

REAKTUALISASI AJARAN ISLAM (Studi atas Gagasan dan Pemikiran Munawir Sjadzali)



Dr. Abdul Pirol, M.Ag.

IAIN PALOPO

Penerbit:
Sultan Amai Press
IAIN Gorontalo, 2008.

Dr. Abdul Pirol, M.Ag.

REAKTUALISASI AJARAN ISLAM
(Studi atas Gagasan dan Pemikiran
Munawir Sjadzali)



IAIN PALOPO

Penerbit:
Sultan Amai Press
IAIN Gorontalo, 2008

Perpustakaan Nasional: Katalog dalam Terbitan (KDT)

Abdul Pirol

Reaktualisasi Ajaran Islam: Studi atas Gagasan
dan Pemikiran Munawir Sjadzali/Abdul Pirol: Editor, Baderiah.
Gorontalo: Sultan Amai Press, 2008.

vi, hlm, 119; 21 cm

Bibliografi: hlm, 8.

ISBN 978-979-1187-15-2

1. Ijtihad I. Judul. II. Baderiah.

297.403



Reaktualisasi Ajaran Islam
(Studi atas Gagasan dan
Pemikiran Munawir Sjadzali)
Penulis: Dr. Abdul Pirol, M.Ag.

Editor: Baderiah

@ Hak cipta dilindungi oleh Undang-Undang
Dilarang memperbanyak karya tulis ini
dalam bentuk apapun,
kecuali atas izin tertulis dari penulis

Cetakan I, Nopember 2008

IAIN PALOPO

Diterbitkan oleh:
Sultan Amai Press IAIN Gorontalo
Jln. Gelatik No. 1 Kota Gorontalo

ISBN 978-979-1187-15-2

Pengantar Penulis

Al-hamdulillah buku dengan judul *Reaktualisasi Ajaran Islam (Studi atas Gagasan dan Pemikiran Munawir Sjadzali)* dapat diterbitkan. Terbitnya buku ini tidak terlepas dari bantuan berbagai pihak, baik berupa moril maupun materil. Untuk itu penulis menghaturkan ucapan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya.

Buku ini semula adalah tesis penulis pada Program Magister (S2) Pascasarjana IAIN Alauddin Makassar (sekarang Universitas Islam Negeri-UIN). Gagasan dan pemikiran Munawir Sjadzali terutama menyangkut reaktualisasi ajaran Islam cukup menyentak publik dan berbagai kalangan. Bukan saja karena gagasan itu dilontarkan oleh seorang Menteri Agama Republik Indonesia, tetapi juga karena substansi dan relevansinya dengan permasalahan kontemporer yang dihadapi oleh umat Islam Indonesia. Boleh dikata, dia lah yang pertama kali mempopulerkan istilah “Reaktualisasi Ajaran Islam”.

Melalui gagasan reaktualisasi ajaran Islam, Munawir Sjadzali mengajak umat Islam untuk meninjau secara kritis interpretasi ajaran, doktrin-doktrin, kode moral dan etika atau ketentuan syari’ah yang telah dirumuskan oleh ulama terdahulu. Soal yang paling menonjol yang diartikulasikan

adalah tentang hukum waris, terutama menyangkut aturan pembagian warisan antara anak laki-laki dan perempuan. Demikian juga, mesti kurang sensitif, tetapi sangat penting adalah pendapatnya mengenai soal bunga bank dalam kaitannya dengan konsep hukum riba.

Penulisan buku ini bertujuan untuk menemukan bagaimana gagasan dan pemikiran Munawir mengenai reaktualisasi ajaran Islam tersebut. Dengan begitu, diharapkan hasilnya dapat dijadikan tolok ukur dalam upaya mengaktualkan ajaran Islam secara luas, sehingga secara tidak langsung turut memperkaya khazanah pemikiran Islam. Selain itu, diharapkan pula menjadi masukan dalam rangka menghilangkan kesenjangan antara nilai yang tertuang dalam ajaran dan sikap perilaku umat Islam. Dengan kata lain, menurut istilah Munawir, menghilangkan sikap mendua di kalangan umat Islam.

Akhirnya, penulis menghaturkan terima kasih dan penghargaan yang tulus kepada isteri tercinta (Baderiah) dan empat putra-putri tersayang (Ahmad Hidayat Abdullah, Dhiya Azami Abdullah, Cita Qanita Abdullah, dan Khafifah Farazadi Abdullah). Tanpa pengertian dan pengorbanan mereka, yang merelakan sebagian waktu dan hak mereka, sulit rasanya mewujudkan keinginan penulis merampungkan buku ini.

Kiranya buku ini dapat memberi manfaat bagi para pembaca dan pengkaji studi-studi keislaman. Tak ada gading yang tak retak. Untuk itu, penulis senantiasa mengharapkan masukan dan koreksian demi perbaikan dan penyempurnaan buku ini.

Ciputat, 4 Nopember 2008

Abdul Pirol



IAIN PALOPO

Daftar Isi

Pengantar Penulis, (iii-v)

Daftar Isi, (vi)

Bab I,
Pendahuluan, (1-20)

Bab II,
Karakteristik Ajaran Islam:
Kewajiban Memelihara Kemurnian
dan Keharusan Melakukan Ijtihad, (21-46)

Bab III,
Sketsa Biografi
dan Pemikiran Munawir Sjadzali, (46-73)

Bab IV,
Gagasan Reaktualisasi Ajaran Islam
Sebuah Ijtihad Kemanusiaan, (74-112)

Bab V,
Penutup, (113-119)

Kepustakaan, (120-127)

Sekilas tentang Penulis, (128-129)

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Sejak awal dasawarsa 1970-an, isu “pembaruan” telah mengemuka dan menjadi istilah dengan konotasi tertentu yang telah membawa kecurigaan di kalangan luas, tidak saja pada lapisan awam, tetapi juga di lingkungan terpelajar. Ada dua sebab yang menimbulkan tanggapan ini. *Pertama*, pembaruan pemikiran tentang Islam dicurigai atau dikaitkan dengan paham sekularisme. *Kedua*, pembaruan dipandang mengandung latar belakang politik tertentu yang mengarah kepada usaha-usaha memojokkan peranan umat Islam, setidak-tidaknya sekelompok politik tertentu dalam percaturan politik kenegaraan.¹

Ada tiga isu utama berkaitan dengan persoalan pembaruan yang muncul selama dua dasawarsa terakhir ini. *Pertama*, menyangkut soal otoritas masa lampau di bidang teologi dan fikih. Pengertian otoritas adalah legitimasi yang dirasakan tentang pola hidup, kode etik dan sosial, maupun

¹M. Dawam Rahardjo, *Intelektual, Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa* (Cet. IV; Bandung: Mizan, 1999), h. 273.

legitimasi yang tercermin dalam cara-cara hidup tradisional, yaitu otoritas yang bersumber dari doktrin-doktrin teologi dan fikih yang dihasilkan oleh ulama-ulama di masa lampau. *Kedua*, menyangkut konsep politik, di bidang pemerintahan dan kenegaraan, terutama dalam kaitannya dengan konsep negara dalam Islam. Soal yang muncul ke permukaan adalah kontroversi antara konsep negara Islam dan negara Pancasila. Tetapi selain itu, bergolak suatu gagasan bagaimana mendamaikan cita Islam yang universal dan cita kebangsaan atau antara keislaman dan keindonesiaan. *Ketiga*, berkaitan dengan konsep otonomi manusia, yaitu otonomi dalam berpikir atau kebebasan manusia dalam menentukan kebenaran melalui proses ilmu pengetahuan.² Ketiga isu ini membawa implikasi yang luas dalam khazanah pemikiran Islam yang berujung pada upaya meninjau secara kritis berbagai interpretasi ajaran yang telah dirumuskan oleh ulama-ulama terdahulu.

Tatkala umat Islam kembali bersentuhan dengan Barat, di ketika Barat telah mengalami kemajuan, secara embrional upaya melakukan tinjauan ulang secara kritis berbagai ajaran Islam mulai muncul. Hal ini disebabkan para pemuka umat Islam telah menyadari ketertinggalan yang melanda dunia Islam dalam berbagai lapangan kehidupan. Selain itu tampak pula ketertinggalan tersebut secara tidak

²*Ibid.*, h. 273-274.

langsung disebabkan oleh pemahaman ajaran Islam yang tidak akomodatif dan tidak relevan dengan zaman modern. Akan tetapi, upaya ini tidak selalu berjalan dengan lancar mengingat sebelumnya berkembang slogan “pintu ijtihad telah tertutup”.

Keragaman pemikiran di kalangan umat Islam yang telah timbul sejak masa awal dianggap sebagai produk negatif dari ijtihad. Untuk menghentikan produk negatif inilah sehingga dicanangkan “pintu ijtihad telah tertutup”. Alasan yang dikemukakan ialah tidak ada lagi orang yang berkompeten berijtihad mutlak setelah berakhirnya generasi ketiga muslimin. Kalaupun boleh ijtihad, hanya terbatas pada mazhab yang dianut dan harus memenuhi syarat yang hampir tidak mungkin dipenuhi oleh seorang muslim. Dampak dari “slogan pintu ijtihad tertutup” ialah tidak ada lagi temuan-temuan baru yang mandiri yang ditampilkan para pemikir muslim.³ Inilah yang menjadi salah satu penyebab timbulnya kelesuan intelektual di kalangan umat Islam. Keadaan ini mendominasi kehidupan intelektual muslim sampai abad XIX.

Kelesuan intelektual di kalangan umat Islam menimbulkan sikap statis (*jumud*) yang pada akhirnya menyebabkan umat Islam mengalami ketertinggalan. Sebagai

³Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-jeram Peradaban Muslim* (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 118.

respon atas kondisi ini, muncul dari kalangan umat Islam kelompok yang disebut kaum pembarat dan kaum pemurni.⁴ Kaum pembarat melihat kemunduran umat Islam karena sikap tertutupan dan menolak perkembangan kebudayaan pada unsur ilmu pengetahuan dan teknologi. Untuk meningkatkan kembali prestasi dan prestise, muslim harus mengejar ketertinggalan dan mentransformasikan budaya Barat ke dalam kehidupan duniawiyah muslim. Usaha-usaha pembaruan yang mereka lakukan berwujud westernisasi. Sebagai antitesa pembarat, lahir gerakan pemurni yang populer disebut *Wahabi*. Kaum pemurni berpendapat kunci kebenaran Islam dan kekuatan muslim ialah pada pemurnian tauhid dan membina masyarakat seperti kehidupan pada masa Nabi dan para sahabat dalam sebuah negara teokrasi. Demikian pula, semua perbuatan bid'ah dan tradisi luar Islam harus disingkirkan. Bagi mereka, Islam adalah seperti yang terdapat dalam al-Qur'an dijelaskan oleh Nabi dan dipraktekkan oleh sahabat. Penalaran tidak diperlukan.

Tetapi, baik pembarat maupun pemurni karena kecenderungan sepihak duniawi atau agama saja, tidak dapat mengangkat derajat dan martabat muslim tanpa tercerabut dari akar agama atau tanpa meninggalkan keberhasilan duniawi.⁵ Refleksi kehidupan yang dituju oleh pembarat dan

⁴*Ibid.*, h. 119-120.

⁵*Ibid.*, h. 120.

pemurni tidak utuh. Itulah sebabnya, pada pertengahan abad XIX lahir pemikiran sintesis pembarat dan pemurni yang dikenal dengan nama pembaru, yang dipelopori oleh Jamaluddin al-Afgani dan Muhamamd Abduh. Tesis mereka untuk muslim harus kembali berpegang pada sumber pokok Islam, yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah yang diinterpretasikan sesuai dengan tingkat kecerdasan dan pemahaman serta memenuhi kebutuhan masa kini. Untuk itu, ijtihad harus dilakukan dan taqlid hanyalah gambaran tingkat kecerdasan yang paling rendah. Islam walaupun memenuhi semua hajat hidup manusia untuk dunia dan akhirat. Namun karakter ajaran Islam yang kenyal itu terbuka untuk menerima nilai-nilai baru yang positif.

Bagi para pembaru, ide agama yang membolehkan dan merestui perubahan perlu ditanamkan dalam jiwa umat Islam karena itu pintu ijtihad tidaklah tertutup tetapi terbuka. Namun harus dapat dibedakan antara ajaran Islam sebenarnya dan ajaran yang bukan berasal dari Islam, perbedaan antara ajaran Islam yang bersifat absolut dan tradisi Islam yang tidak bersifat absolut, yang karena itu boleh diubah.⁶ Dengan begitu tersedia ruang dan kesempatan bagi umat Islam untuk menyesuaikan diri dan mengantisipasi perubahan zaman.

⁶Harun Nasution, *Islam Rasional* (Cet. II; Bandung: Mizan, 1995), h. 168-169.

Ide di atas lebih jelas dan terinci dalam pemikiran Muhammad Abduh. Ajaran Islam dibaginya ke dalam ajaran dasar dan non dasar. Ajaran dasar yang bersifat absolut dan tidak boleh berubah terdapat dalam al-Qur'an dan Hadis *mutawâtir*. Ajaran non dasar yang tidak absolut dengan demikian dapat berubah, adalah penafsiran atau interpretasi atas ajaran dasar tersebut.

Ajaran-ajaran dalam al-Qur'an dan Hadis menurut Muhammad Abduh terbagi dalam dua kelompok besar, kelompok ibadah atau pengabdian pada Tuhan dan kelompok muamalah atau hidup kemasyarakatan manusia. Ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis yang termasuk dalam kelompok pertama bersifat tegas dan rinci, sedang ayat-ayat dan Hadis yang termasuk kelompok kedua bersifat tidak tegas dan tidak terinci. Dengan kata lain, ayat-ayat dan Hadis tentang hidup kemasyarakatan hanya memberikan garis-garis besarnya saja. Garis-garis besar inilah yang perlu dipegang; atau perincian dan pelaksanaannya karena tidak disebut-sebut dalam al-Qur'an dan Hadis *mutawâtir* boleh berubah menurut perubahan zaman.⁷ Pemikiran seperti inilah yang menjadi dasar usaha pembaruan dalam Islam.

Pada paruh kedua abad XX, di Pakistan lahir aliran neo-revivalisme Islam yang berpuncak pada pemikiran Abul A'la al-Mawdudi. Aliran ini tidak mengembangkan

⁷*Ibid.*, h. 169.

metodologi tersendiri. Posisi mereka hanyalah bereaksi terhadap pemikiran al-Afghani-Abduh yang mengintroduksi pemikiran Barat ke dalam pemikiran Islam. Bagi mereka, Islam harus dipahami menurut bunyi teks, tidak perlu mengikutsertakan sejarah dalam menganalisisnya.⁸

Sebagai reaksi terhadap neo-revivalisme lahir aliran neo-modernisme. Penggagasnya ialah Fazlur Rahman. Neo-modernisme mengambil posisi bersikap kritis terhadap pemikiran Barat maupun terhadap warisan budaya muslim sendiri. Syarat utamanya ialah mengembangkan metodologi tepat dan sah untuk mengkaji al-Qur'an guna memperoleh petunjuk bagi masa depan. Metodologi tepat dan sah yang ditawarkan ialah penafsiran al-Qur'an yang dilakukan secara terpadu dan menggunakan pendekatan sejarah pada aspek-aspek sosiologis. Pendekatan sejarah adalah satu-satunya metode tafsir yang dapat diterima dan dapat berlaku adil terhadap tuntunan intelektual maupun integritas moral. Sebab dengan pendekatan sejarah akan terlihat mana yang tujuan atau ideal moral dan mana pula yang merupakan hak khusus dari al-Qur'an.⁹

Pembaruan pemikiran adalah tuntutan sejarah. Pada satu sisi perubahan masyarakat terjadi akibat pengaruh

⁸Nourouzzaman Shidduqi, *op. cit.*, h. 122.

⁹*Ibid.*, h. 122-123. Lihat juga M. Dawam Rahardjo, *op. cit.*, h. 256-272.

pemikiran dan sebaliknya, ide-ide pemikiran muncul akibat perubahan-perubahan di dalam masyarakat. Interaksi sebuah ide dan perubahan masyarakat terjalin erat membentuk sebuah spiral yang tidak berujung. Pembaruan pemikiran merupakan suatu keharusan, ibarat air yang mengalir terus. Jika tidak, Islam akan berada di menara gading.

Pembaruan yang terjadi di dunia Islam juga bergema di Indonesia. Dekade 1980-an tampil kelompok yang dinamakan intelektual muslim. Mereka pada umumnya adalah orang-orang yang berasal dari keluarga santri yang menempuh pendidikan umum bahkan ada yang belajar di negeri Barat. Suara mereka cukup vokal dan banyak mengarah kepada mensosialisasikan nilai-nilai Islam ke dalam masyarakat. Salah seorang dari mereka ialah Munawir Sjadzali, melontarkan gagasan reaktualisasi Islam yang segera mendapat reaksi pro dan kontra.¹⁰

Melalui gagasan reaktualisasi Islam, Munawir Sjadzali mengajak umat Islam untuk meninjau secara kritis interpretasi ajaran, doktrin-doktrin, kode moral dan etika atau ketentuan syari'ah yang telah dirumuskan oleh ulama terdahulu. Soal yang paling menonjol yang diartikulasikan adalah tentang hukum waris, terutama menyangkut aturan pembagian warisan antara anak laki-laki dan perempuan. Demikian juga, mesti kurang sensitif, tetapi sangat penting

¹⁰*Ibid.*, h. 136.

adalah pendapatnya mengenai soal bunga bank dalam kaitannya dengan konsep hukum riba.¹¹

Oleh karena gagasan reaktualisasi Munawir Sjadzali menyentuh beberapa isu keagamaan pokok pada saat ia menduduki jabatan Menteri Agama, maka kata Taufik Abdullah dapat dipahami jika untuk beberapa waktu ia berdiri di pusat kontroversi. Meskipun kebijakan pemerintah yang dikeluarkan oleh seorang menteri kadang memancing kontroversi birokratis, tetapi jarang seorang menteri mendudukkan dirinya sebagai seorang yang sengaja menciptakan guncangan intelektual di kalangan umat Islam.¹² Dengan seruan-seruan intelektualnya, Munawir telah menjadi seorang partisipan penuh dalam wacana Islam. Faisal Ismail mengatakan sosok Munawir hadir secara aktif dalam

¹¹Dawam Rahardjo, *op. cit.*, h. 274-275. Dalam hal ini Dawam Rahardjo menilai di antara tokoh pembaru, hanya Munawir Sjadzali saja yang secara berani bahkan dengan nada menantang mengemukakan tiga isu sosial ekonomi yang sensitif. *Pertama*, apakah benar penafsiran bunga bank itu riba dan karenanya hukumnya haram? *Kedua*, benarkah zakat itu *panacea* untuk memberantas kemiskinan, seolah-olah zakat bisa mengatasi semua persoalan ekonomi? *Ketiga*, apakah ada konsep khusus yang disebut ekonomi Islam yang berdasarkan pengertian ekonomi yang berbeda menurut ciri-ciri Islam?

¹²Taufik Abdullah, "Terbentuknya Paradigma Baru Sketsa Wacana Islam Kontemporer" dalam Mark R. Woodward (ed.) "Toward A New Paradigm: Recent Development in Indonesian Islamic Thought" diterjemahkan oleh Ihsan Ali-Fauzi dengan judul *Jalan Baru Islam* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1998), h. 62-63.

mengaktualisasikan dinamika pemikiran-pemikiran Islam kontemporer di tanah air.¹³

Bagi Nurcholish Madjid, kendati garapan intelektual Munawir bukan yang pertama, tetapi tetap menunjukkan adanya orisinalitas dan kesegaran. Ini tentu saja tidak mengherankan karena pengalaman Munawir baik di bidang keilmuan maupun di bidang kenegaraan turut mewarnai pemikirannya.¹⁴

Paduan sebagai seorang sarjana dan diplomat (ahli politik) mengantar Munawir meraih sukses dalam tugas-tugas yang diembannya, baik sebagai Menteri Agama maupun sebagai pemimpin umat. Dengan kerangka ini pembahasan tesis diarahkan untuk lebih mendalami gagasan dan pemikiran Munawir Sjadzali tentang reaktualisasi ajaran Islam.

B. Batasan dan Rumusan Masalah

Bertitik tolak dari latar belakang di atas, maka pokok masalah yang akan dibahas dalam tesis ini ialah gagasan dan pemikiran Munawir Sjadzali tentang reaktualisasi Islam.

¹³Faisal Ismail, *Islam Idealitas Ilahiyah dan Realitas Insaniyah* (Cet. I; Yogyakarta: Adi Wacana, 1990), h. 134.

¹⁴Nurcholish Madjid, "Agama dan Rasionalitas" (Sambutan) dalam Munawir Sjadzali, *Ijtihad kemanusiaan* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1997), h. xii.

Untuk lebih mempertajam fokus kajian, maka pokok masalah akan dirinci ke dalam beberapa sub masalah sebagai berikut:

1. Apa yang melatarbelakangi gagasan dan pemikiran Munawir Sjadzali tentang reaktualisasi ajaran Islam?
2. Bagaimana alur pemikiran dan dasar-dasar argumentasinya mengenai reaktualisasi ajaran Islam?
3. Bagaimana posisi wacana yang digulirkannya itu dalam pergulatan pemikiran Islam kontemporer?
4. Sejauh mana relevansi dan urgensi gagasan maupun pemikiran reaktualisasinya dalam menyikapi realitas baru perkembangan zaman yang dihadapi umat Islam?

C. Pengertian Judul

Buku ini berjudul *Reaktualisasi ajaran Islam Studi atas Gagasan dan Pemikiran Munawir Sjadzali*. Dalam judul ini terdapat beberapa istilah yang perlu didefinisikan secara operasional untuk menghindari kesulitan dan kesimpangsiuran dalam memahaminya. Istilah-istilah tersebut adalah “reaktualisasi”, “Islam”, “gagasan”, dan “pemikiran”.

Istilah “reaktualisasi” berasal dari kata “aktual” dalam bahasa Inggris, *actual*, yang berarti *existing in fact; real*¹⁵ yang dapat diterjemahkan “keadaan sebenarnya atau nyata”.

¹⁵A. S. Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (Ed. IV; Oxford University Press, 1989), h. 13.

Reaktualisasi Ajaran Islam

Dengan tambahan “re” yang berarti “kembali”, maka reaktualisasi dapat diartikan kembali kepada keadaan yang sebenarnya atau nyata. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, reaktualisasi berarti proses, cara, perbuatan, mengaktualisasikan kembali, penyegaran dan pembaruan nilai-nilai kehidupan masyarakat.¹⁶

Kata “Islam” dipersepsikan oleh umat Islam menunjuk pada lima macam pengertian. *Pertama*, Islam berarti kepasrahan dan ketundukan pada hukum dan perintah Allah. *Kedua*, kata Islam juga bisa dikenakan kepada para rasul Allah terdahulu dan kepada siapa yang mengikuti mereka secara benar dan konsekuen. *Ketiga*, Islam sebagai nama agama. Biasanya pengertian ini dikenakan kepada ajaran Allah yang disampaikan oleh Nabi Muhammad saw. yang ajarannya terhimpun di dalam kitab suci al-Qur’an. *Keempat*, kata Islam juga seringkali menunjuk kepada pendapat ulama atau sarjana muslim ketika mereka berbicara dengan mengatasnamakan Islam. *Kelima*, kata Islam juga bisa dikenakan pada setiap orang yang mengikrarkan dua kalimat syahadat, meskipun mereka belum bisa melaksanakan ajaran Islam secara sempurna.¹⁷ Dari beberapa pengertian Islam ini, pengertian

¹⁶Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Cet. VIII; Jakarta: Balai Pustaka, 1996), h. 823.

¹⁷Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1998), h. 74-75.

yang dimaksud dalam penelitian ini adalah pengertian Islam yang ketiga, yaitu Islam sebagai nama agama.

Kata “gagasan” diartikan sebagai hasil pemikiran atau ide.¹⁸ Adapun kata “pemikiran” berarti proses, cara, dan atau perbuatan memikir.¹⁹ Jadi judul penelitian ini dapat dimaknakan sebagai upaya untuk mendalami cara berpikir dan hasil pemikiran Munawir Sjadzali tentang reaktualisasi ajaran Islam.

D. Tinjauan Pustaka

Wacana mengenai persoalan agama dan akal bukan hal baru, bahkan telah mempunyai sejarah yang cukup panjang. Karena itu gagasan dan pemikiran Munawir Sjadzali tentunya bukan hal yang sama sekali baru.²⁰ Kendati begitu, wacana yang digulirkan tetap aktual untuk dijadikan bahan kajian.

Penulis telah melacak berbagai kepustakaan yang relevan dengan masalah yang dibahas. Di antaranya adalah karya-karya Munawir sendiri maupun karya-karya berbagai

¹⁸Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *op. cit.*, h. 248.

¹⁹*Ibid.*, h. 683,

²⁰Munawir Sjadzali mengatakan sendiri bahwa dirinya bukanlah orang yang pertama mengajak umat untuk mempertimbangkan kemungkinan reaktualisasi ajaran Islam. Ulama-ulama lampau seperti Abu Yusuf, al-Ḳufi, Muhammad Abduh, Mustafa al-Marāḡi, dan Sayyid Rasyid Ridha lebih dahulu melemparkan gagasan itu dengan lebih berani dan lebih konseptual. Munawir Sjadzali, *Bunga Rampai Wawasan Islam Dewasa Ini* (Cet. I; Jakarta: UI Press, 1994), h. 43-44.

pihak yang memberikan respon terhadap gagasan dan pemikirannya.

Salah satu buku Munawir, *Ijtihad Kemanusiaan*, ia tulis untuk menjelaskan secara lebih luas gagasan dan pemikirannya tentang reaktualisasi ajaran Islam. Selain itu gagasan dan pemikirannya juga dapat dijumpai dalam buku *Islam Realitas Baru dan Masa Depan Bangsa*, dan *Bunga Rampai Wawasan Islam Dewasa Ini*.

Beberapa buku lain lain yang memuat respon berbagai kalangan atas gagasan dan pemikirannya dapat disebut di antaranya buku *Membaca Gelombang Ijtihad* karya H. M. Atho Mudzhar, *Kontekstualisasi Ajaran Islam* diedit oleh Muhammad Wahyuni Nafis, *Intelektual Intelegensia dan Prilaku Politik Bangsa* karya M. Dawam Rahardjo, buku Faisal Ismail yang berjudul *Islam Idealias Ilabyah dan Realitas Insaniyah*, dan buku *Polemik Reaktualisasi ajaran Islam*, diedit oleh Iqbal Abdurrauf Saimima. Selain itu, berbagai tanggapan atas gagasan dan pemikiran Munawir juga dapat dijumpai dalam sejumlah jurnal, majalah, dan warta ilmiah.

Hasil telaah terhadap karya-karya tulis di atas dapat disimpulkan bahwa tidak ada yang secara komprehensif membahas gagasan dan pemikiran reaktualisasi Munawir. Tulisan-tulisan tersebut umumnya dapat dipandang semacam “sambutan” yang disertai dengan nada persetujuan atau penolakan. Dengan demikian, masih memungkinkan untuk

meneliti lebih jauh gagasan dan pemikiran Munawir tentang reaktualisasi ajaran Islam.

E. Metodologi Penelitian

Metode penelitian yang digunakan buku ini bersifat penelitian kepustakaan (*library research*). Oleh karena obyek penelitiannya tokoh, maka untuk memperoleh hasil yang sebenarnya digunakan dua metode yang fundamental. *Pertama* adalah penelitian tentang pemikiran dan keyakinannya, dan yang *kedua* adalah penelitian tentang biografinya sejak permulaan sampai akhir.²¹

Ada dua macam sumber yang dipergunakan untuk memperoleh data, yaitu sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer adalah data yang diperoleh secara langsung dari karya dan tulisan Munawir, sedang sumber sekunder adalah data yang diperoleh dari hasil karya dan tulisan orang lain.

Manusia tidak bisa membebaskan diri dari pengaruh lingkungan. Karena dalam melacak hasil pemikiran selalu terlihat adanya kaitan antara sikap hidup dan pandangan politik sang pemikir dengan hasil pemikirannya.²² Nourouzzaman Shiddiqi mengutip Duncan Macdonald

²¹A. Mukti Ali, "Metodologi Ilmu Agama Islam" dalam Taufiq Abdullah dan M. Rusli Karim (ed.), *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar* (Cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), h. 48-49.

²²Nourouzzaman Shiddiqi, "Sejarah Pisau Bedah Keislaman" dalam *ibid.*, h. 72-73.

mengatakan dalam melacak perkembangan pemikiran Islam, timbul satu kesulitan bagaimana memilah-milah pengetahuan tentang teologi, hukum dan ketatanegaraan sebagai komponen-komponen yang berdiri sendiri sehingga bisa dijumpai seseorang yang hanya ahli dalam bidang teologi, hukum dan ketatanegaraan saja. Ketiga komponen itu merupakan satu kesatuan berjaln berkelindan.²³

Oleh karena penelitian buku ini merupakan penelitian yang bersifat eksploratif, maka diperlukan penggalian berbagai macam informasi yang ada dalam khazanah pemikiran Islam. Karenanya pula, maka pendekatan yang digunakan adalah pendekatan holistik. Selanjutnya data yang terkumpul akan diolah secara kualitatif untuk kemudian dianalisis dengan teknik analisis isi (*content analysis*),²⁴ yaitu suatu studi dan analisa data secara sistematis dan obyektif. Penggunaan metode dan teknik ini berdasarkan kenyataan bahwa data yang dihadapi bersifat deduktif berupa pernyataan verbal, bukan data kualitatif. Pada tahap berikutnya data-data diinterpretasi dengan metode deduktif, induktif dan komparatif.

²³Nourouzzaman Shiddiqi, "Jeram-jeram", *op. cit.*, h. 219.

²⁴F. N. Kerlinger, *Foundation of Behavioral Research* (New York: Holt Riehart dan Winston, Inc. 1973), h. 525.

F. Tujuan dan Kegunaan

Penelitian dan penulisan buku ini bertujuan untuk menemukan bagaimana gagasan dan pemikiran Munawir mengenai reaktualisasi ajaran Islam yang dapat dipahami dari berbagai karya dan tulisannya. Dengan begitu, diharapkan hasilnya dapat dijadikan tolok ukur dalam upaya mengaktualkan ajaran Islam secara luas, sehingga secara tidak langsung turut memperkaya khazanah pemikiran Islam.

Selain itu hasil penelitian dan penulisan buku ini diharapkan pula menjadi masukan dalam rangka menghilangkan kesenjangan antara nilai yang tertuang dalam ajaran dan sikap perilaku umat Islam. Dengan kata lain, menurut istilah Munawir, menghilangkan sikap mendua di kalangan umat Islam.

G. Garis-garis Besar Isi

Setelah data-data yang diperlukan terkumpul dan diolah serta dianalisis berdasarkan metode yang direncanakan, maka hasil penelitian buku yang berjudul *Reaktualisasi ajaran Islam Studi Atas Gagasan dan Pemikiran Munawir Sjadzali* akan ditulis dan disusun dalam lima bab, meliputi pendahuluan sebagai bab pertama hingga penutup yang memuat kesimpulan dan implikasi sebagai bab kelima. Masing-masing bab tersebut akan dibagi ke dalam beberapa sub-bab.

Dalam bab pertama yakni bahagian pendahuluan akan dikemukakan apa saja yang menjadi latar belakang masalah sehingga permasalahan buku ini penting untuk dikaji. Sebagai tuntutan sejarah, pembaruan muncul dan melanda dunia Islam, termasuk Indonesia. Pembaruan sebagaimana digagas dan dipikirkan oleh Munawir Sjadzali yang kemudian dikenal dengan istilah reaktualisasi ajaran Islam, menjadi penting untuk dikaji karena memiliki orisinalitasnya sendiri, di samping karena kekagetan dan reaksi pro-kontra yang ditimbulkannya.

Pada bab kedua dari buku ini pembahasan diarahkan di sekitar persoalan karakteristik ajaran Islam dalam tata pikir antara kewajiban memelihara kemurnian dan keharusan melakukan ijtihad. Islam memiliki dua dimensi ajaran, yaitu ajaran normativitas dan ajaran historisitas, atau dengan istilah yang lain tetapi dengan maksud yang sama, ajaran dasar dan ajaran non dasar menurut istilah Harun Nasution; atau idealitas ilahiyah dan realitas insaniyah versi Faisal Ismail. Dua dimensi ajaran ini seringkali tarik menarik bahkan dijumbuhkan satu sama lain. Dan yang lebih fatal lagi, kadang-kadang disakralkan secara keseluruhan. Melalui uraian pada bab ini ditunjukkan karakter ajaran Islam yang dapat berlangsung sepanjang zaman.

Bab ketiga menentangahkan sketsa biografi dan pemikiran Munawir Sjadzali, sejak kelahiran dan masa

kecilnya, pendidikan dan karir yang ditempuhnya hingga sejumlah kontribusi yang diberikannya kepada negara. Kehidupan yang penuh dengan nestapa di masa kecil membawa pengaruh yang sangat mendalam terhadap sikap hidup Munawir, ia bisa terhindar dari nepotisme dan menjadi sangat peka akan kesusahan orang-orang kecil dan miskin. Dengan bekal pendidikan yang dimilikinya terakhir memperoleh gelar Master of Arts (M.A) dari Universitas Georgetown, karir Munawir terus berkembang, dari diplomat hingga dipercaya sebagai Menteri Agama RI, yang dijabatnya selama dua periode.

Pemikiran-pemikiran Munawir Sjadzali juga diungkap dalam bab ini. Sebagaimana nanti akan dilihat, pemikiran Munawir meliputi dua bidang yang menonjol, yaitu *fiqh siyâsi* (politik) dan *fiqh ijtimâ'i* (hukum Islam). Dalam kedua bidang ini perhatian utamanya terfokus pada bagaimana melakukan ijtihad secara berani dan jujur, bukan untuk keperluan olah pikir (*intellectual exercise*) semata, tetapi lebih dimaksudkan sebagai upaya mencari alternatif pemecahan masalah-masalah keindonesiaan yang erat hubungannya dengan persoalan keislaman.

Bab keempat menguraikan gagasan dan pemikiran reaktualisasi ajaran Islam Munawir sebagai sebuah ijtihad kemanusiaan. Dalam bab ini dicoba ditelaah apakah gagasan reaktualisasi Munawir mempunyai kemiripan dengan

gagasan-gagasan neomodernisme. Selain itu juga akan ditelaah apa yang menjadi alur pemikiran dan dasar argumentasinya serta bagaimana respon kalangan cendekiawan dan keniscayaan gagasan reaktualisasinya.

Sebagaimana akan dilihat nanti, argumen-argumen yang dibangun Munawir untuk menjelaskan gagasan reaktualisasinya mengacu pada landasan tekstual (*nash*) dan landasan historis, tetapi dengan pendekatan kontekstual bahkan situasional dan dengan memanfaatkan akal secara maksimal. Munawir menandakan bahwa untuk mempertahankan relevansi ajaran Islam yang bersifat muamalah dengan dunia di mana manusia hidup. Umat Islam tidak boleh selalu terpasung oleh pemahaman secara harfiah atau tekstual ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Bagi Munawir, bila keadaan telah betul-betul berubah, pemahaman dapat bergeser dari *nash* yang *sarih* sekalipun. Pendapat ini menimbulkan pro-kontra di kalangan umat.

Akhirnya bab kelima adalah penutup yang merupakan bab terakhir dalam buku ini, terdiri atas kesimpulan dan implikasi penelitian.

BAB II

KARAKTERISTIK AJARAN ISLAM: KEWAJIBAN MEMELIHARAKAN KEMURNIHAN DAN KEHARUSAN MELAKUKAN IJTIHAD

A. Dimensi Normativitas dan Historisitas Ajaran Islam

Keberagamaan Islam, tulis Amin Abdullah, mengandung dua dimensi atau aspek sekaligus, yakni aspek normativitas –wahyu dan aspek historisitas –kekhalfahan. Keduanya menyatu dalam satu keutuhan koin; keduanya tidak dapat dipisahkan, tetapi dapat dibedakan secara tegas. Menurut bahasa *fuqahâ*, aspek normativitas adalah aspek ibadah *mahdah* dan yang lebih menekankan aspek legalitas formalitas eksternal, sehingga kurang apresiatif terhadap dimensi esoteris – yang padat nilai spritual – intelektual – yang juga melekat pada *religijs imperatif* yang bersifat *mahdah* tersebut. Sedang aspek historisitas, baik yang berkaitan dengan persoalan politik, budaya, ekonomi, pendidikan,

lingkungan hidup, kemiskinan dan sebagainya dianggap cuma masuk wilayah ibadah *gayru mahdah*.²⁵

Hubungan tarik menarik antara kedua dimensi tersebut selalu mewarnai perjalanan pemikiran Islam sepanjang masa. Persoalannya sejauh mana normativitas wahyu yang terbungkus dalam pengalaman konkrit kesejarahan manusia di suatu era tertentu dapat diberlakukan dalam era waktu yang lain. Dapatkah manusia muslim dengan cerdas memahami dan membedakan substansi normativitas wahyu yang berlaku secara universal dalam bingkai historisitas kekhalifahan yang harus selalu berubah-ubah?

Dalam sejarah peradaban Islam, tampak tidak mudah memilah-milah antara keduanya. Hubungan dialektis antara normativitas dan historisitas kekhalifahan seringkali berubah menjadi hubungan konflik yang berkepanjangan, yang justru menambah beban psikologis bagi pemeluk agama Islam. Bahkan tidak jarang terjadi historisitas kekhalifahan yang aturannya berubah-ubah menjadi sesuatu yang permanen, tidak bisa diubah. Pergumulan yang dinamis antara kedua dimensi tersebut selalu mewarnai perjalanan pemikiran Islam.²⁶

²⁵M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme* (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), h. 20-21.

²⁶*Ibid.*, h. 3.

Mengutip pendapat Arkoun, Amin mengemukakan sejak abad XII hingga abad XIX, bahkan hingga sekarang terjadi proses *taqdis al-afkâr al-dini* (pensakralan pemikiran keagamaan), sehingga disebut sebagai proses ortodoksi, baik di kalangan Sunni maupun Syi'i, sehingga terjadi proses pencampuran yang kental antara dimensi historisitas kekhalifahan yang aturannya selalu berubah-ubah, lantaran tantangan zaman yang selalu berubah-ubah, dan normativitas al-Qur'an dan keagamaan Islam yang *sahib li kulli zaman wa makân*.²⁷ Ketumpangan tindih akan muncul, manakala proses dialektis tersebut berhenti pada satu sisi, sehingga akan terjadi proses dominasi yang satu atas yang lain, yang pada gilirannya menepikan aspek historisitas kemanusiaan atau sebaliknya akan menepikan aspek normativitas yang dihayati oleh para pemeluk agama.

Dua dimensi ajaran Islam di atas oleh Faisal Ismail, diberi istilah yang berbeda dengan maksud yang sama, yaitu Islam idealitas ilahiyah dan realitas insaniyah.²⁸ Islam idealitas ilahiyah adalah sosok Islam yang ideal yang sesuai dengan cita-cita dan kehendak Allah baik pada dataran doktrinal-teologis, ini dapat dilihat pada doktrin Islam dan realisasi prakteknya dalam tatanan hubungan manusia dengan Allah

²⁷*Ibid.*, h. 19-20.

²⁸Faisal Ismail, *Islam Idealitas Ilahiyah dan Realitas Insaniyah* (Cet. I; Yogyakarta: Adi Wacana, 1999), h. ix-x.

dalam bentuk upacara ibadah *mahdah*, yakni ibadah yang ajaran dan prakteknya ditetapkan secara jelas sehingga pola pengamalannya secara ritual-doktrinal dan ritual praktikal telah baku dan serba tetap. Salat berikut perangkat tata cara pelaksanaannya, misalnya, secara ritual-doktrinal telah baku, serba tetap, telah final, dan mengatasi ruang dan waktu. Perubahan atau modifikasi terhadap tata cara pengamalannya dalam bentuk apa pun adalah terlarang, karenanya tidak perlu dan tidak diperlukan sekali.

Adapun Islam realitas insaniyah adalah doktrin-doktrin Islam yang berkaitan dengan masalah-masalah keduniawian dan persoalan sosial kemasyarakatan, yang secara substansial, pengaturannya diyakini sama, akan tetapi bisa berbeda pada tataran pemahaman dan tataran prakteknya.²⁹ Islam dalam dimensi realitas insaniyah boleh jadi tidak selalu pas dengan doktrin Islam ideal dan boleh jadi pula mendekati doktrin ideal Islam yang dikehendaki Allah. Islam realitas insaniyah adalah hasil pergulatan dan pergumulan pemikiran umat Islam dalam upayanya memahami, menafsirkan dan menerapkan Islam dalam suatu ruang dan waktu. Ketika Islam membumi, ia tidak berada dalam keadaan hampa budaya tetapi ia masuk dalam arus pergumulan sosial budaya dengan segala akar latar belakang dan sistem historis yang

²⁹Sebagai misal, berbedanya corak Islam di Minangkabau dan Islam di Jawa.

digerakkan oleh pemahaman dan penafsiran muslim. Islam yang bercorak idealitas ilahiyah bergumul menjadi Islam yang berdimensi realitas insaniyah.³⁰

Pendekatan dan pemahaman terhadap fenomena keberagamaan yang bercorak normatif lantaran berangkat dari teks yang sudah tertulis dalam kitab suci, sampai batas-batas tertentu, bercorak literalis, tekstualis atau skriptualis. Pendekatan dan pemahaman corak ini tidak sepenuhnya menyetujui untuk tidak menyatakan menolak alternasi pemahaman yang dikemukakan oleh pendekatan historis. Pendekatan historis dituduh sebagai pendekatan dan pemahaman keagamaan yang bersifat reduksionis, yakni pemahaman keagamaan yang hanya terbatas pada aspek eksternal lahiriyah dari keberagamaan manusia dan kurang begitu memahami, menyelami dan menyentuh aspek batiniah-esoteris serta makna terdalam dan moralitas yang dikandung oleh ajaran agama itu sendiri. Sedang pendekatan historis, balik menuduh corak pendekatan yang pertama sebagai jenis pendekatan dan pemahaman keagamaan yang cenderung bersifat absolutis, lantaran para pendukung pendekatan pertama ini cenderung mengabsolutkan teks yang sudah tertulis tanpa berusaha memahami lebih dahulu apa

³⁰*Ibid.*, h. ix-x.

yang sesungguhnya yang melatarbelakangi berbagai teks keagamaan yang ada.³¹

Melalui dua dimensi ajaran Islam ini terbentuk dua kategori ajaran Islam yaitu Islam dalam kategori wahyu dan Islam dalam kategori pemikiran atau aktual Islam. Sesuatu yang menyatu tetapi dapat dibedakan. Islam sebagai wahyu adalah kebenaran obyektif, sedangkan pemikiran atau aktual Islam adalah kebenaran subyektif hasil daya tangkap seseorang terhadap pesan wahyu.³² Sebagai kebenaran subyektif pemikiran Islam dapat berubah-ubah sesuai dengan perkembangan informasi di sekitar pembacaan pesan Tuhan, baik pada tingkat pengetahuan maupun pada tingkat pengalaman. Karenanya setiap lontaran pemikiran Islam harus diperlakukan sebagai karya ijtihad dalam rangka menggapai kehendak Tuhan dan bukan sebagai firman Tuhan itu sendiri.

Berhadapan dengan dimensi-dimensi ajaran Islam tersebut yang menjadi inti persoalan adalah wilayah mentalitas atau cara berpikir. Dalam hal ini, kadar kemampuan seseorang, kelompok atau masyarakat untuk menangkap nilai-nilai, *value*, *qimah*, esensi dan substansi

³¹M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas* (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. vi.

³²Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Cet. III; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), h. 67.

keberagaman Islam. Untuk tidak hanya mengenal aspek historisitas kelembagaannya. Dihadapkan dengan perubahan sosial yang demikian dahsyat dan tidak terelakkan, sebagian orang melihat bahwa prinsip-prinsip dasar dan nilai-nilai keagamaan Islam itulah yang perlu dipegang teguh, diinternalisasikan dan disosialisasikan.³³ Dalam pada itu, terdapat gravitasi tarik menarik antara dimensi normativitas dan dimensi historisitas, tetapi lagi-lagi masing-masing tidak bisa menegasikan yang lain.

Pola hubungan antara dimensi normativitas dan dimensi historisitas, tulis Amin Abdullah, bersifat dialogis-dialektis hermeneutis.³⁴ Yang satu memperteguh, memperkuat sekaligus mengoreksi yang lainnya. Kontekstualisasi dan reaktualisasi ajaran Islam mengandaikan adanya bentuk hubungan dialogis-dialektis-hermeneutis, antara dataran normativitas nilai-nilai al-Qur'an yang bersifat partikular-kultural-sosiologis. Jika pada dataran praktek keberagaman, yakni dalam wilayah historisitas sosio-kultural terjadi hal-hal yang kontradiktif, maka nilai-nilai al-Qur'an yang bersifat universal transendental tersebut kembali dapat mengoreksi sekaligus menafsirkan ulang bagaimana

³³M. Amin Abdullah, "Telaah Hermeneutis Terhadap Masyarakat Muslim Indonesia" dalam Sudarnoto Abdul Hakim, *Islam Berbagai Perspektif* (Yogyakarta: LPMI, 1985), h. 542.

³⁴*Ibid.*, h. 550.

seharusnya praktek-praktek keberagamaan Islam dipahami ulang.

B .Distingsi antara Ajaran Imperatif dan Non-Imperatif

Pandangan yang memutlakkan seluruh ajaran Islam tanpa secara tegas berusaha membedakan antara ajaran yang mengikat dan yang tidak mengikat, merupakan salah satu penghambat upaya mengadakan reaktualisasi. Padahal tidak semua ajaran Islam bersifat mutlak, namun juga terdapat ajaran yang bersifat relatif. Sifat memutlakkan seluruh ajaran Islam pada gilirannya menghilangkan aspek dinamis dari keberagamaan Islam, sehingga menimbulkan kejumudan berpikir di kalangan muslim. Demikian pula sikap memutlakkan keseluruhan ajaran Islam telah menimbulkan sakralisasi pemikiran Islam atau *taqdis al-afkâr al-dini*.

Agama Islam menjadi sumber motivasi dan petunjuk bagi umat Islam haruslah dipahami dalam pengertian luas, sehingga jika dikatakan Islam, maka yang dimaksud bukan melulu wahyu yang terdapat dalam al-Qur'an dan teks-teks Hadis sebagai ajaran dasar. Tetapi jika dikatakan Islam, maka yang dimaksudkan bisa ajaran dasar, ajaran non dasar, ataupun non ajaran. Yang pertama, ajaran dasar tidak dapat mengalami perubahan, sedang yang kedua dan yang ketiga yakni ajaran non dasar dan non ajaran dapat saja mengalami perubahan dan di sinilah letak dinamika Islam itu.

Harun Nasution mengemukakan Islam dapat dibagi ke dalam dua kelompok, yakni kelompok ajaran dan kelompok non ajaran. Kelompok ajaran dibagi pula ke dalam dua bahagian, ajaran dasar dan ajaran non dasar. Kelompok ajaran dasar adalah sebagaimana yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Hadis, kelompok ajaran non dasar adalah penafsiran ataupun interpretasi terhadap ajaran dasar, dan adapun kelompok non ajaran dapat dimasukkan sejarah, kebudayaan, lembaga kemasyarakatan yang datang ke dalam Islam sebagai hasil perkembangan Islam dalam sejarah.³⁵ Karena itu, ada perbedaan antara Islam sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an dan Hadis, dan Islam sebagai hasil interpretasi terhadap kedua sumber Islam tersebut, yang oleh Jalaluddin Rahman disebut sebagai paham keagamaan.³⁶

Oleh karena itu, paham keagamaan pada penggal waktu tertentu atau pemikiran keislaman yang muncul di suatu daerah tertentu belum tentu harus secara terburu-buru

³⁵Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, jilid II (Jakarta: UI Press, 1986), h. 113. Dengan demikian dalam sejarah Islam timbul berbagai paham yang merupakan ikhtiar manusia dalam menerjemahkan wahyu yang suci tersebut ke dalam peradaban. Ini berarti bagian terbesar dari Islam sebenarnya merupakan wilayah sejarah, tempat terjadinya proses dialog yang panjang antara ajaran dan realitas. Moeslim Abdurrahman, *op. cit.*, h. 155.

³⁶Jalaluddin Rahman, "Kontroversi Pembaruan dalam Islam", *Warta Alauddin*, No. 71/XIII, Ujung Pandang, IAIN Alauddin, Juni 1995, h. 8.

dikekalkan, diabadikan, dipaksakan, apalagi kalau sampai harus disakralkan. Karena dapat saja rumusan atau konsepsi keagamaan Islam pada era dan penggal sejarah tertentu sebenarnya sudah tidak cocok lagi untuk diterapkan pada era tantangan zaman yang telah berbeda. Dengan begitu, rumusan teks-teks keagamaan Islam pada era tertentu tidak bisa luput dari adanya anomali-anomali yang sulit dipecahkan dan didiamkan dengan begitu saja, jika tantangan dan keprihatinan zaman telah jauh bergeser dan berbeda. Panggilan sejarah sebenarnya bersifat lokal, partikular, tidak mudah untuk dengan begitu saja diuniversalkan dalam artian sesungguhnya, apalagi untuk diamini atau disetujui saja tanpa catatan-catatan tertentu.³⁷

Pemahaman Islam selalu bersifat terbuka dan tidak pernah selesai karena pemahaman dan pemaknaannya selalu berkembang seiring dengan umat Islam yang selalu terlibat dalam penafsiran dari zaman ke zaman. Dengan begitu, tidak semua doktrin dan pemahaman agama selalu berlaku sepanjang zaman dan tempat, mengingat antara lain gagasan universal Islam tidak semuanya tertampung oleh bahasa Arab yang bersifat lokal-kultural, serta terungkap melalui tradisi

³⁷M. Amin Abdullah, “Arkoun dan Kritik Nalar Islam” dalam Johan Hendrik Meulemann (Ed.), *Tradisi Kemoderenan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammad Arkoun* (Cet. I; Yogyakarta: LKIS, 1996), h. 16.

kenabian. Itulah sebabnya, dari zaman ke zaman selalu muncul ulama-ulama tafsir yang berusaha mengaktualkan pesan al-Qur'an dan tataran tradisi keislaman yang tidak mengenal batas akhir. Jika logika ini diteruskan, maka akan muncul pertanyaan, bisakah manusia terwadahi dalam bahasa lokal, yaitu bahasa Arab, yang itupun terumuskan dalam konteks ruang dan waktu tertentu? Sampai batas tertentu mestinya bisa dengan petunjuk gramatika dan logika bahasa serta tradisi yang dimiliki orang Arab ketika al-Qur'an diturunkan kepada mereka. Hanya saja, dalam psikologi linguistik, dikatakan sebuah ungkapan dalam bentuk omongan atau tulisan kadang kala kebenaran serta maksudnya berada jauh di depan, bukannya berhenti pada apa yang diucapkan waktu itu.³⁸ Artinya kebenaran itu bersifat intensional dan teleologis.

Nurcholish Madjid dalam kaitan perbincangan di atas mengemukakan perlunya dibedakan secara tegas antara aspek Islam yang masuk dalam kategori “agama” dan “budaya”, karena pandangan mengenai masalah agama dan budaya itu kebanyakan belum jelas benar. Tetapi juga sebagaimana telah diinsafi oleh banyak ahli bahwa agama dan budaya itu meskipun tidak dapat dipisahkan namun dapat dibedakan dan tidaklah dibenarkan mencampuradukkan antara

³⁸Komaruddin Hidayat, “Arkoun dan Tradisi Hermeneutik” dalam *ibid.*, h. 26.

keduanya. Agama *an sich* bernilai mutlak, tidak berubah menurut perubahan waktu dan tempat. Tetapi budaya, sekalipun yang berdasarkan agama dapat berubah dari waktu ke waktu dari tempat ke tempat. Sementara kebanyakan budaya berdasarkan agama, namun tidak pernah terjadi sebaliknya, yaitu agama berdasarkan budaya. Oleh karena itu agama adalah primer dan budaya adalah sekunder. Budaya dapat merupakan ekspresi hidup keagamaan, karena itu *subordinate* terhadap agama, dan tidak pernah sebaliknya, maka sementara agama adalah absolut, berlaku untuk setiap ruang dan waktu, budaya adalah relatif, terbatas oleh ruang dan waktu.³⁹

Masalahnya bagi kebanyakan orang adalah sulitnya membedakan mana agama yang mutlak dan mana budaya yang menjadi wahana ekspresinya dan yang nisbi itu. Kekurangjelasan itu dapat mengakibatkan kekecauan tertentu dalam pengertian tentang susunan hirarki nilai, yaitu berkenaan dengan persoalan mana nilai yang lebih tinggi dan mana yang lebih rendah. Kekecauan ini dapat berakibat sulitnya membuat kemajuan, akibat sistem resistensi orang terhadap perubahan.⁴⁰ Kekecauan mana, pada tataran tertentu dapat berakibat pembelengguan mental, sehingga

³⁹Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan* (Cet. I; Paramadina, 1995), h. 36.

⁴⁰*Ibid.*, h. 36-37.

simbol menjadi penting dari pada fungsi atau substansi, dan makna telah digantikan oleh kerangka.

Konsisten dengan pendapatnya di atas, Nurcholish Madjid mengemukakan gagasan kontroversi mengenai sekularisasi dan desakralisasi atas ajaran Islam. Karena baginya, ada wujud ajaran Islam yang *a* historis yang harus dipertahankan apa adanya dan ada yang historis yang harus selalu didialogkan dengan tuntutan perkembangan zaman dari waktu ke waktu. Persoalannya ialah apakah suatu hasil dialog kultural dalam format universal-partikuler itu mesti dianggap mutlak dan berlaku selama-lamanya? Apakah tidak dari waktu ke waktu perlu ditinjau seberapa kuat relevansinya dengan tuntutan dari zaman dan tempat dengan kemungkinan meningkatkannya, atau mengubahnya, atau menggantinya sama sekali dalam semangat kesadaran atau kenisbian dan temporalnya ruang dan waktunya?

Sekularisasi diperlukan karena umat Islam, akibatnya perjalanan sejarahnya sendiri tidak sanggup lagi membedakan nilai-nilai yang disangkanya islami itu, mana yang transendental dan mana yang temporal. Malahan hirarki nilai itu sendiri yang terbalik, transendental semuanya, bernilai ukhrawi, tanpa kecuali. Akibatnya Islam menjadi senilai dengan tradisi. Meski begitu, sekularisasi tidaklah dimaksudkan untuk menduniawikan nilai-nilai yang sudah semestinya bersifat duniawi dan melepaskan umat Islam dari

kecenderungan untuk mengukhrawikannya. Dengan demikian kesediaan mental untuk selalu menguji dan menguji kembali kebenaran suatu nilai di hadapan kenyataan-kenyataan material, moral atau historis, menjadi sifat kaum muslimin.⁴¹

Gagasan sekularisasi yang ditawarkan Nurcholish Madjid segera mendapat respon yang beragam. Menanggapi berbagai respon itu, Nurcholish Madjid secara hati-hati mencoba menjelaskan adanya perbedaan sangat prinsipil antara “sekularisasi” yang ditawarkan dan pemahaman “sekularisme” selama ini. Sebenarnya Nurcholish Madjid lebih dekat ke pengertian sosiologis yang dipinjam dari Parsonsoan dan Robert N. Bellah. Secara agak terinci, Nurcholish menyatakan sekularisasi adalah pembebasan dari sikap memandang “suci” yang tidak pada tempatnya yang berlawanan dengan ajaran tauhid. Oleh karena itu, dalam istilah sekularisasi terkandung pengertian desakralisasi, yang berarti pencopotan ketabuan dan kesakralan dari obyek-obyek yang semestinya tidak tabu dan tidak sakral.⁴² Jadi, bagi Nurcholish *its very different between secularism and secularization.*⁴³

⁴¹Nurcholish Madjid, *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan* (Cet. I; Bandung: Mizan 1984), h. 207.

⁴²Moeslim Abdurrahman, *op. cit.*, h. 93-94; Nurcholish Madjid, *Islam Kemoderenan, op. cit.* h. 218-220.

⁴³Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan* (Cet. I; Jakarta: Paramadina 1998), h. 287.

Tiap agama mempunyai ajaran yang diyakini sebagai wahyu dari Tuhan dan oleh karena itu ia benar secara absolut. Tetapi tidak semua ajaran yang terdapat dalam agama merupakan wahyu dari Tuhan. Ajaran-ajaran yang merupakan wahyu dari Tuhan pada umumnya hanya secara garis besar, tanpa perincian dan tanpa penjelasan tentang cara pelaksanaannya. Karena tidak ada penjelasan dari wahyu tentang perincian dan cara pelaksanaannya, maka di sini manusia memakai akal untuk menentukan perincian dan cara pelaksanaannya. Dengan demikian perincian dan cara pelaksanaan sungguhpun masuk dalam ajaran-ajaran agama sebenarnya bukanlah wahyu dari Tuhan, tapi hasil pemikiran manusia. Karena itu dalam agama terdapat dua kelompok ajaran, kelompok ajaran dasar yang diwahyukan dan kelompok ajaran tentang perincian dan cara pelaksanaan yang dihasilkan pemikiran manusia.⁴⁴

Dalam konteks Islam, terdapat dua kelompok ajaran tersebut, yaitu ajaran dasar dan ajaran dalam bentuk penafsiran dan penjelasan tentang perincian dan pelaksanaan ajaran-ajaran dasar itu. Ajaran dasar yang diwahyukan itu terdapat dalam al-Qur'an. Wahyu dalam pengertian Islam adalah *kal±mullah*, yang diturunkan dan disampaikan dalam bentuk suara kepada Nabi Muhammad saw. melalui Malaikat

⁴⁴Harun Nasution, *Islam Rasional* (Cet. II; Bandung: Mizan, 1995), h. 238-239.

Jibril. Maka yang disebut wahyu dan bersifat absolut benar, kekal, yang tidak berubah dan tidak boleh diubah dalam Islam ialah ayat-ayat dalam teks Arab yang terdapat dalam al-Qur'an. Al-Qur'an dalam teks bahasa Arab itulah yang diakui wahyu dalam Islam. Penafsiran dari ayat-ayat itu apalagi terjemahnya dalam bahasa asing, bukanlah wahyu, tetapi hasil pemikiran manusia.⁴⁵

Ayat-ayat al-Qur'an sendiri terbagi dalam dua kategori; ayat yang artinya satu, jelas, dan absolut (*qat'iy al-dalâlah*) dan ayat yang artinya boleh lebih dari satu (*ẓanniy al-dalâlah*). Ayat-ayat yang mengandung hanya satu arti, yaitu arti harfiah atau arti tersurat, sedikit jumlahnya. Yang banyak ialah ayat-ayat yang artinya lebih dari satu, yaitu ayat-ayat yang bisa diambil arti tersiratnya.⁴⁶ Dengan demikian ayat-ayat yang bersifat absolut artinya jumlahnya sedikit dalam al-Qur'an yang banyak adalah ayat-ayat *ẓanniy al-dalâlah* yang memerlukan interpretasi dan penjelasan artinya. Sedang ayat-ayat yang termasuk kategori pertama sesungguhnya tidak perlu penafsiran masih perlu penjelasan tentang perincian dan cara pelaksanaannya.

Semua penafsiran dan penjelasan terhadap ayat-ayat al-Qur'an adalah pemikiran manusia. Dan karena semua pemikiran itu bukanlah wahyu yang bersifat absolut, tetapi

⁴⁵*Ibid.*, h. 292.

⁴⁶*Ibid.*, h. 294.

adalah ajaran yang bersifat relatif, maka semua pemikiran itu bisa berubah dan boleh berubah sesuai dengan perkembangan zaman. Dengan begitu, ajaran Islam yang mesti dipegang dan dipertahankan adalah ajaran yang absolut, sedang yang dapat dan selalu harus diinterpretasi sesuai dengan perkembangan zaman adalah ajaran yang relatif. Ajaran absolut dengan sendirinya mengikat, sedang ajaran relatif bersifat tidak mengikat.

C. Universalitas Islam dan Kemoderenan

Islam diyakini sebagai agama yang universal, tidak terbatas oleh ruang dan waktu. Oleh karena itu, Islam seharusnya dapat diterima oleh setiap manusia tanpa harus ada pertentangan dengan situasi dan kondisi di mana manusia itu berada. Islam dapat berhadapan dengan masyarakat modern, sebagaimana ia dapat berhadapan dengan masyarakat yang bersahaja.⁴⁷ Meskipun mengatakan Islam agama universal hampir sama kedengarannya dengan mengatakan bumi bulat.⁴⁸

Agaknya, urai Nurcholish Madjid, benar jika dikatakan bahwa tidak semua orang menyadari apa hakikat universalisme Islam, apalagi implikasinya dalam bidang-

⁴⁷Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam* (Cet. I; Yogyakarta: UII Press, 1999), h. 50.

⁴⁸Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Cet. III; Jakarta: Paramadina, 1995), h. 425.

bidang yang lainnya yang lebih luas. Sama dengan tidak sadarnya kebanyakan orang tentang apa hakikat kebulatan bumi, apalagi akibat yang ditimbulkannya, praktis maupun teoritis. Misalnya mungkin kebanyakan orang akan heran jika dikatakan bahwa bumi bulat membawa akibat tidak adanya garis lurus di permukaannya dan bahwa perjalanan udara dari Tokyo ke Paris akan jauh lebih cepat karena jauh lebih pendek, lewat kutub Utara dari pada lewat Moskow, mengikuti apa yang disebut *great circle*.⁴⁹

Dalam al-Qur'an terdapat penegasan yang tidak meragukan keuniversalan ajaran Islam. QS. Saba' (34): 28,

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ.

Terjemahnya:

Dan Kami tidak mengutus kamu melainkan kepada umat manusia seluruhnya sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui.⁵⁰

Penegasan serupa dinyatakan oleh Allah swt. dalam QS. al Anbiyâ' (21): 107,

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ.

Terjemahnya:

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Departemen Agama RI., *al-Qur'an dan Terjemahnya* (Semarang: Toha Putra, 1989), h. 688.

Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam.⁵¹

Sebagaimana telah dikutip di atas, al-Qur'an sendiri memuat penegasan bahwa ajaran Islam adalah dimaksudkan untuk seluruh umat manusia, karena Nabi Muhammad saw. adalah utusan Tuhan untuk seluruh umat manusia. Ini berarti bahwa ajaran Islam itu berlaku bagi bangsa Arab dan bangsa-bangsa bukan Arab. Dan sebagai agama universal, Islam tidak tergantung kepada sesuatu bahasa, tempat, ataupun masa dan kelompok manusia. Hal ini dikemukakan orang-orang muslim melalui ungkapan *al-Islâm sabih li kulli zamân wa makân*.⁵²

Demikian pula nilai-nilai ajaran yang universal yang berlaku di sembarang waktu dan tempat dan sah untuk sembarang kelompok manusia, tidak bisa dibatasi oleh suatu formalisme. Dengan kata lain, suatu nilai kebenaran tidak

⁵¹*Ibid.*, h. 508.

⁵²Artinya Islam sesuai dengan segala zaman dan tempat. Merupakan kenyataan bahwa Islam adalah agama yang paling banyak mencakup berbagai ras dan kebangsaan, dengan kawasan pengaruh yang meliputi hampir semua ciri klimatologis dan geografis. Sudah sejak semula, agama Islam menyadari penghadapannya dengan kemajemukan rasial dan budaya. Karena itu ia tumbuh bebas dari klaim-klaim eksklusivitas rasialitas ataupun linguistik. Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin*, *op. cit.*, h. 425-426.

menghendaki formalisme mati, dan bahwa nilai kebenaran haruslah dipahami secara substantif, dinamis, dan universal.

Sebagai agama universal, Islam mengandung ajaran-ajaran dasar yang berlaku untuk semua tempat dan semua zaman. Perincian tentang pelaksanaan ajaran-ajaran dasar itu disesuaikan dengan kondisi tempat dan zaman tertentu. Oleh karena kecenderungan manusia berbeda-beda dan besarnya pengaruh kebudayaan setempat pada penafsiran dan cara pelaksanaan ajaran-ajaran yang bersifat universal itu, maka akan timbul penafsiran dan cara pelaksanaan ajaran-ajaran universal itu yang berbeda dari suatu tempat ke tempat lain. Akan timbul istilah “Islam Mesir”, “Islam Saudi Arabia”, “Islam Iran”, “Islam Pakistan”, “Islam Indonesia”, “Islam Malaysia”, dan sebagainya.⁵³

Yusuf al-Qardhawi mengemukakan bahwa universalitas (*syumuliyah*) Islam sebagai salah satu karakteristik ajaran Islam. Karena karakteristiknya yang universal ini, Islam menjadi risalah untuk semua zaman, untuk seluruh alam semesta, bagi totalitas manusia, bagi manusia dalam semua fase kehidupan, dan dalam segala sektor kehidupan.⁵⁴ Karakteristik Islam yang lain yang dijelaskan oleh Yusuf al-

⁵³Harun Nasution, *op. cit.*, h. 33.

⁵⁴Yusuf al-Qardhawi, “al-Khaj \pm ij al-Ammah li al-Islām” diterjemahkan oleh Rofi Munawar dan Tajuddin dengan judul *Karakteristik Islam: Kajian Analitik* (Cet. III; Surabaya: Risalah Gusti, 1996), h. 117-125.

Qardhawi di antaranya adalah *rabbaniyah* (ketuhanan), *insaniyah* (kemanusiaan), *al-wasathiyah* (moderat), *al-waqi'iyah* (kontekstual), *al-wudhub* (jelas), dan menyatukan antara *tathawwur* (transformasi) dan *tsabat* (konsistensi).⁵⁵

Universalitas Islam selanjutnya memancar dalam wawasan kultural yang berwatak kosmopolit. Refleksi kosmopolitanisme itu ditemukan dalam segenap segi kebudayaan yang berkembang di dunia Islam, sejak dari segi-segi yang material seperti dunia pemikiran sampai kepada segi-segi yang material seperti arsitektur dan seni bangunan pada umumnya.

Salah satu konsekuensi dari konsep universalitas ajaran Islam adalah bahwa ia mampu berhadapan dengan berbagai macam zaman dan tempat, sekaligus menyesuaikan diri dengannya, termasuk menghadapi suasana kemoderenan.⁵⁶ Masalahnya kemudian adalah apakah Islam relevan dengan kehidupan modern? Konsekuensi lainnya adalah bahwa Islam harus selalu bisa dipahami dan bisa dilaksanakan, termasuk di zaman modern ini, betapa pun maju dan berkembangnya

⁵⁵Lihat selengkapnya dalam *ibid*.

⁵⁶Secara harfiah, istilah modern mengacu kepada pengertian “sekarang ini”. Istilah ini dianggap sebagai lawan dari istilah *ancient* dan *traditional*. Pada umumnya dalam pengertian modern, tercakup ciri-ciri masyarakat tertentu yang ditemui sekarang ini. Dalam pengertian *ancient*, atau *raditional* mencakup pengertian “sisa” (*residual sense*) dari ciri-ciri masyarakat modern. H. Dadang Kasmad, *Sosiologi Agama* (Cet. I; Bandung: Remaja Rosda karya, 2000), h. 184-185.

ilmu pengetahuan dan teknologi yang menjadi ciri utamanya dan yang sering dikuatirkan sebagai ancaman terhadap kelangsungan agama dan kehidupan keagamaan.

Modernitas merupakan suatu kelangsungan logis sejarah, karenanya ia adalah sesuatu yang tidak terhindarkan. Nurcholish menulis mengutip Arnold Toynbee, modernitas telah mulai sejak menjelang akhir abad kelima belas, ketika orang Barat “berterima kasih” tidak kepada Tuhan tetapi kepada dirinya sendiri karena ia telah berhasil mengatasi kungkungan Kristen abad pertengahan.⁵⁷

Menamakan tahap perkembangan sejarah manusia yang sedang berlangsung sekarang ini sebagai zaman modern adalah salah kaprah. Dari segi esensinya, zaman sekarang lebih tepat disebut zaman teknik. Hal ini karena pada saat munculnya zaman itu ada peran sentral teknikalisme serta bentuk-bentuk kemasyarakatan yang terkait dengan teknikalisme itu. Selain itu, istilah modern mengisyaratkan suatu penilaian tertentu yang cenderung positif, padahal dari segi hakikatnya zaman itu sesungguhnya bernilai netral saja.

Meski dari segi hakikatnya modernitas pada dasarnya bersifat netral, namun karena dimensi pengaruhnya yang global dan cepat, maka bangsa-bangsa bukan Barat dalam usaha memodernisasi dirinya mau tidak mau pada permulaan prosesnya harus menerima paradigma baru. Di sinilah

⁵⁷Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin, op. cit.*, h. 451-452.

muncul persoalan berhimpitnya modernisasi dengan westernisasi yang menjadi salah satu sumber kesulitan bangsa-bangsa bukan Barat, sebab meskipun menurut watak dan dinamikanya sendiri modernitas adalah budaya dunia, namun pada berbagai kenyataan periferalnya ia banyak membawa serta berbagai sisa limbah budaya Barat.⁵⁸ Ketidakmampuan membedakan antara hakikat dan pengaruh yang dibawa oleh modernitas inilah yang menyebabkan terjadinya penolakan terhadap usaha dan gerakan modernisasi.

Dalam pengamatan Azyumardi Azra, modernisasi mempunyai berbagai macam ramifikasi, sejak dari modernisme klasik sampai kepada neomodernisme yang pada perkembangan terakhir bahkan memunculkan post-modernisme. Demikian juga dalam konteks evolusi *vis a vis* doktrin Islam, sejak dari modernisme yang berproses ke arah westernisme yang lebih menekankan pentingnya warisan pemikiran Islam ketimbang modernisme itu sendiri.⁵⁹

Terdapat beberapa respon kaum muslimin terhadap modernitas. Bentuk respon tersebut berkisar dari penolakan dan atau penerimaan. Penolakan terhadap modernisasi adalah bentuk respon yang berasal dari kaum muslimin konservatif.

⁵⁸ *Ibid.*, h. 452-453.

⁵⁹ Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1996), h. xi.

Dalam pandangan mereka, semua bentuk kerjasama atau adaptasi terhadap kebudayaan Barat sama dengan pengkhianatan atau penyerahan diri. Adapun penerimaan terhadap modernisasi adalah bentuk respon kaum modernis. Bagi mereka ini, modernisasi tidak mengandung ancaman serius bagi umat Islam yang dipahami dan tafsirkan secara benar. Mereka berpegang kepada pendapat bahwa pesan asli Islam yang memberikan pola ideal bagi masyarakat tradisonal akan tetap valid sampai kapan pun.⁶⁰ Tampaknya, respons dalam bentuk terakhir inilah yang seharusnya dikembangkan oleh umat Islam dalam menyongsong masa depannya.

Modernitas bukanlah persoalan pilihan atau penghadapan. Ia bukan pula soal yang perlu dinegasikan bagi Islam dan seorang muslim tidak perlu khawatir akan kehilangan keimanannya dalam kancah modernitas. Islam mewariskan tradisi agung (*great tradition*) yang selalu bisa menyertai modernitas sepanjang sejarah kemanusiaannya. Tradisi agung itu tetap bisa dimoderenkan tanpa perlu banyak memberi konsesi kepada pihak luar dan bisa merupakan kelanjutan dari berbagai dialog dalam umat sepanjang sejarahnya. Dan yang paling penting, varian murni Islam yang selalu bersifat egalitarian dan bersemangat

⁶⁰Azyumardi Azra, *ibid.*, h. 7-9.

keilmuan itu, mendukung kaum muslimin memasuki dan menyertai kehidupan modern.⁶¹

Lebih jauh Nurcholish Madjid mengatakan:

... adanya nilai-nilai keislaman yang relevan dengan modernisme itu, maka kiranya cukup beralasan untuk mengajukan harapan, ... bahwa umat Islam tidak saja dapat menyertai abad modern, tetapi juga memberi sumbangan positif yang bisa menjadi tanda zaman ... garis argumen yang telah diajukan di sini ingin membawa kepada kesimpulan... bahwa responsi dan partisipasi umat Islam untuk abad modern dapat, bahkan harus, bersifat “genius” agama Islam sendiri, dan tidak boleh hanya merupakan konsesi *ad hoc* kepada desakan-desakan dari luar. Responsi dan partisipasi itu harus dan dapat berasal dari dalam dinamika Islam sendiri.⁶²

Dalam pendapat ini, Nurcholish memberi tekanan yang kuat kepada dinamika internal Islam dalam meresponi modernitas.

Harapan tentang eksisnya Islam di tengah arus modernisasi, bukanlah merupakan sesuatu yang mustahil, mempertimbangkan kemungkinan adaptasi dan integrasi ajaran Islam dengan suasana modernitas, sehingga dialektika Islam dan modernitas harus juga dilihat sebagai usaha

⁶¹M. Syafii Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam di Indonesia* (Cet. Jakarta: Paramadina, 1995), h. 215-219.

⁶²Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam* (Cet. II; Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h. 71-72.

Reaktualisasi Ajaran Islam

rekonstruksi masa depan peradaban Islam yang lebih baik. Untuk pertimbangan-pertimbangan ini, antara Islam dan modernitas tidak perlu saling menegasikan. Karena yang menjadi soal dan inilah yang seharusnya diupayakan adalah bagaimana seseorang dapat menjadi muslim yang baik sekaligus menjadi modern atau sebaliknya, menjadi modern namun pada saat yang sama juga adalah muslim yang baik.



IAIN PALOPO

BAB III

SKETSA BIOGRAFI DAN PEMIKIRAN MUNAWIR SJADZALI

*A. Kelahiran dan Masa Kecil*⁶³

Munawir Sjadzali lahir di Desa Karangnom, Klaten, Jawa Tengah, pada 7 November 1925. Munawir adalah anak tertua dari delapan bersaudara, dari pasangan Abu Aswad Hasan Sjadzali (putra Tohari) dan Tas'iyah (putri Badaruddin). Setelah menikah, sesuai dengan tradisi di Desa Karangnom, ayah Munawir mendapat nama tua Mughaffir. Dari delapan bersaudara yang hidup hingga usia Munawir mencapai tujuh puluh tahun tinggal tiga orang, Munawir sendiri, Hamnah Qasim (anak kelima), dan Hifni (anak keenam), Hasyim (anak kelima) gugur dalam perang kemerdekaan 1948; empat lainnya meninggal sebelum

⁶³Sebagian besar riwayat hidup ini diambil dari otobiografi Munawir, "Munawir Sjadzali dari Lembah Kemiskinan" dalam Muhammad Wahyuni Nafis, et. al. (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam : 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Sjadzali, MA* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1995).

mencapai usia lima tahun; satu orang meninggal karena terbakar lampu minyak; dan satu lagi meninggal - menurut Munawir sendiri- karena kekurangan gizi.⁶⁴

Dari segi segi ekonomi, kehidupan keluarga Mughaffir jauh di bawah garis kemiskinan, tetapi dari segi agama keluarga ini adalah santri. Ayah Munawir cukup kuat pengetahuan agamanya. Hal ini antara lain dicirikan oleh pengembaraannya untuk mencari ilmu ke berbagai daerah yang merupakan unsur terpenting dalam tradisi santri pada masa itu.⁶⁵ Mughaffir tercatat sebagai santri di sejumlah pesantren tradisional yang cukup terkenal pada masa itu, antara lain Pesantren Jamsaren (Solo), Pesantren Tebuireng (Jombang), dan Pesantren Termas (Pacitan), latar belakang ini tidak hanya menjadikan Mughaffir kepala keluarga yang menghiasi rumah tangganya dengan nilai-nilai religius, tetapi juga menjadikannya orang yang memiliki pengetahuan agama cukup luas. Karena itu pula di lingkungan masyarakat Karanganyam ia dikenal sebagai kyai, suatu sebutan yang tidak hanya menunjuk kepada sekelompok orang yang dipandang

⁶⁴*Ibid.*, h. 6-7.

⁶⁵Bachtiar Effendi, menilai ayah Munawir sebagai tipe seorang santri pada masanya. “Munawir Sjadzali Pencairan Ketegangan Ideologis” dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam (ed.), *Menteri-Menteri Agama RI.: Biografi Sosial Politik* (Jakarta: PPIM, 1998), h. 373.

ahli dalam ilmu-ilmu keagamaan Islam, tetapi juga sekaligus pemimpin informal masyarakat.⁶⁶

Masa kecil Munawir diliputi dengan nestapa yang amat berbekas dan di kemudian hari mempengaruhi sikap hidupnya. Tidak jarang Munawir berangkat sekolah pagi, sekolah desa tiga tahun, tanpa terlebih dahulu makan pagi. Karena kemelaratan dan kemiskinan, ditambah barangkali oleh hubungan antara kedua orang tuanya yang kurang harmonis, menurut Munawir, menyebabkannya memiliki semangat belajar yang sangat kurang dan sering membolos. Kesulitan ekonomi menyebabkan Munawir mengalami kesulitan dalam menempuh pendidikan. Berbeda dengan teman-temannya yang teratur mendapatkan kiriman dari orang tua masing-masing, Munawir tidak jarang terlambat menerima kiriman dan kalau kemudian kiriman datang jumlahnya tidak penuh.

Puncak penderitaan dialami Munawir sewaktu berusia enam belas tahun. Ia lama tidak menerima kiriman bekal dari orang tua, berbulan-bulan tidak dapat membayar uang sekolah, dan hutang sudah menumpuk. Dalam suasana yang sedemikian itu, pada suatu malam ia salat tahajjud. Di tengah malam yang sepi dan sunyi itu Munawir menangis dan berdo'a kepada Allah kiranya diberikan kekuatan dan ketabahan dalam menanggung penderitaan. Ia memohon

⁶⁶ *Ibid.*

hendaknya anak-anak dan keturunannya dijauhkan dari kemelaratan.⁶⁷ Do'a ini di kemudian hari sangat mempengaruhi sikap hidup Munawir dan hubungannya dengan anak-anaknya. Ia menjadi begitu takut terhadap kemiskinan dan cenderung memanjakan anak-anaknya.

Sementara itu sepanjang perjalanan hidupnya, sejak mulai merantau meninggalkan kampung halaman, tulis Munawir, ia sering mendapatkan “ayah-ayah” dan “ibu-ibu” yang dipersatukan bukan oleh hubungan darah, tetapi oleh kemiripan pandangan hidup dan semangat perjuangan. Antara Munawir dan mereka serta anak-anaknya kemudian terjalin hubungan persaudaraan dan kekeluargaan yang tidak kalah kuatnya dengan yang diikat oleh persamaan darah atau keturunan.⁶⁸ Ini membawa pengaruh dalam sikap hidup Munawir. *Pertama*, dia terhindar dari nepotisme karena persamaan darah dan keturunan tidak lagi menjadi pengikat utama baginya. *Kedua*, dia menjadi sangat peka dan mudah ikut tersinggung terhadap penghinaan, sikap tidak adil dan pelecehan terhadap orang-orang kecil dan miskin.

Didorong oleh niat untuk keluar dari kemelaratan yang nyaris tak terpikul, Munawir melakukan *tirakat*.⁶⁹ Ini diketahui

⁶⁷Munawir Sjadzali, *op. cit.*, h. 11-12.

⁶⁸*Ibid.*, h. 13.

⁶⁹Di kalangan santri di Pondok Jenengan dan kebanyakan pondok pesantren waktu itu, menurut Munawir, terdapat kebiasaan disebut *tirakat*, seperti berpuasa untuk jangka waktu tertentu dan

ayah Munawir, sehingga di hari terakhir pada waktu menjelang subuh, ayahnya pergi sendiri ke dapur dan mempersiapkan segala sesuatunya untuk buka puasa Munawir, termasuk secangkir kopi bercampur jagung. Di kesempatan inilah Munawir mendapat nasehat dari ayahnya. Nasehat ayahnya dalam bahasa daerah, yang artinya: “Munawir anakku, tampaknya memang kita sekarang ini sedang ditakdirkan hidup melarat. Tetapi hendaknya kemelaratan ini jangan membikin kita kehilangan harapan. Allah Maha Pemurah dan Pengasih. Imam Syafi’i, seorang ahli fikhi besar yang mazhabnya diikuti kalangan luas umat Islam Indonesia itu pernah mengatakan “Aspirasiku adalah sama dengan aspirasi para raja, jiwaku sama dengan jiwa manusia merdeka, dan bagiku kehidupan hina itu sama dengan kekafiran”.

Ungkapan Imam al-Syafi’i ini selalu menjadi pegangan dan obor bagi Munawir, sehingga dia tidak pernah kehilangan harapan dan kepercayaan akan kebesaran dan kemurahan Tuhan. Pendirian itu membuat Munawir kecil yang melarat itu akhirnya ditakdirkan oleh Allah menjadi Menteri Agama. Lahir dan hidup dalam lingkungan keluarga yang miskin

disertai pantangan terhadap sejumlah macam makanan dan keharusan salat di malam hari dengan tujuan-tujuan tertentu, lancar belajar, lapang rezki, kebal terhadap senjata tajam, dan sebagainya.

justru telah mendorong Munawir untuk meraih sukses di belakang hari.

B. Pendidikan dan Karir

Munawir menempuh pendidikan dasar di Madrasah Ibtidaiyah lima tahun, selain belajar di sekolah dasar tiga tahun. Hanya saja, dibandingkan dengan prestasi pendidikan yang dicapainya di sekolah tiga tahun yang tidak terlalu mengembirakan, bahkan tidak berijazah, prestasi yang dicapainya di madrasah ibtidaiyah cukup baik.

Setelah menamatkan madrasah ibtidaiyah di kampungnya, Munawir melanjutkan ke Mambaul Ulum, Solo, yang berjarak kurang lebih 30 kilometer dari Desa Karanganom. Dorongan untuk melanjutkan pendidikan di Mambaul Ulum datang dari sang ayah, figur pecinta ilmu, yang sudah sejak lama bercita-cita memasukkan Munawir ke madrasah modern yang didirikan atas prakarsa Sri Susuhunan Pakubuwono X ini.⁷⁰

Namun, cita-cita untuk sekolah di Mambaul Ulum tidak dapat segera terwujud karena pendaftaran untuk tingkat Tsanawiyah belum dibuka. Maka, Munawir dimasukkan ke Madrasah al-Islam, suatu pesantren modern swasta di Solo yang didirikan oleh K.H. Ghazali, salah seorang sahabat senior Mughaffir. Hanya saja satu tahun Munawir belajar di

⁷⁰Bachtiar Efendy, *op. cit.*, h. 374.

Madrasah al-Islam karena pada tahun berikutnya ia diterima di Mambaul Ulum Sore.⁷¹

Lepas dari dari Mambaul Ulum, rencana Munawir adalah bekerja. Hingga pada suatu hari dia berketetapan untuk mulai mengadu untung dengan memanfaatkan ijazah yang telah dengan susah payah dia raih. Tetapi mencari pekerjaan di masa itu dengan selebar ijazah madrasah jelas tidak mudah karena seluruh surat lamaran yang disebarakan tidak satupun yang mendapat tanggapan. Munawir memutuskan untuk mengembara, tanpa tujuan yang jelas. Berkelana tanpa tujuan itu membawanya antara lain ke Bandung, Magelang, Temanggung, Yogyakarta, Semarang, dan terakhir terdampar di Salatiga, di mana dia mendengar sekolah Muhammadiyah setempat membutuhkan seorang guru. Munawir segera menghubungi pengurus Muhammadiyah untuk mengajukan lamaran. Tanpa menemui kesulitan ia diterima sebagai guru Sekolah Rakyat Muhammadiyah dengan masa percobaan.⁷²

Tetapi situasi sekolah tersebut kurang begitu menyenangkan. Pada saat yang sama, seorang tokoh Muhammadiyah setempat, Kyai Mahmoud Irsam,

⁷¹Karena terbatasnya daya tampung Mambaul Ulum “negeri” pagi, maka dibuka bagian sore yang statusnya swasta, tetapi baik mata pelajaran maupun guru-gurunya sama dengan bagian pagi yang “negeri” itu.

⁷²Bachtiar Effendi, *op. cit.*, h. 374.

menawarkan kepada Munawir untuk mengajar di Gunungpati, daerah Kabupaten Semarang, yang letaknya sekitar delapan kilometer dari Ungaran. Di Gunungpati, sejumlah tokoh dari berbagai organisasi Islam, termasuk Muhammadiyah dan NU, bersepakat untuk membuka madrasah ibtidaiyah, dan karena itu dibutuhkan seorang guru. Munawir segera menerima tawaran ini dengan pertimbangan bahwa tawaran ini lebih memberikan kepastian dibandingkan kegiatan yang sedang dilakukannya.

Pada pertengahan 1954, Munawir segera berangkat ke Gunungpati. Dari Gunungpati inilah keterlibatan Munawir dengan kegiatan-kegiatan umat Islam dalam skala nasional dimulai. Bermula dari sedikitnya kaum terpelajar di kota kecil ini, kegiatan Munawir yang tadinya hanya mengajar berkembang ke arah kegiatan-kegiatan yang bersifat sosial. Munawir hampir selalu dilibatkan dalam pembentukan badan-badan semi-resmi maupun swasta. Dengan demikian, maka di luar tugas mengasuh madrasah, dia mempunyai banyak kesibukan. Tetapi sementara itu, sebagai kompensasi ia termasuk kelompok orang-orang yang diperlakukan secara istimewa dalam hal-hal seperti pembagian bahan sandang dan pangan, sehingga ia memberanikan diri memboyong ibu dan sebagian adik-adiknya ke Gunungpati. Sementara ayah dan

beberapa adiknya yang lainnya masih bertahan di Desa Karanganom.⁷³

Persitiwa di Gunungpati yang secara langsung mengantarkan Munawir untuk terlibat dalam kegiatan umat Islam dalam skala nasional adalah acara pekan orientasi ulama dan tokoh agama wilayah Semarang. Acara ini diselenggarakan pemerintahan Jepang dalam rangka menggalang potensi rakyat dan pendekatan terhadap ulama-ulama Islam.⁷⁴ Pada tingkat karesidenan, usaha ini dilaksanakan melalui Kantor Urusan Agama Karesidenan Semarang yang waktu itu dikepalai oleh K. H. Moenawar Khalil, Munawir diutus mewakili Kecamatan Gunungpati dalam acara tersebut. Melalui pekan orientasi tersebut selanjutnya terjalin semacam jaringan di antara para peserta

⁷³Munawir Sjadzali, *op. cit.*, h. 21-22.

⁷⁴Berlainan dengan politik netral yang dikembangkan penguasa Belanda terhadap umat Islam, penguasa Jepang berusaha membujuk pemimpin-pemimpin umat agar bersedia bekerja sama dengan mereka. Ditempuhnya politik semacam ini terutama bertujuan untuk memobilisasi seluruh penduduk dalam rangka menyokong tujuan perang mereka yang cepat dan mendesak. Ahmad Syafii Maarif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante* (Cet. I; Jakarta: LP3ES, 1985), h. 97. Jika selama masa penjajahan Belanda, golongan muslim berada dalam kedudukan yang terkebelakang, menjadi korban sikap dan tindakan yang berat sebelah, maka situasi tersebut dijungkirbalikkan Jepang, yang memilih kaum santri dari pada kaum priyayi. Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi* (Cet. III; Bandung: Mizan, 1995), h. 99.

yang sangat bermanfaat bagi kelangsungan perjuangan mereka secara berkala para peserta kegiatan ini melakukan pertemuan-pertemuan untuk membicarakan masalah-masalah umat Islam.

Proklamasi Kemerdekaan RI 1945 membawa perubahan-perubahan di wilayah Kecamatan Gunungpati yang dalam batas-batas tertentu juga berpengaruh pada diri Munawir. Kecamatan yang berdekatan dengan Kota Semarang ini sejak hari-hari pertama proklamasi kemerdekaan sudah bergejolak. Banyak warga Semarang yang mengungsi ke kota kecil ini. Situasi ini menimbulkan masalah-masalah politik, keamanan dan sosial yang kompleks. Menghadapi masalah ini, masyarakat Gunungpati kemudian membentuk Angkatan Muda Gunungpati dan Munawir sebagai ketuanya, suatu posisi yang bukan hanya mengejutkan karena belum memiliki kesiapan mental dan karenanya pula diterima dengan ragu sekaligus bangga.⁷⁵

Selanjutnya, Munawir menggabungkan diri dengan pasukan Hizbullah yang atas usulnya pasukan Hizbullah Surakarta tempat ia bergabung menamakan diri “Gatjo”, singkatan dari “Gabungan Tjalon Oelama”. Sejarah mencatat

⁷⁵Bachtiar Effendi, *op. cit.*, h. 377.

besar dan luasnya partisipasi fisik Hizbullah⁷⁶ dan Sabilillah⁷⁷ dalam perang kemerdekaan. Namun antara keduanya tidak ada koordinasi sehingga terkadang terjadi miskomunikasi. Apalagi lokasi kedua pasukan ini tersebar di seluruh Jawa. Untuk menjembatani keduanya dibentuk Markas Pimpinan Pertempuran Hizbullah-Sabilillah (MPHS) yang berfungsi sebagai forum komunikasi dan koordinasi. Di wilayah Jawa Tengah, Munawir ditunjuk sebagai pemimpin.

Penunjukan sebagai pemimpin MPHS merupakan tugas yang berat bagi Munawir. *Pertama*, oleh karena wahana tidak memadai untuk dapat dengan lancar melaksanakan tugas yang meliputi empat sektor Palagan. *Kedua*, pada awal-awal revolusi yang pada waktu itu fanatisme golongan masih sangat kuat, tidak mudah menjadi penghubung antara markas pimpinan pertempuran yang didominasi oleh golongan sekularis dan pejuang-pejuang Islam. Sebagai orang yang memang dicurigai oleh kedua belah pihak dan kalau tidak hati-hati bisa gagal membawa misi. Akan tetapi pada waktu inilah menurut Munawir, mulai tumbuh “bakat”nya dalam diplomasi dan di MPHS-lah ia mulai mempunyai kesempatan

⁷⁶Hizbullah adalah semacam unit militer bagi pemuda Islam yang dibentuk pada masa pendudukan Jepang di akhir tahun 1944. Ahmad Syafii Maarif, *op. cit.*, h. 98.

⁷⁷*Sabilillah* adalah semacam organisasi militer bagi ulama. Dalam prakteknya, sabilillah bertindak sebagai induk atau pengayom bagi Hizbullah. *Ibid.*, h. 99.

untuk berusaha mencari titik temu antara berbagai pendapat yang berbeda dan antara banyak kepentingan yang berlainan (esensi dari diplomasi).⁷⁸

Didorong oleh demikian kuatnya aspirasi Islam sebagai dasar negara yang muncul di kalangan para aktivis dan pemikir Islam, terutama para tokoh Masyumi, Munawir mencoba menelaah konsepsi politik Islam yang berkembang di masa klasik. Dengan memanfaatkan perpustakaan K.H. Moenawar Khalil, Munawir berhasil menulis buku *Mungkinkah Negara Indonesia Bersedikan Islam*. Buku inilah yang selanjutnya mengantarkan Munawir bekerja di Kementerian Luar Negeri.

Awal karir Munawir di Kementerian Luar Negeri adalah di seksi Arab. Setelah mengikuti kursus diplomatik yang diselenggarakan Kementerian Luar Negeri, sertifikat kursus yang diperolehnya dinilai sama dengan ijazah Sarjana Muda. Dengan memiliki sertifikat kursus ini, otomatis Munawir telah masuk dalam Korps Diplomatik yang jika ditempatkan di luar negeri berhak menyandang pangkat Atase, jenjang terbawah dalam dinas diplomatik. Dengan pangkat ini, Munawir berharap segera ditempatkan di luar negeri. Harapan itu tak kunjung datang. Bukan tawaran untuk ditempatkan di luar negeri sebagai diplomat yang datang, tapi justru tawaran untuk belajar di luar negeri. Meski begitu,

⁷⁸Munawir Sjadzali, *op. cit.*, h. 37-38.

Munawir akhirnya memutuskan menerima tawaran tersebut. Akhir Agustus 1953, Munawir berangkat ke Inggris untuk belajar ilmu politik di Universitas College of South West England, Exeter. Munawir berhasil menyelesaikan studinya di Universitas ini setahun persis, pada 1954.

Kesempatan untuk meneruskan studi terbuka lagi bagi Munawir, ketika ia ditugaskan di Kedutaan Besar RI di Washington. Pertengahan Desember 1955, Munawir bertolak ke Amerika Serikat dengan kapal laut. Awal Januari 1956, Munawir bersama isteri dan anak-anaknya tiba di Amerika Serikat dan langsung diperbantukan di Atase Penerangan selanjutnya dipindahkan ke bagian politik. Pada Agustus tahun itu juga Munawir mendaftarkan diri di Universitas Georgetown dan diterima di Fakultas Pascasarjana untuk Master of Art (M.A). Munawir memulai kuliahnya pada semester musim gugur 1956 dan selesai pada 1959 dengan *major subject* hubungan internasional dan *minor subject* filsafat politik. Meskipun demikian, Munawir diijinkan untuk menulis tesis sesuai dengan *minor subject*, filsafat politik dengan judul *Indonesia's Muslim Political Parties and Their Political Concepts*.⁷⁹ Dengan tesis ini, Munawir bukan hanya meraih gelar M.A, tetapi juga memenuhi obsesinya selama ini untuk mencari konsepsi politik Islam. Menurut istilah Munawir, sekali mendayung dua pulau terlampaui.

⁷⁹*Ibid.*, h. 49-53.

Karir Munawir berkembang ketika ia ditugaskan untuk menempati pos-pos barunya di luar negeri dan dalam menjalankan tugasnya ia berpindah dari satu negara ke negara lain. Secara berturut-turut ia pernah bertugas di Washington (1956-1959) dan Colombo (1963-1968), kemudian menjabat sebagai Minister (Wakil Kepala Perwakilan RI) di London (1971-1974), dan selanjutnya diangkat sebagai Duta Besar RI untuk Emirat Kuwait, Bahrain, Qatar, dan Perserikatan Keamiran Arab (1959-1963). Di dalam negeri tugas yang pernah diembannya antara lain sebagai Kepala Bagian Amerika Utara (1959-1963), Kepala Biro Tata Usaha Pimpinan Deplu (1969-1970), Kepala Biro Umum Deplu (1975-1976), Staf Ahli Menteri Luar Negeri dan Direktur Jenderal Politik Departemen Luar Negeri (1980-1983).⁸⁰

Sebagai Direktur Jenderal Politik Departemen Luar Negeri, Munawir sering mewakili Menteri Luar Negeri ketika yang bersangkutan sedang di luar negeri untuk menghadiri rapat-rapat polkam tingkat menteri. Inilah yang selanjutnya mengantarkan Munawir ke kursi Menteri Agama, setelah lebih kurang 33 tahun (1950-1983) mengembangkan karir di lingkungan Departemen Luar Negeri. Munawir adalah satu-satunya orang yang mendapat kepercayaan dari presiden

⁸⁰Faisal Ismail, *Islam Identitas Ilahiyah dan Realitas Insaniyah* (Cet. I; Yogyakarta : Adi Wacana, 1999), h. 136.

Soeharto menjabat Menteri Agama selama dua periode (1983-1993).

C. Kontribusi Kepada Negara

Dalam usia relatif muda seperti diuraikan di atas, Munawir telah mengabdikan dirinya untuk bangsa dan negara, baik sebagai guru, organisator, anggota Hizbullah, maupun sebagai pemimpin MPHS, lalu selama lebih kurang 33 tahun meniti karir di Departemen Luar Negeri. Kontribusi Munawir yang patut pula dikemukakan ketika ia menjabat sebagaimana Menteri Agama. Sebagai Menteri Agama,⁸¹ ia meninggalkan karya-karya monumental bagi umat Islam dan bangsa Indonesia secara keseluruhan.

Tugas berat pertama bagi Munawir selaku Menteri Agama yang harus diselesaikannya adalah pemasyarakatan ketetapan MPR No. IV tahun 1983 tentang Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi kehidupan bermasyarakat, berbangsa

⁸¹Ia mungkin adalah Menteri Agama yang pertama yang secara aktif melibatkan diri dalam diskursus keagamaan. Ia bukan saja tampil sebagai seorang birokrat yang ingin menjelaskan kebijaksanaan pemerintah, tetapi juga sebagai seorang pemikir. Taufiq Abdullah, "Menteri Agama RI Sebuah Pengantar Profil Biografis", dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam (ed.) *op. cit.*, h. xxxix. Demikian pula dalam posisi sebagai Menteri Agama, ia mendapat anugerah Allah swt. yang tidak banyak orang memperolehnya, berupa kemampuan menggabungkan tiga kecenderungan sekaligus: kepahaman dalam ilmu politik, keandalan diplomatik, dan keahlian dalam studi Islam. Tarmidzi Taher, "Menuju Lapangan Banteng: Kenangan Bersama Pak Munawir" dalam Muhammad Wahyuni Nafis, et. al. (ed.), *op. cit.*, h. 144-145.

dan bernegara, dan pelaksanaannya oleh organisasi-organisasi kemasyarakatan yang berhaluan keagamaan.

Keharusan berasaskan Pancasila boleh jadi tidak terlalu berat bagi partai-partai yang memang telah melalui proses penggabungan, tetapi merupakan masalah bagi organisasi keagamaan yang bukan saja berumur lebih tua dari negara, tetapi juga sejak semula bertolak dari landasan doktrin agama. Munawir, sang diplomat karir, kini harus “berdiplomasi” menghadapi organisasi keagamaan. Khusus mengenai masyarakat Islam, Munawir bukan saja meneruskan usaha Alamsjah⁸² untuk mengubah orientasi politik umat, tetapi juga menggugah umat Islam untuk tujuan merenungkan kembali tuntutan doktrin Islam.⁸³ Tujuan politis-ideologis yang hendak dicapai oleh Pemerintah dengan pelaksanaan asas tunggal ini adalah untuk menyeragamkan asas partai-partai (dan Golkar) dan semua asas organisasi kemasyarakatan, sehingga dengan demikian

⁸²Alamsjah Ratuprawiranegara, adalah Menteri Agama RI sebelum Munawir. Ia menjabat Menteri Agama untuk periode 1977-1983. Dalam hal asas tunggal ini, Alamsjah, pada batas tertentu, berhasil memantapkan pemahaman umat Islam bahwa penerimaan umat Islam terhadap Pancasila sebagai dasar negara adalah suatu hadiah atau pengorbanan yang besar demi persatuan dan kesatuan bangsa. Alamsjah menegaskan, adalah mustahil bagi umat Islam untuk menolak Pancasila yang telah dipersembahkan sebagai pengorbanan besar bagi persatuan dan kesatuan bangsa. Faisal Ismail, *op. cit.*, h. 139.

⁸³Taufiq Abdullah, *loc. cit.*

tidak akan ada asas lain dalam konstitusi suatu partai atau organisasi kemasyarakatan yang dianggap sebagai tandingan Pancasila.

Secara umum, Munawir tidak terlalu banyak menghadapi persoalan dalam kaitannya dengan Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi partai politik. Sebagaimana diketahui, PPP dan kekuatan organisasi sosial politik lainnya dapat dikatakan secara mudah menerima kebijakan asas tunggal ini. Menyusul penerimaan kebijakan asas tunggal oleh ketiga organisasi kekuatan sosial politik ini, Pemerintah (dengan persetujuan DPR) secara formal mengeluarkan Undang-undang Nomor 3 tahun 1985 tanggal 19 Pebruari 1985 yang mengatur penyeragaman asas tersebut.⁸⁴

Penerimaan umat Islam terhadap Pancasila sebagai satu-satunya asas dalam kehidupan sosial dan nasional, membuat Pemerintah memberikan perhatian yang banyak terhadap kepentingan Islam dan dalam membangun kehidupan keagamaan umat Islam.⁸⁵

IAIN PALOPO

⁸⁴Faisal Ismail, *op. cit.*, h. 139-140.

⁸⁵Juga mendorong pemudaran politik partisan. Sehingga penerapan asas tunggal membuka banyak perkembangan positif dalam politik Islam. Dengan begitu, Islam berada di mana-mana, tidak lagi terbatas pada kelompok-kelompok yang selama ini dikenal tradisional sebagai kelompok Islam. Azyumardi Azra, *Islam Reformis Dinamika Intelektual dan Gerakan* (Cet. I; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1999), h. 43- 44.

Munawir sebagaimana dikutip oleh Faisal Ismail, menyatakan:

In 1985, all socio-political institutions, including muslim parties and social organization agreed to accept the Pancasila as the sole basis in social and national life. With this, Indonesian muslim have formally give up the idea of an islamic state, and so eliminated the possibility of the birth of an islamic states in Indonesia. As a result as we have seen, there has been a change in the government and the legislative body's attitude towards the muslims. In the new political atmosphere, where the "threat of an islamic state" is no longer prevalent, the government and the parliament have come to realize that the Indonesian muslims, being the majority group of the population in this "Pancasila" state and in line with the message of democracy, are entitled to more attention for their interest, including their religion interest, without hindering the interest of other religious group. This explain why the last few years the government has listened more attentively to the wishes of the Indonesian muslims. The change of attitude on the part of the government, the legislative branch, and the society general reminds me of the popular expression made by Dr. Nurcholish Madjid in the beginning of 1970 when he said: "Islam yes, muslim party, no".

I think we are of the opinion that the religious life of the muslims in Indonesia has developed much better at the time when muslim parties are not longer in exixstence. Obviously, in the Pancasila state, as long as we hold fast to the rules of the game and intellegently utilize the mechanism of democracy, the muslim

*political interest will be better served without having recourse to muslim parties.*⁸⁶

Berbeda halnya dengan penerimaan umat Islam terhadap penerimaan Pancasila sebagai satu-satunya asas bagi partai politik, gagasan asas tunggal bagi organisasi kemasyarakatan menimbulkan banyak persoalan bagi sementara kalangan umat Islam, yang keberatan dan bahkan menolak kebijakan ini. Klimaks dari penolakan terhadap rencana penerapan asas tunggal ini meletus dalam gagasan yang terkenal sebagai peristiwa Tanjung Priok yang terjadi pada tanggal 12 September 1984. Menghadapi situasi penolakan ini, Munawir sering menyatakan bahwa rencana penerapan kebijakan asas tunggal tidak berarti akan mengagamakan Pancasila dan tidak pula bermakna akan mempancasila-kan agama.⁸⁷ Motivasi satu-satunya adalah agar masalah asas sudah dapat diselesaikan secara tuntas sebelum Republik ini ditimbang-terimakan kepada generasi pasca-45. Dengan terselesaikannya masalah ini, krisis-krisis nasional yang terjadi pada masa-masa lalu dalam kaitannya dengan dasar dan ideologi negara akan tidak terulang lagi.

⁸⁶Faisal Ismail, *Islam in Indonesian Politics: A Study of Muslim Response to and Acceptance of the Pancasila*, Disertasi Doktor (Montreal? McGill University Press, 1985), h. 236.

⁸⁷Munawir Sjadzali, *Islam Realitas Baru dan Orientasi Masa Depan Bangsa* (Cet. I; Jakarta: UI Press, 1993), h. 36.

Bagi Munawir, Islam tidak mengharuskan umatnya untuk memperjuangkan Islam sebagai ideologi atau agama negara. Kalau “Negara Madinah” pada masa Nabi Muhammad saw. sebuah eksperimentasi empiris yang disebut Robert N. Bellah sebagai paling partisipatif dan demokratis dalam sejarah politik Islam, dapat dijadikan contoh, maka akan terlihat bahwa konstitusinya tidak menyebut Islam sebagai agama negara.⁸⁸ Atas dasar inilah ia mengajak umat Islam untuk meneguhkan komitmen mereka terhadap gagasan negara bangsa (*nations state*) dengan Pancasila sebagai ideologinya.

Keberhasilan Munawir menuntaskan masalah Pancasila sebagai asas tunggal bagi ormas-ormas keagamaan selanjutnya menjadi “batu loncatan” bagi suksesnya program-program Munawir yang lebih belakangan. Di antaranya yang menonjol adalah pembenahan IAIN dan lembaga-lembaga pendidikan Islam di bawahnya; restrukturisasi Peradilan Agama, dan Kompilasi Hukum Islam, dan reaktualisasi ajaran Islam.⁸⁹ Peran besar Munawir terutama dalam menggolkan UUPA, Kompilasi Hukum Islam, dan menyejajarkan posisi Hakim Agama dengan Hakim Negeri oleh sementara pihak

⁸⁸Bachtiar Effendy, *Repolitisasi Islam: Bolehkah Islam Berhenti Berpolitik ?* (Cet. I; Bandung: Mizan, 2000), h. 77.

⁸⁹Bachtiar Effendy, “Munawir Sjadzali” dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam (ed.), *op. cit.*, h. 400-401.

dikait-kaitkan dengan usaha untuk membangkitkan Piagam Jakarta. Padahal maksud Munawir tidak lain hanyalah untuk menyediakan sarana bagi pemeluk agama (umat Islam) dalam bingkai konsep “Indonesia bukan agama (*theocratic state*), tetapi juga bukan negara sekuler (*secular state*)”.

D. Pemikiran Fikih Munawir

Sebelum tahun 1980-an, sosok Munawir belum muncul secara meluas di pentas pemikiran Islam kontemporer di Indonesia. Baru ketika diangkat sebagai Menteri Agama, ia mulai mengartikulasikan secara luas dan terbuka pemikiran-pemikiran keagamaan dan politiknya. Dengan demikian pentas percaturan pemikiran Islam kontemporer di Indonesia semakin bertambah hidup dan semarak. Dalam konteks perkembangan intelektual, Munawir tidak saja dikenal sebagai seorang pemikir politik Islam (*fiqh al-siyâsiy*), akan tetapi juga dikenal sebagai sosok pemikir keagamaan di bidang fikhi sosial (*fiqh al-ijtimâ'i*). Dua bidang garapan pemikirannya yaitu fikhi politik (*fiqh al-siyâsiy*) dan fikhi sosial (*fiqh al-ijtimâ'i*) akan diuraikan lebih lanjut di bawah ini.

1. Fikih politik (*fiqh al-siyâsiy*)

Di bidang ini, persoalan utama yang menjadi fokus perhatiannya adalah soal hubungan agama dan negara. Sebagaimana diketahui, persoalan hubungan antara agama (Islam) dan negara adalah persoalan krusial yang tidak jarang

menimbulkan ketegangan dan konflik di kalangan umat Islam sendiri.

Ada beberapa bentuk hubungan antara agama dan negara yang dapat dijumpai dalam pemikiran para sarjana. Nurcholish Madjid mengemukakan ada empat pendapat yang terpenting, yaitu: *pertama*, Islam adalah satu-satunya agama yang tidak mengenal pemisahan antara soal agama dan soal politik. Penilaian seperti ini sering dikemukakan orang-orang Barat, dengan konotasi bahwa Islam berlainan dengan Kristen yang berprinsip sekularisme. *Kedua*, pendapat yang mirip juga dianut oleh sebagian umat Islam sendiri, dengan konsekuensi bahwa menjadi seorang muslim dengan sendirinya berarti memikul tanggung jawab mendirikan atau membentuk negara Islam. Konsekuensi lebih lanjut dari pandangan ini, bahwa Islam, bahkan sebagai ajaran keagamaan murni, tidak dapat tegak dan terlaksana penuh kecuali dalam sebuah negara Islam.⁹⁰ *Ketiga*, masih menurut Nurcholish, pendapat yang mengatakan bahwa Islam sama sekali tidak mengenal politik, baik pada zaman Nabi sampai sekarang. *Keempat*, pendapat terakhir, menunjukkan kenyataan sejarah bahwa Nabi saw. khususnya setelah hijrah ke

⁹⁰Nurcholish Madjid, "Demokrasi Sistem Politik: Belajar dari Sistem Kekhalifahan Klasik" dalam M. Amin Akkas dan Hasan M. Noer (Ed.), *Kehampaan Spritual Masyarakat Modern* (Cet. I; Mediacita, 2000), h. 191-192.

Madinah telah bertindak sebagai utusan Allah dan kepala negara sekaligus.⁹¹ Dari pendapat keempat ini dapat dikatakan bahwa sejak awal pertumbuhan Islam menunjukkan adanya hubungan tertentu antara agama dan negara. Hanya saja, masalah politik atau kenegaraan tidaklah termasuk inti ajaran keagamaan Islam itu sendiri, melainkan suatu segi saja dari adanya keharusan melaksanakan pesan-pesan moral keagamaan, khususnya yang bersangkutan dengan kehidupan masyarakat umum.

Tidak jauh berbeda dengan apa yang dikemukakan Nurcholish di atas, Munawir sendiri mengetengahkan tiga aliran tentang hubungan antara Islam dan negara. Aliran *pertama*, menurutnya, berpendirian bahwa Islam bukanlah semata-mata agama dalam pengertian Barat, yakni hanya menyangkut hubungan antara manusia dan Tuhan, sebaliknya Islam adalah satu agama yang sempurna dan yang lengkap dengan pengaturan bagi segala aspek kehidupan manusia termasuk kehidupan bernegara.⁹²

IAIN PALOPO

⁹¹*Ibid.*, h. 192. Kajian tentang Islam dan politik yang antara lain mengkaji tentang hakikat dan keberadaan konsep negara dalam persepsi ajaran Islam melalui metode eksegesis komprehensif kontemporer puritis dapat dibaca lebih lanjut dalam buku Abd. Muin Salim, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur'an* (Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994).

⁹²H. Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Cet. III; Jakarta: UI Press, 1991), h. 1-2.

Aliran *kedua*, berpendirian bahwa Islam adalah agama dalam pengertian Barat, yang tidak ada hubungannya dengan urusan kenegaraan. Menurut aliran ini Nabi Muhammad saw. hanyalah seorang rasul yang bertugas tunggal mengajak manusia kepada kehidupan yang mulia dengan menjunjung tinggi budi pekerti luhur, dan Nabi Muhammad saw. tidak pernah dimaksudkan untuk mendirikan dan mengepalai suatu negara.

Aliran *ketiga* menolak pendapat aliran pertama maupun aliran kedua. Aliran ini berpendirian bahwa dalam Islam tidak terdapat sistem ketatanegaraan, tetapi terdapat seperangkat tata nilai etika bagi kehidupan bernegara.⁹³

Ketegangan dan kecurigaan yang timbul di sekitar persoalan hubungan antara Islam dan negara terjadi di kalangan umat Islam di banyak negara muslim, termasuk di Indonesia. Karenanya hal demikian menimbulkan perdebatan, apakah Islam sesuai atau tidak sesuai dengan sistem politik modern, yang konsep negara-bangsa (*nation state*) merupakan unsur terpentingnya.

Untuk waktu yang lama, hubungan antara Islam dan politik di Indonesia pernah berada pada tahapan-tahapan sejarah yang bersifat antagonistik. Pengalaman Indonesia pada dasawarsa 1930-an, 1940-an, dan 1950-an yang ingin merumuskan bentuk dan peran agama secara legalistik dan

⁹³*Ibid.*, h. 2.

formalistik malah mendatangkan persoalan bagi kalangan komunitas Islam. Inilah, antara lain, yang membuat Natsir merasa getir, untuk kemudian sampai pada kesimpulan bahwa pemerintah telah memperlakukan Islam seperti kucing kurap.⁹⁴ Bahkan dianggap sebagai “kelompok luar” atau “minoritas” dalam percaturan politik nasional. Pendeknya politik Islam (*political Islam*) secara konstitusional, fisik, elektoral, birokratis, dan simbolis terkalahkan. Dan yang paling menyedihkan adalah bahwa Islam politik menjadi sasaran ketidakpercayaan; dicurigai sebagai kelompok yang anti Pancasila.⁹⁵

Didasari oleh obsesi untuk melakukan ijtihad secara berani dan jujur, Munawir terpanggil untuk ikut “menyelesaikan” –baik pada tingkat ide maupun praktek– hubungan Islam dan negara yang mengalami ketegangan itu. Dalam mencari penyelesaian terhadap persoalan di atas, sebetulnya Munawir datang agak belakangan, dibanding sejumlah intelektual muslim yang baru, yang sejak awal 1970-an mempunyai perhatian tentang masalah hubungan politik antara Islam dan negara yang kurang harmonis itu. Meski demikian, kesamaan dalam melihat ajaran Islam dan bangunan ijtihad telah mengorientasikan ide-ide reaktualisasi ajaran Islam Munawir untuk 1) merumuskan kembali dasar-

⁹⁴Bachtiar Effendy, “Repolitisasi”, *op. cit.*, h. 190-191.

⁹⁵*Ibid.*, h. 76.

dasar teologi politik Islam; 2) mendefinisikan ulang cita-cita sosial politik Islam; dan 3) melakukan pendekatan politik Islam.⁹⁶

Berdasarkan hasil telaahannya atas kandungan al-Qur'an, Munawir mengatakan bahwa dalam kitab suci umat Islam itu terdapat seperangkat prinsip dan tata nilai etika bagi kehidupan bermasyarakat dan bernegara, antara lain nilai-nilai musyawarah (*syûra*), keadilan (*al-'adl*), dan persamaan (*musâwa*).⁹⁷ Inilah menurutnya yang harus ditegakkan oleh komunitas politik Islam, dan bukan hal-hal yang bersifat ideologis formal, baik Islam sebagai ideologi atau agama negara. Karena itu pula, dasar-dasar politik Islam hendaknya dibangun atas semangat yang lebih berorientasi pada isi (substansi) dari pada bentuk formal dan legalnya.

2. Fikih sosial (*fiqh al-ijtimâ'i*)

Didorong oleh keyakinan bahwa pintu ijtihad tidak tertutup dan perlunya umat Islam secara berani dan jujur lebih responsif terhadap keperluan-keperluan lokal dan temporal Indonesia dalam memahami ajaran agama, Munawir menaruh perhatian yang amat mendalam terhadap kasus-kasus sosial yang terjadi di masyarakat. Di antaranya kasus

⁹⁶*Ibid.*, h. 76-77.

⁹⁷H. Munawir Sjadzali, "Islam dan Tata Negara", *op. cit.*, h. 233.

kedudukan wanita dan hak waris, bunga bank, kedudukan warga non muslim dan kasus perbudakan.⁹⁸

Dalam kasus-kasus yang disebut di atas, Munawir menyatakan perlunya mempertimbangkan realitas keseharian, sehingga artikulasi keislaman kaum muslim Indonesia akan lebih relevan dengan situasi lokal temporal Indonesia. Munawir mengemukakan bahwa untuk mempertahankan relevansi ajaran Islam yang bersifat kemasyarakatan atau mu'amalah dengan dunia di mana umat Islam berada, hendaknya dihindari pemahaman harfiah atau tekstual ayat-ayat al-Qur'an atau Sunnah Rasul. Sebaliknya pendekatan yang ditempuh harus lebih konteks-tual atau bahkan bersifat situasional, dengan mengutamakan esensi dari petunjuk Ilahi dan tuntunan Nabi, serta didasari oleh keyakinan bahwa Islam itu merupakan suatu agama yang memiliki kelenturan.⁹⁹

Perlunya pemahaman secara kontekstual atau bahkan situasional, oleh karena, jika umat Islam berhenti pada pemahaman tekstual, maka dapat menimbulkan anggapan bahwa misi Islam telah berakhir.

⁹⁸H. Munawir Sjadzali, *Ijtihad kemanusiaan* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1997), h. 3-31.

⁹⁹*Ibid.*, h. 75.

BAB IV

GAGASAN REAKTUALISASI AJARAN ISLAM SEBUAH IJTIHAD KEMANUSIAAN

A. Gagasan Reaktualisasi dan Neo-Modernisme

Munawir Sjadzali hadir dalam peta pemikiran Islam kontemporer di Indonesia menyerukan perlunya peninjauan kembali atas berbagai orientasi intelektual Islam yang berkembang. Ia secara khusus berbicara mengenai dua masalah yang sangat penting. *Pertama*, ia menyerukan agar kaum muslimin menemukan ketetapan hukum yang jelas dan didukung oleh argumentasi yang kukuh mengenai masalah modern, misalnya hubungan antara agama dan negara, hukum bunga bank, hukum waris dan masalah lainnya, yang dalam anggapan Munawir, oleh para ulama sengaja dibiarkan tanpa ketetapan hukum yang tegas. Anggapan Munawir itu didasarkan atas apa yang umumnya dipandang sebagai ketidakmampuan atau ketidaksediaan para ulama untuk secara terbuka dan jujur menghadapi dilema-dilema yang

muncul karena berbagai perbedaan antara patokan hukum Islam tradisional dan tuntutan modernitas.¹⁰⁰

Kedua, Munawir menyerukan penafsiran kembali ajaran Islam sejalan dengan kondisi yang tengah berlangsung dan tantangan masa depan. Dengan kata lain, konsep “reaktualisasi Islam” pada satu sisi, adalah ajakan untuk mengakhiri status sementara dari ketetapan legal dalam ajaran sosial dan politik. Pada sisi lainnya, hal itu juga merupakan ajakan untuk melakukan kontekstualisasi atas pesan-pesan Ilahi yang bersifat abadi.¹⁰¹ Karenanya arti penting agenda reaktualisasi atau kontekstualisasi Munawir terletak di luar masalah waris. Lebih jauh dia dengan sangat cerdas memahami adanya sejumlah stipulasi al-Qur’an khususnya yang berkaitan dengan masalah sosial, bukan ritual yang tidak relevan lagi dengan kebutuhan masa kini.

Dalam perkembangan pemikiran Islam, usaha untuk merelevansikan ajaran Islam dengan situasi dan kondisi yang mengitarinya merupakan usaha yang mendapat perhatian serius dari umat Islam. Islam di Indonesia tidak luput dari dinamika usaha, pemikiran, dan gagasan pembaruan untuk maksud tersebut. Di mulai sejak gerakan reformis Abduh

¹⁰⁰Taufik Abdullah, “Terbentuknya Paradigma Baru: Sketsa Wacana Islam Kontemporer” dalam Mark. R. Woodward, *Jalan Baru Islam* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1998), h. 73-74.

¹⁰¹*Ibid.*, h. 74.

yang rasional-liberal, kemudian di Indonesia berpadu dengan paham Wahabiyah yang skriptural-formal sebagai benih-benih kaum modernis Islam, hingga munculnya paham neomodernisme Islam.¹⁰²

Mengenai gagasan reaktualisasi atau kontekstualisasi Islam Munawir, menurut Alwi Shihab, artinya sama dengan “membumikan Islam” istilah yang dipopulerkan Ahmad Syafi’i Ma’arif, dan istilah “membumikan al-Qur’an” yang dipopulerkan oleh M. Quraish Shihab.¹⁰³ Istilah-istilah lain yang secara substantif mempunyai semangat yang sama di antaranya gagasan “sekularisasi: atau “desakralisasi” Nurcholish Madjid, gagasan “rasionalisasi” Harun Nasution, dan gagasan “pribumisasi” Abdurrahman Wahid. Istilah-istilah ini memancing timbulnya kembali isu teologi lama yang kontroversial, yang sebagiannya dipicu oleh paradigma politik baru.

Dari beragam kontroversi yang muncul mulai tumbuh berbagai sikap yang berbeda terhadap teks. Ada dua ide kuat yang senantiasa hadir dalam sejarah Islam, yaitu konsep kontekstualitas yang berarti transplantasi historis zaman Nabi ke zaman sekarang dan konsep Salafiyah, kembali ke ajaran

¹⁰²Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif* (Cet. III; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997), h. 66.

¹⁰³Alwi Shihab, *Membendung Arus Modernitas* (Cet. I; Bandung: Mizan 1998), h. xxii.

awal, yang berarti pemahaman harfiah atas teks.¹⁰⁴ Walaupun menurut Taufiq orang-orang yang beraliansi dengan salah satu konsep tidak merasa berseberangan dengan komunitas eksklusif pendukung konsep yang satunya. Dengan kata lain, kontroversi ini belum membentuk sistem aliansi yang terdefinisi dengan tajam.

Isu kontekstualisasi muncul berkaitan dengan persoalan yang menyangkut legitimasi interpretasi atau takwil atas teks-teks simbolik al-Qur'an serta keabsahan analogi (*qiyās*) dan konsensus (*ijma'*) dalam membahas persoalan hukum. Ada beberapa faktor yang membuat isu ini relevan dan menambah momentum khusus. *Pertama*, agama adalah misteri; *kedua*, partisipasi yang semakin besar dalam menerjemahkan teks-teks agama, dan; *ketiga*, kesadaran akan pluralitas dunia sosial dari sebuah komunitas.¹⁰⁵

Sejalan dengan isu-isu kontekstualisasi ini, Munawir Sjadzali dengan gagasan reaktualisasinya secara tegas telah mendekati posisi sebagai salah seorang pemikir neo-modernisme,¹⁰⁶ sebuah terminologi yang diperkenalkan oleh Fazlur Rahman. Dengan begitu, Munawir, bersama-sama

¹⁰⁴Taufik Abdullah, *op. cit.*, h. 81-82.

¹⁰⁵*Ibid.*, h. 83-84.

¹⁰⁶Greg Barton, "The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive Liberal Movement of Islamic Thought of Indonesia" diterjemahkan dengan judul *Gagasan Islam Liberal* (Cet. I; Jakarta: Pustaka Angkasa, 1999), h. 449.

lainnya, termasuk Nurcholish Madjid, Djohan Effendi dan Abdurrahman Wahid semakin mengukuhkan pemikiran neo-modernisme dalam peta pemikiran Islam kontemporer di Indonesia.

Penggunaan istilah neo-modernisme oleh Fazlur Rahman bertitik tolak dari ide pembaruan pemikiran dan usaha yang mencoba membongkar doktrin-doktrin Islam, untuk menggambarkan pola pembaruan pemikiran Islam. Dalam konteks Indonesia, paradigma Fazlur Rahman bernilai tinggi untuk melukiskan proses mutasi modernisme berikut evolusi akhirnya menuju gerakan pemikiran baru yang lebih segar. Konsepsi Fazlur Rahman tentang neo-modernisme cukup luas dan lebih terbuka. Butir paling terpenting yang ia buat adalah bahwa ada gerakan baru yang progressif dalam pemikiran Islam yang muncul di masa kebangkitan modernisme Islam. Secara teologis, esensi terbaru dan berbeda dari gerakan ini, Fazlur Rahman menjelaskan konsepsinya tentang ijtihad yang komprehensif, kontekstual dan terus menerus.¹⁰⁷

Pemikiran Islam neo-modernis Indonesia ini telah membantu menciptakan posisi intelektual dan politik baru dalam pemikiran Islam. Ia juga telah menjadi kekuatan dominan dalam membentuk kembali wilayah pemikiran Islam di Indonesia. Hal baru dan berbeda yang dibawa oleh neo-

¹⁰⁷*Ibid.*, h. 457-458.

modernisme ialah komitmen pada pluralisme dan nilai-nilai demokrasi, sedang sumbangan terbesarnya bagi pemikiran Islam kontemporer ialah keberhasilannya menawarkan peralatan konseptual baru, lebih dalam dan secara intelektual lebih konsisten.

Lebih jauh menurut Barton, neo-modernisme Islam Indonesia sangat memperhatikan metodologi yang lebih konsisten dalam mengkaji al-Qur'an dan memiliki kesadaran tinggi untuk menginterpretasikan al-Qur'an dan Sunnah dalam konteks kultur ajaran-ajaran tersebut diturunkan, demi mengambil nilai-nilai moralnya yang tidak pernah berubah untuk kemudian diaplikasikan dalam masyarakat modern, sesuai dengan budaya yang berkembang di masanya. Dalam cara seperti ini, mudahlah untuk merekonstruksi Islam sebagai keyakinan kreatif; sebuah keyakinan yang positif, progressif, serta berjangkauan ke depan, sekaligus merefleksikan keyakinan yang berani dan penuh harapan.¹⁰⁸ Uraian ini menunjukkan bahwa gagasan reaktualisasi Munawir memiliki kesesuaian dengan pemikiran neo-modernisme. Hal mana nampak jelas dari seruan-seruannya dalam berbagai kesempatan yang dalam penilaian Martin van Bruinessen dinilai sebagai salah satu pendobrakan radikal,¹⁰⁹

¹⁰⁸*Ibid.*, h. 521.

¹⁰⁹Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat Tradisi-tradisi di Indonesia* (Cet. III; Bandung: Mizan, 1999), h. 181.

karena kecenderungannya menerapkan “semangat” hukum dari teks dari pada menerapkan secara harfiah.

B. Alur Pemikiran dan Dasar Argumentasi

Bunga bank dan hukum waris (*farâidh*) adalah dua persoalan yang dikemukakan Munawir Sjadzali sebagai contoh untuk memperkenalkan gagasan tentang reaktualisasi ajaran Islam. Gagasan reaktualisasi tersebut ia tawarkan bersamaan dengan proyek Kompilasi Hukum Islam.¹¹⁰ Uraian secara lebih detail mengenai gagasan reaktualisasinya itu ia tuliskan dalam bukunya yang berjudul *Ijtihad Kemanusiaan*¹¹¹. Dalam buku ini ada empat persoalan pokok yang disorotnya, yaitu kasus kedudukan wanita, bunga bank, kedudukan warga nonmuslim, dan perbudakan.

Mengambil contoh kasus bunga bank dan hukum waris, Munawir mengatakan telah terjadi gejala krisis integritas ilmiah di kalangan ilmuan Islam dan sikap mendua dalam melaksanakan ajaran Islam. Gejala yang dimaksudkannya telah menimbulkan akibat-akibat sampingan seperti munculnya banyak kontradiksi dalam pengertian Islam, kesenjangan-kesenjangan yang mencolok antara

¹¹⁰Munawir Sjadzali, “Reaktualisasi ajaran Islam” dalam Iqbal Abdurrauf Saimima (ed.), *Polemik Reaktualisasi ajaran Islam* (Cet. I; Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h. 2-3. Munawir Sjadzali, *Bunga Rampai Wawasan Islam Dewasa Ini* (Cet. I; Jakarta: UI Press, 1994), h. 61.

¹¹¹Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Cet. I; Jakarta: Paramadina 1997).

pendirian formal dan perilaku sehari-hari, dan yang tidak kurang memprihatinkan adalah timbulnya krisis panutan dan kebingungan di kalangan umat.¹¹² Sedang sikap mendua adalah wujud pengamalan ajaran agama yang dilandasi oleh semangat yang tidak benar dan bahkan dapat dikategorikan sebagai *heilab* atau main-main dengan agama.¹¹³ Bagaimana Munawir sampai pada pengamatan seperti ini, dapat lebih jelas dengan mengkaji uraian-uraiannya atas berbagai kasus seperti telah dikemukakan di atas.

Pertama, dalam kasus bunga bank (*interest*). Menurut Munawir, banyak di antara kaum muslimin yang berpendirian bunga bank dalam sistem perbankan itu riba, dan oleh karenanya, maka sama-sama haram dan terkutuk sebagaimana riba. Tetapi ironisnya, kata Munawir, mereka tidak hanya hidup dari bunga deposito, melainkan dalam sehari-hari mereka juga banyak mempergunakan jasa bank dan bahkan mendirikan bank dengan sistem bunga dengan alasan «*arurat*, padahal seperti ini yang dapat dibaca dalam al-Qur'an surah al-Baqarah [2]: 173,¹¹⁴ kelonggaran yang

¹¹²Munawir Sjadzali, *Islam Realitas Baru dan Masa Depan Bangsa* (Cet. I; UI Press, 1993), h. 1.

¹¹³*Ibid.*, h. 17-18.

¹¹⁴QS al-Baqarah (2): 173

... فمن اضطرَّ غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثم عليه إنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. البقرة: 173

Terjemahnya:

diberikan dalam keadaan darurat itu dengan syarat tidak adanya unsur kesengajaan dan tidak lebih dari pemenuhan kebutuhan esensial.¹¹⁵ Yang menjadi pertanyaan bagi Munawir, apakah bunga bank itu memang sejenis riba dan karenanya diharamkan atau dikutuk sebagaimana riba?

Dalam kasus bunga bank ini, Munawir bukannya tidak setuju dengan apa yang disebut perbankan Islam dan atau setuju dengan sistem perbankan konvensional, tetapi yang menjadi keprihatinannya adalah sikap sebagian kalangan umat Islam yang berpandangan bunga bank riba tetapi dalam aktivitas mereka tetap menggunakan jasa bank dengan alasan darurat. Inilah masalahnya bagi Munawir sehingga menurut penilaiannya sikap seperti ini dapat dikategorikan sebagai *heilah* atau main-main dengan agama. Agar tidak terjadi sikap seperti ini, Munawir mengajak kalangan umat Islam untuk secara jantan berpikir dan mengembangkan penalaran atas ajaran Islam secara lebih jujur.

Dalam pendapat Munawir, perbankan konvensional dengan sistem bunga itu bukan riba. Bank adalah suatu lembaga yang terhormat, dan sistem bunga adalah salah satu mekanisme bank untuk pengelolaan peredaran modal

... tetapi barang siapa dalam keadaan terpaksa sedang ia tidak menginginkannya dan tidak pula melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

¹¹⁵Munawir Sjadzali, *ibid.*, h. 17.

masyarakat. Dengan menitipkan uang atau modal kepada bank, untuk jangka waktu tertentu. Pemilik modal akan kehilangan haknya untuk mempergunakan daya beli dari modalnya. Sebaliknya, yang meminjam dana itu dari bank mendapatkan hak untuk memanfaatkan daya beli dari dana yang dia pinjam, dan pemanfaatan dana itu untuk modal usaha akan membawa keuntungan. Merujuk pada surah al-Baqarah [2]: 279, kata kunci dalam ayat tersebut adalah “tidak merugikan orang lain dan tidak dirugikan, atau tidak ada pihak yang dirugikan”.¹¹⁶

Kedua, soal hukum waris (*farâidh*) yang dipermasalahkan Munawir dalam hal ini bukan bahwa hukum waris Islam seperti yang ditentukan al-Qur'an itu tidak adil, tetapi ia menyoroti sikap masyarakat yang tampaknya tidak percaya lagi kepada keadilan hukum *farâidh*. Ketidakpercayaan masyarakat akan keadilan hukum *farâidh* itu tampak dari penyimpangan-penyimpangan secara tidak langsung dari ketentuan Qur'ani, di antaranya kebijaksanaan *pre-emptive* yang diambil oleh banyak kepala keluarga. Semasa masih hidup mereka telah membagikan sebagian besar dari kekayaannya kepada anak-anaknya, masing-masing mendapat bagian sama besar tanpa membedakan jenis kelamin, sebagai *hibah*; atau membuat apa yang terkenal dengan nama *wasiat wajib*. Dengan demikian, maka pada waktu mereka meninggal,

¹¹⁶Munawir Sjadzali, “Ijtihad”, *op. cit.*, h. 12-14.

kekayaan yang harus dibagi tinggal sedikit atau bahkan hampir habis sama sekali. Masalahnya bagi Munawir, apakah melaksanakan ajaran agama dengan semangat demikian itu sudah betul?¹¹⁷ Ironisnya, penyimpangan secara tidak langsung ini sudah meluas bahkan juga ditempuh oleh ulama-ulama yang tidak diragukan integritas keislamannya.

Ketiga, soal perbudakan dalam Islam. Hal ini diketengahkan Munawir untuk memperkuat argumentasi gagasan reaktualisasinya. Setidaknya ada empat ayat dalam al-Qur'an, kata Munawir, yang mempunyai implikasi bahwa Islam masih membenarkan adanya perbudakan, yakni QS. al-Nisâ (4): 3, QS. al-Mu'minun (23): 6, QS. al-Ahzâb (33): 52, dan QS. al-Ma'ârij (70):29-30. Dari empat ayat al-Qur'an tersebut terdapat bagian yang tidak relevan lagi untuk dunia dewasa ini, yang antara lain terbukti bahwa tidak pernah ada seorang muballigh atau da'i yang berani menerjemahkan ayat tersebut secara utuh terutama anak kalimat yang berbunyi "*atau dengan budak-budak sahaya yang kalian miliki*".¹¹⁸

Ayat-ayat tersebut di atas, menurut Munawir, adalah ayat-ayat yang *sarih* dan *qath'î*, yang bagi kebanyakan ilmuwan fiqh tidak boleh dipertanyakan lagi, harus diikuti dan tidak dibenarkan menyimpang darinya. Kalau demikian, maka pada zaman sekarang ini umat Islam tidak dapat ikut berbicara

¹¹⁷Munawir Sjadzali, "Islam", *op. cit.*, h. 17-18.

¹¹⁸Munawir Sjadzali, "Ijtihad", *op. cit.*, h. 25-26.

mengenai hak asasi manusia dan perbudakan. Posisi Islam dan umat Islam mewakili aliran yang terkebelakang atau bahkan reaksioner. Karenanya, melalui kasus perbudakan ini, Munawir, ingin menunjukkan bahwa gagasan reaktualisasi itu perlu dilakukan.

Khusus mengenai reaktualisasi hukum waris, gagasan Munawir mendapat tantangan keras dari sebagian ulama. Alasan yang dikemukakan oleh ulama yang menentang gagasan reaktualisasi adalah bahwa landasan hukum mengenai waris tersebut bersumber dari dalil nash yang bersifat *sarih*, karenanya *qath'i*.¹¹⁹ Tapi meski demikian, bagi Munawir tetap saja timbul pertanyaan, apakah mungkin atau diperbolehkan melakukan modifikasi atau penyesuaian terhadap ketentuan yang telah dengan jelas digariskan oleh al-Qur'an. Untuk hal ini, ia mengemukakan argumentasi sebagai akan diuraikan di bawah ini.

Terhadap alasan yang menyatakan kasus tersebut (misalnya hukum waris) berdasarkan *nash sarih* yang karenanya dalam istilah fikih masuk kategori dalil *qath'i*, Munawir menulis bahwa dari zaman ke zaman sering

¹¹⁹QS al-Nisa' (4): 11

يُؤْتِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمُ الذَّكَرَ مِثْلُ
حِطِّ الْأُنثِيَيْنِ ...

Terjemahnya:

Allah mensyariatkan bagimu tentang (pembagian pusaka untuk) anak-anakmu, yaitu bagian seorang anak laki-laki sama dengan bahagian dua orang anak perempuan...

terdapat penguasa, hakim, dan ilmuwan yang menempuh kebijaksanaan hukum, keputusan hukum atau memberikan fatwa hukum yang secara tekstual tidak sepenuhnya sejalan dengan *nash*, baik al-Qur'an maupun Hadis. Bahkan tidak jarang berbeda sama sekali dengan bunyi *nash* itu.¹²⁰ Sebagai contoh, Munawir menentang beberapa kebijaksanaan Umar bin al-Khaththab yang tidak selalu sama dengan apa yang dahulu pernah dilakukan Nabi saw. sendiri maupun oleh pendahulunya, Abu Bakar, bahkan tidak jarang bergeser dari bunyi ayat al-Qur'an di antaranya kebijakan Umar mengenai pembagian *ghanimah*,¹²¹ pembagian zakat untuk *mua'allaf*,¹²² talaq,¹²³ penjualan *umm al-walad*,¹²⁴ hukuman bagi pencuri,¹²⁵ hukuman bagi pelaku zina,¹²⁶ dan *ta'zir*.¹²⁷

¹²⁰Munawir Sjadzali, "Ijtihad", *op. cit.*, h. 37, "Islam", *op. cit.*, h. 4-6.

¹²¹Dalam QS al-Anf±l (8):41, dinyatakan, *ghanimah* atau rampasan perang setelah dikurangi seperlima untuk kegiatan keagamaan dan sosial, maka sisanya atau empat perlima dibagikan kepada mereka yang ikut berperang. Umar tidak memberlakukan ketentuan al-Qur'an ini. Dia tidak membagikan tanah-tanah wilayah yang baru dikuasai itu kepada para pejuang yang ikut berperang. Tanah-tanah itu dibiarkan tetap dikuasai oleh pemilik aslinya, hanya kepada mereka dibebankan pembayaran pajak tanah dan *jizyah*.

¹²²QS. al-Tawbah (9): 60, menyatakan bahwa di antara yang berhak menerima bagian zakat adalah *mu'allaf qul-buhum*, dan baik Nabi saw. maupun Abu Bakar memberikan bagian zakat kepada mereka sesuai dengan bunyi ayat tersebut. Tapi Umar ketika menjabat sebagai Khalifah menghentikan pemberian bagian zakat kepada para *mu'allaf*.

Demikian pula halnya dengan para ahli hukum dari empat mazhab, meskipun mereka saling berbeda pendapat, namun terdapat semacam kesepakatan atau konsensus bahwa hukum Islam itu terbagi dalam dua kategori, yaitu hukum yang bertalian dengan “ibadah murni” dan hukum yang bertalian dengan “mu’amalah duniawiyah” (kemasyarakatan).

¹²³Pernyataan talaq tiga seorang suami kepada isterinya di masa Nabi saw. dan kekhalifan Abu Bakar, juga pada awal-awal kekhalifan Umar, hanya dihitung talaq satu saja. Dengan demikian, kalau di kemudian hari selama masih dalam masa *‘iddah* suami hendak rujuk kembali masih mungkin. Tetapi lambat laun Umar berubah. Pernyataan talaq tiga setelah masa *‘iddah* tertutup kemungkinan rujuk kembali antara suami dan isteri.

¹²⁴*Umm al-walad* pada zaman Nabi saw. dan kekhalifan Abu Bakar tertap bersatatus budak dan dapat diperjualbelikan. Pada zaman Umar, praktek jual beli *umm al-walad* dilarang.

¹²⁵QS al-Mâidah (5): 38 menyatakan hukuman bagi pencuri adalah potong tangan. Hukuman inilah yang dulu diberlakukan oleh Nabi saw. Tapi Umar tidak melaksanakan hukuman itu kepada seorang pencuri atas pertimbangan waktu itu Madinah tengah dilanda bahaya kelaparan.

¹²⁶Hukuman yang dikenakan kepada laki-laki pelaku zina yang masih lajang adalah seratus kali dera dan kemudian diasingkan selama satu tahun. Di masa Umar pengasingan selama satu tahun tidak diberlakukan lagi.

¹²⁷*Ta’zir* adalah hukuman pelajaran bagi pelaku kejahatan atau maksiat yang dalam hukum Islam tidak ditentukan macam hukumannya. Seorang tidak boleh dihukum lebih dari sepuluh kali cambuk kalau tidak melanggar salah satu pidana larangan Allah. Tetapi Umar pernah menjatuhkan hukuman seratus kali cambuk kepada seseorang yang memalsukan cap stempel *bayt al-mâl*.

Untuk hukum kategori pertama, menurut Munawir, tidak banyak kesempatan mempergunakan penalaran. Tapi dari hukum kategori kedua, lebih luas ruang gerak untuk penalaran intelektual dengan kepentingan masyarakat sebagai dasar pertimbangan atau tolok ukur utama.¹²⁸ Tokoh-tokoh yang berpendapat demikian di antaranya Abu Yusuf al-Hanafi, ‘Izz al-Din ibn ‘Abd al-Salâm al-Syafi’i, al-Qufi al-Hanbal³, dan Muhammad Abduh.¹²⁹

Adanya *nasakh* dalam al-Qur’an dan Sunnah Nabi saw. argumentasi Munawir berikutnya seraya mengutip pendapat tokoh-tokoh seperti Ibn Katsir, Ahmad Mustafa al-Marâgi, Rasyid Ridha, dan Sayyid Quthb, merupakan petunjuk untuk memahami dan menafsirkan ajaran Islam menurut konteksnya. Bagi Munawir, wahyu-wahyu itu tidak turun ke dunia yang vakum, melainkan kepada suatu kelompok manusia atau masyarakat dengan latar belakang sejarah dan kebudayaan serta tingkat kecerdasan tertentu. Dalam hubungan ini, wajar kiranya kalau ajaran Islam yang pada dasarnya bersifat universal itu disampaikan kepada masyarakat tertentu, dalam hal ini bangsa Arab, dengan memperhatikan situasi dan kondisi lapangan serta kekhususan budaya masyarakat untuk siapa Islam

¹²⁸Munawir Sjadzali, “Islam”, *op. cit.*, h. 22-23.

¹²⁹Munawir Sjadzali, “ijtihad”, *op. cit.*, h. 44-46.

diajarkan.¹³⁰ Melalui argumen ini, Munawir menegaskan bahwa perubahan hukum karena perubahan situasi dan kondisi itu dibenarkan oleh Islam, tidak saja pada zaman Nabi saw. tetapi juga pada waktu sepeninggal beliau.

Hukum-hukum dalam buku fikhi yang banyak dibaca oleh umat Islam sekarang ini, termasuk para ulama, adalah produk-produk jadi dari para mujtahid sebelumnya, yang mereka rumuskan untuk zaman dan masyarakat mereka masing-masing, yang belum tentu sama dengan situasi dan kondisi zaman dan masyarakat sekarang ini. Untuk itu, yang lebih penting untuk diketahui adalah *manhaj* atau metode yang dipergunakan oleh para mujtahid untuk sampai kepada produk-produk jadi tersebut. Dalam lingkup *Ilmu Ushul al-Fiqh*, para ilmuwan kemudian berhasil merumuskan sejumlah *al-qawâ'id al-fiqhiyah*, di antaranya adalah:

الأمر بمقاصدها

1. Penilaian terhadap sesuatu itu tergantung tujuannya.

تغيير الأحكام بتغيير الأزمنة والأمكنة والعرف

2. Pelaksanaan hukum dapat berubah karena perbedaan zaman, tempat dan adat istiadat.

الحكم يدور مع علته وجودا وعدما

3. Hukum itu berputar bersama alasannya, ada atau tidak adanya alasan.

¹³⁰*Ibid.*, h. 47-49.

إذا زال السبب زال المسبب

4. Kalau tidak ada lagi alasan mengapa dahulu suatu hukum diundangkan, maka gugur pula hukum itu.

العرف أصل من أصول الأحكام

5. Adat istiadat itu harus ikut dipertimbangkan dalam perumusan hukum.

العادة محكمة

6. Adat itu merupakan sendi-sendi hukum.¹³¹

Uraian Munawir dengan sejumlah kaidah fiqh yang dikemukakannya ini menandakan bahwa baginya umat Islam tidak boleh berhenti pada ketetapan-ketetapan hukum yang lama yang dibuat oleh para mujtahid masa lampau, tetapi yang jauh lebih penting adalah mengetahui kaidah-kaidah yang mereka gunakan untuk sampai kepada ketetapan-ketetapan hukum tersebut. Dengan demikian, bagi umat Islam sekarang, ijtihad sangat dimungkinkan bahkan diperlukan. Dengan kaidah-kaidah fiqh ini pula dapat dipahami bahwa suatu hukum tidaklah serta merta dilaksanakan, tetapi harus tetap dipertimbangkan konteksnya.

Last but not least, bagi Munawir adalah peranan akal terhadap wahyu, sebagaimana ditekankan dalam al-Qur'an sendiri. Dalam al-Qur'an terdapat sebanyak 43 ungkapan yang bertalian dengan penggunaan akal; 12 kali ungkapan

¹³¹*Ibid.*, h. 49-50.

“*tidakkah kalian menggunakan akal?*”, satu kali ungkapan “*apakah kalian tidak menggunakan akal?*”, delapan kali ungkapan “*hendaklah kalian menggunakan akal?*”; 12 kali ungkapan “*mereka tidak menggunakan akal?*”; dan lima kali ungkapan “*kaum yang menggunakan akal?*”. Ini menunjukkan, kata Munawir, akal merupakan kelengkapan pemberian Allah yang paling berharga kepada umat manusia untuk dipergunakan memahami dan menjabarkan isi al-Qur’an dan Sunnah Nabi Muhammad saw.¹³²

Pengakuan akan besarnya peranan akal seringkali menimbulkan adanya kekhawatiran lahirnya kebebasan berpikir yang dapat menjurus ke arah anarki berpikir. Dalam pandangan Munawir, kekhawatiran itu dapat dimengerti, dan anarki berpikir dalam agama memang dapat membahayakan keutuhan ajaran agama. Tetapi sebaliknya, kalau agama diartikan secara kaku dan beku tanpa memperhatikan perkembangan dan perubahan masyarakat yang telah terjadi

¹³² *Ibid.*, h. 52. Pemanfaatan akal atau nalar, Munawir mencontohkan, dapat dilakukan untuk menilai apakah sesuatu ketentuan hukum itu sesuai dengan semangat keadilan di tengah masyarakat di mana hukum itu akan diberlakukan. Dalam kasus hukum waris 2 : 1 misalnya, pemanfaatan akal (nalar) dilakukan dengan cara mengaitkan ayat 176 surat an-Nisâ’ yang menjadi dasar hukum waris dengan ayat 90 surat an-Nahl yang menyatakan “*sesungguhnya Allah menyuruh (kalian) berlaku adil dan berbuat kebajikan, dengan begitu rasa ketidakadilan hukum waris dapat dicarikan jalan keluar.* Lihat *ibid.*, h. 62.

selama empat belas abad lebih in, serta perbedaan lingkungan dan latar belakang sejarah dan budaya antara umat Islam yang beragam, akan membuat ajaran dan hukum Islam tidak lagi berperan besar dalam kehidupan pribadi maupun kehidupan bermasyarakat umat Islam sekarang.¹³³

Akal budi, kata Munawir, diberikan kewenangan oleh Allah untuk mempertimbangkan telah atau belum perlunya dilakukan suatu perubahan atas suatu hukum. Meski demikian, untuk menghindari bahaya anarki berpikir ada beberapa langkah yang dapat ditempuh, di antaranya yang penting adalah *pertama*, hendaknya pemanfaatan akal itu dilakukan secara kolektif dengan tidak saja melibatkan para ulama dari berbagai cabang ilmu agama, tetapi juga para ilmuwan dari cabang-cabang ilmu terkait yang lainnya; *kedua*, dalam memahami ajaran Islam hendaknya selalu dan tetap mengacu kepada *maqâsid al-tasyri'* atau tujuan dari syari'at. Sedangkan *maqâsid al-tasyri'* dalam ajaran dan hukum Islam yang bertalian dengan bidang *mu'âmalah* atau kemasyarakatan, antara lain adalah pembinaan dan pemupukan budi pekerti luhur, penegakan dan pemerataan keadilan, serta kebaikan dan kemaslahatan bagi masyarakat umum.¹³⁴

Melalui sejumlah argumentasinya, seperti diuraikan di atas, Munawir mengajak umat Islam untuk mempergunakan

¹³³ *Ibid.*, h. 53.

¹³⁴ *Ibid.*, h. 51-53.

akal budi dalam memahami untuk kemudian melaksanakan ajaran Islam berdasarkan prinsip bahwa pelaksanaan hukum Islam itu dapat berubah atau berbeda karena perbedaan zaman, tempat, dan budaya. Inilah yang dimaksudkan dengan memahami ajaran dan hukum Islam secara kontekstual dengan memperhatikan dunia dan tingkat peradaban manusia.

C. Respons Kalangan Cendekiawan

Muncul berbagai respon dari kalangan cendekiawan atas gagasan reaktualisasi ajaran Islam yang dilontarkan oleh Munawir Sjadzali.¹³⁵ Berbagai respon memperlihatkan ada yang setuju dan ada yang menolak. Dalam hal ini, yang penting untuk dikemukakan adalah argumentasi yang dijadikan alasan bagi mereka yang menyetujui atau yang menolak gagasan reaktualisasi. Uraian di bawah ini akan dimulai dari mereka yang mendukung lalu dilanjutkan dengan mereka yang menolak gagasan reaktualisasi.

Ibrahim Hosen mengatakan ketika umat Islam geger dengan gagasan reaktualisasi Munawir, ia justru pada prinsipnya setuju bahkan dalam suatu kesempatan ia mengatakan kepada Munawir, apa yang diungkapkannya

¹³⁵Respons dari para cendekiawan antara lain dapat dilihat dalam buku Iqbal Abdurrauf Saimima (Ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (Cet. I; Jakarta: Pustaka Panjimas, 1998) dan buku Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam* (Cet. I; Jakarta: Yayasan Paramadina, 1995).

adalah ibarat *matan* dan pemikiran Ibrahim sendiri adalah *syarah*-nya. Seperti telah dikemukakan bahwa Munawir dalam upaya memperkuat gagasan reaktualisasinya mengambil rujukan pada teori *maslahah* al-Thufi dan teori adat Abu Yusuf, karenanya untuk mendukung gagasan reaktualisasi Munawir, Ibrahim Hosen menguraikan secara cukup jelas teori-teori al-Thufi dan Abu Yusuf.¹³⁶

Dari teori *maslahah* al-Thufi, Ibrahim menyarankan kepada Munawir agar tidak berhenti pada kesimpulan pendapat al-Thufi, karena menurut Ibrahim, al-Thufi baru berbicara secara teoritis belum sampai kepada tataran fiqh. Sedang dari teori adat Abu Yusuf, Ibrahim menilai Munawir telah mempunyai wawasan luas dan pandangan jauh ke depan. Sebab dengan teori ini, kata Ibrahim, dapat ditunjukkan ajaran Islam senantiasa relevan dengan segala situasi dan kondisi, serta mampu menjawab tantangan zaman tanpa harus meninggalkan atau melanggar naê. Sungguhpun demikian, menurut Ibrahim, suatu hal yang patut diperhatikan untuk menggunakan teori Abu Yusuf secara tepat diperlukan pengetahuan secara pasti tentang tradisi-

¹³⁶Ibrahim Hosen, "Beberapa Catatan tentang Reaktualisasi Hukum Islam" dalam Muhammad Wahyudi Nafis (ed.), "Kontekstualisasi", *op. cit.*, h. 253-267.

tradisi yang berlaku pada zaman Nabi serta apa saja yang benar-benar didasarkan padanya.¹³⁷

Dukungan atas gagasan reaktualisasi Munawir juga datang dari K. H. Ali Darokah. Ali Darokah mengatakan bahwa ia sependapat dengan Munawir mengingat ajaran-ajaran Islam yang begitu banyak dan luas telah melewati masa yang amat panjang, melewati masa ijihad yang gilang-gemilang dan masa taqlid buta. Namun, yang perlu direaktualisasi bukan ajaran-ajaran dan hukum-hukum Islam, tetapi orang-orangnya dan pengertian-pengertiannya. Dengan demikian, pengertian dan pendapat-pendapat menjadi lurus, tepat, benar, dan wajar sesuai dengan tuntutan-tuntutan selayaknya.¹³⁸

Mengenai hukum waris, Ali Darokah berpendapat, umumnya orang awam memandang bahwa hukum *farâidh* dalam pembagian warisan kepada masing-masing ahli waris semuanya berdasarkan dalil *qath'i*, padahal tidak demikian. Masalah pembagian itu sebagian memang dengan dalil *qath'i* tetapi juga sebagian dengan dalil *ẓanni*, *qiyâs*, *maslahat*, dan lain-lain. Adapun mengenai bagian laki-laki dua kali bagian perempuan berdasarkan dalil *qath'i*, hukumnya tidak boleh

¹³⁷*Ibid.*, h. 261-267.

¹³⁸Ali Darokah, "Reaktualisasi Mencari kebenaran, Ikhtiar yang Wajar", dalam Iqbal Abdurrauf Saimima (Ed.), "Polemik", *op. cit.*, h. 77.

berubah bila dipenuhi semua syarat, sifat dan tujuannya. Bila syarat dan lainnya tidak dipenuhi, berarti ketentuan hukum menjadi berubah atau beralih.¹³⁹

Mendukung gagasan reaktualisasi Munawir, khususnya melalui soal hukum waris, Atho Mudzhar mengemukakan konsep *'awl* dalam sistem waris kaum Sunni dan dari segi pemahaman struktur sosial masyarakat.¹⁴⁰ Adanya konsep *'awl* merupakan bukti pelaksanaan hukum waris Islam dapat berubah karena perubahan struktur keluarga. Melalui sistem *'awl*, seorang ahli waris, misalnya, yang dalam al-Qur'an secara eksplisit ditetapkan memperoleh seperdelapan tetapi dalam kenyataan mungkin hanya memperoleh sepersembilan dari harta warisan. Hal ini dapat diterima dan dibenarkan karena sistem *'awl* lebih mendekati keadilan, dan rupanya yang dipentingkan di sini adalah ditegakkannya keadilan dan bukannya pernyataan *sarih* al-Qur'an.

Demikian pula, urai Atho Mudzhar, dari segi pemahaman tentang struktur sosial, argumen Munawir lebih diperkuat. Dalam masyarakat Arab yang menganut sistem *patrilineal*, maka aturan memberikan bagian lebih kepada laki-laki memang sesuai dan berfungsi positif. Tetapi masyarakat-

¹³⁹*Ibid.*, h. 82-83.

¹⁴⁰M. Atho Mudzhar, "Letak Gagasan Reaktualisasi Hukum Islam Munawir Sjadzali di Dunia Islam" dalam Muhammad Wahyuni Nafis, "Kontekstualisasi", *op. cit.*, h. 312-315.

masyarakat di dunia tidak selamanya harus berstruktur seperti itu. Di masyarakat tertentu, seperti di Sumatera Barat, sistem yang berlaku dan dominan adalah *matrilinial*. Sebagai akibatnya banyak hak dan tanggung jawab juga berada pada kaum wanita. Dalam masyarakat modern yang cenderung memberikan kesempatan seimbang kepada laki-laki dan perempuan (bilateral), maka wajar saja kalau aspirasinya mengenai hak dan kewajiban juga seimbang dalam hal ini termasuk dalam warisan.¹⁴¹

Sejalan dengan uraian Atho Mudzhar di atas, Jalaluddin Rahman menilai gagasan reaktualisasi Munawir dalam soal hukum waris adalah suatu upaya memahami ayat al-Qur'an tidak secara harfiah, tetapi menangkap roh atau pesan ideal al-Qur'an, yakni keadilan. Pendapat seperti ini, menurut Jalaluddin, menekankan pentingnya perbedaan antara ideal moral yang dituju al-Qur'an dari ketentuan legal spesifiknya.¹⁴² Bagi pemikir lain, ideal moral di sini

¹⁴¹ *Ibid.*, h. 313.

¹⁴² Jalaluddin Rahman, *Islam dalam Perspektif Pemikiran Kontemporer* (Cet. I; Ujung Pandang: Umitoha Ukhuwah Grafika, 1997), h. 120-124. Soal waris yang dicontohkan Munawir, bagi Jalaluddin, termasuk ajaran *ẓanni al-tanfīẓ*, yakni ajaran yang tidak mesti diberlakukan, sekalipun ayat yang memuat tentang waris termasuk pasti maknanya (*qath'ī al-dalālah*), tetapi pemberlakuannya tidaklah mesti. Artinya seseorang tidak dianggap berdosa bila tidak membagi warisannya satu banding dua, seperti tertera dalam ayat al-Qur'an, tetapi ia boleh saja melakukan

diistilahkan dengan *al-maslahat al-mursalab*¹⁴³, *maqâsid al-tasyri*,¹⁴⁴ dan *risâlah asâsiyah*.¹⁴⁵ Dalam konsep-konsep ini, hukum yang berlaku tidak mesti seperti yang tercantum secara tekstual.

Mereka yang tidak setuju dengan gagasan reaktualisasi Munawir, khususnya dalam soal hukum waris, berargumen bahwa formula laki-laki menerima dua kali lebih besar dari perempuan itu tercantum dalam *nash sarib* yang berarti termasuk dalil *qath'i* yang tidak boleh berubah. Argumen lain

perdamaian dengan membagi satu banding satu dengan saudara perempuannya. *Ibid.*, h. 3.

¹⁴³*Al-Maslahat al-mursalab* berarti meninggalkan dalil tertentu untuk mendatangkan maslahat atau menegakkan hukum di atas pertimbangan maslahat. Jalaluddin Rakhmat, "Peranan Tuntunan Situasi dalam Memahami Hukum Islam" dalam Budi Munawar Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Cet. II; Jakarta: Paramadina, 1995), h. 360.

¹⁴⁴*Maqasid al-Tasyri'* atau tujuan syari'at (maksud pokok syari'at) dalam menetapkan hukum, yakni berijtihad berdasarkan semangat dan jiwa al-Qur'an, tanpa terikat secara tekstual. Hamka Haq, "Membangun Peradaban di Abad XXI di Atas Landasan Qur'ani" *Orasi Ilmiah* dalam rangka Wisuda Sarjana X Fakultas Ushuluddin IAIN Alauddin di Palopo, tanggal 11 Agustus 1997, h. 9-10.

¹⁴⁵*Risâlah Asâsiyah* (pesan dasar) Islam adalah hal-hal yang secara essensial bersifat Islam, karena suatu pesan dasar mengacu kepada suatu nilai yang amat tinggi, maka ada resiko abstraksi yang tinggi pula, sehingga suatu masyarakat yang diliputi paham serba simbol, pesan dasar itu sering terkacaukan dengan hal-hal yang simbolik dan formal. Nurcholish Madjid, "Pandangan Kontemporer tentang Fiqh" dalam Budi Munawar Rahman, "Kontekstualisasi", *op. cit.*, h. 383-384.

yang diajukan oleh mereka yang tidak setuju di antaranya soal *nasakh* dan prinsip keadilan sebagai tujuan syari'ah.

Menyoroti gagasan reaktualisasi Munawir, Rifyal Ka'bah mengatakan pemeluk agama yang baik adalah mereka yang mengikuti pemahaman agama seperti dianut oleh Nabi Muhammad dan generasi pertama umat Islam (*al-salaf al-sâlih*). Bila wahyu telah menentukan masalah tertentu, orang mukmin tidak mempunyai pilihan kecuali mengikutinya, dan untuk selain itu ia dapat menggunakan kemampuan otaknya dalam mencari jalan keluar yang terbaik.¹⁴⁶

Melanjutkan sorotannya, Rifyal Ka'bah mengatakan bahwa perbandingan 2:1 tentang pembagian waris untuk anak laki-laki dan anak perempuan hendaknya dilihat dalam kerangka hukum Islam secara keseluruhan. Makna keadilan tidak mesti 1:1. Dengan demikian, pemberhentian hukum tertentu juga akan membawa akibat pemberhentian terhadap hukum-hukum lain. Memberikan waris kepada anak laki-laki dan perempuan atas prinsip 1:1, maka hal itu juga akan memberhentikan berlakunya superioritas kepemimpinan laki-laki atau suami dalam rumah tangga sebagai kepala keluarga. Konsekuensi selanjutnya, seperti hak-hak kesaksian, talaq, keluar rumah tanpa muhrim,

¹⁴⁶Rifyal Ka'bah, "Bawalah Kami Kepada al-Qur'an yang Lainnya atau Gantilah" dalam Iqbal Abdurrauf Saimima, *op. cit.*, h. 65-66.

dan hak-hak lainnya yang berhubungan juga akan mengalami modifikasi. Bahkan tidak mustahil demi pemerataan keadilan perempuan juga akan mempunyai hak untuk meminta laki-laki melahirkan dan sekaligus mengasuhnya.¹⁴⁷

Rifyal juga menyoroti argumentasi Munawir yang berkaitan dengan soal *nasakh*. Pengungkapan kembali masalah ini memberi kesan bahwa sampai sekarang pun pembatalan hukum agama tersebut masih berlaku, walaupun wahyu telah berhenti turun. Dan tugas pembatalan dapat dilakukan oleh masyarakat Islam karena kepentingan yang mereka lihat dapat menguntungkan mereka.¹⁴⁸ Pemahaman seperti ini, menurut Rifyal, tidak pernah dibenarkan oleh para ulama salaf dan ulama-ulama mujtahidin pada masa lalu. Jangankan membatalkan hukum, meninggalkan ketentuan yang telah diberikan oleh syari'atpun tidak pernah mereka benarkan.

Aminullah HM, menanggapi gagasan reaktualisasi Munawir, menyatakan pemahaman Munawir dalam upaya rasionalisasi tidak tuntas. Dengan demikian, segala gagasan yang dilahirkannya pun tidak dapat diterima sebagai kebenaran yang berkedok reaktualisasi ajaran Islam. Ayat al-

¹⁴⁷*Ibid.*, h. 74.

¹⁴⁸Pembatalan hukum yang telah ditegaskan oleh teks al-Qur'an dan al-Sunnah (*naskh*) menurut Rifyal adalah hak khusus pembuat syari'at (Allah dan Rasul-Nya), *ibid.*, h. 61-62, 74.

Qur'an tentang hukum waris dari segi *dalâlah*-nya merupakan dalil *qath'i*¹⁴⁹ yang jangkauan operasionalnya tidak temporal dan kondisional. Ketetapan pembagian warisan yang diatur di dalamnya adalah suatu hal yang baku dari Yang Maha Bijaksana, untuk tujuan merealisasi kemaslahatan umat secara universal. Karena itu, merupakan suatu analogi yang kandas bila Munawir cenderung membenarkan tindakan penyimpangan dari dalil *qath'i*.¹⁴⁹

Formula 2:1 dalam pembagian waris yang menurut Aminullah disangsikan keadilannya oleh Munawir harus dikaitkan dengan ayat lain, misalnya dengan ayat 34 surah al-Nisâ' (4), bahwa "*laki-laki itu menjadi pemimpin bagi perempuan karena adanya beberapa kelebihan yang dimilikinya dan karena dialah yang dibebani tanggung jawab nafqah*". Dalam susunan suatu keluarga, laki-laki bertanggung jawab terhadap nafqah isteri dan anak-anaknya, diwajibkan membela kedua ibu-bapaknya, membela saudara perempuannya, dan bahkan laki-

¹⁴⁹Aminullah HM. "Sekitar Formulasi Hukum Kewarisan dalam Semangat Reaktualisasi Ajaran Islam" dalam Iqbal Abdurrauf Saimima, *op. cit.*, h. 164-167. Ahmad Azhar Basyir sejalan dengan pendapat Aminullah, mengatakan memecahkan masalah hukum waris Islam hendaknya tidak hanya didasarkan pada kenyataan sosial. Pendekatan sosiologis tidak selalu relevan. Dalam ajaran Islam, hukum adalah titah Allah, bukan produk masyarakat. Masyarakat dibentuk sesuai ajaran Islam, bukan sebaliknya ajaran Islam ditarik agar sesuai dengan kehendak masyarakat. Ahmad Azhar Basyir, "Reaktualisasi Pendekatan Sosiologis Tidak Selalu Relevan", dalam *ibid.*, h. 116.

laki pulalah yang diwajibkan membayar mahar.¹⁵⁰ Di sinilah tergambar letak keadilan formula 2:1 tersebut.

Mengenai masalah *nasakh*, seperti yang dikemukakan Munawir, dinilai Aminullah sebagai *misunderstanding* yang berarti membangun suatu masalah di atas fondasi yang bukan pijakannya. Perkara *nasakh* yang dimaksud dalam ayat QS. al-Baqarah [2]: 106 yang dirujuk Munawir sama sekali tidak memberikan suatu pengertian dan isyarat adanya kebolehan menggeser suatu hukum di setiap saat, sejalan dengan kebutuhan dan kondisi struktur sosial, apalagi terhadap ayat-ayat *muhkamât* dan yang bersifat *qath'î*. Karena hanya Allah dan Rasul-Nyalah yang berwewenang melakukan *nasakh* di dalam al-Qur'an sesuai kemaslahatan umat pada waktu itu.¹⁵¹

Berdasarkan uraian di atas dapat dipahami mengapa terjadi sikap pro dan kontra atas gagasan reaktualisasi Munawir. Hal ini memperlihatkan sebagian umat Islam tidak lagi terpaku pada pengertian tekstual dan telah mencoba mengambil arti kontekstualnya berdasarkan kerangka teoritis dan sosiohistoris. Dan sebagian lagi, sebaliknya tetap berpegang pada arti tekstualnya dengan tidak atau tanpa perlu memperhitungkan perbedaan kurun waktu dan kondisi tatkala ayat tersebut diturunkan.

D. Reaktualisasi Ajaran Islam: Keniscayaan, Relevansi dan Urgensi

¹⁵⁰*Ibid.*, h. 167-168.

¹⁵¹*Ibid.*, h. 170-171.

Polemik yang selalu timbul dalam dunia pemikiran Islam disebabkan oleh beberapa faktor, di antaranya: *pertama*, adanya warisan sejarah pemikiran Islam sejak abad VIII sampai abad XIII M. yang telah menciptakan polemik sampai hari ini; *kedua*, berkaitan dengan lahirnya metode pemahaman naj-naj al-Qur'an, teristimewa di lapangan pemahaman fikhi dan filsafat; *ketiga*, berhubungan dengan pengalaman baru bagi umat Islam dalam memahami dan mengaplikasikan ajarannya; *keempat*, berkaitan dengan berbagai perubahan radikal dan gradual sebagai konsekuensi dari perubahan masyarakat dunia,

Faktor pertama di atas memunculkan persoalan menyangkut: 1) kebebasan manusia; 2) sifat Allah; 3) batas-batas perbuatan iman seseorang; dan 4) hubungan akal dengan wahyu. Faktor kedua melahirkan pemahaman adanya naj-naj al-Qur'an yang dianggap *qath'i dan zanni, muhkamât dan mutasyabihât*. Faktor ketiga, melahirkan pendekatan tekstual dan kontekstual dalam Islam. Terakhir, faktor keempat, mengisyaratkan adanya kebutuhan akan berbagai terobosan pemikiran yang dapat memenuhi hajat manusia dewasa ini.¹⁵² Pada aspek terakhir ini, reaktualisasi ajaran Islam dihadapkan pada upaya-upaya untuk menyelesaikan persoalan-persoalan polemis dengan memberikan jalan keluar yang optimal dalam

¹⁵²Chumaidi Syarif Romas, *Wacana Teologi Islam Kontemporer* (Cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2000), h. 31-32

situasi sekarang, tanpa harus mengabaikan cita-cita Islam di masa depan.

Masyarakat sebagai satu kesatuan individu yang terikat oleh aturan-aturan tertentu cenderung akan terus mengalami perkembangan dan pertumbuhan dalam keseluruhan tata kehidupan yang disesuaikan dengan tempat dan masanya. Oleh karenanya prinsip umum dari gerak serta perkembangan masyarakat tergantung dari usaha individu atau masyarakat untuk melakukan redefinisi serta reformulasi ajaran-ajaran Islam sehingga dapat diterapkan pada aspek-aspek tuntutan dasar perubahan yang harus terjadi pada saat itu, dalam rangka mewujudkan tujuan hidup umat manusia. Hal ini memungkinkan manusia mencapai tujuan-tujuan hidup secara efektif dan efisien melalui proses rasionalisasi atau pembaruan.

Menurut Chumaidi, ada dua pilihan yang cukup menyulitkan dalam proses rasionalisasi atau pembaruan, yaitu: *pertama*, mempersoalkan kembali seluruh sistem nilai kehidupan manusia secara mendasar dan kemungkinan tidak memberlakukannya; dan *kedua*, memilih alternatif lain dengan tidak mengabaikan warisan yang ada dipilih secara selektif.¹⁵³

¹⁵³*Ibid.*, h. 108-109.

Gagasan reaktualisasi ajaran Islam Munawir sebagai salah satu bentuk ijtihad¹⁵⁴ dan upaya pembaruan tidak terlepas dari kesulitan-kesulitan tersebut, apalagi gagasan reaktualisasi Munawir menyentuh na-j-na-j al-Qur'an yang *sarib* dan bersifat *qath'i*. Bagi Munawir, nash-nash al-Qur'an yang *saarib* dan bersifat *qath'i* bukanlah halangan untuk gagasan reaktualisasinya. Karena, menurut Munawir, bila keadaan memang telah betul-betul berubah, pemahaman dapat bergeser dari *nash qath'i*. Melalui pendekatan kontekstual, lanjut Munawir, ia tidak harus menghadapi permasalahan *nash qath'i*.¹⁵⁵

Adanya nash-nash al-Qur'an yang *sarib* dan bersifat *qath'i* merupakan persoalan tersendiri bagi upaya pembaruan termasuk bagi gagasan reaktualisasi ajaran Islam. Di sini persoalan yang muncul adalah bagaimana menghadapi ayat-ayat itu yang sebagian besar ulama menyatakan dengan tegas tidak boleh berubah. Mencari jalan keluar dari masalah ini sebagian pemikir Islam menawarkan jalan pikiran alternatif.

Ibrahim Hosen berpendapat andaikata sebuah *nash* telah dijadikan *qath'i*, maka apakah *qath'i*-nya *fi jami' al-abwâl* atau *fi ba'di al-abwâl*. Jika *fi jami' al-abwâl* berlakulah kaidah *lá*

¹⁵⁴Menurut Syafiq, gagasan reaktualisasi ajaran Islam Munawir adalah alternatif baru aplikasi ijtihad. Syafiq A. Mughni, "Dinamika Islam di Indonesia" dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), "Kontekstualisasi", *op. cit.*, h. 562.

¹⁵⁵Munawir Sjadzali, "Bunga Rampai", *op. cit.*, h. 59.

ijtihâda fi muqâbalat al-nash. Akan tetapi tidak semua hukum *qath'i* dari segi penerapannya (*tathbiq*)nya berlaku *fi jami' al-ahwâl*¹⁵⁶. Dengan kategori seperti ini jalan keluar dari problem *nash qath'i* dapat ditemukan.

Sejalan dengan upaya mengakomodasi gagasan pemikiran termasuk gagasan reaktualisasi, Masdar F. Mas'udi mengetengahkan perlunya redefinisi terhadap apa yang disebut *qath'i*. Menurut Masdar di dalam al-Qur'an tidak ada istilah *qath'i*, atau *ẓanni*, yang ada hanya *muhkamât* dan *mutasyabihât*. Sesuatu yang disebut *qath'i* itu bukan sekedar prinsip-prinsip atau ajaran-ajaran yang karena secara tegas dijelaskan oleh nash, akan tetapi yang disebut *qath'i*³ adalah prinsip-prinsip dasar ajaran agama yang fundamental. Sementara nilai-nilai yang bersifat instrumental operasional itu berifat *ẓanni*³, meskipun itu secara *naj* jelas sekali. Karena itu, ke-*qath'i*-an dan ke-*ẓanni*-an bukan diukur dari sudut formal linguistiknya, tetapi pada kandungan atau strata maknanya.¹⁵⁷

Lebih radikal dari apa yang dikemukakan oleh Masdar di atas, Mahmoud thaha mengajukan metodologi pembaruan melalui pendekatan evolusi. Premis dasar Mahmoud adalah

¹⁵⁶Ibrahim Hosen, "Beberapa" dalam Muhamamd Wahyuni Nafis (Ed.), "Kontekstualisasi", *op. cit.*, h. 273-280.

¹⁵⁷Masdar F. Mas'udi, "Reinterpretasi Ajaran Islam tentang Perempuan" dalam Lily Zakiyah Munir (Ed.), *Memposisikan Kodrat* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1999), h. 21-22.

suatu dasar pengujian secara terbuka terhadap isi al-Qur'an dan Sunnah yang melahirkan dua tingkat atau tahap risalah Islam, yaitu periode Makkah dan periode Madinah. Dia berpendapat, sebenarnya pesan Makkah merupakan pesan Islam yang abadi dan fundamental (universal), akan tetapi ketika umumnya masyarakat belum siap untuk melaksanakannya, maka pesan yang lebih realistik pada masa Madinah diberikan dan dilaksanakan. Dengan jalan ini, aspek-aspek pesan periode Makkah yang belum siap untuk diterapkan, ditunda dan diganti dengan prinsip-prinsip yang lebih praktis yang diwahyukan dan diterapkan selama masa Madinah. Aspek-aspek pesan Makkah yang ditunda itu tidak akan pernah hilang sebagai sumber hukum, ia hanya ditangguhkan pelaksanaannya. Tesis inti Mahmoud bahwa penggantian di sini adalah dalam pengertian waktu.¹⁵⁸

Ringkasnya metodologi pembaruan melalui pendekatan evolusioner yang ditawarkan Mahmoud tidak lain adalah membalikkan proses *nasakh*, sehingga teks-teks yang dihapus pada masa lalu dapat digunakan di masa sekarang,

¹⁵⁸Abdullah Ahmed al-Naim, "Towards an Islamic Reformation on Civil Liberties, Human Rights and International Law" diterjemahkan oleh Ahmad Suaedy dan Amiruddin Arrani dengan judul *Dekonstruksi Syari'ah Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Cet. I; Yogyakarta: LKIS-Pustaka Pelajar, 1994), h. 101-109.

dengan konsekuensi me-*nasakh* teks yang dulu digunakan sebagai landasan.

Oleh karena, ayat-ayat al-Qur'an yang universal adalah ayat-ayat yang turun di Makkah dan kebetulan tidak ada yang berbicara soal hukum atau soal-soal praktis, operasional, dan teknis, sementara ayat-ayat yang kondisional, operasional, karena memang diturunkan dalam konteks keperluan Nabi saw. dalam membentuk komunitas yang dikitari oleh kondisi zaman saat itu, maka kalau mencari ayat-ayat universal carilah ayat-ayat Makkiyah. Dan kalau ketika membaca ayat-ayat Madaniyah terdapat banyak pertentangan karena perubahan zaman, maka itu jelas bertentangan dengan prinsip-prinsip Makkiyah yang universal. Dengan demikian, kita tidak perlu terlalu terikat dengan ayat-ayat Madaniyah, tetapi harus terikat dengan ayat-ayat Makkiyah yang memuat prinsip-prinsip dasar.¹⁵⁹

Agama sebagai suatu keharusan yang universal (dari Allah) pada satu sisi dan kenyataan hidup yang relatif pada bagian lain merupakan sumber dinamika Islam dalam membangun peradaban manusia. Dinamika yang bersumber dari keduanya seyogianya menggugah kesadaran untuk mencari rumusan nilai-nilai yang relevan, kontekstual, sekaligus sanggup memenuhi kebutuhan masyarakat modern. Dengan reaktualisasi diharapkan Islam mampu memberikan

¹⁵⁹Masdar F. Mas'-di, *op. cit.*, h. 23.

jawaban terhadap berbagai tantangan modernitas. Ia juga diharapkan sanggup menjadi suluh bagi umat manusia dalam membangun peradabannya. Oleh karena itu, reaktualisasi dapat dikatakan sebagai usaha untuk memberi jawaban terhadap sejauh mana penerapan ajaran Islam memiliki aktualisasi dalam kehidupan mutakhir.¹⁶⁰

Bila agama dikaitkan dengan perubahan-perubahan, maka agama haruslah menerima “arti baru” dalam kehidupan manusia sebagai konsekuensi logis yang tidak terhindarkan. Arti baru ini bisa merupakan hasil interpretasi ulang terhadap pemahaman dan pemikiran keagamaan lama ke arah yang lebih segar dan relevan. Al-Qur’an dan Sunnah Rasul tetap terus menerus ditafsirkan kembali sesuai dengan perubahan ruang dan waktu. Hal ini dikarenakan universalisme ajaran Islam lebih pada *elan* (etos) yang tersirat dalam kedalaman dan keagungan al-Qur’an, sehingga penubuhannya dalam dunia konkrit haruslah secara tepat mempertimbangkan konteks di mana ia diterapkan.¹⁶¹ Oleh karena itu, reaktualisasi ajaran Islam di mana dan kapan pun pada dasarnya merupakan keniscayaan historis.

Pembaruan paham keislaman tidak semata-mata bertolak dari asumsi tentang kerelatifan kebenaran paham-paham yang ada, tetapi juga berdasarkan pada kerelatifan

¹⁶⁰Chumaidi Syarif Romas, *op. cit.*, h. 30-31.

¹⁶¹*Ibid.*, h. 161-162.

kepenunjukan arti sebagian besar ayat-ayat al-Qur'an yang merupakan dasar pemahaman Islam. Karenanya, pemahaman terhadap al-Qur'an memerlukan pendekatan rasional dan kontekstual kendati pendekatan ini tidak berarti sama secara kualitatif dengan penakwilan, namun ia lebih dalam dari penafsiran tekstual dan literal. Jika penafsiran tekstual dan literal sangat berorientasi kepada pengertian yang dimunculkan bahasa, maka penafsiran rasional dan kontekstual, di samping itu, juga mempertimbangkan kesimpulan-kesimpulan logika dan pesan moral dari konteks sosio-historis ketika ayat-ayat itu diturunkan, serta peluang-peluang dari konteks sosio-kultural tempat ia akan diterapkan. Pendekatan yang komprehensif dan holistik tentu dapat membawa pemahaman yang lebih luas dan utuh terhadap al-Qur'an.¹⁶²

Lebih jauh, Din Syamsuddin menguraikan, pembaruan Islam yang berlangsung sejatinya melakukan penafsiran al-Qur'an dengan pendekatan rasional dan kontekstual. Dengan demikian pembaruan Islam adalah rasionalisasi pemahaman Islam dan kontekstualisasi nilai-nilai Islam ke dalam kehidupan. Sebagai salah satu pendekatan pembaruan, rasionalisasi mengandung arti upaya penemuan substansi dan penanggalan lambang-lambang, sedangkan kontekstualisasi

¹⁶²M. Din Syamsuddin, *Etika Agama dalam Membangun masyarakat Madani* (Cet. I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2000), h. 166-167.

(reaktualisasi) mengandung arti upaya pengaitan substansi tersebut dengan penalaran sosial-budaya tertentu dan kemungkinan penggunaan lambang-lambang budaya itu untuk membungkus kembali substansi tersebut.¹⁶³

Dalam ungkapan lain, rasionalisasi dan kontekstualisasi dapat disebut sebagai proses substansiasi (pemaknaan secara hakiki etika dan moralitas) Islam ke dalam proses kebudayaan dengan melakukan desimbolisasi budaya asal (Arab) dan pengalokasian nilai-nilai tersebut ke dalam budaya lokal. Sebagai proses substansiasi, pembaruan Islam melibatkan pendekatan substansivistik terhadap Islam¹⁶⁴ dan bukannya pendekatan formalistik.

Indonesia dengan umat Islamnya yang paling banyak di dunia, bukanlah negara Arab dan tidak pula mengikuti kebudayaan negeri itu. Demikian pula bangsa Indonesia tidak hidup pada masa Rasulullah saw. dengan dinamika yang berbeda dalam berbagai seginya. Oleh karena itu, secara logis, tidak dapat begitu saja meniru sistem kehidupan masyarakat semasa Nabi dan negara Arab pada umumnya. Artinya bangsa Indonesia harus melakukan reaktualisasi ajaran Islam yang sesuai dengan perkembangan budaya dan manusia Indonesia.

¹⁶³ *Ibid.*, h. 167-168.

¹⁶⁴ *Ibid.*, h. 168.

Oleh karena itu, jelas Chumaidi, umat Islam ditantang untuk memformulasikan, merumuskan, dan mengembangkan adanya proses dialogis antara al-Qur'an dan bangsa Indonesia, melalui perasaan, penalaran, dan konstitusi budayanya. Dengan demikian, al-Qur'an dan Sunnah akan tetap relevan dalam perkembangan bangsa Indonesia yang sedang membangun atau meletakkan modernisasi menuju masyarakat modern, yang ditopang oleh ilmu pengetahuan dan teknologi.¹⁶⁵

Tampaknya, tantangan kemoderenan yang sarat dengan kemajuan pesat ilmu pengetahuan dan teknologi menuntut umat Islam untuk melakukan reformulasi dan reaktualisasi paham-paham keagamaan. Dengan demikian, Islam akan dapat bertahan dan memberikan kontribusinya terhadap pengembangan peradaban dan kemanusiaan. Tanpa usaha semacam itu umat Islam akan mengalami kebingungan, atau dalam batas-batas tertentu, meminjam istilah Munawir, memiliki sikap mendua di tengah perkembangan dan kemajuan zaman.

¹⁶⁵ Chumaidi Syarif Romas, *op. cit.*, h. 164.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Gagasan dan pemikiran Munawir Sjadzali tentang reaktualisasi ajaran Islam merupakan salah satu mata rantai tema-tema pembaruan pemikiran Islam. Menengok ke belakang, telah ada preseden sebelumnya, misalnya kasus ijtihad Umar bin al-Khaththâb yang dianggap sebagai inspirator bagi upaya-upaya pembaruan ajaran Islam. Di Indonesia, gagasan dan pemikiran Munawir muncul agak belakangan, pertengahan dekade 1980-an, sementara sebelumnya awal 1970-an Nurcholish Madjid telah memunculkan gagasan mengenai perlunya sekularisasi atau desakralisasi ajaran Islam. Walau muncul agak belakangan tidak mengurangi hentakan dan orisinalitas gagasan dan pemikiran Munawir. Bukan kebetulan, antara pembaruan tahun 1970-an dan 1980-an, meskipun berfokus pada tema yang berbeda, memiliki banyak kesamaan. Mereka sama-sama tumbuh di kalangan modernis, menghayati tradisi intelektual Islam dan sekaligus intelektual Barat.

2. Kendala utama yang dihadapi gagasan dan pemikiran reaktualisasi, sebagaimana tema-tema pembaruan adalah pemahaman yang memutlakkan seluruh ajaran Islam tanpa rincian yang jelas mengenai karakteristik ajaran Islam. Menghadapi modernitas, Islam memiliki nilai-nilai relevan yang tidak hanya dapat menerima dan menyertai, tetapi juga dapat memberikan sumbangan positif di dalamnya. Dalam Islam terdapat ajaran yang bersifat imperatif dan non imperatif. Yang imperatif ialah yang biasa disebut sebagai ajaran dasar, ajaran normativitas, atau ajaran idealitas, sedangkan yang non imperatif disebut sebagai ajaran non dasar, ajaran historisitas atau ajaran realitas. Ajaran yang pertama tidak boleh berubah dan mengalami perubahan, sedang ajaran yang kedua dapat saja diubah dan mengalami perubahan. Dengan karakteristik ajaran seperti ini, Islam dapat sesuai sepanjang zaman dan segala keadaan.

3. Untuk keluar dari dilema-dilema yang muncul akibat berbagai perbedaan antara pemahaman tradisional dan tuntutan modernitas, Munawir mengajukan gagasan dan pemikiran reaktualisasi ajaran Islam. Melalui gagasan dan pemikiran ini, Munawir menyerukan penafsiran kembali ajaran Islam sejalan dengan kondisi yang tengah berlangsung dan tantangan masa depan. Oleh karena itu, gagasan besar Munawir tidak terbatas dalam masalah hukum waris, tetapi juga berkaitan dengan soal-soal lain, terutama soal politik

yang telah lama menjadi perhatian utamanya. Dari berbagai karya tulisnya, ada dua bidang yang mendapat perhatiannya, yaitu *fiqh al-siyasiy* dan *fiqh al-ijtima'iy*. Tampak jelas melalui dua bidang ini, Munawir berusaha membangun dasar-dasar pijakan baru dalam upaya menafsirkan ajaran Islam. Dengan dasar-dasar pijakan baru itu, Munawir bermaksud memberi solusi atas gejala krisis integritas ilmiah di kalangan ilmuan Islam dan sikap mendua dalam melaksanakan ajaran Islam.

4. Gagasan dan pemikiran Munawir tentang reaktualisasi ajaran Islam bermula dari persoalan pembagian warisan (hukum waris), dan hukum bunga bank, yang menurutnya telah menimbulkan sikap mendua dan *heilah* terhadap agama. Dalam pembagian warisan, ada sementara orang melakukan tindakan *preemptive*, yang secara tidak langsung seolah-olah menyatakan hukum waris itu tidak adil. Dalam hal bunga bank, dengan alasan darurat mereka menikmati bunga deposito dari bank konvensional, yang *notabene* menurut mereka bertentangan dengan syari'at Islam. Semua ini terjadi karena ajaran Islam ditafsirkan tidak secara kontekstual. Di sinilah reaktualisasi ajaran Islam itu diperlukan menurut Munawir. Gagasan dan pemikiran reaktualisasi itu, demikian Munawir dilemparkan tidak dalam keadaan vakum dan tanpa alasan. Gagasan itu dikemukakan karena makin meluasnya sikap mendua di kalangan umat Islam, termasuk mereka yang akrab dengan al-Qur'an dan sunnah. Banyak di antara

mereka, lanjut Munawir, yang secara formal berpegang teguh kepada penafsiran harfiah ayat-ayat al-Qur'an dan hadist tetapi perilaku pribadi tiap harinya bertolak belakang dengan apa yang secara formal mereka yakini itu dengan mencari dalih yang tidak sesuai dengan logika. Bagi Munawir, daripada melakukan hal-hal yang dapat dikategorikan sebagai *heilah* terhadap agama, mengapa tidak mengambil langkah yang lebih satria dan lebih jujur terhadap Islam.

5. Munawir mempunyai pandangan yang liberal dan bahkan dalam batas-batas tertentu dapat disebut radikal terhadap Islam. Untuk mempertahankan relevansi ajaran Islam, dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an ia menggunakan pendekatan kontekstual dan situasional dengan mengutamakan esensi dan petunjuk ilahi dan tuntunan Nabi saw., serta didasari keyakinan bahwa Islam, merupakan ajaran yang memiliki fleksibilitas. Bagi Munawir, bila keadaan dan situasi memang telah betul-betul berubah pemahaman dapat bergeser dari *nash qath'i*. Ke-*qath'i*-an ayat tidak lagi terletak pada tekstual ayat, tetapi terletak pada semangat atau ruh dari isi pesan yang terkandung dalam teks. Dengan begitu, Islam dalam pelaksanaan dan penjabarannya memiliki kapasitas untuk menampung kebhinnekaan yang merupakan fitrah dari kehidupan umat manusia, dan memiliki kelenturan untuk berkembang sesuai dengan derap dan tingkat peradaban.

Tipologi pemikiran Munawir ini memiliki persamaan dengan tipologi pemikiran neomodernis Islam

6. Reaktualisasi ajaran Islam, khususnya dalam soal hukum waris yang dijadikan contoh oleh Munawir, mendapat reaksi pro dan kontra dari kalangan ulama. Alasan utama dari mereka yang menolak, hukum waris berlandaskan *nash sarib* dan karenanya bersifat *qath'i*. Argumentasi yang dibangun Munawir menghadapi pendapat mereka yang tidak setuju dengan gagasannya adalah sebagai berikut:

- a. *Nash sarib* dan karenanya *qath'i* tidak berarti tidak mungkin atau tidak diperbolehkan melakukan penyesuaian ketentuan dari padanya.
- b. Dalam soal-soal yang bertalian dengan urusan kemasyarakatan lebih luas ruang gerak untuk penalaran intelektual dengan kepentingan masyarakat (*maslahah*) sebagai dasar pertimbangan utama.
- c. Adanya *nasakh*, baik dalam al-Qur'an maupun Sunnah Nabi saw.
- d. Suatu hukum harus tetap mempertimbangkan konteksnya. Karena itu yang penting bukan bagaimana melaksanakan produk-produk hukum masa lampau, tetapi mengetahui bagaimana sampai pada ketetapan-ketetapan hukum tersebut.
- e. Pemanfaatan akal budi secara maksimal.

7. Gagasan reaktualisasi adalah sebuah keniscayaan. Tata kehidupan masyarakat yang terus menerus mengalami perubahan mengisyaratkan perlunya dilakukan redefinisi atau reformulasi ajaran-ajaran Islam sehingga dapat mengikuti tuntutan dasar perubahan yang selalu terjadi. Melalui reaktualisasi dapat dilakukan usaha untuk memberi jawaban terhadap pertanyaan sejauhmana penerapan ajaran Islam memiliki aktualisasi dalam kehidupan mutakhir. Reaktualisasi mengejawantahkan nilai-nilai substansial Islam ke dalam nilai-nilai keduniawian yang historis, yang lokal dan temporal, sehingga suatu masyarakat dapat memiliki kekhasannya sendiri dengan corak sosial budaya yang berbeda dengan masyarakat yang lain. Reaktualisasi dengan berbagai seginya itu memungkinkan Islam bertahan dan memberikan sumbangsuhnya dalam pembangunan peradaban dan kemanusiaan.

B. Implikasi Penelitian

Gagasan reaktualisasi ajaran Islam sebagai salah satu tema pembaruan pemikiran Islam yang digaungkan oleh Munawir Sjadzali memiliki posisi penting tidak hanya sebagai salah satu bentuk ijtihad, tetapi juga sebagai upaya untuk membangun pemahaman atas ajaran Islam secara kontekstual dan tidak semata-mata tekstual. Walaupun masih mengundang reaksi pro dan kontra, setidaknya gagasan dan pemikiran Munawir telah menggugah kesadaran kalangan

Reaktualisasi Ajaran Islam

ulama Islam untuk memikirkan dan mempertimbangkan kembali berbagai aspek dari pemahaman-pemahaman peninggalan ulama masa lampau. Untuk itu gagasan dan pemikiran reaktualisasi ajaran Islam Munawir patut diteruskan demi keselamatan Islam sebagai *rahmatan li al-'alamîn* dan ajaran yang *sâhib li kulli zamân wa makân*.



IAIN PALOPO

KEPUSTAKAAN

- Abdullah, M. Amin. “Arkoun dan Kritik Nalar Islam” dalam Johan Hendrik Meulemann (ed.), *Tradisi Kemoderenan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammad Arkoun*. Cet. I; Yogyakarta: LKIS, 1996.
- . “Telaah Hermenitis terhadap Masyarakat Muslim Indonesia” dalam Sudarnoto Abdul Hakim, *Islam Berbagai Perspektif*. Yogyakarta: LPMI, 1985.
- . *Falsafah Kalam di Era Post Modernisme*. Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- . *Studi Agama Normativitas atau Historisitas*. Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abdullah, Taufik. “Terbentuknya Paradigma Baru Sketsa Wacana Islam Kontemporer” dalam Mark R. Woodward (ed.) “Toward A New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought” diterjemahkan oleh Ihsan Ali Fauzi dengan judul *Jalan Baru Islam*. Cet. I; Bandung: Mizan 1998.
- Abdurrahman, Moeslim. *Islam Transformatif*. Cet. III; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.

- Ali, A. Mukti. “Metodologi Ilmu Agama Islam” dalam Taufiq Abdullah dan M. Rusli Karim, (ed.), *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*. Cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.
- Anwar, M. Syafii. *Pemikiran dan Aksi Islam di Indonesia*. Cet. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Azra Azyumardi. dan Saiful Umam (ed.) *Menteri-Menteri Agama RI, Biografi Sosial Politik*. Jakarta: PPIM, 1998.
- . *Pergolakan Politik Islam*. Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1996.
- . *Islam Reformis Dinamika Intelektual dan Gerakan*. Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 43-44.
- Barton, Greg. “The Emergence of Neo-Modernism: A Progressive Liberal Movement of Islamic Thought of Indonesia” diterjemahkan dengan judul *Gagasan Islam Liberal*. Cet. I; Jakarta: Pustaka Angkasa, 1999.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat Tradisi-tradisi di Indonesia*. Cet. III; Bandung: Mizan, 1999.

Reaktualisasi Ajaran Islam

- Departemen Agama RI. *al-Qur'an dan Terjemahnya*. Semarang:Toha Putra, 1989
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Cet. VIII; Jakarta: Balai Pustaka, 1996.
- Effendy, Bachtiar. *Repolitisasi Islam: Bolehkah Islam Berhenti Berpolitik*. Cet. I; Bandung: Mizan, 2000.
- F.Mas'udi, Masdar. "Reinterpretasi Ajaran Islam tentang Perempuan" dalam Lily Zakiyah Munir (ed.) *Memposisikan Kodrat*. Cet. I; Bandung: Mizan, 1999.
- Hamka Haq, "Membangun Peradaban di Abad XXI di Atas Landasan Qur'ani" *Orasi Ilmiah* dalam rangka Wisuda Sarjana X Fakultas Ushuluddin IAIN Alauddin di Palopo. Tanggal 11 Agustus 1997.
- Hidayat, Komaruddin. "Arkoun dan Tradisi Hermeneutik" dalam Johan Hendrik Meulemann (ed.), *Tradisi Kemoderenan dan Metamodernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammad Arkoun*. Cet. I; Yogyakarta: LKIS, 1996.
- . *Tragedi Raja Midas*. Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1998.

Reaktualisasi Ajaran Islam

- Hornby, A. S. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. (ed.) IV; Oxford University Press, 1989.
- Ismail, Faisal. *Islam Idealitas Ilahiyah dan Realitas Insaniyah*. Cet. I; Yogyakarta: Adi Wacana, 1990.
- , *Islam in Indonesian Politics: A Study of Muslim Response to and Acceptance of the Pancasila*. Disertasi Doktor, Montreal: McGill University Press, 1985.
- Ka'bah, Rifyal. "Bawalah Kami Kepada al-Qur'an yang Lainnya atau Gantilah" dalam Iqbal Abdurrauf Saimima. (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Cet. I; Jakarta: Pustaka Panjimas, 1998
- Kahmad, H. Dadang. *Sosiologi Agama*. Cet. I; Bandung: Remaja Rosda karya, 2000.
- Kerlinger, F. N. *Foundation of Behavioral Research*. New York: Holt Riehart dan Winston, Inc. 1973.
- Kuntowodjoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*. Cet. III; Bandung: Mizan, 99.
- Maarif, Ahmad Syafii. *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante*. Cet. I; Jakarta: LP3ES, 1985.

Madjid, Nurcholish. “Demokrasi Sistem Politik: Belajar dari Sistem Kekhalifaan Klasik” dalam M. Amin Akkas dan Hasan M. Noer (Ed.), *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern*. Cet. I; Mediacita, 2000.

----- . *Dialog Keterbukaan*. Cet. I; Jakarta: Paramadina 1998.

----- . *Islam Agama Kemanusiaan*. Cet. I; Paramadina, 1995.

----- . *Islam Doktrin dan Peradaban*. Cet. III; Jakarta: Paramadina, 1995.

----- . *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan*. Cet. I; Bandung: Mizan 1984.

----- . *Khazanah Intelektual Islam*. Cet. II; Jakarta: Bulan Bintang, 1985.

Mu'allim. Amir. dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. Cet. I; Yogyakarta: UII Press, 1999.

Nafis, Muhammad Wahyuni. et.al. (ed.), *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. Munawir Sjadzali, MA*. Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1995.

Al-Naim, Abdullah Ahmed. “Towards an Islamic Reformation on Civil Liberties, Human Rights and International Law” diterjemahkan oleh Ahmad

Reaktualisasi Ajaran Islam

Suaedy dan Amiruddin Arrani dengan judul *Dekonstruksi Syari'ah Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia, dan Hubungan Internasional dalam Islam*. Cet. I; Yogyakarta: LKIS-Pustaka Pelajar, 1994.

Nasution, Harun. *Islam Rasional*. Cet. II; Bandung: Mizan, 1995.

----- . *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. jilid II, Jakarta: UI Press, 1986.

Al-Qar«awi, Yusuf. “al-Khaḥiḥ alAmmah li al-Isl±m” diterjemahkan oleh Rofi Munawar dan Tajuddin dengan judul *Karakteristik Islam: Kajian Analitik*. Cet. III; Surabaya: Risalah Gusti, 1996.

Rahardjo, M. Dawam. *Intelektual, Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*. Cet. IV; Bandung: Mizan, 1999.

Rahman, Jalaluddin. “Kontroversi Pembaruan dalam Islam”, *Warta Alauddin*, No. 71/XIII. Ujung Pandang, IAIN Alauddin, Juni 1995.

----- . *Islam dalam Perspektif Pemikiran Kontemporer*. Cet. I; Ujung Pandang: Umitoha Ukhuwah Grafika, 1997.

Reaktualisasi Ajaran Islam

- Rakhmat, Jalaluddin. “Peranan Tuntunan Situasi dalam Memahami Hukum Islam” dalam Budi Munawar Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Cet. II; Jakarta: Paramadina, 1995.
- Romas, Chumaidi Syarif. *Wacana Teologi Islam Kontemporer*. Cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2000.
- Salim, Abd. Muin. *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam al-Qur’an*. Cet. I; Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Saimima Iqbal Abdurrauf. (ed.), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Cet. I; Jakarta: Pustaka Panjimas, 1998
- Shiddiqi, Nourouzzaman. “Sejarah Pisau Bedah Keislaman” dalam Taufiq Abdullah dan M. Rusli Karim, (ed.), *Metodologi Penelitian Agama Sebuah Pengantar*. Cet. I; Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.
- . *Jeram-jeram Peradaban Muslim*. Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Shihab, Alwi. *Membendung A rus Modernitas*. Cet. I; Bandung: Mizan 1998.
- Sjadzali, H. Munawir. *Ijtihad kemanusiaan*. Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1997.

Reaktualisasi Ajaran Islam

- . *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*. Cet. III; Jakarta: UI Press, 1991.
- . “Reaktualisasi ajaran Islam” dalam Iqbal Abdurrauf Saimima (ed.), *Polemik Reaktualisasi ajaran Islam*. Cet. I; Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.
- .”Dari Lembah Kemiskinan” dalam Muhammad Wahyuni Nafis et. al. (ed.). *Kontekstualisasi Ajaran Islam : 70 Tahun Prof. DR. H. Munawir Sjadzali, MA*. Cet. II ; Jakarta : Yayasan Paramadina, 1995.
- . *Bunga Rampai Wawasan Islam Dewasa Ini*. Cet. I; Jakarta: UI Press, 1994.
- . *Islam Realitas Baru dan Orientasi Masa Depan Bangsa*. Cet. I; Jakarta: UI Press, 1993.
- Syamsuddin, M. Din. *Etika Agama dalam Membangun masyarakat Madani*. Cet. I; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2000.
- Taher, Tarmidzi. “Menuju Lapangan Banteng” dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam : 70 Tahun Prof. DR. H. Munawir Sjadzali, MA*. Cet. II ; Jakarta : Yayasan Paramadina, 1995.

Riwayat Penulis



Abdul Pirol, lahir di Ujungpandang (Makassar), 4 Nopember 1969. Menyelesaikan pendidikan Sarjana (Doktorandus) di IAIN Alauddin Palopo (1993), S2 (Magister) di IAIN Alauddin Ujungpandang- sekarang UIN Makassar- (2001), dan S3 (Doktor) di UIN Jakarta (2008). Penulis sempat pula mengikuti pendidikan Pra Pascasarjana di UNHAS selama satu semester (1998).

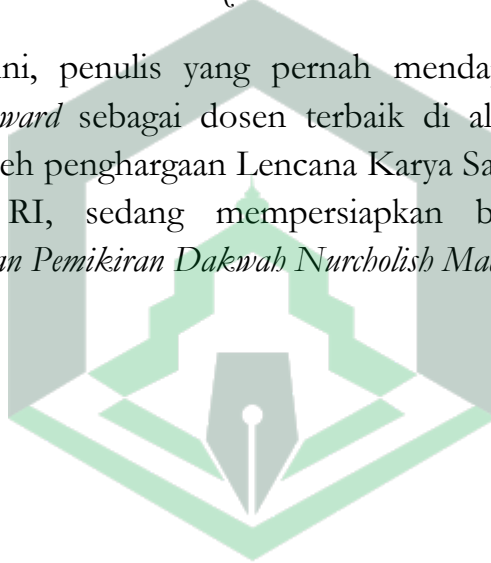
Pada 1994, penulis diangkat sebagai dosen di IAIN Alauddin (sekarang STAIN) Palopo. Menjabat Kepala Unit Peningkatan Mutu Akademik STAIN Palopo dari 2004-2006. Selanjutnya 2006-2008 menjabat sebagai Pembantu Ketua Bidang Kemahasiswaan. Jabatan Pembantu Ketua diakhiri sebelum habis masa bakti, karena ingin konsen menyelesaikan studi S3.

Penulis yang Lektor Kepala dalam mata kuliah Pemikiran Modern dalam Islam, selain mengajar juga aktif sebagai narasumber mengisi seminar, pelatihan, dan forum diskusi; menulis untuk jurnal dan surat kabar; dan menulis

Reaktualisasi Ajaran Islam

buku. Buku dengan judul *Reaktualisasi Ajaran Islam: Studi atas Gagasan dan Pemikiran Munawir Sjadzali* (2008) ini adalah salah satu karyanya. Buku karyanya yang lain, di antaranya *Merespons Tantangan Zaman: dari Lokalitas hingga Globalitas* (2009); *Sisi-Sisi Modernitas: Refleksi berbagai Aspek Ajaran Islam* (2009); dan *Esai-Esai Khazanah Pemikiran Islam* (2007).

Kini, penulis yang pernah mendapat penghargaan *Graffity Award* sebagai dosen terbaik di almamaternya dan memperoleh penghargaan Lencana Karya Satya 10 tahun dari Presiden RI, sedang mempersiapkan buku berikutnya: *Gerakan dan Pemikiran Dakwah Nurcholish Madjid*.



IAIN PALOPO

Sejauh mana relevansi dan urgensi gagasan maupun pemikiran reaktualisasi Munawir Sjadzali dalam menyikapi realitas baru perkembangan zaman yang dihadapi umat Islam? Pertanyaan ini adalah salah satu pertanyaan yang diajukan dalam buku ini.

Sebagaimana dapat dibaca dalam buku ini, argumen-argumen yang dibangun Munawir untuk menjelaskan gagasan reaktualisasinya mengacu pada landasan tekstual (*nash*) dan landasan historis, tetapi dengan pendekatan kontekstual bahkan situasional dan dengan memanfaatkan akal secara maksimal. Munawir menandakan bahwa untuk mempertahankan relevansi ajaran Islam yang bersifat muamalah dengan dunia di mana manusia hidup. Umat Islam tidak boleh selalu terpasung oleh pemahaman secara harfiah atau tekstual ayat-ayat al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Bagi Munawir, bila keadaan telah betul-betul berubah, pemahaman dapat bergeser dari *nash* yang *sarih* sekalipun. Pendapat ini menimbulkan pro-kontra di kalangan umat.

ISBN 978-979-1187-15-2

