

KRISIS OTORITAS KEAGAMAAN KONTEMPORER

Literalisme Berjubah Salafi

Muhammad Rofiq

Universitas Muhammadiyah Yogyakarta

Pendahuluan

Dalam sejarah intelektualisme Islam, literalisme (*al-harfiyyah*) adalah satu paradigma keagamaan yang sudah berusia sangat tua, setua agama Islam itu sendiri. Di kalangan sahabat nabi, misalnya kita mendengar kisah Adi bin Hatim yang gagal memahami makna metafor dari “benang putih” dan “benang hitam” pada QS. 2: 187 (Ibnu Katsir: 29). Dalam khazanah fikih Islam bahkan ada suatu mazhab yang secara terbuka memproklamirkan diri sebagai penganut literalisme keagamaan atau mazhab Zahiri. Sehingga literalisme sendiri sesungguhnya bisa dikatakan adalah suatu paradigma interpretasi keagamaan yang bersifat universal dan akan selalu muncul dalam sejarah agama manapun. Namun, dalam konteks Islam, karena karakter pemikiran Islam bersifat dialektis, maka paradigma literal sulit mendapatkan posisi signifikan. Kecuali dalam beberapa pengecualian ketika ia didukung oleh satu sistem politik yang menghendaki adanya legitimasi keagamaan, seperti yang pernah terjadi pada Dinasti Abasiyyah era al-Mutawakkil (Hitti, 2006: 562).

Dialektika antara literalisme dan pemikiran antitesisnya menjadi kontestasi yang tampil kembali di era kontemporer. Hanya saja fenomena yang tampil saat ini berbeda dengan preseden sebelumnya. Perbedaannya terletak pada



kecenderungan yang lebih ekspansif dari gerakan salafisme. Salafisme saat ini menjadi fenomena yang menyebar (*widespread*) dan kian populer, baik di kalangan akademisi, kelompok-kelompok profesional, masyarakat akar rumput sampai warga minoritas muslim di kawasan Eropa-Amerika (John Esposito, 2010). Tentu ada banyak faktor yang dapat menjelaskan hal tersebut. Jawaban yang paling tampak meyakinkan adalah adanya monopoli otentisitas (kemurnian) religius yang diklaim oleh pengusung salafisme dan tampak sangat atraktif bagi sebagian umat Islam. Dari perspektif lain, fenomena itu dapat pula dijelaskan dengan apa yang dipostulasikan dalam teori sosiologi pengetahuan bahwa dinamika sebuah diskursus selalu berkaitan erat dengan kekuasaan (*power*) (Ritzer, 2009: 67). Dalam hal ini ada upaya suatu rezim tertentu untuk menghegemoni ranah perpolitikan internasional dengan memanfaatkan satu pemikiran keagamaan yang bersifat monolitik dan rigid.

Penyebaran faham literalisme religius ini belakangan semakin mendapatkan sorotan di kalangan sarjana Islam. Karena semakin disadari bahwa ada banyak implikasi negatif yang muncul dari tersebarluasnya faham ini. Di antaranya adalah munculnya problematika Islam yang semakin mengalami kesulitan berhadapan dengan modernitas. Sebab di dalam paradigma ini “Islam masa lalu” dihadapkan *vis a vis* dengan perubahan dan perkembangan

zaman. Bagi paradigma ini, dalam konteks situasi dan kondisi apapun, hanya tafsir dan praktik masa lalulah yang paling valid dan harus diikuti.

Problem lainnya adalah problem ketegangan yang terjadi antara nilai-nilai lokal dan ajaran Islam. Dalam perspektif kaum literal, makna universalitas Islam digeneralisir dan diberlakukan di ranah yang bahkan sangat mikro sekalipun. Sehingga kreatifitas dalam pengamalan ajaran Islam menjadi terpasung oleh suatu pemahaman yang bersifat tekstualistik. Islam di Arab Saudi harus sama seperti Islam di Amerika Serikat, Islam di Pakistan sama dengan Islam di Bantul, Islam di Alexandria sama seperti Islam di Makasar; anti pluralitas budaya dan tidak dapat membedakan antara sisi ajaran Islam yang bersifat kontekstual dengan budaya Arab yang bersifat situasional-temporal. Jubah, celana di atas mata kaki, cadar, jenggot, anti gambar, diskriminasi perempuan, dan contoh partikular lainnya adalah beberapa aspek yang disalahpahami sebagai nilai universal (*in common with*) agama Islam.

Implikasi yang tampak paling serius dari fenomena penyebaran literalisme adalah apa yang disebut oleh Khaled Abou Fadel (2005: 28) sebagai “krisis otoritas keagamaan” (*‘azmah al-ṣulṭah al-dīniyyah*). Dua fenomena yang menandai krisis otoritas ini adalah munculnya eksploitasi teks-teks keagamaan dan otoritarianisme keagamaan. Nas-nas suci dimaknai secara sempit dengan tidak mengindahkan



rumusan metodologis yang mapan dan meminggirkan pentingnya makna reinterpretasi sesuai dengan konteks sosial yang relevan. Parahnya lagi, paradigma literal ini selalu diiringi dengan *truth claim* (klaim kebenaran) yang absolut sehingga yang berada di luar kelompoknya adalah salah, bidah, syirik atau atribut-atribut peyoratif lainnya. Sehingga implikasinya umat Islam berada diambang kebingungan karena berhadapan dengan realitas paradoks yang terjadi antara pengusung Islam literal dan Islam lainnya.

Asal-usul Gerakan Salafi

Terminologi “*salaf*” secara bahasa maknanya adalah pendahulu (Arab: *al-mutakaddim*, Inggris: *predecessor*) (*Lisān al-‘Arab*, 159, *al-Mawrīd*: 1995: 641). Dalam al-Quran ia digunakan berulang-ulang dengan konotasi “masa lalu” (*al-madi*), seperti tercantum dalam QS. 2: 275, 4: 22, 5: 95, 8: 35, 10: 30, 43: 56, 69: 24. Namun dalam penggunaan teknis istilah ini lebih sering merujuk kepada periode Nabi Muhammad, sahabat, dan tabiin, karena mengacu kepada hadis nabi “*sebaik-baik periode adalah periodeku, periode sesudahku, dan periode sesudahnya*” (HR Muslim). Terminologi salaf kemudian digunakan sebagai simbol dari otentisitas dan legitimasi dalam pemikiran hukum Islam (Khaled, 2005: 75).

Salafisme pada awalnya adalah suatu doktrin yang didirikan oleh para pembaru Islam yang hidup pada abad 19-20, yaitu Jamaluddin al-Afghani

(1897), Muhammad Abduh (1905), Muhammad Rasyid Ridha (1935). Namun, sejumlah sarjana ada pula yang mengatribusikan salafisme jauh lebih awal, yaitu pada gagasan tekstual Ahmad bin Hanbal (855) dan gerakan purifikasi Ibnu Taimiyah (1328) serta Ibnu Qayyim al-Jauziyyah (1350). Perbedaan di antara varian-varian salafisme itu adalah salafisme gerbong Abduh disebut sebagai respon intelektual atas kolonialisme Eropa dan keterbelakangan dunia Islam di abad modern, salafisme Ibnu Taimiyah adalah respon terhadap sinkretisme dan kejatuhan institusi kekhalifahan Islam pada abad pertengahan, sedangkan Salafisme Ahmad bin Hanbal adalah respon terhadap rasionalitas kalam Mukhtazilah pada era Abbasiyah.

Dalam era kontemporer salafisme menjadi identik dengan gerakan yang didirikan oleh Muhammad bin Abdul Wahhab (1702) di Nejad (sekarang Arab Saudi) yang kemudian dikenal sebagai gerakan Wahabi. Gerakan ini lahir di lingkungan Arab Nejad yang tidak tersentuh kemajuan peradaban Islam dan terisolasi dari struktur pemikiran yang canggih, seperti yang berkembang di wilayah-wilayah Arab lainnya (Muhammad Imarah, 1997: 253). Pemikiran simplistis salafisme Wahabi selain merupakan respon terhadap penyimpangan keagamaan yang terjadi di Nejad era Muhammad bin Abdul Wahab, juga merupakan suatu bentuk *cultural shock* (keterkejutan budaya) terhadap pemikiran keIslaman yang



sophisticated dan kemajuan peradaban yang dituduh tidak memiliki akar dan preseden pada tradisi kenabian. Selain itu, gerakan Wahabiah juga secara politik adalah respon terhadap dominasi ras Turki atau kekuasaan Dinasti Usmaniyah yang menjajah Arab Saudi kala itu. Sehingga, arabisme (*al-'arūbah*) adalah unsur yang amat ditekankan oleh Muhammad bin Abdul Wahab dalam gerakannya (Muhammad Imarah, 1997: 255-6).

Secara eksplisit nomenklatur salafisme (salafiyah) sendiri sesungguhnya pertama kali digunakan sebagai jargon gerakan oleh Muhammad Abduh. Namun, dalam sejarahnya istilah ini kemudian dikooptasi oleh gerakan Wahabi. Sekalipun keduanya membawa bendera salafi yang sama, namun ada perbedaan substansial antara corak salafi Abduh dengan salafi Muhammad bin Abdul Wahab. Perbedaannya adalah salafisme Wahabi cenderung menggunakan pendekatan skriptural dalam memahami nas-nas (*al-manhaj al-nuṣūṣī*), anti rasionalitas (ilmu kalam), anti pluralitas, tidak toleran terhadap keragaman (*less of tolerant of diversity, ẓidd al-tanawwu'*) dan tidak akomodatif terhadap produk modernitas.

Sekalipun sama memiliki jargon 'pentingnya kembali kepada sumber-sumber keagamaan yang orisinal' (*al-rujū' ilā al-Qur'ān wal-Sunnah*) dan 'tanpa harus terikat preseden interpretasi dari generasi masa lalu' (*ghairu muqayyad bil-mazāhib*), namun proses yang ditempuh

oleh Salafisme Abduh adalah dengan melakukan reinterpretasi terhadap sumber-sumber tersebut sesuai dengan kebutuhan zaman modern, bukan mempraktekkan penafsiran keagamaan yang tekstual. Salafisme Abduh tidak anti intelektual, namun Salafisme Wahabi cenderung tidak tertarik terhadap keseimbangan intelektual.

Dalam pembacaan Khaled Abou Fadel (2005: 79), disebutkan bahwa dapat dengan jelas ditemukan sofistikasi dan kedalaman gagasan pada pemikiran Abduh. Pemikirannya diformulasikan sebagai usaha apologetik untuk membentengi Islam dari pengaruh westernisasi Barat dan pada saat yang sama juga menekankan supremasi dan kompatibilitas Islam terhadap modernitas. Namun, tidak demikian dengan salafisme atau puritanisme Wahabi. Dengan pendekatan tekstual, mereka cenderung melebih-lebihkan peran teks keagamaan dalam meregulasi kehidupan manusia dan meminimalisir peran manusia sebagai agen yang bertugas menginterpretasikan teks-teks tersebut. Dalam beberapa kasus bahkan ditemukan beberapa fatwa keagamaan yang cenderung *abusive* (semena-mena dan tidak jujur) dalam berinteraksi dengan teks-teks keagamaan. Pendekatan mereka cenderung inkonsisten, sehingga terjadi eksploitasi nas-nas keagamaan yang melahirkan despotisme dan otoritarianisme.

Situasi yang amat signifikan mempengaruhi dinamika, baik gerakan Salafi maupun gerakan Wahabi, terjadi



pada tahun 1970-an. Pada dekade tersebut atas pengaruh dari sejumlah tokoh-tokoh puritan dan didukung oleh kekuatan perekonomian negeri petrodollar, terjadilah asimiliasi antara Salafi dan Wahabi yang direpresentasikan oleh pemikiran neo-puritanis yang setuju dengan visi Muhammad bin Abdul Wahab dan Sayid Qutb tentang masyarakat jahiliyah dan cita-cita masyarakat ideal. Maka pada akhir dekade tersebut, kooptasi Salafisme oleh Wahabisme telah berlangsung secara sempurna. Salafi kemudian identik dengan produk pemikiran yang opresif terhadap wanita, menentang rasionalisme, keras terhadap segala bentuk ekspresi kesenian, serta literalisme yang kaku. Pasca periode tersebut, makna salafi telah tereduksi menjadi sedemikian negatif. Bahkan di dunia Barat, ia diidentikkan dengan kaum ekstrimis yang militan.

Respon Pemikir-pemikir Muslim

Kegelisahan terhadap menyebarluasnya paradigma keagamaan literal di dunia Islam, telah mendorong sejumlah sarjana untuk menulis suatu manifesto pemikiran yang dapat mendekonstruksi paradigma tersebut. Ulama Islam yang paling awal merasakan ‘kegalauan’ terhadap paradigma literalisme adalah Muhammad al-Ghazali, seorang ulama moderat dari Mesir. Ia menulis karya yang berjudul *“al-Sunnah al-Nabawiyah: Baina Ahl al-Hadīs wa Ahl al-Fiqh”* (*Sunnah Nabi: antara Ahli Hadis dan Ahli*

Fiqh). Buku ini menjadi karya *best seller* dan mendapatkan respon yang hangat di seantero dunia Islam (Daniel Brown, 2000: 143). Dalam kata pengantar untuk bukunya, al-Ghazali (2006: 8) menyebutkan bahwa pemahaman literal terhadap teks-teks keagamaan yang dipraktekkan oleh kelompok yang ia sebut ‘ahli hadis’ telah menjadi bumerang yang digunakan oleh musuh Islam untuk mempropagandakan Islam yang terbelakang. Dunia Islam, menurutnya, tidak akan maju dengan penafsiran literal yang berasal dari padang pasir. Ia mengkritik pendekatan tekstual Islam literal yang mengabaikan kritik matan terhadap hadis. Ia juga menyesalkan bagaimana kelompok ahli hadis telah berlaku selektif dalam memilih argumentasi yang mendukung pendapat mereka.

Pasca al-Ghazali, intelektual berpengaruh yang mengkritik pemahaman literal adalah Ramadan Buthi, seorang ulama Syiria yang menguasai bahasa Kurdi dan Inggris dengan baik. Melalui bukunya *al-Salāfiyyah Marḥalah Zamāniyyah Mubārak lā Mazḥab Islami (Salafisme adalah Periode Sejarah yang Diberkahi, Bukan Satu Mazḥab Pemikiran)*, ia mengkritik eksklusifisme klaim salaf yang dipraktekkan oleh kelompok literal. Terminologi salafi menurutnya tidak boleh dimonopoli kelompok tertentu, apalagi dengan pemaknaan yang sempit. Menurut Buthi, salafisme bukan berarti berpikir ahistoris dengan melompati gagasan-gagasan yang



telah diformulasikan dalam khazanah ke-Islaman selama berabad-abad. Di bagian akhir bukunya, Buthi bercerita bahwa pada suatu periode di tahun 1406 H/1986 M, dalam pertemuan Organisasi Konferensi Islam (OKI, *Rābiṭah 'Ālam Islāmī*), masing-masing utusan dari Eropa, Amerika, Asia, dan Afrika menyampaikan keluhan yang sama, yaitu problem kelompok ekstrimis yang menamai diri Salafi. Buthi kemudian menyimpulkan bahwa salafisme literal merupakan problem global yang harus dipikirkan secara serius oleh umat Islam (1998: 254).

Keprihatinan yang ditunjukkan oleh sarjana Islam mengenai fenomena literalisme keagamaan selanjutnya ditunjukkan oleh Yusuf Qardlawi, seorang intelektual besar dan berpengaruh, alumni Universitas al-Azhar. Berbagai buku telah ia tulis untuk merespon ekspansi pemikiran literal, di antaranya *Fiqhu al-Ghina wal-Musiqa* (Fikih Lagu dan Musik), di mana ia menunjukkan bahwa pemahaman literal adalah sebuah utopia yang tidak sejalan dengan Islam. Literalisme telah meletakkan Islam berada di menara gading yang tidak dapat memberikan jawaban untuk problem aktual yang dihadapi oleh umat Islam. Literalisme menurutnya telah bertindak tidak jujur dengan mengklaim bahwa “hukum haramnya” musik adalah ijmak (konsensus) empat mazhab. Literalisme telah berlaku diskriminatif dan parsial (*selective reading*) terhadap dalil-dalil agama. Bukunya yang lain yang ia tulis

sebagai respon terhadap, ia menyebutnya neo-literalisme (*al-zābirīyyah al-judud*), adalah *Kayfa Nata'amal ma'a al-Turāṣ* (Bagaimana Berinteraksi dengan Tradisi Intelektual). Ia menunjukkan dalam karyanya tersebut bahwa usaha untuk menyatukan dunia Islam dengan pemahaman yang literal adalah suatu hal yang mustahil, sebab bertentangan dengan realitas keagamaan (*ḍarūrah dīniyyah*), logika kebahasaan (*ḍarūrah luḡhamīyyah*) dan karakter kemanusiaan (*ḍarūrah basyariyyah*). Sebaliknya, pluraliūtas pemahaman (*ta'adudul arā'*) dan relativisme kebenaran (*iḥtimālū al-ṣūawāb*) adalah suatu hal yang amat krusial dalam agama Islam (2004: 140-151).

Kritik Yusuf Qardlawi yang paling signifikan terhadap pemahaman literal ditulisnya dalam buku *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid* (Studi tentang Fikih *Maqāṣid*). Di buku ini ia mengelaborasi karakter fikih kaum literalis yang ia sebut “mengabaikan pertimbangan *maqāṣid* syariah” dan “salah kaprah memahami teks-teks partikular (*al-nuṣūṣ al-juḏ'iyyah*)” dalam merumuskan fatwa-fatwa keagamaan. Ia juga mengkritik kecenderungan *ghetto minded* (tertutup) pada pemikiran kaum literalis. Ia bahkan mengatakan bahwa bahaya yang ditimbulkan oleh pemikiran literal di dunia Islam jauh lebih besar daripada konspirasi yang disusun oleh musuh-musuh yang tidak senang terhadap agama Islam (2006: 71).

Pengaruh negatif literalisme juga telah mengusik pikiran sarjana Islam



di dunia Barat. Adalah Khaled Abou Fadel, seorang guru besar hukum Islam di UCLA (University of California, Los Angeles), yang mengkritik literalisme (ia menggunakan istilah puritanisme) secara ekstensif. Dalam hampir keseluuruhan karyanya, ia menunjukkan keprihatinan yang sangat mendalam terhadap kevakuman otoritas keagamaan kontemporer yang ditimbulkan oleh Islam literal. Buku *Speaking in the God's Name* (Berbicara Atas Nama Tuhan) ia susun untuk menunjukkan bagaimana pemahaman keagamaan literal benar-benar telah bertindak opresif dan diskriminatif terhadap wanita. Suatu hal yang berada di luar akal sehat, menurutnya, di zaman sekarang, agama dapat menjadi penghalang bagi wanita untuk terlibat di ruang publik, memiliki tingkat pendidikan yang tinggi dan dapat mengespresikan kehendak sesuai dengan nalurinya. Ia menunjukkan bahwa literalisme telah mengubah agama menjadi suatu diskursus yang memapankan otoritarianisme keagamaan.

Buku *The Great Theft: Wrestling Islam from Extremist* adalah karya Abou Fadel yang paling monumental yang pernah muncul untuk merespon pemikiran literal. Ia membeberkan bagaimana peran Islam literal dalam melahirkan trauma dan kontroversi yang besar di dunia Islam tentang "Islam yang otentik". Dengan kemunculan literalisme dalam sejarah modern, menurutnya, Islam telah terjungkal ke dalam degradasi dan dekonstruksi

yang amat dalam. Kecenderungan literal yang menurutnya tidak kompatibel dengan persatuan dan kemajuan Islam adalah klaim absolut, tidak kompromis, reduksionis dan berpikiran sempit (*narrow-minded*). Suatu pernyataan sarkastik yang perlu dipikirkan secara serius dari Abou Fadel adalah "pengaruh dari puritanisme terhadap warisan intelektual Islam dan orientasi universal dan humanistik dalam Islam, tidak lebih dari pada sekedar melakukan perusakan (*devastating*)" (2005: 100).

Tokoh-tokoh lain yang merasakan kegelisahan yang serupa mengenai Islam yang dieksploitasi oleh kaum literal semakin signifikan jumlahnya. Di antaranya Ali Jum'ah (2006) dalam kitab fatwanya "*al-Bayān limā Yusyghilu al-Aḥbān*" (*Penjelasan untuk Hal-hal yang Menyibukkan Pikiran*) dan Muhammad Imarah (1997) dalam suatu ensiklopedi tentang aliran-aliran klasik dan modern dalam Islam (*Tayyārāt al-Fikr al-Islāmī*).

Kasus paling aktual yang menunjukkan suatu sikap hiprokit kelompok literalis dalam beragama muncul dalam suasana revolusi dunia Arab yang berlangsung selama satu tahun ini di berbagai negara Arab. Di Mesir misalnya, ketika revolusi sedang bergejolak dan Mesir tengah berada dalam suatu titik yang benar-benar membutuhkan pengorbanan, semua elemen di Mesir mengambil peran dalam upaya menurunkan pemimpin otoriter Husni Mubarak. Hanya kelompok literalislah yang menolak untuk berpartisipasi, bahkan



kemudian mengeluarkan pernyataan bahwa berdemonstrasi hukumnya haram. Mengkritik pemerintahan secara terbuka disebut tidak memiliki preseden kenabian (sunah Rasul), dan tindakan yang menyerupai perilaku orang kafir. Namun suatu hal yang sangat ironi, paska revolusi dan tumbangnya Husni Mubarak, kelompok literalis ikut-ikutan mendirikan partai politik dan mengklaim akan menegakkan syariah yang otentik di Mesir. Suatu perilaku yang tidak konsisten dan disebut oleh Yusuf Qardawi sebagai tindakan yang memalukan.

Karakteristik Pemikiran Literal

Fenomena literalisme Islam modern dalam beberapa aspek sesungguhnya hanyalah reproduksi dari literalisme Islam klasik. Namun, perbedaannya adalah literalisme klasik jauh lebih memiliki kedalaman gagasan dan kecanggihan metodologi pemikiran. Tokoh literal era klasik semisal Ibnu Hazm, menguasai berbagai cabang ilmu, dari perbandingan mazhab, filsafat, logika formal Yunani, kedokteran, astronomi sampai sastra. Literalisme modern menolak segala disiplin ilmu dan kecenderungan yang tidak berhubungan dengan teks-teks keagamaan. Mereka mengharamkan filsafat, menentang ilmu astronomi dan tidak mengakomodir seni dan estetika. Mengaku tidak menolak bermazhab, namun memilih mazhab Hanbali yang paling tekstual sembari mengabaikan beberapa tokoh mazhab tersebut yang

tidak berkecenderungan literal, seperti Ibnu Qudamah al-Muqdasī. Di bawah ini adalah beberapa aspek metodologis yang dapat ditemukan dalam karakter pemikiran literal.

Pemaknaan yang Literal dan Parsial

Islam literal berpandangan bahwa pemahaman terhadap satu teks tidak bisa melampaui bentuk literalnya (*ẓāhirīyyat al-naṣ*). Implikasinya, mereka menolak adanya kausasi hukum (*ta'ḥlil al-aḥkām*) dan mengabaikan tujuan hukum yang relevan dengan kepentingan manusia (*maqāṣid syarī'ah*). Sehingga produk keagamaan Islam literal hanya selalu berorientasi teosentris, tidak menganggap penting dan tidak menyapa kebutuhan ril manusia. Padahal para ulama Islam lainnya dalam upaya mereka merumuskan hukum selalu mempertimbangkan aspek kausasi dan aspek tujuan hukum. Sebab dalam pandangan mayoritas sarjana hukum Islam ada suatu preposisi yang tidak terbantahkan, bahwa Islam adalah agama yang turun untuk kepentingan kemaslahatan manusia (*taḥqīq maṣāliḥ al-'ibād*), bukan hanya untuk suatu kesia-siaan. Islam literal menolak kausasi karena dianggap akan menjerumuskan pada penggunaan akal dalam porsi yang berlebihan. Dalam merumuskan suatu hukum, mereka lebih mengedepankan dalil-dalil transmisional (*al-rivāyāt al-naqliyyah*) ketimbang penalaran. Dalam kasus literalisme klasik, bahkan Imam Ahmad lebih memilih hadis yang daif daripada harus menggunakan analogi



(qiyas) (Ali Jumah, 2004: 193).

Pemahaman literal terhadap teks-teks agama semakin diperparah lagi dengan suatu metode pembacaan yang bersifat parsialistik atau atomistik. Menurut kelompok literalis ini, suatu dalil dapat dibaca secara independen dan terpisah dari dalil-dalil lainnya. Suatu pembacaan tematik dan komprehensif (*al-qirā'ah al-kulliyah*) tidak mendapatkan tempat dalam metodologi kaum literalis. Maka, produk keagamaan yang lahir dari paradigma literal dan parsial ini misalnya adalah sikap bersikeras mengharamkan “*isbal*” (memanjangkan celana di bawah mata kaki). Pandangan itu muncul dari pemahaman tekstual terhadap satu hadis dan mengabaikan hadis lain yang menyebutkan kausa “kesombongan (*al-khubyala*)” yang menjadi motif hukum larangan memanjangkan celana di bawah mata kaki.

Contoh produk keagamaan lain yang muncul dari paradigma literal dan parsial adalah pandangan tentang hukum haramnya nyanyian dan musik. Musik, sekalipun dengan substansi yang Islami, menurut mereka adalah suatu larangan agama yang tidak boleh dilanggar. Albani (1995) misalnya menggunakan istilah *Tahrīm Ālāt al-Ṭarbi* (Haramnya Alat-alat Musik). Mendengarkan musik bahkan seolah-olah disejajarkan dengan perilaku dosa besar. Kasus lain adalah mereka menolak jenis zakat *tijārah* (perniagaan) yang dirumuskan secara kreatif oleh ulama kontemporer (Albani, *Tamām al-Minnah fi Ta'līq 'ala Fiqh Sunnah*, 1988:

361). Menurut mereka tidak ada satupun dalil yang mengindikasikan bahwa perniagaan juga harus mengeluarkan zakat, sehingga yang berlaku adalah *presumption of innocence* (*barā'atu al-ḥimmah*). Orang kaya dapat menjadi sekaya-kayanya tanpa terikat oleh suatu kewajiban agama untuk mengeluarkan zakat. Ini tentu saja suatu hal yang ironi karena zakat perdagangan adalah suatu potensi yang paling signifikan dalam mengentaskan kemiskinan. Maka, suatu hal yang beralasan jika kemudian kita bertanya, “apa bedanya literalisme dan kapitalisme?”

Kecendrungan Tasyaddud (memilih pendapat yang sulit)

Logika kehati-kehatian (*iḥtiyāṭ*) diterapkan secara rigid oleh kelompok literalis. Umumnya prinsip teori hukum Islam (Usul Fiqih) yang dijadikan sandaran adalah prinsip *sadd al-ḥarī'ah* (langkah preventif). Dalam paradigma literal, suatu hal dapat secara simplifikatif disimpulkan akan menjerumuskan kepada perbuatan haram, sehingga ia pun masuk ke dalam kategori haram, seperti yang terjadi dalam kasus hukum musik. Kadang-kadang kelompok literalis juga tidak dapat membedakan mana wilayah agama yang bersifat pasti (*qaṭ'iy*) dan dugaan (*ẓanniy*), konstan (*ṣawābit*) dan fleksibel (*mutaghayyirāt*), tidak punya *sense of* hirarki *maqāṣid syarī'ah*; *darūrāt* (primer), *ḥājāt* (sekunder) dan *taḥṣīnāt* (tersier). Suatu rumusan kreatif yang diformulasikan Ibnu Qayyim (1973:



41) tidak mendapatkan tempat dalam cara berpikir literal: suatu fatwa dapat berubah sesuai dengan perubahan zaman, tempat, adat istiadat dan kondisi.

Fatwa keagamaan yang lahir dari kecenderungan *tasyaddud* ini adalah pandangan tentang haramnya televisi dan fotografi (*Fatawa al-Lajnah al-Dā'imah*, II: 81-3). Menurut paradigma literal, 14 abad yang lalu nabi telah melarang umat Islam untuk mengambil gambar, karena dianggap membuat sesuatu yang dapat menyerupai ciptaan Allah. Fakta bahwa televisi dan fotografi adalah suatu kebutuhan yang tidak dapat dihindari di zaman modern tidak cukup memberikan alasan bagi kelompok literalis untuk meninjau ulang fatwa mereka. Suatu cerita menarik yang dikisahkan Yusuf Qaradawi dalam bukunya *Dirasah fi Fiqh Maqāsid* (2006: 77). Dalam sebuah forum pertemuan para dai tingkat internasional di Universitas Islam Madinah yang juga dihadiri oleh Qardawi, wakil rektor dari universitas tersebut melarang para wartawan dari beberapa stasiun televisi untuk mengambil tayangan dan disiarkan menjadi berita, karena ia menganggap bahwa televisi adalah barang haram dalam syariat Islam. Inilah suatu pemikiran keagamaan yang tidak memahami esensi hukum Islam dengan baik dan tidak ramah terhadap realitas zaman yang terus berkembang.

Mengecilkan Peran Wanita di Ruang Publik

Jika ada satu paham keagamaan yang paling bertanggungjawab terhadap hilangnya otonomi kaum wanita, maka Islam literallah yang patut dipersalahkan. Dalam pandangan mereka, kuatnya pengaruh wanita, terutama di ruang publik adalah suatu bentuk invasi kultur Barat dalam dunia Islam (Khaled, 2005: 254). Islam yang otentik bagi mereka adalah Islam yang memarginalkan wanita ke ruang domestik dan ruang privat. Sikap Islam literal terhadap wanita ditandai dengan semangat dominasi kaum lelaki dalam seluruh aspek kehidupan. Mereka mempromosikan budaya patriarki yang mengakibatkan 'kematian' kaum wanita di tengah masyarakat. Kaum literal percaya bahwa wanita adalah sumber bencana dan kehancuran sosial masyarakat, sehingga ia harus dikekang dan dibatasi. Semakin ruang gerak perempuan dibatasi dan dibuat dependen, maka semakin amanlah masa depan Islam. Dalam konteks ini, kaum literal selalu membesar-besarkan klaim "fitnah" akibat keterlibatan wanita di ruang publik. Selain itu mereka secara tidak kritis telah percaya kepada hadis yang menyebutkan bahwa mayoritas penghuni neraka adalah wanita.

Tak ayal jika kemudian fatwa keagamaan yang muncul dari sikap diskriminatif tersebut benar-benar telah membuat wanita menjadi makhluk yang paling tidak memiliki kebebasan sedikitpun. Di antara fatwa tersebut



misalnya fatwa Syaikh Ibnu Fauzan (*al-Muntaqa*, V, 1997: 243-5) yang menyebutkan bahwa perempuan cukup bisa menulis dan membaca, dan seorang perempuan salehah tidak perlu bercita-cita lebih dari itu. Perempuan dilarang keluar dari rumah untuk melakukan perjalanan lebih dari 20 kilometer tanpa ditemani seorang mahram ('Uṣaymin, *Fatawa Syaikh*, 1991, II: 898). Suara wanita dianggap aurat dan tidak boleh ditinggikan di depan laki-laki asing. Perempuan dilarang menunaikan salat di masjid karena akan menyebabkan terjadinya percampuran (*ikhtilāf*) antara laki-laki dan perempuan (*Fatawa al-Lajnah al-Dā'imah*, 1996, I: 141).

Fatwa-fatwa tersebut dilihat dari metodologi keIslaman yang baku di kalangan para sarjana Islam dapat dikategorikan ahistoris, karena mengabaikan suara-suara ulama selama sejarah intelektualisme Islam. Selain itu, jelas bahwa fatwa-fatwa tersebut mengabaikan hadis-hadis lainnya tentang partisipasi kaum wanita di ruang publik, seperti lomba lari antara Nabi dan istrinya, Aisyah dan wanita muslim lainnya yang menonton pertandingan olahraga di Madinah, wanita-wanita yang bertanya dan mengeluh kepada Nabi tentang berbagai persoalan, dan wanita-wanita yang turut serta dalam pertempuran dalam sejumlah peperangan (Khaled, 2004: 353). Fatwa-fatwa tersebut mengabaikan sejumlah riwayat mengenai beberapa wanita yang berdiam untuk waktu yang lama di masjid seusa salat dan riwayat tentang

keikutsertaan mereka i'tikaf bersama Nabi.

Anti Sains dan Empirisme

Wilayah normatifitas teks seringkali dihadapkan secara diametris oleh Islam literal dengan premis-premis ilmu pengetahuan yang aksiomatik. Semangat utamanya bukan mempertautkan dan mengharmonisasi antara wilayah sains dan wahyu, tetapi menundukkan sains agar selalu 'sesuai' dengan wahyu (yang sebenarnya tak lain hanyalah interpretasi prematur). Literalisme keagamaan tidak dapat membedakan mana wilayah teks yang interpretasi terhadapnya bersifat spekulatif dan wilayah empirisme yang sebagian bersifat tidak terbantahkan. Faham inilah yang telah mengakibatkan banyak ilmuwan, baik muslim maupun non-muslim, lebih memilih untuk menjadi agnostik, karena beragama dianggap hanya dapat membawa mereka berparadigma tekstual, mistis dan tidak rasional.

Betapa sulit dibayangkan di abad 21 ini, kaum literalis masih ngotot dengan asumsi bahwa bumilah sebenarnya yang dikelilingi oleh matahari (Ibnu Uṣaymin, *Fatawa Arkān al-Islam*, 2000: 43). Ayat yang melegitimasi kengototan ini adalah cerita dalam surat al-Kahfi ayat 17 yang menarasikan perpindahan posisi matahari dari Timur ke Barat di gua yang ditempati oleh Ashabul Kahfi. Ayat ini menurut mereka menunjukkan bahwa sebenarnya mataharilah yang mengitari bumi, bukan bumi mengitari



matahari. Ironis sekali penafsiran ini tidak dikonfrontasikan dengan logika astronomi yang menyebutkan bahwa dalam gerak semu, memang seolah-olah mataharilah yang mengelilingi bumi. Sembari ngotot dengan penafsiran yang anti sains, mereka juga menyalahnyalahkan para ilmuwan.

Sampel lain dari paradigma anti sains adalah kasus penentuan awal bulan hijriyah. Kaum literalis sampai saat ini masih bersikukuh bahwa ilmu astronomi (hisab) tidak dapat digunakan untuk menentukan awal bulan hijriyah. Hisab tidak diakomodir sama sekali, bahkan minimal hanya untuk sekedar menegaskan (*li al-nafy*) laporan rukyat yang salah dan bertentangan dengan data astronomi tentang konjungsi (ijtimak). Itulah fenomena yang terjadi setiap tahunnya di Kerajaan Arab Saudi, di mana otoritas sains dan agama dipisahkan. Data dari ICOP (*Islamic Crescents' Observation Project*) menyebutkan bahwa hampir setiap tahun otoritas ulama Saudi mengesahkan laporan *ru'yat al-bilāl* ketika hilal (bulan sabit) berada di bawah ufuk dan mustahil untuk terlihat. Inilah suatu tragedi yang amat memilukan dunia Islam modern, di mana menjadi *religious* adalah ketika seorang mempertahankan penafsiran literalnya dan menginjak-nginjak logika sains yang valid.

Intoleran terhadap Perbedaan Pendapat

Kebenaran dalam pandangan kelompok literalis adalah suatu hal

yang absolut dan hanya berasal dari pandangan mereka. Kelompok literalis bertindak seolah-olah hanya merekalah yang paling otoritatif dalam menafsirkan agama. Inilah yang pada akhirnya membuat mereka hanya memiliki sedikit sikap toleran terhadap perbedaan pendapat. Heterogenitas penafsiran agama dipandang malapetaka bagi Islam (*law kāna ikehtilāf al-ummah rahmah lakāna waḥdatuhā 'aẓāb*). Padahal dalam khazanah Islam yang kaya, para ulama telah bersepakat untuk mengamini satu kaedah: "*la inkāra fi al-masā'il al-khilāfiyyah al-ijtibādiyyah*" (tidak boleh mengingkari masalah agama yang diperselisihkan dan menjadi ruang ijtihad) dan kaedah "*nata'āwanu fīmā ittafaqnā wa-ya'tadīr ba'dunā ba'dan fīmā ikehtalafnā fih*" (kita saling tolong menolong dalam hal-hal yang disepakati dan saling mentolerir hal-hal yang diperselisihkan). Budaya *sharing, take and give*, dialog, diskusi dengan sabar dan lapang dada, benar-benar tidak mendapatkan tempat dalam paradigma literal. Suatu sikap bijak yang menghindari adanya perpecahan, konflik sektarian dan fanatisme mazhab juga tidak pernah dijadikan bahan pertimbangan oleh kaum literalis dalam merumuskan pandangan-pandangan keagamaan.

Fakta yang paling menyedihkan adalah kaum literalis tidak segan mengeūluarkan fatwa kafir terhadap orang yang dianggap keluar dari penafsiran mereka. Itulah yang pernah terjadi pada beberapa pemikir besar di Mesir, seperti Muhammad



al-Ghazali karena kritiknya yang pedas terhadap ahli hadis, Muhammad Imarah yang berkecenderungan rasional ala Muhammad Abduh, Fahmi Huwaidi, seorang jurnalis yang amat kritis, dan Yusuf Qardawi yang mengkampanyekan pemikiran moderat. Khusus Yusuf Qardawi, ia memiliki pengalaman paling pahit mengenai hal ini. Ketika tahun 1960 ia mengeluarkan buku *al-Halāl wal-Harām fil-Islām* yang fenomenal, dunia Islam menyambutnya dengan sangat positif. Hanya kelompok literalislah yang skeptis bahkan sarkatis menolak bukunya. Salah seorang ulama literal, Syaikh Muqbil bin Hadi (2005), bahkan menulis buku yang berjudul *Iskat al-Kalb al-Awi (Membungkam Anjing Menggonggong)* sebagai *counter* untuk karya Qardawi. Bagaimana akal sehat dapat membenarkan seorang ulama yang berijtihad diperlakukan seperti anjing?

Buku Qardawi menurut Syaikh Muqbil semestinya diganti judulnya *al-Halāl wal-Halāl fi al-Islam* karena berkecenderungan *tasābul* (menggampang-gampangkan). Padahal, menurut Qardawi hanya ada sepuluh pendapat keagamaan yang tidak sesuai dengan pandangan kaum literal, di antaranya jenggot tidak wajib, cadar tidak wajib, dan musik tidak haram. Inilah cara beragama orang yang merasa paling benar sendiri, seolah merekalah pemilik kebenaran. Inilah problem mendesak yang harus dipikirkan secara serius oleh para sarjana Islam, agar 'Islam Masa Depan' tidak tampil dalam wajah

yang garang, menakutkan, opresif, dan mengekang, melainkan menampilkan wajah Islam yang berkemajuan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abou Fadel, Khaled Muhammad, *Atas Nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2004).
- , *The Great Theft: Wrestling Islam from Extremist* (New York: HarperCollins Publisher, 2005).
- Al-Albani, Muhammad Nashiruddin, *Tahrim Ālāti al-Ṭarbi* (Maktabah al-Dalil, 1997).
- *Tamām al-Minnah fi Ta'liq 'ala Fiqh al-Sunnah* (Dar al-Rayah, tt.).
- Al-Buṭi, Muhammad Said Ramadan, *Marḥalah Zamāniyyah Mubārakah la Maḥab Islāmiy* (2006)
- Al-Ghazali, Muḥammad, *Al-Sunnah al-Nabawiyyah baina Abl al-Fiqh wa Abl al-Ḥadīs* (Kairo: Dar al-Syuruq, 2006).
- Al-Qarḍawi, Yūsuf, *Dirāsah fi Fiqh Maqāṣid* (Kairo: Dar al-Syuruq, 2006).
- , *Fiqh al-Ghina wal-Musiḳiy fi Ḍau'i al-Qur'ān wal-Sunnah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2006).
- Al-Uṣaimin, Muhammad bin Ṣalih, *Fatāwa Arkān al-Islām* (Kairo: al-Dar al-Mishriyyah al-Su'udiyah, 2004).
- Imarah, Muhammad, *Tayyārāt al-Fikr al-Islāmiy* (Kairo: Dar al-Syuruq, 1997).
- Fauzan, Shalih, *Al-Muntaqa min Fatāwā Syaikh Ṣalih Fauzan* (Maktabah al-



- Misykah al-Islamiyyah, t.t.).
- Jum'ah, Ali, *Al-Madkhal ila Dirāsah al-Maḥābiḥ al-Fiqhiyyah* (Kairo: Dar al-Salam, 2004).
- Brown, Daniel W., *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambriedge: Cambriedge University Press, 1996).
- George Ritzer and Doughlas. J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern* (Jakarta: Kencana, 2004).
- Ibnu Kasir, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* (Giza: Muassasah Qurthuba dan Maktabah Aulad Syaikh, t.t.).
- Ibnu Mandzur, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Darul Ma'arif, t.t.).
- Hitty, Philip, *History of the Arab* (Jakarta: Serambi, 2002).
- Muqbil bin Hadi, *Iskat al-Kalb al-'Awi Yusuf Abdullah al-Qardawi* (2005).

