan kritik keislaman dan pola pikir umat Islam. Sardar sangat menentang adanya pengkultusan shari'ah yang menyebabkan Umat Islam gagal dalam *ber-ijtihad*. Pemikiran Sardar tentang adanya pengkultusan shari'ah dalam kehidupan umat muslim sejalan dengan pemikiran Arkoun yang mengistilahkan dengan fenomena *taqdīs al-Afkār al-dīnīyah* (pensakralan pemikiran keagamaan). Dalam fenomena ini, tradisi pemikiran Islam klasik dianggap sebagai kekayaan dan kekuatan spiritual yang perlu dipertahankan tanpa harus mempertanyakan bagaimana asal-usul tradisi tersebut. Generasi sekarang tinggal mewarisi begitu saja warisan kekayaan intelektual generasi terdahulu tanpa disertai sikap kritis dan berpikir apakah pemikiran tersebut relevan tidak untuk diterapkan dengan problematika saat ini. Sehingga tanpa disadari, tradisi pemikiran Islam diterima secara dogmatis yang menyebabkan tertutupnya kreativitas dan inovasi untuk

mengembangkan tradisi tersebut sesuai dengan perkembangan wilayah pengalaman manusia.¹⁵

Ziauddin Sardar, seorang cendekiawan pioner dalam studi-studi *futuristik*, mencoba menawarkan pola pikir yang *out of box*. Ia berpendapat bahwa fiqh yang diwariskan kepada umat Islam merupakan sekumpulan pendapat atau produk ulama klasik yang sangat kuno yang tidak sesuai lagi dengan konteks kontemporer. Sehingga mengharuskan kita untuk mengadakan pengkajian ulang (*rethinking Islam*) dengan melihat konsep-konsep yang ada secara holistik dan memahami al-Qur'ān secara kontekstual. Dalam hal ini, Sardar banyak merujuk kepada pemikiran al-Shātibī yang memberi penekanan pada shari'at dan tujuan-tujuan yang dikandungnya.¹⁶ Sardar sependapat dengan al-Shātibī bahwa perubahan sosial dan perubahan hukum sangatlah berkaitan, artinya ketika konteksnya berubah maka hukumnya pun bisa berubah.¹⁷ Menurut Khalid Masud, Sardar adalah tokoh yang berusaha menyatukan Islam dengan Sains. Pemikirannya ditekankan pada *ijtihād* dan metodologi. *Ijtihād* bagi Sardar adalah *research* atau *academic research*. Dan metodologi yang dimaksudkan oleh Sardar juga metodologi yang berlaku bagi sains.

¹⁵ Muhammad Arkoun, *Al-Fikr al-Islāmī: Naqd wa al-Ijtihād*, terj. Hasyim Shalih (London: Dar al-Saqi, 1990), 238.

¹⁶ Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Shari'ah Menurut Al-Shātibī* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), 31.

¹⁷ Ziauddin Sardar, *Islamic Future: The Shape of Ideas to Come*, alih bahasa Rahmani Astuti (Bandung: Pustaka, 1985), 125.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Awanī, Ṭaha Jābir. *The Qur'ān and Sunnah : The Time-Space Factor*. London : International Institute of Islamic Thought, 1995.
- Anderson, J.N.D. *Islamic Law in The World*. New York: New York University Press, 1975.
- Auda, Jasser. *Maqāshid al-Sharī'ah As Philosophy of Islamic Law. a System Approach*. USA: The International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Arkoun, Muhammad. *Al-Fikr al-Islāmī: Naqd wa al-Ijtihād*. terj. Hasyim Shalih. London : Dar al-Saqi, 1990.
- Bakri, Asafri Jaya. *Konsep Maqāshid Sharī'ah Menurut Al-Shāṭibī*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996.
- al-Banna, Jamal. *Nahw Fiqh Jadīd: al-Sunnah wa Dawruhā fī al-Fiqh al-Jadīd*. Kairo: Dār Fikr al-Islāmī, 1997.
- Esposito, John L. *Islam Warna Warni: Ragam Ekspresi Menuju Jalan Lurus (al-Shirat al-Mustaqim)*, terj. Arif Maftuhin. Jakarta : Paramadina, 2004.
- Nasr, Sayyed Hossein. *The Heart of Islam Pesan-Pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*. terj. Nurasih Fakhri Sutan Harahap. Bandung : Mizan, 2003.
- Sardar Reader, A Ziauddin. *Islam Tanpa Syariat, Menggali Universalitas Tradisi*. Jakarta : Grafindo, 2005.
- _____. *Islam, Postmodernism dan Other Futures*. London : Pluto Press, 2003.
- Siraj, Said Aqil. *Islam Kebangsaan: Fiqh Demokratik Kaum Santri*. Jakarta: Pustaka Ciganjur, t.th.
- Team Kodifikasi Purna Siswa 2005 M. *Kontekstualisasi Turats: Telaah Regresif dan Progresif*. Kediri : PP.Lirboyo, 2005.
- Thahir, Lukman S. *Studi Islam Interdisipliner: Aplikasi Pendekatan Filsafat, Sosiologi dan Sejarah*. Yogyakarta : Qalam, 2003.