

PARADIGMA BARU WACANA AGAMA

Oleh: Aksin Wijaya*

Abstract

Recently, there are so many violence and harsh actions in the name of 'holding for religious truth' against the groups that are perceived as deviant and or astray in Indonesia. Ironically, those violence actions were performed by religious groups and organizations. It became more ironic when Religious Council of Indonesia (MUI) that often acts as the God's executor, does not proclaimed those visible violence as deviant, even MUI seems tend to hush it. These events apparently influenced by a truth-claimed over the interpretation of religion by particular religious group. Eventually, they who claim the truth, always use religion to justify the violence ways against the other groups that are perceived as deviant. This article strongly aims at releasing religion from that kind of claim. Islamic religion should be claim-free from any particular group or organization, because Islam was born for all human being in the universe.

مستخلص

توافرت القسوة الدينية على الأخبار الإندونيسية في الأيام الحديثة. ومع الأسف، إن هذه القسوة أقامت بها مؤسسة، أو منظمة، أو طائفة من الطوائف الدينية التي اتهمت على طائفة أخرى كطائفة منحرفة. إضافة إلى ذلك، فإن مجلس العلماء الإندونيسي، الذي قام سابقا بتنفيذ الأمور الدينية أو الإلهية، يصمت ولم يفتي شيئا على انحرافية هذه الطوائف التي قامت بالقسوة باسم المصلحة الدينية. كأن هذه الظاهرة لا تخلو من ادعاء أحقية بعض الطوائف لاتهم على طائفة أخرى. وفي هذا المجال، تستدل

* Mahasiswa Program Doktor UIN Sunan Kalijaga; dan Dosen Ushuluddin STAIN Ponorogo.
Email: aksinwijaya@yahoo.com

هذه الطائفة شرائع الدين لتحليل قسوتهم الدينية. فيصبح هذا الدين على شكل القسوة والشدّة، لا على السلام والأمن حيث يشرع له. فتهدف هذه الدراسة إلى انحلال الدين من ظلال وادّعاء هذه الطوائف والمؤسسات الدينية.

Keywords: Teosentris-eskatologis, Antroposentris-transformatif, dan Religiosentris

A. Pendahuluan

Suasana keberagaman akhir-akhir ini diramaikan oleh pelbagai kejadian menarik, mulai munculnya fatwa sesat MUI atas pelbagai paham sempalan dalam beragama, seperti Islam liberal, Ahmadiyah, Al-Qur'an Suci, Al-Qiyadah al-Islamiyah dan sebagainya. Namun pada saat yang sama, tidak ada fatwa tentang teror atas nama agama terhadap aliran-aliran itu dan penganut agama lain, terutama Kristen dan Yahudi. Model-model paham agama yang dikemas dengan fatwa dan gerakan anarkis membuat agama, khususnya Islam, tidak mempunyai otonomi relatif dari segi ruang dan waktu dan dari lembaga, organisasi dan aliran keagamaan dominan. Islam tidak lepas dari bayang-bayang masa lalu dan bayang-bayang masyarakat Arab, begitu juga Islam tidak lepas dari bayang-bayang lembaga, organisasi, dan aliran keagamaan.

Kenyataan ini pada gilirannya membuat agama tidak menjadi sesuatu yang hidup yang mampu berdialog dengan budaya setempat dan berfungsi membebaskan. Di awal kelahirannya, Islam menjadi kenyataan yang hidup sehingga mampu menjawab pelbagai persoalan yang dihadapi umat Islam, begitu juga mampu membebaskan Tuhan¹ dan manusia² dari hegemoni otoritas

¹ Keyakinan pada Tuhan yang berkembang di masyarakat Arab pra-Islam bersifat politeis, paham banyak Tuhan, sementara wujud Tuhan yang mereka sembah adalah berhala-berhala. Kebalikan dari itu, Islam menawarkan konsep ketuhanan yang bersifat monoteis, sebagaimana tertuang dalam kalimat syahadat, "Tidak ada Tuhan selain Allah".

² Humanisme yang berkembang di Arab pra-Islam adalah humanisme suku, bukan humanisme manusia. "Di dalam kehidupan nomadis, kekuatan penggerak utama berasal dari apa yang biasa disebut "humanisme kesukuan" yakni kepercayaan terhadap kebajikan atau keunggulan manusiawi suatu suku atau kaum (dan anggota-anggotanya) dan terhadap transmisi kualitas-kualitas tersebut oleh keturunan suku itu. Bagi mereka yang menganut kepercayaan "humanisme kesukuan", motif yang berada di balik sebagian tindakannya adalah kehendak untuk mempertahankan kehormatan suku. Masalah kehormatan ini, ternukil dalam berbagai contoh syair arab pra-Islam". Montgomery Watt, Pengantar Studi Al-Qur'an, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, Rajawali Press, 1995), hal. 12.

budaya Arab Jahiliyah³ dan mentalitas kesukuan. Bukan hanya itu, saat itu Islam juga mampu berdialog dengan budaya tempat Islam hendak dipraksiskan.⁴

Berbanding terbalik dengan realitas masa lalu, kini Islam telah menjadi sesuatu yang mati dan kehidupannya telah dijarah oleh otoritas budaya Arab dan lembaga keagamaan dominan. Sementara budaya non-Arab, seperti budaya Indonesia dan individu yang tidak berafiliasi pada lembaga keagamaan dominan sama sekali tidak mempunyai otoritas dalam berdialog dengan agama. Dua pemegang otoritas pertama merasa mempunyai tugas dan kewajiban memelihara agama dari pengaruh budaya asing sehingga setiap pemahaman yang lahir dari tradisi budaya non-Arab dan bukan dari lembaga formal yang diakui pemerintah dan mayoritas, acapkali dipandang sebagai pemahaman yang salah dan sesat. Padahal jika dilihat secara paradigmatik, agama acapkali berhubungan secara dialogis dengan budaya lokal tempat Islam hendak praksiskan.

B. Paradigma Memahami Islam

Kegelisahan paradigmatik di atas bisa dilihat dari perspektif paradigma keilmuan yang digagas oleh Thomas Kuhn. Menurut Kuhn, perkembangan ilmu pengetahuan tidak berjalan secara kumulatif sebagaimana diyakini banyak pemikir, melainkan secara revolutif. Revolusilah dalam pandangan Kuhn yang menyebabkan perubahan dan perkembangan ilmu pengetahuan. Logika berpikir paradigmatik yang ditawarkan Kuhn adalah sebagai berikut:

Paradigma I → Normal science → Anomalies → Crisis → Paradigma II

³ Pendapat yang menyatakan masyarakat Arab pra-Islam disebut jahiliyah mendapat kritik dari Khalil Abdul Karim. Menurutnya, masyarakat Arab pra-Islam telah mengenal peradaban, baik yang berkaitan dengan material maupun spiritual, sehingga tidak segan-segan al-Qur'an pun mengambil sebagian dari peradaban mereka, kendati diisi dengan muatan yang berbeda. Pembahasan terperinci tentang dialektika Islam dengan budaya Arab pra-Islam dapat dilihat, Khalil Abdul Karim, Syari'ah: Sejarah Perkelahiran Pemaknaan, terj. Kamran As'ad, Yogyakarta: LKiS, 2003; pandangan negatif terhadap masyarakat Arab pra-Islam akan hilang jika kita melihat mereka dari kaca mata al-Qur'an. Menurut Husein, al-Qur'an melihat masyarakat Arab pra-Islam sangat positif, baik dalam bidang kebudayaan material maupun non-material. Thaha Husein, *Fi al-Syir'i al-Jahili: al-Kitab wa al-Qadiyah*, (al-Qahirah: Ru'ya li al-Nasr wa Tawzi', 2007), hal. 78-86.

⁴ Aksin Wijaya, "Relasi Al-Qur'an dan Budaya Lokal: Sebuah Tatapan Epistemologis", *Jurnal HERMENIA*, Vol. 4, Nomor 2, Juli-Desember 2005, hal. 235-254.

Menurut Kuhn, ilmu pengetahuan dalam waktu tertentu didominasi oleh paradigma tertentu. Pada saat itu ilmu pengetahuan berjalan normal, suatu periode akumulasi pengetahuan di mana para ilmuwan bekerja dan mengembangkan paradigma yang sedang berpengaruh. Namun, lama kelamaan para ilmuwan tidak bisa mengelak akan terjadinya pertentangan dan penyimpangan dari paradigma lama sehingga krisis tidak bisa dihindari. Pada gilirannya paradigma lama mulai dipertanyakan validitasnya. Revolusi pun tidak bisa dihindari. Para pemikir mencari paradigma baru yang dipandang mampu menjawab persoalan yang tidak mampu diatasi paradigma lama. Maka terjadilah suatu perubahan besar dalam dunia keilmuan dalam periode revolusi tersebut.⁵

Kendati ada banyak definisi tentang paradigma, definisi paling umum paradigma adalah cara mendekati objek kajian atau titik pijak untuk menentukan cara pandang, menyusun sebuah teori, menyusun pertanyaan dan membuat renungan mengenai masalah secara sederhana. Sementara itu, Kuhn memahami paradigma sebagai keseluruhan susunan kepercayaan, nilai-nilai serta teknik-teknik yang sama-sama dipakai oleh anggota komunitas ilmuwan tertentu.⁶ Kendati konsep paradigma yang ditawarkan Kuhn tidak definitif, Ritzer merumuskan paradigma Kuhn sebagai suatu pandangan yang mendasar tentang apa yang menjadi pokok persoalan dari suatu cabang ilmu. Paradigma membantu merumuskan apa yang harus dipelajari, persoalan-persoalan apa yang mesti dijawab, bagaimana seharusnya menjawab, serta aturan-aturan apa yang harus diikuti dalam menginterpretasikan informasi yang dikumpulkan dalam rangka menjawab persoalan tersebut.⁷

Rumusan teknis model paradigma Thomas Kuhn menurut Ritzer melibatkan empat unsur yang saling terkait, yakni eksemplar,⁸ pokok persoalan, teori, dan metode. Keempat unsur paradigma ini menentukan pandangan keilmuan para ilmuwan tentang persoalan yang mereka hadapi dalam periode tertentu sehingga perubahan periode menyebabkan perubahan paradigma.

⁵ George Ritzer, *Sosiologi Pengetahuan Berparadigma Ganda*, terj. Alimandan, (Jakarta: Rajawali Press, cet ke V, 2004), hal. 5; untuk mengetahui lebih mendalam, lihat Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions: Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains*, terj. Cet. Ke 4, (Bandung: Rosda, 2002).

⁶ George Ritzer, *Sosiologi...*, hal. 5.

⁷ *Ibid.*, hal. 7.

⁸ *Exemplar* merupakan hasil penemuan ilmu pengetahuan yang diterima secara umum. *Ibid.*, hal. 5.

Salah satu paradigma yang layak dijadikan pijakan argumentasi adalah paradigma kritis yang merupakan perpaduan antara paradigma pluralis dan konflik. Paradigma kritis selalu gelisah menghadapi kemapanan dan selalu curiga terhadap kesadaran umum dan rasionalitas yang berselubung di balik keilmuan obyektif. Kecurigaan pada realitas eksternal dalam paradigma kritis merupakan sesuatu yang wajar mengingat para pemegang otoritas memang berlomba-lomba menciptakan suatu hegemoni. Sebaliknya, yang tidak wajar adalah jika otokritik itu justru diarahkan pada realitas internal struktur wacana pemikirannya sendiri sebagaimana dialami oleh para pencetus paradigma kritis, di mana antara satu orang dengan yang lain saling mengkritik.

Di sinilah kita akan mengetahui peran kontrol wacana keilmuan dan keislaman tertentu yang acapkali memegang tiket otoritas mengendalikan wacana keilmuan dan keislaman dari masa ke masa. Dengan paradigma kritis kita diajari untuk selalu mencurigai setiap kontrol tidak wajar terhadap dinamika keilmuan dan keislaman, dan dengan paradigma Kuhn kita bakal mampu keluar dari kontrol tersebut, serta dapat berjalan bebas membaca pelbagai fenomena keilmuan dan keislaman yang acapkali mengalami perubahan dari masa ke masa.

C. Model-model Paradigmatik Pemahaman Islam

Dilihat dari perspektif paradigma ini, sejatinya Islam berfungsi menjawab pelbagai persoalan yang muncul dalam budaya tertentu di mana Islam hendak dipraksiskan. Dengan demikian, pemahaman keagamaan pada masing-masing ranah ruang dan waktu bergantung pada persoalan yang dihadapi umat. Dalam konteks Islam, persoalan yang dihadapi umat Islam di awal kelahirannya adalah persoalan ketuhanan, bagaimana hakikat Tuhan. Setelah terjadi pergumulan panjang di kalangan para pemikir saat itu lahirlah paham keagamaan yang bercorak teosentris-eskatologis. Begitu realitas berubah, persoalan yang dihadapi umat Islam juga berubah, yakni persoalan kemanusiaan manusia, seperti hak asasi manusia. Atas dasar persoalan ini, lahirlah paham keagamaan yang bercorak antroposentris-transformatif.

1. Islam Teosentris-Eskatologis

Di masa Arab pra-Islam, masyarakat hidup dalam tradisi kesukuan. Suku menjadi segala-galanya sehingga tuntutan suku terhadap setiap individu yang ada di dalamnya senantiasa membuat anggota suku mematuhi ketetapan yang diputuskannya sebagai keputusan sakral. Demi suku setiap individu dituntut rela mengorbankan dirinya berperang melawan musuh yang hendak menghancurkan sukunya.

Salah satu ketentuan suku yang menjadi keputusan sakral bagi warganya adalah menyembah Tuhan yang menjadi sesembahan suku. Sejarah mencatat, pelbagai suku yang ada saat itu memiliki sesembahan yang berbeda satu sama lain, bahkan sesembahan yang beredar di kalangan masyarakat berjumlah 356 patung. Dengan jumlah sesembahan sedemikian banyaknya, tidak salah jika dikatakan bahwa masyarakat Arab pra-Islam menganut paham politeisme, paham banyak Tuhan. Istilah Tuhan yang masih bermakna umum memang layak digunakan dalam tradisi masyarakat yang menganut paham politeisme. Setiap suku mempunyai nama bagi Tuhan sesembahannya. Ada Tuhan Lata, Uzza, Manat, dan sebagainya. Konon, nama Allah bagi Tuhan suku tertentu juga telah muncul saat itu.⁹ Inilah yang menjadi persoalan utama Muhammad sebagai pembawa risalah Tuhan di awal dakwahnya.

Menyadari suku begitu dominan dalam menentukan keyakinan anggotanya, Muhammad menyebarkan konsep ketuhanan yang baru secara rahasia untuk menghindari perlawanan para pembesar suku. Mula-mula Muhammad mengajak sanak keluarganya untuk mengenal Tuhan, mulai dari istrinya Khadijah, Ali bin Abi Thalib, dan sebagainya. Tentu tidak semua keluarganya menerima ajaran Muhammad, seperti pamannya, Abu Thalib dan Abu Jahal.¹⁰

Secara konseptual, Tuhan yang ditawarkan Muhammad terangkum dalam kalimat "tidak ada Tuhan selain Allah". Kalimat ini mengandaikan dua hal, penafian dan penetapan. Penafian diperlukan untuk menolak penggunaan konsep Tuhan yang masih bersifat umum, sebab konsep seperti itu memberikan peluang munculnya banyak Tuhan yang berada di bawahnya. Setelah penafian, disusul dengan kata penetapan, yakni menetapkan bahwa yang berhak menyandang nama Tuhan hanyalah Allah.

Begitu konsep keesaan Tuhan diterima masyarakat Arab. Allah akhirnya menjadi satu-satunya Tuhan yang layak dan wajib disembah masyarakat Islam saat itu yang kemudian dikenal dengan sebutan monoteisme, suatu konsep tentang Tuhan yang Esa, yang berbeda sama sekali dengan konsep suku-suku Arab pra-Islam.

⁹ Nama Tuhan Allah sebenarnya telah ada sebelum kehadiran Muhammad yang dikenal sebagai dewa suku Quraisy. Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasir, (Jakarta: Serambi, 2005), hal. 126-127.

¹⁰ Muhammad Abed al-Jabiri, *al-Aql al-Assiyāsī al-Arābī: Muḥaddadāt wa Tajalliyāt*, (Beirut: al-Markas al-Tsaqafī al-Arabi, cet. II, 1991), hal. 57-67.

Setelah Muhammad wafat, generasi belakangan masih menjadikan persoalan ketuhanan sebagai titik sentral pembahasan, tentunya dengan penekanan berbeda. Kalau pada periode Muhammad sebagai periode penegasan ketuhanan Allah dan penolakan ketuhanan yang lain, pada periode selanjutnya penekanan pembahasan berkaitan erat dengan konsep “esensi dan keesaan” Allah. Apakah yang dimaksud Allah dan Esa, apakah Esa dari segi dzat, sifat atau nama. Konon, persoalan ini dipicu oleh berkembangnya paham dualisme dalam konsep ketuhanan yang memasuki keyakinan umat Islam yang berasal dari tradisi luar Islam.

Menanggapi persoalan ini, muncullah pelbagai aliran kalam, sebagian di antaranya aliran Asy’ariyah dan Mu’tazilah sebagai dua aliran besar yang mewarnai perjalanan sejarah teologi Islam. Kendati menggunakan paradigma berbeda, secara metodologis kedua aliran ini menggunakan metode berpikir yang sama, yakni metode dialektika,¹¹ yang mengandaikan adanya dua pihak yang saling berdebat. Dengan metode ini, dua aliran kalam tersebut berada dalam posisi mempertahankan ajaran yang dianutnya dari serangan luar, baik dari tradisi Kristen maupun filsafat.

Kendati menggunakan metode dan paradigma yang berbeda, kedua aliran kalam ini mempunyai tujuan yang sama, yakni menjaga kemuliaan Allah, baik dari segi dzat, sifat maupun nama-Nya. Mereka bertujuan untuk membela Allah sebagai Tuhan Yang Esa dalam segala hal. Allah adalah Tuhan satu-satunya yang tidak terpengaruh oleh sesuatu di luar diri-Nya. Dia adalah wajib al-wujûd bi zâtihi, sementara yang lainnya adalah mungkin al-wujûd bi gairihi. Allah menjadi pusat eksistensi yang membawahi eksistensi-eksistensi lain selain diri-Nya. Dengan demikian, paham keislaman yang berkembang pada era itu adalah paham teosentris, suatu paham di mana Tuhan menjadi pusat eksistensi.

Di samping teosentris, paham Islam klasik juga lebih berorientasi eskatologis, suatu paham keislaman yang berorientasi pada kehidupan akhirat ketimbang kehidupan di dunia fana’ ini. Paham ini didasarkan pada pernyataan al-Qur’an bahwa “dunia fana’” ini merupakan sarana menuju “akhirat”, dan kehidupan yang hakiki adalah kehidupan di akhirat.

¹¹ Ibnu Rusyd, *Fasl al-Maqâl, Fima Baina al-Hikmah wa al-Syarî’ah Min al-Ittisâl*, Dirasah wa tahkik: Muhammad Ijarah, (Mesir: Dar al-Ma’arif, 1972), hal. 46; Yusuf Musa, *Baina al-Dina wa al-Falsafah, Fi Ra’yi Ibnu Rusyd wa Falâsifah al-Asri al-Wasith*, (Mesir: Dar al-Ma’arif, Cet. Ke II, 1968), hal. 93.

Pola pemahaman keislaman teosentris-eskatologis demikian tentu tidak bisa memberikan sumbangan yang solutif bagi eksistensi kehidupan manusia di muka bumi fana' ini. Paham ini lebih mendahulukan kehidupan akhirat ketimbang dunia fana'. Hal ini pada gilirannya mengukuhkan slogan bahwa umat Islam terbelakang disebabkan mereka berpegang pada agama, sementara orang-orang luar mengalami kemajuan disebabkan mereka meninggalkan agama.¹² Slogan ini tentu menyiratkan anjuran dan harapan agar umat Islam selama di dunia mengalami kemajuan sebagaimana orang-orang Barat.

Dunia Barat kini mengalami puncaknya dalam kehidupan dunia, lantaran pandangan keagamaan dan keduniaan mereka pisah satu sama lain. Toleransi, kebebasan, dan demokrasi menjadi slogan yang layak mereka konsumsi dalam kehidupan dunia. Sebaliknya, hal-hal seperti ini dipandang tidak penting menjadi slogan yang dibanggakan masyarakat Islam, lantaran dalam Islam, slogan itu dipandang sebagai slogan sekuler yang lepas dari ajaran agama. Di sinilah perbedaan yang tidak sempat kita pahami, yang sejatinya menjadi pelajaran berharga bagi umat Islam. Kenapa misalnya kita tidak menyerukan kemajuan. Bukankah dengan kemajuan kita bisa menciptakan hidup bebas tidak tertindas sehingga kita bisa menciptakan jati diri kita sendiri bukan oleh orang lain.

Agar umat Islam mengalami kemajuan sebagaimana dunia Barat, jalan menuju kemajuan harus dibuka. Tentunya, dalam pengantar singkat ini penulis tidak bermaksud untuk mengajari bagaimana berteknologi sebagaimana dunia Barat, melainkan bagaimana mengubah pandangan dunia kita yang cenderung teosentris-eskatologis murni. Pandangan yang selama ini mewarnai kesadaran umat Islam bahwa dunia yang hakiki adalah akhirat dan di sana kita bakal mendapat pahala, tidak bakal mengubah realitas kehidupan umat Islam selama hidup di dunia, lantaran dunia hanyalah sebagai sarana yang tidak begitu penting dicari. Kendati tidak menafikan aspek eskatologis yang menjadi salah satu dimensi penting ajaran Islam, pandangan seperti ini harus diperbaiki dan perlu dinyatakan bahwa dunia material ini menjadi salah satu prasarat utama dalam meraih keberhasilan menuju akhirat. Boleh saja kita meyakini adanya akhirat,

¹² Muhammad Abed al-Jabiri, *Isykalīyāt al-Fikr al-Arābī al-Mu'āsyir*, (Beiru: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah, 1989), hal.129-140.

namun dunia akhirat tidak sejatinya mengendalikan hidup di dunia. Dunia adalah dunia. Kelak tanpa disadari, keberhasilan kita di dunia bakal berimplikasi terhadap kehidupan akhirat.

Jadi, masa depan yang dimaksud dalam konsepsi ini bukan masa depan di akhirat, melainkan masa depan kehidupan di masa tua kita, kehidupan anak-anak keturunan kita selama hidup di dunia. Dengan demikian, apa yang diajarkan al-Qur'an bahwa kita tidak boleh meninggalkan anak-anak kita kelaparan, tidak mesti ditempuh dengan menggunakan KB yang bisa memperkecil angka pertumbuhan penduduk, melainkan memperbanyak produksi kreatifitas dalam kehidupan kita. Sementara itu, akhirat yang menjadi implikasi kehidupan dunia dilibatkan dalam bentuk nilai yang memotivasi, di samping tujuan akhir perjalanan.

2. Islam Antroposentris-Transformatif

Paham keislaman teosentris-eskatologis ini menjadi paradigma pemikiran Islam dalam waktu cukup panjang, bahkan mungkin sampai waktu yang tak terbatas. Namun, begitu masyarakat Arab yang konon menjadi pemegang otoritas wacana Islam mulai menemui kegagalan dan menyadari kegagalannya dalam menghadapi persoalan tradisi dan modernitas, terutama sejak kekalahan mereka atas Israel pada tahun 1976,¹³ para pemikir Arab mulai mempertanyakan validitas paradigma pemikiran Islam teosentris-eskatologis dan mulai mencari model paradigma baru yang dapat menjawab pelbagai persoalan kontemporer yang mereka hadapi. Salah satu persoalan mendesak yang mereka hadapi saat ini adalah persoalan kemanusiaan. "Tuhan saat ini tidak perlu lagi dibela",¹⁴ sebaliknya "manusialah yang perlu mendapat pembelaan", agar umat Islam tidak menjadi umat terbelakang. Menurut mereka, kegagalan umat Islam saat ini disebabkan mereka masih patuh dengan paradigma lama sehingga umat Islam acapkali mengidealkan masa lalu umat Islam yang pernah mengalami puncak keemasan.¹⁵

Dalam menghadapi persoalan modernitas, mereka tidak lagi mengacu pada paradigma lama yang mulai usang dan bahkan mulai dipertanyakan validitasnya dalam menjawab persoalan kontemporer. Sebaliknya, mereka mulai melirik

¹³ Ibid., hal. 55

¹⁴ Di Indonesia pernyataan ini diungkapkan Gus Dur. Lihat, Abdurrahman Wahid, Tuhan Tidak Perlu Dibela, (Yogyakarta: LKiS, 2000).

¹⁵ Issa J. Boullota, Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam, (Yogyakarta: LKiS, 2002), hal. 4-10.

paradigma baru yang dipandang mampu menggantikan paradigma lama.¹⁶ Hassan Hanafi misalnya secara tegas menggunakan istilah-istilah baru yang bercorak dekonstruktif, sebagai kebalikan dari istilah yang umum digunakan dalam paradigma lama, seperti menggunakan ungkapan, “dari teks ke realitas”, “dari Tuhan ke manusia”, dan sebagainya. Dari pembalikan wacana itu, lahirlah paham keislaman yang bercorak antroposentris, suatu paradigma pemikiran Islam di mana manusia menjadi titik pusat eksistensi.

Paradigma paham Islam antroposentris ini melahirkan pelbagai wacana keislaman yang berpusat pada manusia, semisal, teologi pembebasan, Islam progresif, Islam transformatif, Islam aktual, dan sebagainya. Dalam paradigma paham keislaman ini, manusia dipandang sebagai tujuan hakiki ajaran Islam sehingga penafsiran dan wacana tafsirnya harus mengarah pada pembebasan manusia dari kekangan paradigma lama yang acapkali mengebiri manusia demi memberikan otoritas penuh kepada Tuhan.

Dengan melansir peristiwa perkembangan wacana Islam di dunia Arab, penulis bermaksud memberikan analogi *i'tibari*” bagi model paham keislaman di Indonesia. Sebab, model paham keislaman yang berkembang di Indonesia merupakan cerminan model Islam Arab.¹⁷

¹⁶ Tiga model wacana yang berkembang di dunia Arab kontemporer tentang bagaimana dunia Arab menyikapi problem tradisi dan modernitas nampaknya penting ditampilkan untuk melihat model paradigma yang mereka tawarkan; Pertama, wacana yang menginginkan dunia Arab lepas sama sekali dari tradisi masa lalunya, karena tradisi masa lalu dianggap tidak lagi memadai bagi kehidupan Arab kontemporer. Wacana ini menganjurkan agar berubah haluan dan mengambil modernitas sebagai acuan utama kehidupan mereka. Model wacana ini disebut wacana transformatif. Wakil-wakilnya adalah kalangan Kristen yang berhaluan marxis, seperti Salamah Musa, Zaki Najib Mahmud, Adonis dan Shibly Shumail. Kedua, wacana yang menginginkan bersikap akomodatif dengan mereformasi tradisi yang selama ini digelutinya. Tradisi menurut wacana ini masih mempunyai nilai tawar yang tinggi bagi dunia Arab, tentunya dengan merekonstruksi beberapa sisi tradisi, bukan malah dibabat habis, karena tidak ada negara yang bangkit dari tradisi orang lain. Model kedua ini disebut wacana reformatif, dengan tokoh-tokohnya: Hasan Hanafi, Muhammad Arkoun, Al-Jabiri, M. Benis, Hasyim Saleh, Abdul Kebir Katibi, dan lain-lain. Ketiga, wacana yang menginginkan agar dunia Arab kembali kepada Islam murni, khususnya aliran salaf dengan cara kembali kepada al-Qur'an dan al-Hadits. Wacana ini didasarkan pada asumsi bahwa kegagalan dunia Arab saat ini disebabkan mereka meninggalkan al-Qur'an-Hadits dan mengambil secara total modernitas yang berasal dari dunia luar, bukan dari dunia Islam. Oleh karena itu, satu-satunya jalan memajukan dunia Arab adalah dengan kembali kepada sumber asasi Islam, al-Qur'an dan al-Hadits. Wacana ini disebut wacana ideal-totalistik, dengan tokoh-tokohnya M. Ghazali, Sayyid Qutub, Anwar Jundi, Muhammad Quthb, Said Hawwa, dll. Issa J. Boullota, *Dekonstruksi Tradisi...*, hal. 4. Lihat juga Hassan Hanafi, *Turas dan Tajdid: Sikap Kita terhadap Turas Klasik*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press dan Pesantren Pasca sarjana Press, 2001), hal. 32.

¹⁷ Pembahasan terperinci tentang persoalan ini, lihat Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004), hal. 94-106.

Paham Islam antroposentris ini selanjutnya dijadikan pijakan menawarkan paham Islam khas Indonesia. Artinya paham keislaman yang bisa diterima masyarakat Indonesia dan dapat menggerakkan pola kehidupan masyarakat Indonesia, sebagaimana Kristen Protestan menggerakkan umat Kristiani berfikir rasional dalam menjalani perintah Tuhan di alam material ini. Model paham keislaman seperti ini umumnya disebut paham Islam transformatif, yakni suatu pemahaman tentang Islam yang mampu mentransformasikan ajarannya dalam menggerakkan manusia menjalani kehidupan di alam material secara aktif.

Model pemahaman Islam antroposentris-transformatif ini melibatkan tiga unsur terkait, yakni Tuhan, alam, dan manusia. Tuhan diletakkan pada posisi puncak eksistensi, alam sebagai kreasi Tuhan, dan manusia sebagai pelaksana pesan moral dan legislasi Tuhan sebagaimana tertuang dalam al-Qur'an. Namun berbeda dengan paham Islam teosentris-eskatologis, paham Islam transformatif meletakkan Tuhan sebagai penggerak bagi manusia untuk menjalankan pesan moral dan legislasi Tuhan di kerajaan manusia ini, bukan sebagai eksekutor Tuhan sebagaimana acapkali dijadikan jargon kalangan paham Islam teosentris-eskatologis. Islam antroposentris-transformatif menyerahkan peran eksekusi kepada Tuhan di akhirat kelak sebagai hari pembalasan. Yang berhak dijalankan manusia selama di dunia ini hanyalah pesan moral dan legislasi demi menjaga keseimbangan alam sebagai kreasi-Nya dan agar keharmonisan dan kesejahteraan hidup masyarakat tetap terjamin.

Dalam paham Islam antroposentris-transformatif, Tuhan dipahami bukan sebagai pemegang otoritas penuh atas kehidupan manusia, melainkan sebagai *uswatun hasanah* bagi manusia dalam menjalani hidupnya di dunia ini. Sebagai *uswatun hasanah*, manusia diharapkan menjaga keseimbangan alam dan manusia sendiri dengan cara. Misalnya, tidak menebang hutan secara liar, tidak membuang sampah sembarang sungai. Begitu juga manusia harus bekerja keras memenuhi kebutuhan hidupnya dan menghindari penindasan terhadap pihak lain yang tidak seagama. Bukankah Nabi sebagai pemegang amanah Tuhan mengatakan "orang muslim adalah orang yang mampu menyelamatkan orang lain, melalui tangan dan lisannya"?

Hadits ini menitikkan pesan agar masyarakat muslim menjadi pioner dalam menjaga keseimbangan alam dan kemanusiaan dari penindasan dan keterbelakangan. Bagaimana mungkin kita bisa menyelamatkan orang lain jika kita hanya berpangku tangan melihat penebangan liar, kemiskinan, dan konflik yang melanda masyarakat di lingkungan kita? Di sinilah dibutuhkan keterlibatan semua pihak dalam menjaga keseimbangan tersebut.

3. Islam Religiosentris: Mengotonomkan Agama dan Membangun Wacana Agama Berbasis Individu

Seiring dengan kian kompleksnya pengkajian tentang persoalan kemanusiaan, kini muncul persoalan lain yang menuntut perhatian lebih lanjut melebihi persoalan kemanusiaan, yakni persoalan agama itu sendiri. Jika selama ini agama dipandang sebagai tempat menyelesaikan persoalan, semisal persoalan ketuhanan dan kemanusiaan, kini agama justru menghadapi persoalannya sendiri. Penggunaan agama untuk menyelesaikan pelbagai persoalan ketuhanan dan kemanusiaan tidak akan membuahkan hasil maksimal selama agama itu sendiri belum dilepaskan dari problem yang dihadapinya sendiri. Hal ini penting lantaran MUI dan dua organisasi keagamaan terbesar di Indonesia, seperti NU dan Muhammadiyah, telah mengendalikan dan mengebiri otoritas dan otonomi agama sebagai kenyataan obyektif yang terbuka bagi setiap orang.

Menjadikan agama sebagai kenyataan obyektif yang otonom sehingga ia menjadi pusat eksistensi yang membawahi pelbagai eksistensi lain inilah yang penulis sebut sebagai "Islam religiosentris". Dalam arti, agama tidak boleh dikendalikan oleh kekuatan manapun kecuali oleh dirinya sendiri, sehingga semua orang secara individual mempunyai tiket otoritas dalam menghampiri agama.

Persoalannya adalah bagaimana menjadikan agama sebagai kenyataan obyektif yang independen dan otonom sehingga ia bebas menghampiri umatnya di pelbagai ruang dan waktu, dan juga agar umatnya secara individual bebas menghampirinya tanpa ada kendali dari lembaga dan organisasi keagamaan semacam, MUI, NU, dan Muhammadiyah, sehingga terbuka peluang lahirnya wacana Islam yang berbasis individu.

a) Agama: Otoritas Absolut Tuhan Versus Otoritas Lembaga, Organisasi, dan Aliran Keagamaan

Dalam rangka menjadikan agama sebagai kenyataan obyektif yang independen dan otonom, selayaknya kita melihat esensi agama itu sendiri sehingga kita bisa menempatkan eksistensinya secara obyektif dan otonom. Biasa diketahui bahwa agama merupakan legislasi Tuhan yang diturunkan ke alam material sebagai kreasi Tuhan. Sebagai legislasi Tuhan yang dimaksudkan untuk memberi petunjuk umat manusia ke jalan yang benar sehingga mereka selamat menempuh perjalanan hidup di dunia menuju akhirat, agama berada di bawah otoritas "absolut" Tuhan. Namun demikian, karena tidak secara langsung memberikan petunjuk kepada manusia, Tuhan memilih Muhammad sebagai "wakil-Nya" di dunia material. Sebagai wakil Tuhan, Muhammad mempunyai otoritas "semi absolut" atas al-Qur'an sebagai sumber asasi agama. Tugas Muhammad hanya "menyampaikan" dan "menjelaskan" pesan

Tuhan dalam agama yang kurang jelas bagi kalangan masyarakat awam, bukan membuat sesuatu yang baru apalagi membatasi pesan agama sebatas pemahaman Muhammad.

Karena individu-individu hidup dalam suasana bermasyarakat, tidak jarang pesan Tuhan tersebut bergumul dengan suku, negara, lembaga, dan organisasi sosial keagamaan yang memungkinkan agama menjadi tidak otonom. Muhammad pun menggunakan negara dan suku sebagai sarana penyebaran Islam ke pelbagai daerah misalnya dengan dibentuknya negara Madinah sebagai strategi perjuangan umat Islam dan juga anjuran Muhammad agar suku Quraisy dipercaya memegang tampuk kepemimpinan umat Islam pasca Muhammad, "seorang pemimpin harus dari suku Quraisy".¹⁸

Namun demikian, penting digarisbawahi bahwa kendati berada dalam konteks lembaga negara seperti negara Madinah, agama tetap berada di bawah otoritas dan kendali Muhammad sebagai individu sehingga Islam sebagai agama berkembang pesat dan menyebar ke berbagai penjuru dunia. Di bawah kendali Muhammad, agama bebas menghampiri umat secara individual, begitu juga semua orang secara individual bebas menghampirinya, tentunya, secara bertanggung jawab. Justru dependensi agama pada negara, lembaga, dan organisasi keagamaan terjadi pasca-Muhammad dan bahkan tidak jarang agama masuk ke dalam ranah politis. Agama menjadi senjata ampuh bagi seseorang yang berkeinginan untuk mendapat legitimasi politis dari masyarakat beragama, seperti, kasus kepemimpinan Muawiyah yang menjargonkan konsep dan paham "Jabariyah", dan kasus "fatwa" MUI dalam kasus Indonesia.

Di samping menjadi tidak independen dan tidak otonom, agama acapkali dikendalikan secara otoriter oleh ideologi dan budaya yang bersembunyi di balik lembaga, organisasi, dan aliran keagamaan. Kekerasan pun dikemas atas nama agama, bahkan Tuhan digambarkan sebagai sosok yang keras, sebagaimana semarak kita saksikan kejadian di pelbagai negara, seperti Hizbullah, Hamas, al-Qaidah, dan JI. Begitu juga di Indonesia, seperti FPI, Laskar Ahlussunnah, dan sebagainya. Mereka tidak mengindahkan pesan Tuhan yang diwakilinya, bahwa Muhammad dianjurkan menggunakan cara-cara bijaksana dalam menyampaikan pesan Tuhan, "Ajaklah ke jalan Tuhanmu dengan cara yang bijaksana, nasehat yang baik dan berdebatlah dengan mereka dengan cara yang baik" (al-Nahl: 125).

Mereka juga tidak mengindahkan kenyataan bahwa Muhammad juga memberi otoritas pada ilmu pengetahuan dalam menyelesaikan persoalan yang dihadapi manusia

¹⁸ Jamal al-Banna, *Runtuhnya Negara Madinah: Islam Kemasyarakatan versus Kenegaraan*, terj. Jumadi Sunardi, (Yogyakarta: Pilar Media, 2003), hal. 114-116; Ameer Ali, *Api Islam: sejarah Revolusi dan Cira-cita Islam dengan Riwayat Hidup Nabi Muhammad SAW*, terj. HB. Yasin, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1978), hal. 92-103.

sebagaimana tercermin dari anjuran Muhammad untuk menuntut ilmu pengetahuan ke negeri Cina “tuntutlah ilmu walaupun ke negeri Cina” yang saat itu belum menerima ajaran Islam. Juga ungkapan kritis Muhammad kepada seorang petani yang mengikuti tanpa seleksi apa yang dianjurkan Muhammad tentang tanam-tanaman, “kamu sekalian lebih tahu daripada saya tentang urusan keduniaan”. Jadi, Muhammad menempatkan agama hanya sebagai “salah satu solusi alternatif” dalam menangani pelbagai persoalan yang dihadapi umat manusia, tanpa menegasikan peran solusi lainnya, sebab di samping agama, terdapat sarana lain yang juga dapat digunakan untuk menyelesaikan pelbagai persoalan yang mereka hadapi, sesuai dengan karakter persoalannya. Persoalan kemiskinan hanya bisa diselesaikan oleh ilmu ekonomi, persoalan politik hanya bisa diselesaikan oleh ilmu politik, persoalan hukum hanya bisa diselesaikan oleh ilmu hukum dan persoalan ketuhanan dan moral hanya bisa diselesaikan oleh agama. Sikap toleransi terhadap sarana solutif lainnya tercermin dari penegasan bahwa agama tidak memaksakan kepada umat manusia mengikuti pesan agama tanpa pilihan bebas. Dua ayat berikut bisa dijadikan pedoman prinsip ajaran Islam: “tidak ada paksaan dalam beragama, telah jelas antara petunjuk dari yang batil “; dan “bagi kamu agama kamu “ (al-Kafirun).

Di samping faktor esensi agama itu sendiri yang kini tidak lagi independen dan otonom, keharusan melepaskan agama dari bayang-bayang otoritas dan kendali lembaga, organisasi dan aliran keagamaan juga didorong oleh asumsi bahwa lembaga, organisasi, dan aliran keagamaan acapkali menyimpan bibit-bibit ideologi dan budaya yang berpotensi “mengendalikan” individu yang bersembunyi di balik nalar dan wacana obyektifitas. Akhirnya, pola pikir masyarakat tidak bisa lepas dari ideologi atau budaya komunitas sosialnya.¹⁹ Individu berada dalam kendali lembaga, organisasi dan aliran yang terorganisir, lantaran masyarakat, menurut Durkheim,²⁰ merupakan entitas obyektif yang independen, yang mempunyai hati nuraninya sendiri yang berbeda dengan hati nurani individu-individu yang terlibat di dalamnya. Ketika terjadi pertentangan antara nurani keduanya, nurani masyarakat bakal memenangkan pertarungan tersebut, sembari menyingkirkan individu. Misalnya,

¹⁹ Menurut Popper, ketika menganalisis tentang sosiologi pengetahuan, setiap pemikiran tidak berangkat dari titik yang kosong, karena setiap orang tidak bisa melepaskan diri dari apa yang dia sebut dengan ideologi total, yang berada dilingkungan habitat sosialnya. Karl Poper, *Masyarakat Terbuka dan Musuh-musuhnya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hal. 59; Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman, (Yogyakarta: Kanisius, cet. 2, 1993), hal. 287.

²⁰ David Berry, *Pokok-pokok Pikiran dalam Sosiologi*, terj. Paulus Wirutomo, cet 3, (Jakarta: PT. Rajawali, 1974), hal. 83.

masyarakat Indonesia tidak akan lepas dari pola aturan dan sistem yang diproduksi pemerintah dalam bentuk ideologi Pancasila, warga NU tidak mungkin lepas dari sistem dan norma berpikir yang dikonstruksi oleh NU melalui doktrin Aswaja, warga Muhammadiyah tidak akan lepas dari pola pikir Muhammadiyah melalui Majlis Tarjihnya, dan juga warga Hizbut Tahrir tidak akan lepas dari ideologi khilafah yang mendasarinya.

Implikasi yang muncul adalah terbatasnya gerak komunikasi sosial masyarakat hanya sebatas organisasi sosial yang dihuninya, yang dalam bahasa sosiologi disebut "referensi group"²¹. Juga terbatasnya wacana pemikiran masyarakat hanya pada wacana yang dipilih oleh lembaga, organisasi, dan alirannya, yang dalam sosiologi disebut dengan "referensi normatif". "Referensi group" adalah suatu komunitas masyarakat yang mengikat anggotanya dan dijadikan rujukan persoalan oleh individu yang terlibat di dalamnya dalam melihat situasi dan kondisi yang mengitarinya atau dalam melihat masalah-masalah aktual yang muncul di dalam skala yang lebih besar seperti masalah-masalah nasional. Dengan kata lain, pandangan individu merupakan produk partisipasinya dalam kehidupan sosial masyarakat yang menjadi referensi groupnya. Artinya, pandangan seseorang secara individual terhadap situasi atau wacana keilmuan misalnya, bergantung pada bagaimana referensi groupnya memandang suatu persoalan. Lebih jauh lagi adalah bagaimana dia dipengaruhi oleh persepsinya terhadap bagaimana kelompok referensi groupnya memandang persoalan tersebut.

b) Obyektifikasi Agama: Melepaskan Agama dari Bayang-bayang Lembaga, Organisasi, dan Aliran Keagamaan

Bagaimana cara melepaskan agama dari bayang-bayang otoritas dan kendali lembaga, organisasi, dan aliran keagamaan?

Upaya itu dimulai dengan memperbaiki nalar²² dan wacana yang dikreasikannya. Cara menalar menentukan esensi wacana. Jika dilihat dari klaim-

²¹ Ibid., hal. 83.

²² Sengaja nalar dan wacana penulis bedakan, lantaran keduanya meminjam analisis Jabiri, berbeda satu sama lain. Menurut Jabiri, pemikiran terbagi dua, yakni, pemikiran sebagai muatan dan sebagai perangkat. Pemikiran sebagai "muatan" adalah sekumpulan pendapat-pendapat dan pemikiran-pemikiran yang dilahirkan oleh pemikiran sebagai alat, misalnya tentang akhlak, doktrin-doktrin keyakinan mazhab, di samping juga pemikiran yang berkaitan dengan pandangan manusia tentang alam semesta. Sementara pemikiran sebagai "perangkat" adalah sebuah metode berfikir yang berfungsi memproduksi pemikiran-pemikiran, baik pemikiran yang diproduksi dalam kerangka internal ideologi atau dalam kerangka internal pengetahuan. Muhammad Abed al-Jabiri, *Iskaliyat...*, hal. 51-52. Lihat juga, Muhammad Abed al-Jabiri, *Takwīn al-Aqli al-Arabi* (Beirut: Al-Markaz Al-Tsaqafi al-Arabi Li-Al-Thaba'ah wa al-Nasr wa al-Tauzi', Cet: ke IV, 1991), hal. 11-12; Clifford Geertz, *Pengetahuan Lokal*, (Yogyakarta: Rumah Penerbitan, 2003), hal. 221.

klaim dan implikasi yang muncul di lapangan selama ini, metode nalar agama yang digunakan tampaknya bercorak romantis-obyektif,²³ suatu metode nalar yang menitikberatkan pada pencarian makna yang dikehendaki sang penggagas secara obyektif. Bentuk pembacaan seperti ini mengasumsikan seorang pembaca mampu menyamakan posisinya dengan penggagas.²⁴ Ia seolah-olah bayangan penggagas. Asumsi seperti ini pada gilirannya membuat pemahaman pembaca tertentu terhadap gagasan dipandang sebagai benar dan mewakili maksud penggagas. Dalam konteks agama misalnya, mereka meyakini bahwa mereka telah memahami secara benar dan obyektif pesan Tuhan sebagai pemegang otoritas atas agama. Wacana Islam tertentu yang dikreasikan lembaga, organisasi dan aliran keagamaan tertentu dipandang murni bersifat epistemologis dan wacana itu dipandang lahir dari al-Qur'an secara obyektif, dengan menggunakan metode yang juga lahir dari al-Qur'an.

Penting digarisbawahi, bahwa justru wacana yang dikemas dengan kemasan obyektif inilah hegemoni ideologi dan budaya komunitas tertentu kian subur, lantaran ungkapan obyektif acapkali terasa enak didengar, lebih-lebih jika didukung oleh sejumlah orang yang mempunyai otoritas intelektual yang memadai, semisal tergabung dalam komisi fatwa, bahtsul masa'il, dan majlis tarjih.

Dalam perspektif hermeneutika²⁵ romantis-obyektif, pemahaman obyektif sebagaimana dijargonkan lembaga dan organisasi keagamaan semacam MUI, NU dan Muhammadiyah, akan diperoleh jika komunitas intelektual yang terlibat

²³ Ini meminjam istilah hermeneutika romantis. Ada dua pendekatan yang patut digunakan yakni pendekatan linguistik yang mengarah pada analisis wacana secara langsung dan psikologis yang mengarah pada unsur psikologis-subyektif sang penggagas sendiri. Dua unsur pendekatan ini dalam hermeneutika romantis— menurut Scheleirmacher— merupakan dua hal yang tidak boleh dipisah, karena memisah salah satunya akan menyebabkan sebuah pemahaman terhadap pemikiran seseorang tidak obyektif. Nasr Hamid Abu Zaid, *Al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan*, (Bandung: RQIS, 2003), hal. 42-46. Lihat juga, Paul Ricoeur, *Hermeneutika Ilmu Sosial*, terj. Muhammad Syukri, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006), hal. 60-63.

²⁴ Metode pembacaan seperti ini pada gilirannya meruntuhkan otoritas bahasa sebagai penentu makna. Muhammad 'Ata Al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan*, terj. Ilham B. Saenong, (Jakarta: Teraju, 2004), hal. 14.

²⁵ Istilah hermeneutika mula-mula diturunkan dari kata kerja Yunani, yaitu *hermeneuin*, yang berhubungan dengan kata benda *hermenes* yang berkaitan dengan dewa dalam mitologi Yunani kuno bernama "Hermes" atau Nabi Idris menurut istilah yang diberikan Sayyed Hossen Nasr. Dewa itu sebagai utusan para dewa untuk membawa pesan Ilahi yang menggunakan bahasa "langit" kepada manusia yang menggunakan bahasa "dunia". Untuk tujuan itu diperlukan interpretasi. Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hal. 126.

pembacaan memasuki dunia penggagasnya. Tujuan itu dalam pandangan Gadamer²⁶ tidak mungkin dicapai, lantaran mustahil seseorang bisa memasuki dunia penulisnya dan bahkan mungkin juga penulis itu sendiri tidak mungkin memahami secara obyektif terhadap apa yang ditulis dan diujarkannya. Sebab situasi yang melingkupi pada saat dia menulis atau mengujarkan sesuatu telah berlalu, dan kemungkinan dia lupa tidak bisa dihindari.

Yang mungkin dalam membaca dan memahami sesuatu adalah pemahaman bias subyektif, lantaran seorang pembaca pada umumnya hidup dalam kondisi yang berbeda dengan penulis. Dalam perspektif ini, pembacaan selalu terkait dengan situasi historis.²⁷ Seseorang pasti dipengaruhi situasi dan kondisi yang melingkupinya, sehingga, situasi dan kondisi merupakan sesuatu yang normatif di samping juga prasangka yang oleh Gadamer disebut dengan "keterkondisian historis" seorang pembaca. Sesuai dengan kondisi historisnya, masing-masing individu mempunyai otoritas menentukan pemahamannya dalam membaca sebuah gagasan, termasuk gagasan Tuhan dalam agama.

Sejalan dengan itu, dalam rangka membiarkan agama menjadi kenyataan obyektif yang independen dan otonom, serta lepas dari bayang-bayang lembaga, organisasi, dan aliran keagamaan, sejatinya agama dibedakan dari wacana agama. Sementara agama dipahami sebagai legislasi Tuhan, hasil interpretasi atas agama, baik yang dilakukan Muhammad maupun para sahabat dan mujtahid, seperti fiqh, kalam, dan tasawuf, berposisi sebagai wacana agama. Sebagai legislasi absolut Tuhan, agama tidak terikat oleh ruang dan waktu. Agama bebas mengembara menghampiri umatnya di pelbagai ruang dan waktu, lantaran ia sebagai legislasi absolut sang Maha absolut yang tidak terikat oleh ruang dan waktu, sementara wacana agama terikat oleh ruang dan waktu, lantaran wacana agama lahir dari kreasi interpretasi manusia yang relatif dan terbatas. Wacana agama dikreasi mujtahid tertentu dalam ruang dan waktu tertentu hanya relevan bagi ruang dan waktu saat itu atau ruang dan waktu lain yang sama dengan ruang dan waktu di mana mujtahid menuangkan gagasannya. Wacana fiqh kreasi Syafi'i sejatinya hanya dikhususkan bagi ruang dan waktu di mana Syafi'i hidup atau ruang dan waktu yang sama dengan ruang dan

²⁶ Richart King, *Agama, Orientalisme Dan Postkolonialisme, Sebuah Kajian Tentang Perselingkuhanantara Rasionalitas dan Mistik*, (Yogyakarta: Qalam, 2001), hal. 140; Stephen Palmquis, *Pohon Filsafat*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. 229.

²⁷ Dengan mengutip Heideger, Gadamer berpendapat bahwa setiap proses pemahaman selalu terkait dengan prastruktur, yang bergiat dalam setiap interpretasi dan bahwa secara ekstrensik *dasein* manusia adalah historikal. Poesporadjo, *Interpretasi*, (Bandung: Remaja Karya CV, 1987), hal. 96.

waktu di mana Syafi'i menuangkan gagasannya. Begitu juga fiqh Hanafi, Maliki, dan Hambali.

Dua hal ini telah disalahartikan oleh lembaga, organisasi, dan aliran keagamaan di atas. Mereka tidak membedakan antara agama dan wacana agama.²⁸ Mereka meyakini hanya ada satu kata "agama" yang menjadi otoritas absolut Tuhan. Fiqh Syafi'i, Hanafi, Maliki, dan Hambali, teologi Asy'ariah, al-Maturidiah, Muktazilah, dan tasawuf al-Ghazali, al-Junaidi, Abdul Qadir Jailani, dan sebagainya, dipandang sebagai agama. Sehingga, sebagaimana agama, wacana-wacana agama kreasi para mujtahid besar tersebut kemudian diklaim sebagai agama yang tidak terikat oleh ruang dan waktu.

Di samping bisa melepaskan agama dari bayang-bayang lembaga dan organisasi, dengan hermeneutika, agama bisa melahirkan banyak wacana agama yang sesuai dengan konteks ruang dan waktu pembaca baik secara individual maupun secara kolektif, kendati juga tidak bisa dilupakan terkadang wacana agama lepas dari agama yang sesuai dengan maksud penggagas. Sebab, menurut Paul Ricoeur, ketika suatu wacana diwujudkan ke dalam bentuk tulisan, maka yang terjadi sesungguhnya adalah pelestarian "makna wacana", bukan "peristiwa wacana" itu sendiri.²⁹ Dengan fiksasi itu, teks-teks tersebut kemudian memperoleh otonominya yang rangkap tiga: otonom dari maksud pengarang; otonom dari konteks sosio-historis awal yang melatarinya; dan akhirnya otonom dari kelompok sasaran awalnya. Bersamaan dengan itu, teks menjadi sesuatu yang obyektif.

Sifat otonomi teks ini tentu mempunyai konsekuensi logis bagi siapa pun yang bergulat dengan penafsiran teks, termasuk teks-teks suci. Otonomi teks, yang menurut Ricoeur merupakan ciri konstitutif tekstualitas suatu teks, membuat pembacaan setiap teks bersifat terbuka dan menolak upaya menunggalkan dan memonopoli pembacaan. Setelah dituliskan, setiap teks memiliki makna sendiri yang tidak selalu bisa disamakan dengan makna awal maksud pengarang.³⁰ Karena itu, teks di satu

²⁸ Tentang perbedaan antara agama dan wacana agama, lihat karya Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqd al-Khitāb al-Dīni*, (Mesir: Sina Li-al-Nasr, t.th).

²⁹ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and The Human Sciences*, John B. Thompson, ed. & terj., (London-New York: Cambridge of University Press, 1982), hal. 145; Ignas Kleden, "Pemberontakan terhadap "Narasi Besar": Membaca Teks Putu Wijaya dengan Pendekatan Tekstual" dalam *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana Di Panggung Orde Baru*, (Bandung: Mizan, cet ke II, 1996), hal. 327.

³⁰ Paul Ricoeur, sebagaimana dikutip Kleden, membedakan secara tegas maksud pengujar dan makna ujaran. Makna pertama bersifat intensional dan pemahaman atas teks tersebut tergantung pada pemahaman pembaca terhadap subyektifitas pengujar. Sedang yang kedua bersifat proposisional dan pemahaman atasnya tergantung pada pemahaman atas hubungan antara subyek dan predikat di dalamnya. Ignas Kleden, "Pemberontakan terhadap "Narasi Besar" . . . , hal. 327.

sisi dapat didekontekstualisasi dari situasi historisnya, di sisi lain juga bisa direkontekstualisasi ke dalam situasi yang baru,³¹ menjumpai para pembaca baru yang berada di luar kelompok sasaran awalnya. Itu berarti pula bisa memproduksi makna-makna baru sesuai kelompok sasaran barunya.³²

Karena itu, tidak ada kewajiban bagi masing-masing orang secara individual untuk mengikuti wacana agama kreasi lembaga, organisasi keagamaan, dan aliran keagamaan tertentu. Masing-masing orang secara individual mempunyai kesempatan yang sama menghampiri agama dalam rangka merumuskan wacana agama yang sesuai dengan konteks ruang dan waktu masing-masing individu. Sebagai entitas independen yang menjadi sasaran pesan Tuhan, sejatinya individu diberi hak dan otoritas dalam memproduksi wacana keagamaan, sehingga tiap-tiap individu mampu menjadikan agama sebagai tempat menemukan solusi.

Agar masyarakat tidak bertindak dan mengikuti secara membabi buta terhadap orang, lembaga, organisasi dan, aliran keagamaan, ada baiknya jika kita mengikuti apa yang ditawarkan Khaled tentang lima prinsip moral: kejujuran, kemenyeluruhan, kesungguhan, rasionalitas, pengendalian diri,³³ dan konsep "praduga epistemologis" (epistemological presupposition)³⁴ dan "nalar eksklusif" (exclusionary reasons).³⁵ Ketiga prinsip ini bisa dijadikan rambu-rambu masyarakat atau audiens dalam mengikuti pandangan tertentu. Dengan nalar itu, seseorang bisa mempertimbangkan, apakah dia akan mengikuti pemikiran seseorang yang mempunyai "praduga epistemologis" yang sama atau tidak. Jika dia mengikutinya, apakah dia mengikuti dengan melakukan pilihan-pilihan bebas melalui "nalar eksklusif" itu atau tidak. Jika dia mengikutinya berdasarkan pilihan bebas, berarti dia menolak adanya sikap pemaksaan atas dirinya, namun jika dia mengikutinya secara membabi buta, berarti pula dia menyediakan dirinya untuk dijadikan hamba seseorang yang dianutnya.

Begitu agama lepas dari bayang-bayang kuasa formal lembaga, organisasi, dan aliran keagamaan, kini terbuka peluang bagi individu untuk merumuskan wacana keagamaan yang berbasis individu. Dalam arti, wacana agama yang diproduksi seseorang secara individual sebagai mujtahid. Individu diberi otoritas secara

³¹ Ibid., hal. 328.

³² Paul Ricoeur *Hermeneutics...*, hal. 91.

³³ Khaled Abou El Fadl, *Speaking In God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, (England: Oneworld Oxford, 2003), hal. 53-56.

³⁴ Ibid., hal. 19.

³⁵ Ibid., hal. 22.

independen untuk memproduksi wacana agama dengan menggunakan pendekatan tertentu, tanpa terikat sedikitpun dengan lembaga tempat mayoritas individu berafiliasi. Agama yang diproduksi manusia secara individual inilah yang sejatinya digalakkan oleh umat Islam, sehingga mereka mampu menjawab pelbagai persoalan individual yang mereka hadapi dengan menggali dari agama sebagai sumber asasi spiritualitasnya.

D. Penutup

Paparan di atas merupakan upaya penulis melepaskan agama dari bayang-bayang otoritas lembaga, organisasi, dan aliran keagamaan yang kini semakin mencengkeram kemandirian dan otonomi agama, sehingga agama yang secara esensial bersifat otonom, kini tidak lagi otonom dan bebas menemui umatnya, begitu juga umatnya tidak lagi bebas menemuinya. Untuk menemui agama, umat Islam khususnya harus melalui banyak pintu, yang masing-masing pintu itu saling mengafirkan antara satu sama lain.

Tujuan tulisan ini tentu untuk membiarkan agama berbicara sendiri kepada umatnya, di samping agar setiap individu mampu berhubungan secara dialogis dengan agama.

DAFTAR PUSTAKA

- Nasr Hamid Abu Zaid. 1993. *Naqd al-Khitâb al-Dîni*, Mesir: Sina Li-al-Nasr, cet 2.
- _____. 2003. *Al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan*, Bandung: RQIS.
- Ali, Syed Ameer. 1978. *Api Islam: sejarah Revolusi dan Cira-cita Islam dengan riwayat Hidup Nabi Muhammad SAW*, terj. HB. Yasin, Jakarta: Pustaka Firdaus.
- al-Banna, Jamal. 2003. *Runtuhnya Negara Madinah: Islam Kemasyarakatan versus Kenegaraan*, terj. Jumadi Sunardi, Yogyakarta: Pilar Media.
- Berry, David. 1974. *Pokok-pokok Pikiran dalam Sosiologi*, terj. Paulus Wirutomo, cet 3, Jakarta: PT. Rajawali.
- Bleicher, Yoseph. 1980. *Contemporary hermeneutis: Hermeneutics as method, philosophy and critique*, London: Raoutletge & Kegan Paul.
- Boullota, Issa J. 2002. *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam*, Yogyakarta: LkiS.

- El Fadl, Khaled Abou. 2003. *Speaking In God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, England: Oneworld Oxford.
- Geertz, Clifford. 2003. *Pengetahuan Lokal* Yogyakarta: Rumah Penerbitan.
- Hidayat, Komaruddin. 1996. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika*, Jakarta: Paramadina.
- Hitti, Philip K. 2005. *History of the Arabs*, terj. R. Cecep Lukman Yasur, Jakarta: Serambi.
- Hanafi, Hassan. 2001. *Turas dan Tajdid: Sikap Kita terhadap Turas Klasik*, Yogyakarta: Titian Ilahi Press dan Pesantren Pasca sarjana Press.
- Husein, Thaha. 2007. *Fi al-Syi'ri al-Jâhili: al-Kitâb wa al-Qadiyah, al-Qahirah: Ru'ya li al-Nasr wa Tawzi'*.
- Izutsu, Toshihiko. 1997. *Relasi Tuhan dan Manusia*, terj. Agus Fari Husein, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- al-Jabiri, Muhammad Abed. 1991. *al-Aql al-Assiyasi al-Arâbi: Muhaddadât wa Tajâlliyât*, Beirut: al-Markas al-Tsaqafi al-Arabi, cet. II.
- _____. 1989. *Isykâliyat al-Fikr al-Arâbi al-Muâsyir*, Beirut Libanon: Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah.
- _____. 1991. *Takwîn al-Aqli al-Arabi*, Beirut: Al-Markaz Al-Tsaqafi al-Arabi Li-Al-Thaba'ah wa al-Nasr wa al-Tauzi', Cet; ke IV.
- Karim, Khalil Abdul. 2003. *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*, terj. Kamran As'ad, Yogyakarta: LkiS.
- King, Richart. 2001. *Agama, Orientalisme Dan Postkolonialisme, Sebuah Kajian Tentang Pertelingkuanantara Rasionalitas dan Mistik*, Yogyakarta: Qalam.
- Kleden, Ignas. 1996. "Pemberontakan terhadap "Narasi Besar": membaca teks Putu Wijaya dengan pendekatan tekstual" dalam *Bahasa dan Kekuasaan: Politik Wacana Di Panggung Orde Baru*. Bandung, Mizan.
- Kuhn, Thomas S. 2002. *The Structure of Scientific Revolutions: Peran Paradigma Dalam Revolusi Sains*, terj. Cet. Ke 4, Bandung: Rosda.
- Mannheim, Karl. 1993. *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik*, terj. F. Budi Hardiman, Yogyakarta: Kanisius.

- Montgomery Watt. 1995. Pengantar Studi Al-Qur'an, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, Rajawali Press.
- Musa, Muhammad Yusuf. 1968. Baina al-Dîn wa al-Falsafah, Fi Ra'yi Ibnu Rusyd wa Falâsifah al-Asri al-Wasîth, Mesir: Dar al-Ma'arif.
- Palmquis, Stephen. 2002. Pohon Filsafat, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Poesporadjo. 1987. Interpretasi, Bandung: Remaja Karya.
- Popper, Karl. 2001. Masyarakat Terbuka dan Musuh-musuhnya, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Ricouer, Paul. 1982. Hermeneutics and The Human Sciences, John B. Thompson, ed. & terj., London-New York: Cambridge of University Press.
- _____.2002. Filsafat Wacana: Membelah Makna dalam Anatomi Bahasa, Yogyakarta: IRCISOD.
- Ritzer, George. 2004. Sosiologi Pengetahuan Berparadigma Ganda, terj. Alimandan, Jakarta: Rajawali Press.
- Rusyd, Ibnu. 1972. Fasl al-Maqâl, Fima Baina al-Hikmah wa al-Syari'ah Min al-Ittishâl, Dirasah wa tahkik: Muhammad Imarah, Mesir: Dar al-Ma'arif.
- Al-Sid, Muhammad 'Ata. 2004. Sejarah Kalam Tuhan, terj. Ilham B. Saenong, Jakarta: Teraju.
- Wahid, Abdurrahman. 2000. Tuhan Tidak Perlu Dibela, Yogyakarta: LkiS.
- Wijaya, Aksin. 2004. Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender, Yogyakarta: Safiria Insania Press.
- _____, 2005. Relasi Al-Qur'an dan Budaya Lokal: Sebuah Tatapan Epistemologis, Jurnal Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta: HERMENEIA, Vol. 4, Nomor 2, Juli-Desember.