



Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan

ISSN 2354-6147 EISSN 2476-9649

Tersedia online di: journal.stainkudus.ac.id/index.php/fikrah

DOI: 10.21043/fikrah.v5i1.1960

Sekularisasi Kesadaran Dan Penafsiran Ulang Doktrin-Doktrin Agama

Abdulloh Hanif

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia

4bdhan@gmail.com

Abstrak

Abad Modern memunculkan faham sekular. Agamawan khawatir akan semakin tersingkirnya agama dari kehidupan masyarakat. Penelitian membuktikan sekularisasi telah merevolusi agama masyarakat dengan tradisi yang mereka bawa. *Turas* (tradisi) dalam konteks ini adalah dogma, yaitu sesuatu yang memiliki kebenaran dan berdasar dari teks agama, dapat berupa teks itu sendiri atau hasil pemikiran. Untuk menjunjung *turas* sebagai dogma dalam dunia modern, ia harus mengalami proses sekularisasi. Dalam arti *turas* harus dipandang hidup bersama masyarakat dan menyejarah. *Turas* bukanlah unsur transenden yang lepas dari kehidupan masyarakat. Hassan Hanafi dan Khaled Abou el-Fadl menerima sekularisasi dan mengusungnya untuk merevisi pemaknaan *turas* dengan menggunakan tiga pendekatan dalam pembacaannya yaitu: revolusi, transendensi, dan Hermeneutika. Sekularisasi bukanlah pembuangan dogma agama tetapi merekonstruksi makna yang sesuai.

Kata Kunci: Dogma, Sekularisasi, Turas, Sejarah, Transendensi, Hermeneutika

Abstract

The Modern Age gave rise to secular ideology. Religionists got worry about religion that is getting out of the community of life. Research proves that secularization has revolutionized the religion of society with the traditions they carry. *Turas* (tradition) in this context is dogma, that is, something that has the truth and is based on religious texts. It can be either the text itself or the thought. In order to appreciate *Turas* as a dogma in the modern world, it must undergo a process of secularization. In this case, *turats* should be viewed live with the community and historic. *Turas* is not a transcendent element apart from the life of society. Hassan Hanafi and Khaled Abou el-Fadl received secularization and led him to revise the meaning of tura by using three approaches in reading turats, revolutions, transcendence, and hermeneutics. Secularization is not the abandonment of religious dogma but it reconstructs the appropriate meaning.

Key Word: Dogma, Secularization, Turats, History, Transcendence, Hermeneutic

Pendahuluan

Para ilmuan telah memprediksi bahwa sejarah modern akan diikuti dengan pudarnya agama dari masyarakat. Asumsi ini muncul dari hasil digantikannya kekuasaan gereja di Barat dengan kekuasaan konvensional yang tidak mengikutsertakan agama di dalam sistemnya. Termasuk juga keruntuhan Kekaisaran Romawi di dunia Timur dapat dikatakan sebagai salah satu tanda masuknya zaman modern, namun sejarah revolusi gereja di Barat oleh Martin Luther mendominasi kepercayaan banyak ahli sejarah dan ilmuan sosial sebagai asal-usul dimulainya zaman modern. Sekalipun begitu, banyak ahli sejarah dan ilmuan sosial baru-baru ini yang membuktikan bahwa agama sampai saat ini masih tetap hidup dan bertahan bersama masyarakat. Penemuan ini jelas meruntuhkan anggapan awal akan hilangnya agama dari masyarakat. Namun secara teoritis, asumsi tersebut telah terlanjur melahirkan teori-teori baru yang menjelaskan keyakinan terhadap fenomena tersebut, seperti teori sekularisasi. Teori ini tidak hanya menjelaskan bagaimana dan kenapa masyarakat melepaskan kepercayaannya terhadap agama sebagai bagian dari sistem sosial mereka, tetapi juga menunjukkan kecenderungan baru yang menjadi rujukan, yaitu sains dan teknologi. Peter L. Berger, menjelaskan bahwa sekularisasi dapat dimaknai sebagai proses yang dipakai untuk mengalihkan sektor masyarakat dan budaya dari dominasi lembaga-lembaga serta simbol-simbol religius (Berger, 2003, hal. 128).

Simbol-simbol religius dalam hal ini dapat dianggap sebagai “dogma” atau “doktrin” dalam istilah keagamaan. Masyarakat modern meyakini bahwa dunia mereka tidak harus dibimbing dengan dogma. Sebaliknya, ilmu pengetahuan dan teknologi lebih mampu menunjukkan yang sebenarnya terjadi dalam masyarakat. Hal ini dikarenakan bahwa dogma hanya diasumsikan sebagai seperangkat keyakinan religius di mana sudah dijelaskan sepenuhnya di dalam kitab suci. Penjelasan komprehensif mengenai dogma pertama kali disusun oleh Thomas Aquinas, seorang filsuf dan teolog abad pertengahan asal Itali, dengan menjelaskan bahwa dogma, *the wisdom of all wisdoms* (kebijaksanaan dari semua kebijaksanaan), di mana objeknya hanyalah Tuhan semata dalam hubungannya dengan manusia di dunia (Fairweather, 2006, hal. 24). Dogma membimbing kehidupan manusia dengan menunjukkan bagaimana sistem sosial seharusnya dibentuk. Semua itu tertuang dalam kitab suci agama sehingga diperlukan orang-orang yang memahami pesan-pesan Tuhan tersebut untuk mengkonstruksi sistem sosial masyarakat. Sama halnya dengan Spinoza, bahwa ia memaknai dogma sebagai keyakinan yang tertuang secara tekstual dalam kitab suci. Bagi Spinoza, “dogmatisme” adalah paham atau usaha yang mensubjekkan kitab suci atas rasio, lawan dari “skeptisme” yang mensubjekkan rasio atas kitab suci (Fraenkel, 2012, hal. 216). Terbentuknya politik berbasis agama, atau dapat dikatakan bersatunya negara dengan agama, merepresentasikan praktek dari salah satu bentuk dogma, di mana praktek-praktek tersebut hanya berdasar dari teks-teks agama secara berlebihan dan menundukkan rasio atas teks tersebut.

Konteks dogma yang mengambil dasarnya dari teks keagamaan, dan terikat langsung dengan kehendak Tuhan, ia memiliki kedekatan makna dengan istilah “*turas*” di dalam tradisi Islam – sebagaimana yang akan menjadi objek penelitian ini – di mana ia memperlihatkan kecenderungan untuk mengikuti teks-teks al-Quran secara literal untuk dipraktikkan ke dalam sistem sosial. Ia juga dapat disederhanakan sebagai suatu sumber di luar manusia (metafisik dan transenden), sekalipun teks-teks suci tersebut hadir dihadapan manusia, ia hanya merefleksikan secara sederhana dari sesuatu yang ada di luar manusia, diistilahkan Durkheim sebagai “*a unified system of beliefs and practices relative to sacred things*”(Alles (ed), 2008, hal. 18). Tradisi Islam Arab, yang diistilahkan al-Jabiri sebagai Nalar Arab (Al Jabiri, 2003a, hal. 26), adalah nalar yang

terbentuk (*al-‘aql al-mukawwan*). Menurut al-Jabiri bahwa Nalar Arab tersebut hanya merefleksikan sesuatu di luar dirinya sendiri yang bersifat dogmatis. Meskipun demikian, al-Jabiri hanya membatasi makna tradisi (*turas*) dalam konteks pemikiran atau epistemologi yang dipahami sebagai segala yang secara asasi berkaitan dengan aspek pemikiran dalam peradaban Islam, mulai dari ajaran doktrinal, syariat, bahasa, sastra, seni, teologi, filsafat dan tasawuf. Sehingga tradisi dalam kerangka pemikiran al-Jabiri, memiliki kedekatan makna dengan dogma. Ia terbentuk dari dasar dogmatis, dan menghasilkan epistemologi dogmatis pula.

Berbeda dengan al-Jabiri yang lebih menekankan *turas* pada dalam kerangka epistemologis, Hassan Hanafi lebih memahami *turas* yang selama ini berkembang dalam masyarakat Islam hanya bertumpu pada teks. Menurutnya, teks bukanlah realitas, ia hanya sebuah teks. Teks adalah ekspresi mistik yang menggambarkan realitas, tetapi bukan realitas itu sendiri. Teks tertumpu pada otoritas kitab, bukan pada otoritas rasio. Otoritas kitab bukan bukti, ia memerlukan interpretasi terhadap realitas yang ditunjukkannya, yakni peristiwa yang ditandai teks. Tanpa interpretasi, teks tidak bermakna, sehingga memungkinkan terjadinya interpretasi di luar apa yang dimaksudkan teks dan kesalahpahaman dalam penggunaan teks di luar konteksnya (Hanafi, 2003, hal. 26). Dalam konteks ini, *turas* lebih memungkinkan bersifat dogmatis, seperti yang dijelaskan Aquinas bahwa “*sacred doctrine*” hanya dapat muncul melalui wahyu.

Dogma atau doktrin dalam hal ini bukanlah *turas* secara spesifik, sebagai mana yang menjadi konsen al-Jabiri dan Hassan Hanafi, juga bukan teks-teks keagamaan. Dogma yang menjadi perhatian diskusi sepanjang tulisan ini adalah dogma sebagai suatu predikat yang melekat dalam sesuatu. Makna semacam ini jelas dapat dilihat dari beberapa pemikir, seperti Thomas Aquinas, yang mungkin akan banyak dirujuk sebagai pemikir yang dianggap pertama kali menjelaskan dogma secara komprehensif, yang juga memperbandingkan dogma dengan ilmu-ilmu lain, yang memiliki unsur lebih meyakinkan manusia sekalipun tanpa bukti, sementara ilmu-ilmu tersebut harus menempuh pembuktian empiris dan rasional untuk dapat diterima kebenarannya. Hal ini dikarenakan dogma selalu disandarkan kepada Tuhan.

It was therefore necessary that some things which transcend human reason should be made known through divine revelation. It was necessary also that man should be instructed by divine revelation even in such things concerning God as human reason could discover (Fairweather (ed), 2006, hal. 36).

Dengan membatasi dogma sebagai sebuah predikat, akan lebih memungkinkan bahwa terdapat sesuatu di luar teks-teks keagamaan yang menjadi sebuah dogma (atau dapat dikatakan yang bersifat dogmatis). Sebaliknya, teks-teks keagamaan bisa jadi bukanlah dogma selama dipahami tidak dari bentuk teksnya yang tetap dan realitas maknanya yang tidak berubah, namun dilihat sebagai kerangka referensial yang ikut serta melintasi sejarah. Model melihat teks seperti ini banyak dilakukan oleh para pemikir, seperti Hassan Hanafi dengan model hermeneutikanya, Fazlur Rahman dengan teori *Double Movement*, dan juga Khaled Abou el-Fadl yang melakukan kritik otoritasi dalam teks al-Quran. Di samping itu, menempatkan dogma sebagai predikat yang lepas dari subjeknya, juga memungkinkan untuk melihat model-model pemikiran atau ideologi. Hal ini al-Jabiri menjadikan salah satu referensi yang luar biasa dalam penjelasannya tentang *turas* dan Nalar Arab yang dapat dipetakan di dalamnya bahwa sebagian dari nalar tersebut bersifat dogmatis dan sebagian yang lain tidak.

Dogma, di samping sebuah predikat yang melekat dalam sesuatu, yang merepresentasikan satu nilai tertentu, ia tidak dapat disandarkan pada istilah-istilah sembarangan. Ia hanya melekat pada konsep, dengan kata lain, dogma dapat kemudian dapat dianggap sebagai sebuah atribut konsep. Akan tetapi penelitian ini hanya akan berusaha menjelaskan hal-hal yang mungkin menjadi dogma dengan cara pandang sekuler. Apakah mungkin melihat suatu dogma dengan cara pandang sekuler? Apakah cara pandang seperti itu mampu melepaskan sesuatu dari sifatnya yang dogmatis? Dan model sekularisasi seperti apa yang dapat dijadikan landasan? Pembahasan mengenai sekularisasi, menurut Greame Smith, di dunia Barat setidaknya dapat dikatakan muncul dari tiga presepsi: *Pertama*, lahir dari kemunduran institusi agama, terutama institusi gereja, dari hari ke hari. *Kedua*, berhubungan erat dengan ruang publik, yaitu agama tidak dianggap sebagai unsur penting dalam pembentukan sistem sosial, tidak seperti pendidikan, politik, ekonomi, dan sebagainya, sehingga agama hanya tampil dalam batin individu dan menjadi urusan pribadi semata. *Ketiga*, berkaitan dengan pendapat-

pendapat kritis yang muncul terhadap bentuk-bentuk keagamaan (*the critical comments of religious bodies*). Sekularisme Barat mengecualikan hal ini sebagai kecenderungan global agama yang dapat dilakukan dengan menyatakan perbandingan-perbandingan, seperti kecaman dari agama-agama terhadap perilaku budaya di Barat: militerisme, konsumerisme, kemunduran moral, dan pornografi (Smith, 2008, hal. 3–6).

Bentuk terkini dari sekularisasi sebenarnya telah dikembangkan selama tahun 1960-an dan 1970-an oleh pemikir Kristen Peter Berger dan Bryan Wilson, meskipun hal itu dapat dianggap kembali pada abad sembilan belas, seperti Marx, Durkheim dan Comte. Sekularisasi tidak lagi melulu soal penghapusan agama, akan tetapi sekularisasi membedakan yang sakral dan yang profan. Berger membagi sekularisasi menjadi dua: *Pertama*, sekularisasi sosial-kultural, di mana sekularisasi mempengaruhi totalitas kehidupan kultural dan ideasinya, dan bisa diamati dalam kemerosotan kandungan religius dalam seni, filsafat, kesusastraan, dan lebih penting dari semua itu dalam kebangkitan ilmu sebagai suatu prespektif yang sepenuhnya sekuler dan otonom atas dunia. *Kedua*, sekularisasi kesadaran, di mana proses sekularisasi itu juga memiliki sisi subjektif. Sekularisasi ini mengandaikan bahwa Barat modern telah menghasilkan individu-individu yang bertambah jumlahnya yang melihat dunia dan kehidupan mereka sendiri tanpa bantuan dari penafsiran religius (Berger, 2003, hal. 128).

Tradisi Islam, apapun bentuk sekularisasi, ia bukan hanya merupakan bahaya besar, tapi seakan-akan musuh nyata yang akan membunuh Islam dari eksistensinya. Lebih jauh lagi, sekularisasi menjadi berbeda dalam masyarakat muslim. Di Barat, sekularisasi biasanya dijalankan dengan lunak. Awalnya, ide ini disusun oleh seorang filosof John Lock (1632-1704) sebagai jalan baru agama, karena hal itu membebaskan agama dari kontrol paksa pemerintah dan mungkin bisa menjadi lebih benar dalam ide-ide spiritualnya. Akan tetapi dalam dunia muslim, sekularisme seringkali menimbulkan serangan terhadap agama dan keagamaan (Amstrong, 2002, hal. 158). Misalnya Attaturk, menutup semua madrasah, menindas golongan sufi dan memaksa laki-laki dan perempuan untuk mengenakan pakaian modern ala Barat. Penggunaan kekerasan tersebut selalu *counter productive*. Islam di Turki tidak hilang, tetapi ia hidup di bawah tanah. Jamal Abd al-Nasser (1918-1970) juga sempat menjadi militan yang menindas Ikhwan al-Muslimin. Di Iran, Raja Pahlevi juga kejam dalam sekularismenya yang

mencabut para ulama dari basisnya, dan menggantikan syariat dengan sistem kerakyatan; ia menghapus perayaan Ashura untuk menghormati Husain, dan melarang warga Iran untuk berangkat haji. Termasuk juga bukan tidak mungkin negara-negara Islam memperkenalkan bentuk-bentuk representatif pemerintahan demokratis tanpa menggunakan slogan-slogan Barat, akan tetapi ide-ide demokrasi sering juga dinodai (Amstrong, 2002, hal. 160–161).

Kenyataannya, umat Islam tidak mampu menerima sekularisasi sebagaimana yang dipakai oleh orang-orang Barat. Sekularisasi yang diterima hanya dipengaruhi oleh kondisi sosial mereka, terutama sebagai upaya pembebasan, baik pembebasan pola pikir tradisional menuju pola pikir modern, maupun pembebasan sosial politik yang dogmatis menuju demokratis. Bagi kebanyakan orang, alasan kedua tersebut yang lebih dominan. Meskipun banyak yang mengupayakan sekularisasi, dasar-dasar Islam tetap menjadi landasan bagi model sekularisasinya. Sekularisasi ini oleh Mohammad al-Bahie dianggap sebagai sekularisasi moderat, di mana agama tidak dimusuhi dan dianggap sebagai penghalang kemajuan, namun agama dianggap sebagai urusan pribadi semata yang berkaitan dengan masalah-masalah ruhani manusia dan tidak mencampuri urusan publik yang bersifat politik dan menyangkut dunia material. Meskipun demikian, pada kenyataannya Islam sama sekali tidak memberikan ruang bagi sekularisasi, sehingga usaha untuk melancarkan sekularisasi selalu dikritik dan melahirkan gelombang perlawanannya (Rais dalam Donohoue & Esposito, 1995, hal. xv–xxv). Mengupayakan sekularisasi dengan menggunakan dasar-dasar agama, menafsirkan teks-teks religius sehingga dapat dicocokkan dengan model sekuler, tidak akan merubah realitas apapun.

Satu hal yang mungkin menjadi alasan sehingga sampai saat ini Islam masih dibayang-bayangi ketakutan untuk menerima sekularisasi, sekalipun dalam batasan ide, karena sekularisasi atau segala macam bentuknya selalu dipahami sebagai hilangnya agama. Sebenarnya sekularisasi atau sekularisme tidak harus berarti menentang atau mengesampingkan agama (Husein dalam Donohoue & Esposito, 1995, hal. 303). Ia lahir dari pemisahan prioritas politik semata. Akan tetapi kesulitan Islam untuk menerima sekularisasi tentu juga dilandasi oleh anggapan-anggapan dogmatis agama yang nampaknya berlebihan. Banyak masyarakat Islam yang meyakini keabsahan syariat di atas segalanya, sehingga menutup inspirasi dari luar yang sebenarnya tidak

bertentangan. Sirry mencatat, setidaknya ada dua alasan mengapa syariat atau hukum Islam diyakini memiliki superioritas dibanding hukum konvensional. *Pertama* syariat Islam bersumber dan berasal dari Allah, sementara hukum konvensional berasal dari manusia. *Kedua*, sehingga hal itu melahirkan keyakinan bahwa hukum yang berasal dari manusia tentu bukanlah hukum yang final kebenarannya dan abadi, sementara hukum yang berasal dari manusia hanya bersifat sementara dan lokalistik (Sirry, 2015, hal. 140–141).

Padahal dalam konteks ini, apa yang dianggapnya sebagai syariat atau hukum Islam tidak lain adalah hasil dari pemikiran para tokoh atau ulama dari al-Quran dan Sunnah dengan menyesuaikan konteks atau kebutuhan sosial pada waktu itu. Itu juga yang menjadi alasan mengapa sejarah Islam bagi kebanyakan masyarakat muslim sering dipahami dalam konten teologisnya saja (syariat), dan jarang sekali dilihat dalam konten nilai-nilai sosialnya, sehingga kesadaran umat Islam cenderung teologis dalam banyak hal. Oleh karena itu, selama sekularisasi masih dibayangkan sebagai perpisahan agama dari masyarakat dalam segala aspeknya, maka tidak akan pernah menemukan titik temunya dengan pemahaman agama. Sebaliknya dalam konteks ini, sekularisasi tidak akan dipahami dalam pertentangannya dengan agama. Istilah sekuler, dalam konteks ini, adalah predikat yang melekat pada hal-hal yang bersifat keduniaan. Berbagai hal yang mendunia, menyebar, dapat berubah sesuai masa, akan dianggap sekuler. Sistem politik, sosial, tindakan sosial masyarakat, selama terjadi perubahan sesuai konteks masanya, dapat dikatakan terjadi sekularisasi, begitu juga sebaliknya.

Metode

Penelitian ini merupakan penelitian yang berbasis kajian pustaka. Data-data yang diperoleh didapat dari buku dan referensi yang terkait dengan bidang kajian. Dari data-data yang didapatkan dilakukan analisa-analisa berdasarkan dengan teori yang terkait. Dalam penelitian ini dilakukan analisa-analisa deskriptif terhadap data-data yang didapatkan. Setelah proses analisa maka akan dapat ditarik sebuah kesimpulan.

Sekularisasi Sebagai Atribut Sejarah

Istilah sekular dalam konteks ini mengambil salah satu landasan dari pemahaman tentang agama dari konstruksi Durkheim. Menurutnya, seluruh keyakinan keagamaan manapun, baik yang sederhana maupun yang kompleks, memperlihatkan satu karakteristik umum yaitu memisahkan antara yang sakral (*sacred*) dan profan (*profane*) (Durkheim, 2003, hal. 34–35). Sesuatu yang sakral tidak dapat berubah, karena ia lebih bersifat transenden, sementara yang profan hanya bersifat keduniaan yang selalu berubah. Profan juga dapat dipahami sebagai yang tidak suci, tidak luhur, dan sebaliknya bagi yang sakral. Dari pemisahan ini Durkheim mendefinisikan agama dari sudut pandang yang sakral. Ia menjelaskan bahwa agama adalah kesatuan sistem keyakinan dan praktek-praktek yang berhubungan dengan suatu yang sakral. Sesuatu yang disisihkan dan terlarang, keyakinan dan praktek yang menyatu dalam suatu komunitas moral, di mana semua orang tunduk kepadanya (Durkheim, 2003, hal. 44).

Pemisahan tersebut sangat jelas terlihat bahwa konsep sekuler memiliki gen yang sama dengan konsep profan dari perbandingannya dengan sakral, sekalipun yang lebih dahulu dari keduanya dan mungkin menjadi gen awal bagi yang lain tidak akan dibahas di sini. Sekalipun begitu, yang sakral tidak dapat dianggap sebagai satu-satunya predikat yang melekat dalam keseluruhan agama. Dalam konteks peribadatan, sebagaimana dijelaskan Durkheim, memang yang sakral memainkan peran utama. Akan tetapi dalam konteks yang lain, tindakan dan fenomena yang mengikutsertakan agama di dalamnya memiliki kemungkinan untuk dianggap sebagai tidak sakral, seperti revolusi yang terjadi dengan mengatasnamakan agama, bentuk sistem politik, bahkan sains berbasis religius. Konsekuensi yang mungkin adalah konsekuensi moral, bahwa segala sesuatu yang dianggap memiliki landasan agama lebih baik daripada yang tidak memiliki landasan agama. Oleh karena itu Durkheim mengingatkan bahwa dikotomi yang sakral dan yang profan sebaiknya tidak diartikan sebagai sebuah konsep pembagian moral, bahwa yang sakral sebagai kebaikan dan yang profan sebagai keburukan. Menurutnya, kebaikan dan keburukan keduanya terkandung dalam yang sakral ataupun yang profan. Hanya saja yang sakral tidak dapat berubah menjadi profan dan begitupula sebaliknya, yang profan tidak dapat menjadi yang sakral. Dari definisi ini, konsentrasi utama agama terletak pada hal-hal yang sakral (Pals, 1996, hal. 91–92).

Segala sesuatu yang dikatakan profan bersifat keduniaan, artinya tidak sakral, dan dapat berubah mengikuti zaman. Dalam pengertian ini, sesuatu yang profan selalu menyejarah. Kebenarannya bukanlah kebenaran final, melainkan hanya kontekstual. Pemahaman semacam ini sangat jarang ditekankan dalam konsep sekularisasi. Mungkin karena penekanan pada poin ini adalah pola tradisional memandang sekularisasi. Kebanyakan pemikir hanya menekankan kriteria modernitas dan sains sebagai pembawa sekularisasi, bukan sejarah itu sendiri. Jika ditinjau dari ide-ide yang berkembang dalam sejarah, menurut Greame Smith, sejarah sekularisme menyebar melalui salah satu dari dua pendekatan. Pendekatan pertama menceritakan sekularisasi sebagai sejarah sosial dan munculnya berhubungan dengan masyarakat modern, seperti urbanisasi, pluralisme agama, dan fragmentasi sosial, menurunkan kelangsungan hidup agama. Pendekatan kedua mengatakan bahwa sekularisasi memenangkan pertarungan ide. Kemunculan dan perkembangan sekularisasi terjadi karena keunggulan secara intelektual atas agama dan meyakinkan banyak orang atas kebenarannya (Smith, 2008, hal. 20).

Istilah modern menurut Berger, setidaknya mengandung dua asumsi yang memiliki tempat khusus para cendekiawan dan masyarakat secara luas: *pertama* asumsi bahwa modernitas tidak hanya berbeda tapi juga lebih unggul dari pada segala sesuatu yang mendahuluinya. Segi yang lain banyaknya orang beranggapan bahwa mereka mengetahui secara autoritatif tentang segala seluk-beluk modernitas (Berger, 2003, hal. 11). Berger tidak hanya melihat sekularisasi hanya dari sisi kelahiran dunia modern. Dilihat dari tradisi Barat di mana sekularisasi dilahirkan, wahana pembawa sekularisasi adalah peradaban sebagai keseluruhan yang menyebar ke seluruh dunia. Sedangkan dilihat dari peradaban Barat, maka pembawa orisinal sekularisasi adalah proses ekonomi modern, yaitu kapitalisme industri yang dinamik (Berger, 2003, hal. 130–131).

Donald Smith memusatkan perhatiannya pada sekularisasi dalam wilayah politik kenegaraan atau sistem pemerintahan. Menurutnya, ada tiga aspek sekularisasi yang saling berhubungan. *Pertama* – sebagaimana diyakini banyak pihak – ada pengecualian agama secara progresif dari sistem politik, suatu proses yang mencakup pemisahan secara tegas gereja dan negara serta perbedaan yang lebih luas antara yang suci dan yang sekuler. *Kedua*, agama merupakan suatu faktor kunci dalam politisasi

massa. *Ketiga*, agama digunakan untuk melegitimasi perubahan sosio-budaya. Konsep-konsep seperti Nasionalisme Arab dan sosialisme Islam berarti proses mobilisasi dukungan massa dan mencari legitimasi agama untuk program-program modernisasi yang dilakukan oleh Nasser dan negarawan-negarawan yang melakukan kebangkitan lainnya di Timur Tengah (Abraham, 1991, hal. 151). Aspek kedua dan ketiga menunjukkan makna sekularisasi yang berbeda. Agama yang dianggap terpisah dari sistem politik tapi secara tidak langsung ikut andil dalam politik massa. Sekularisasi ini juga banyak dikembangkan di negara-negara berkembang dan tergolong paling mudah dielaborasi dengan nilai-nilai agama. Seperti hanya sekularisasi yang dipakai Attaturk, Pahlevi, Nasser, dan para revolusioner lainnya yang memanfaatkan massa agama untuk menafsirkan bahwa sekularisasi sangat dekat dengan keyakinan agama mereka.

Menekankan sekularisasi pada bidang-bidang tertentu, semisal politik, kapitalisme ekonomi, ataupun hanya pada sejarah sosial belum mampu menunjukkan gen awal sekularisasi sebagai sesuatu yang profan. Sebaliknya, memaknai sekularisasi pada sejarah itu sendiri, dalam arti sejarah yang nampak dalam realitas sosial, justru lebih bisa mencakup keseluruhan makna sekularisasi yang diyakini sampai saat ini. Definisi sederhana dari Francis Abraham setidaknya mewakili yang dimaksud dengan sekularisasi dalam hal ini. Ia mengatakan bahwa sekularisasi merupakan suatu proses modernisasi budaya di mana nilai-nilai lama dan sistem kepercayaan yang telah lama dianut yang didasarkan pada agama secara bertahap diubah menjadi norma-norma rasionalitas yang didasarkan pada ilmu (Abraham, 1991, hal. 11). Modernisasi dalam hal ini bukanlah sejarah dunia modern, tetapi lebih sederhana sebagai gerak sejarah yang lebih baru, sehingga modernisasi tidak dapat selalu dianggap sebagai lebih baik dari yang lama. Srinivas juga menjelaskan bahwa istilah sekularisasi berarti bahwa apa yang dahulu dianggap sebagai agama sekarang tidak lagi demikian, dan ia juga berarti suatu proses diferensiasi yang menyebabkan berbagai segi masyarakat, ekonomi, politik, hukum dan moral, menjadi benar-benar memiliki ciri-ciri sendiri (*discrete*) dalam hubungannya satu sama lain.

Menekankan istilah sekuler sebagai bagian dari gerak menyejarah memberikan peluang besar untuk memahami sesuatu secara berbeda dan menyesuaikan konteks sejarah. Konsep seperti ini bukan dimaksudkan untuk merubah esensi – semisal agama, berbagai bentuk peribadatan, dan doktrin-doktrin agama – menjadi kehilangan nilai sakralnya. Pembacaan seperti ini hanyalah untuk menemukan peluang yang mungkin terjadi dalam realitas sosial berkenaan dengan cara-pandang manusia, sehingga sekularisasi dalam hal ini lebih bermakna historis dalam kesadaran manusia. Model sekularisasi ini diambil dari Peter Berger (1994, hal. 128), sebagaimana telah disebutkan di awal. Segala yang berubah dan menyejarah (yang bersifat historis) adalah sekuler, dan dalam makna ini dunia sering mengalami perubahan, namun perubahan yang terjadi selalu menyangkut kesadaran manusia sebagai cara pandang yang lebih subjektif.

Andrew Greeley memberikan contoh komprehensif dalam penelitiannya sebagai bagian dari hasil cara-pandang sekuler terhadap agama. Dijelaskan bahwa agama sebagai rangkaian pengalaman manusia tentang harapan yang membentuk kisah-kisah. Agama berasal dari pengalaman kita tentang harapan, pengalaman yang diungkapkan dan digemakan dalam bentuk lambang-lambang yang merupakan kisah-kisah. Kisah-kisah ini yang menghubungkan masa lampau, masa kini dan masa yang akan datang dari kehidupan manusia dengan berbagai ragam kisah. Kisah-kisah ini cenderung untuk menuntun masa depan kehidupan, yang berhubungan dengan perilaku sosial, politik dan tata perilaku hubungan (Greeley, 1982, hal. 59). Greeley menjelaskan tentang kisah-kisah di satu sisi, sejalan dengan sekularisasi kesadaran, hanya dalam konteks bahwa kesadaran itu berisi pengalaman-pengalaman manusia. Namun Greeley menyatakan kisah-kisah itu melahirkan harapan manusia dan tempat bersemayamnya agama. Masa depan manusia adalah agama sebagai harapan keselamatan, senada dengan Berger yang menganggap bahwa agama muncul sebagai usaha nomisasi. Sebuah penataan dunia yang bermakna dengan landasan sesuatu yang dipercayai sebagai yang ilahi (Berger, 2003, hal. 32).

Kesadaran di sisi lain, seperti yang banyak dikatakan oleh para pemikir fenomenologi, bahwa kesadaran akan sesuatu, atau “intensional” yaitu mengarah pada sesuatu. Kesadaran juga bersifat prarefleksif atau tanpa pertimbangan. Pengalaman-pengalaman yang dianggap dapat membimbing kehidupan manusia adalah yang

mampu membentuk kesadaran. Agama ketika hal ini muncul dari pengalaman yang membentuk kisah-kisah, maka hal tersebut sebagai sejarah agama dalam kesadaran manusia. Selain itu, ketika agama diyakini secara berlebihan sehingga mengaburkan berbagai aspeknya sosialnya, maka kesadarannya telah dipenuhi sisi teologis yang kaku dan dianggap sebagai kesadaran yang belum tersekulerkan, dalam arti kesadaran yang menutup diri dari sejarah.

Sekularisasi dalam Pengalaman Masyarakat Islam

Sekularisasi dalam dunia Islam menjadi bahaya tersendiri yang kemunculannya selalu dibarengi dengan penolakannya. Sekularisasi yang ditakutkan kebanyakan orang adalah sekularisasi sebagaimana diterapkan oleh budaya Barat. Akan tetapi pada dasarnya banyak negara Islam yang mempraktekkan model-model sekularisasi dengan lebel dan spirit yang berbeda dengan Barat. Sekularisasi dalam dunia Islam adalah sekularisasi dengan spirit agama. Sekularisasi yang keluar dari makna aslinya, meskipun tetap saja perbandingan antara yang menerima dan yang menolak sama-sama besar jumlahnya. Sejauh ini, sekularisasi dalam dunia Islam berputar di antara dua wilayah: sekularisasi sosial kebudayaan, yang berwujud sistem pemerintahan dan spirit-spirit sosial seperti nasionalisme dan demokrasi. Sementara wilayah yang kedua adalah unsur intelektual, pola pikir modernitas yang memaksimalkan rasio bagi perkembangan ilmu pengetahuan. Sementara bentuk-bentuk lain yang lahir dari sekularisme seperti kapitalisme dan komunisme benar-benar ditolak.

Tarik ulur model sekuler di dalam bidang sosial kebudayaan dapat diamati dari pro dan kontra sistem demokrasi bagi masyarakat Islam. Bagi para pemikir yang mengusulkan konsep demokrasi memang menafsirkan demokrasi sebagai “*syura*” atau musyawarah, yaitu terbukanya kesempatan yang sama bagi setiap individu untuk mengutarakan hak-haknya. Seperti Nurcholish yang menjelaskan bahwa demokrasi menghendaki pendasarannya di atas sebuah ideologi terbuka, atau ideologi yang berujung terbuka (*open-ended ideology*), yaitu ideologi yang tidak dirumuskan penjabaran rincinya sekali dan untuk selamanya (*once and for all*) sebagaimana ciri ideologi tertutup (Madjid, 1997, hal. 30). Namun bagi yang menolak demokrasi, sekalipun menerima konsep musyawarah dan kebebasan berpendapat, tetap saja

menganggap demokrasi sebagai ideologi Barat yang rentan bagi masyarakat Islam. Sebagai gantinya, mengusulkan konsep yang sudah tersedia dalam syariat dengan konsekuensi pemanfaatan kepentingan oleh kalangan elit agama yang dianggap sebagai sosok representatif penerapan syariat. Seperti Abdolkarim Soroush yang menolak sekularisme Barat dan percaya bahwa manusia akan selalu membutuhkan spiritualitas, tetapi menyarankan masyarakat Iran untuk mempelajari ilmu-ilmu modern, sambil berpegangan pada tradisi Syiah (Amstrong, 2002, hal. 185).

Seorang pemikir lain yang menolak sekularisme dalam bidang sosial kebudayaan yang justru mengandaikan bahwa fundamentalisme adalah bentuk modern bagi Islam yang nyata yaitu al-Mawdudi, pendiri *Jamaah al-Islami* di Pakistan. Ia melihat Barat sebagai pihak yang ingin menghancurkan Islam. Baginya, muslim harus bersatu untuk melawan sekularisme, jika mereka ingin agama mereka dan budaya mereka tetap bertahan hidup. Mawdudi menantang segala etos sekuler, ia mengusulkan teologi pembebasan Islam. Revolusi melawan kekuasaan kolonial itu bukan hanya hak tapi kewajiban. Mawdudi juga menyerukan jihad universal sebagaimana Nabi telah berjuang melawan kebodohan dan kebiadaban masa pra-Islam bahwa umat Islam harus menggunakan segala cara dalam kekuasaan mereka untuk menahan jahiliyah modern dari Barat. Mawdudi melihat jihad adalah prinsip utama Islam (Amstrong, 2002, hal. 168). Kebanyakan kaum fundamentalis melihat ke belakang kepada zaman keemasan sebelum meletusnya modernitas sebagai inspirasi, tetapi mereka secara karakteristik tidak kembali ke Abad Pertengahan, sehingga fundamentalisme bagi mereka adalah bagian esensial dari wajah dunia modern (Amstrong, 2002, hal. 165).

Bidang intelektual, sekularisasi tidak melulu dipercaya sebagai kebutuhan untuk membentuk masyarakat yang lebih maju, akan tetapi lebih kepada terbukanya pola pikir masyarakat. An-Naim misalnya, menegaskan kebutuhan Islam terhadap negara sekuler. Ia mengatakan bahwa Islam membutuhkan negara sekuler, yaitu yang netral terhadap doktrin agama, yang tidak mengkalaim dan berpura-pura menegakkan hukum syariat Islam hanya karena sesuai dengan syariat tidak dapat dipaksakan oleh rasa takut suatu lembaga dan berpura-pura untuk menenangkan pejabat mereka (An Naim, 2008, hal. 1). Kritik an-Na'im ini berlandaskan dari pemberlakuan syariat atas segalanya. Hal ini yang membuat Islam tertutup pada perubahan, padahal syariat itu sendiri merupakan

hasil dari pertimbangan para pembuat undang-undang yang dianggap memiliki kompetensi terhadap kebenaran agama. Perkembangan modern dianggap sebagai perkembangan di luar syariat yang tidak diatur di dalamnya, sehingga tidak harus diterapkan. Mereka berkeyakinan bahwa syariat sudah cukup menyediakan segala kebutuhan manusia di dunia, baik dalam level individu maupun level sosial.

Di samping itu, meskipun Nurcholish mengakui adanya unsur sekularisasi di dalam proses modernisasi, sekularisasi menurutnya hanyalah sebagai *liberating development*, yaitu dalam arti pembebasan dan pembangunan pola pikir. Pemahaman ini diambil dari makna modernisasi yang ia katakan sangat mirip dengan rasionalisasi. Modernisasi adalah pembangunan pola pikir, dan salah satu unturnya yang harus dipenuhi adalah sekularisasi. Proses pembebasan ini diperlukan karena umat Islam tidak sanggup lagi membedakan mana yang transenden dan mana yang temporal, apalagi justru seringkali terbalik. Selain itu, sekularisasi Nurcholish ini justru juga bertujuan untuk memantapkan tugas duniawi manusia sebagai “khalifah Allah di bumi”. Fungsi sebagai khalifah Allah itu memberikan ruang bagi adanya kebebasan manusia untuk menerapkan dan memilih sendiri cara dan tindakan-tindakan dalam rangka perbaikan-perbaikan hidupnya di atas bumi ini, dan sekaligus memberikan pembenaran bagi adanya tanggung jawab manusia atas perbuatan-perbuatan itu di hadapan Tuhan (Madjid, 1999, hal. 207).

Sekalipun Nurcholish Madjid mengusulkan sekularisasi, ia tetap bertolak dari agama, sehingga sekularisasi yang dibawa Nurcholish sejatinya masih mengandung doktrin agama: agama dengan baju sekuler. Seperti yang dikatakan oleh Dawam Rahardjo, bahwa Nurcholish ingin memberikan landasan teologis terutama bagi golongan intelektual, agar mampu memberikan respon positif terhadap proses modernisasi, tetapi tidak bertolak dari mengacu kepada iman Islam. Oleh karena ia tidak ingin bersikap reaksioner, ia berusaha menafsirkan ideologi modernisasi bertolak dari ajaran Islam. Ia menyadari adanya unsur sekularisasi dalam proses modernisasi, maka ia mengambil sikap menjinakkan pengertian sekularisasi, dengan mengambil interpretasi yang cocok, tetapi yang bersumber dari orang Barat sendiri, seperti Cox, Parson, dan Bellah (Madjid, 1999, hal. 30).

Tidak adanya tanggapan positif masyarakat muslim terhadap sekularisasi terletak pada dua problem, yaitu inovasi (pengembangan) dan tradisi. Jika sekularisme atau sekularisasi menempatkan kehidupan duniawi di luar pengawasan agama, ini berarti suatu inovasi yang tidak pernah terjadi dalam sejarah Islam, karenanya, bagi orang yang beriman, sekularisasi tidak dapat diterima. Tetapi jika sekularisasi itu hanya menyatakan bahwa negara tidak memberikan bantuan kepada masyarakat tertentu dalam masalah-masalah keagamaan, maka di sini sekularisasi dianggap tidak bertentangan dengan tradisi Islam yang jelas memberikan kebebasan beragama kepada setiap warga negara (Donohoue & Esposito, 1995, hal. 316–317). Sekularisasi tidak hanya merupakan persoalan memisahkan agama dan negara, tetapi juga sebagaimana yang ditawarkan oleh an-Na'im, yaitu sebagai upaya negosiasi peran agama. Sekularisasi memang memisahkan agama dan negara, tetapi hal itu tidak cukup tanpa memberikan peran politik bagi agama (An Naim, 2008, hal. 36–37), sehingga harus dimunculkan wacana internal atau tafsir ulang dalam masyarakat Islam tentang sifat hubungan antara Islam dan politik (Berger, 2003, hal. 192).

Penafsiran Dogma dalam Bingkai Sekuler

Islam pada awalnya datang sebagai suatu agama progresif dan revolusioner, namun sejak zaman keterpakuan tekstual (*taqlid*) ia berpaling menjadi alat untuk membatasi akal-akal dan membekukan masyarakat. Setidaknya ada dua faktor yang menyebabkan kebuntuan itu (Sirry, 2015, hal. 138). *Pertama*, munculnya suatu kelas masyarakat (ulama atau *rijal ad-din*) yang memonopoli agama dan mengklaim bahwa mereka adalah satu-satunya yang memiliki otoritas untuk berbicara atas nama agama. Norman Calder menjelaskan bahwa apa yang dianggap sebagai akidah adalah seperangkat kepercayaan yang dijelaskan dalam tradisi diskursif oleh para ulama, yang setia dan terlibat dengan tradisi tersebut sebagai inti dari ortodoksi (Daftary, 2002, hal. 102). Mereka yang terlibat dalam pembangunan suatu hukum, atau yang dikatakan Calder sebagai akidah, memiliki legitimasi untuk menentukan bentuk-bentuk hukum yang baik menurut keyakinannya. Sedangkan yang *kedua*, selain mengandung pihak-pihak yang memonopoli syariat, kepercayaan yang dianut luas di kalangan kelas masyarakat tersebut adalah bahwa sumber dan teks keagamaan mempunyai aturan-

aturan dan ajaran-ajaran yang bersifat mengikat dan tak dapat ditambah, apalagi diubah. Dalam perkembangannya, apa yang disebut prinsip (*usul*) dan rincian (*furu'*) menjadi kabur, sehingga muncul argumen kemaha-sempurnaan syariat.

Mereka yang dikatakan sebagai *rijal ad-din* memosisikan dirinya sebagai pembicara Tuhan, yang di samping itu di abad awal Islam, mereka adalah para pemimpin negara. Fazlur Rahman, dalam *revival and reform*, memperlihatkan peran para ulama, khususnya sunni ortodox, sebagai figur-figur representatis yang memproduksi berbagai dogma. Ia mengatakan, *it is a well-recognized fact by now that the rise of Sunni orthodoxy in Islam as a body of doctrine and practice owes itself largely to earlier sectarian developments* (Rahman, 2003, hal. 30). Sebagai kelompok yang mendominasi dan pemegang jabatan kekuasaan pada masa itu, mereka memainkan sistem sosial pada umumnya melalui penafsiran teks al-Quran sebagai dogma yang mereka bentuk untuk meyakinkan kebenaran mereka kepada masyarakat Islam dan juga secara langsung sebagai alat politik untuk melumpuhkan lawan, sekalian lawan politik mereka tidak selalu merupakan kelompok di luar sunni. Rahman menambahkan, bahwa mereka telah memutuskan untuk mempertahankan konsep *irja'* dalam sistem politik mereka, dan telah mengembangkan segudang konsep-konsep dan doktrin-doktrin yang sangat komprehensif, pertama melalui mekanisme *hadis* dan kemudian melalui teori politik lainnya, untuk memastikan bahwa ketaatan kepada penguasa dan kesetiaan politik telah dilembagakan (Rahman, 2003, hal. 30).

Hal yang demikian itu, dalam keseluruhan sejarah Islam awal, terkandung dalam *turas* Islam. Ini bermakna bahwa warisan atau peninggalan, yaitu berupa kekayaan ilmiah yang ditinggalkan atau diwariskan oleh orang-orang terdahulu (*al-Qudama'*). Menurut Jabiri, kata *legacy* dan *heritage* dalam bahasa Inggris, atau *patrimoine* dan *legs* dalam bahasa Perancis tidak mewakili apa yang dipikirkan oleh orang Arab tentang *turas* (Al Jabiri, 2000, hal. 2–3). Tradisi menurut Jabiri adalah sesuatu yang lahir pada masa lalu, baik masa lalu kita atau orang lain, masa lalu itu jauh atau dekat dan ada dalam konteks ruang dan waktu. Tradisi adalah produk periode tertentu yang berasal dari masa lalu dan dipisahkan dari masa sekarang oleh jarak waktu tertentu (Wijaya, 2004, hal. 109). Tradisi merupakan hasil dari kebudayaan Arab Islam yang merupakan warisan dari perdaban Islam pada abad pertengahan. Kebudayaan ini

membentuk proyek konstruksi budaya pada abad ke-2 H dan pertengahan abad ke-3 H yang lebih dikenal dengan masa kodifikasi (*'asr tadwin*) dan merupakan rujukan bagi pemikiran Arab dengan segenap disiplin keilmuannya yang beragam (Al Jabiri, 2000, hal. 60).

Turas adalah tempat lahirnya dogma-dogma Islam, sekalipun tidak semua *turas* bersifat dogmatis. Memandang dogma secara sekuler bukan berarti melepaskan transendensinya. Al-Jabiri memberikan tiga metode pembacaan terhadap turats, yaitu pendekatan strukturalis, pendekatan historis, dan pendekatan ideologis (Ro'uf, 2010, hal. 81). Tujuannya adalah bagaimana mewujudkan secara maksimal sikap yang rasional dan objektif, yang dimaksud dengan objektivisme (*madlu'iyah*) di sini adalah menjadikan *turas* (tradisi) lebih kontekstual dengan dirinya. Dan itu berarti harus ada upaya pemisahan dari dirinya dan konteks kekinian. Sedangkan yang dimaksud dengan rasionalitas (*ma'quliyah*) adalah menjadikan turats lebih kontekstual dengan kondisi kekinian (Ro'uf, 2010, hal. 81).

Sejarah Islam awal menjadi pelajaran penting ketika berbagai dogma Islam digunakan sebagai legitimasi untuk memasukkan umat muslim sebagai anggotanya atau di luar anggotanya, bahkan dalam lebel-lebel yang sangat beresiko. Fazlur Rahman menunjukkan bahwa orang-orang Khawarijlah yang pertama-tama mengawali spekulasi teologis-keagamaan, dan semenjak itu aktivisme politik mereka diarahkan pada apa yang mereka anggap sebagai ketidakadilan dan kesalahan pengaturan negara (Rahman, 2001, hal. 39). Orang-orang dianggap tidak beriman dan kafir apabila ia telah melakukan dosa besar. Dalam hal ini, dosa besar pertama yang dimaksud adalah dukungan terhadap Muawiyah dan Ali. Konsep-konsep kafir dan iman adalah satu contoh dogma Islam yang menjadi bahan perpecahan Islam karena penafsiran. Kelompok Khawarij berhasil mentransendensikan dogma-dogma tanpa menyentuh sama sekali kepada kebutuhan masyarakat. Konsekuensi dari lebel kafir yang mereka berikan jelas berakibat pada pertumpahan darah di antara umat muslim.

Demikian juga dengan kelompok yang dianggap Murji'ah juga menjauhkan kehidupannya kepada pasrah total dan menunda perbaikan kehidupan mereka yang riil. Doktrin *irja'* (penundaan), sebagaimana penjelasan Fazlur Rahman, menyertai hampir

sampai kehidupan masyarakat Islam abad pertengahan, bahkan bahkan di abad modern ini, doktrin tersebut masih terselip dalam tindakan manusia. Doktrin *irja'*, dalam hal ini, dapat diformulasikan sebagai pandangan bahwa seseorang tidak selalu jelas terhadap kesalahan tertentu yang telah dilakukan, dan yang lebih penting lagi, pandangan ini tidak jelas tentang apakah hakekat dan kandungan moral sesuatu kesalahan ada dan, karenanya, keputusan akhir harus dikembalikan kepada Tuhan (Rahman, 2001, hal. 45).

Penyerahan kepada Tuhan sepenuhnya dari konsekuensi sosial yang seharusnya didapatkan juga dilakukan oleh kaum Mu'tazilah dan Asy'ariyah. Dengan berdalih bahwa apa yang menjadi keputusan penguasa adalah benar dengan jaminan kelak akan dibuktikan kebenarannya oleh Allah di akhirat, mereka melanggengkan kekuasaan dengan memproduksi banyak sekali doktrin-doktrin keagamaan yang tidak ada hubungannya secara langsung dengan kondisi masyarakat. Mereka hanya memenuhi kebutuhan intelektual untuk membendung kelompok-kelompok yang tidak sepaham. Di sisi lain, di laur sisi kelompok penguasa, *irja'* juga menjadi ekspresi mayoritas yang diam bahwa mereka enggan untuk ikut andil atau terlibat dalam hal-hal yang menyangkut pemerintahan.

Semua itu juga menjadi dampak dari kesalahan penafsiran terhadap transendensi. Bahwa istilah transenden digunakan hanya dalam makna Tuhan. istilah Tuhan itu sendiri sudah sangat sering digunakan dalam makna, konsep, dan penggunaan yang berbeda-beda, bahwa hal itu menjadi tidak sesuai, apakah dalam ekspresi sehari-hari atau dalam komunikasi para ulama (Hanafi, 2011, hal. 24). Sehingga segala tindakan selalu mencari jalan transendensinya untuk menunjukkan bahwa tindakan tersebut adalah keputusan Tuhan. Penafsiran itu sendiri, sebagaimana Hassan Hanafi, harus dimulai dengan merubah pola pandang transendensi. Transenden adalah realitas yang dapat dicapai melalui rasio manusia. Penerimaan apapun di luar rasio itu tidak mungkin, selama penerimaan itu harus dipahami dan diekspresikan dalam bahasa. Transenden adalah realitas yang dapat didemonstrasikan, sebagaimana rasio adalah ruang demonstratif sebagai penghubung antara transendensi dan rasio, antara objektivitas dan subjektivitas (Hanafi, 2011, hal. 24).

Perubahan pola pandang transendensi menjadi langkah yang juga harus ditempuh untuk menafsirkan dogma secara sekuler, dalam artian menyejarah. Hal ini sudah dikemukakan oleh banyak pemikir, seperti Al-Jabiri, Hassan Hanafi, Abdullahi Ahmed an-Naim, dan banyak lagi. Hanya saja penafsiran yang kontekstual terkadang masih menyisahkan sisi dogmatis karena masih ada kandungan hukum absolut yang dibawa. Kesan bahwa dogma-dogma yang belakangan muncul dan ditafsirkan ulang menggeneralisir masyarakat Islam dalam penafsirannya yang belum selesai. Seperti doktrin *hisbah* (*al-amr bi al-ma'ruf wa an-nahy 'an al-munkar*) yang belakangan ditafsirkan sebagai wahabi. Doktrin ini didasari dari hadis Nabi, dan jelas bukan milik satu kelompok. Akan tetapi karena doktrin tersebut diusung kembali dengan makna yang relatif spesifik mengacu pada kepentingan satu kelompok, sehingga maknanya menjadi tertutup dan kaku.

Sebenarnya Sayid Qutub hanya sedikit membicarakan tentang *hisba*, dan itu adalah dari Ibn Taimiyah, yang kemudian dengan pemahaman tersebut mereka memperoleh susunan karakteristik dari *changing the forbidden/reprehensible* (*taghyir al-munkar*). Ibn Taimiyah mengatakan, dalam kasus ekstrem hal itu menjadi kebenaran setiap subjek untuk melaksanakan *hisba* dan menggunakan kekuatan (*force*) tanpa ada sanksi dari negara. Dengan menghubungkan *hisba* dengan *tauhid rububiyah*, hal itu kemudian menjadi kebutuhan untuk menyampaikan secara sempurna akan kedaulatan Tuhan, yang kemudian dikembangkan menjadi sebuah program aktivis *programme of changing evil by force* (*manhaj taghyir al-munkar bi al-quwwah*) (Meijer, 2009, hal. 194). Pengkrucutan doktrin *hisbah* menjadi jihad secara langsung menegaskan bahwa pembawa doktrin baru ini memiliki misi terselubung tentang peperangan.

Konteks Indonesia, pemaknaan tersebut jelas tidak dapat diterapkan. Persoalan yang masuk kategori *al-munkar* tidak selalu harus diatasi dengan kekerasan secara fisik, seperti korupsi dan pornografi yang masih menjadi berita hangat negeri. Apapun bentuk penyelesaian yang bertujuan untuk menghapus kemungkaran dapat dikatakan sebagai implementasi dari *hisbah*. Hanya saja kandungan-kandungannya yang dogmatislah yang menjadi objek yang harus ditafsirkan dan diikuti dalam gerak sejarah. Dalam hal ini, Hassan Hanafi mengatakan, bahwa hukum bukanlah hukum formal, tetapi hukum positif yang berdasar pada analisis kondisi manusia dan struktur

perilaku manusia. Tindakan manusia itu kontekstual. Ia berdasar dari akal, sebab, dan motivasi (Hanafi, 2011, hal. 38).

Dalam sekularisasi dogma, juga diperlukan hermeneutika sebagai kerangka penafsiran langsung, di samping merevolusi transendensi dan pendekatan historis. Hermeneutika menurut Khaled Abou el-Fadl bukanlah suatu metode pendekatan yang bisa merusak tatanan konstruksi studi-studi keislaman, akan tetapi hermeneutika bisa menjadi suatu “pupuk organik” yang dapat menyegarkan dan menyuburkan pemahaman terhadap ilmu-ilmu keislaman yang telah terbakukan secara formal dalam bentuk teks kitab suci dan kitab-kitab karya para ulama klasik (Fadl, 2004, hal. 60). Penafsiran-penafsiran yang dogmatis dan kaku, menurut Khaled Abou el-Fadl, berakar dari persoalan intepretasi teks-teks agama yang ‘sepihak’, dan tidak didasari oleh prinsip-prinsip kemanusiaan dan moral. Seakan-akan tidak ada perbedaan antara pengarang (*author*) yang dalam hal ini Tuhan sebagai pemegang otoritas (*al-ast*) dan pembaca (*reader*) sebagai penerima pesan. Dalam konteks ini pembaca (*reader*) menyatu dengan teks dan mengklaim sebagai pihak yang paling berwenang mewakili keinginan (*the Divine will*) dan memahami maksud Tuhan (*the Divine propose*). Pembaca tanpa peduli dengan keterbatasan-keterbatasan yang melekat pada dirinya, kemudian berubah menjadi Tuhan yang tidak terbatas (*absolut*). Sikap inilah yang disebut Khaled sebagai *dispotisme* dan sekaligus bentuk penyelewengan dalam praktek hukum Islam kontemporer (Masruri, M, 2010, hal. 29).

Kuatnya pengaruh politik sering menjadikan penetapan hukum oleh suatu komunitas hukum tertentu sebagai alat kekuasaan, sehingga hasil penetapan komunitas hukum tersebut beralih menjadi hukum negara. Pada point ini sebenarnya telah terjadi negosiasi empat elemen interpretasi teks: Tuhan sebagai pengarang (*author*), teks, komunitas *mufassir* hukum sebagai pembaca (*reader*), dan kekuasaan politik (negara). Sehingga makna yang tersembunyi di balik teks ini kemudian terkunci di balik kekuatan politik, sehingga penetapan hukum milik kekuatan politik ini berubah menjadi makna satu-satunya bagi teks, yang kemudian berbuntut klaim kebenaran sepihak. Proses legitimasi hukum oleh kekuasaan politik inilah yang mudah untuk mengilustrasikan istilah yang disebut oleh Khaled Abou el-Fadl sebagai otoritarianisme (*the authoritarian*). Dengan kata lain otoritarianisme (*the authoritarian*) adalah upaya

seorang pembaca teks untuk menyumbat proses interpretasi dan mengunci teks dalam sebuah makna tertentu. Seakan-akan hanya dia yang mampu menangkap kehendak Tuhan dan keinginan teks (Masruri, M, 2010, hal. 34–35).

Penafsiran yang bersanding dengan kepentingan politik kelompok adalah penafsiran yang dogmatis. Ia mencari celah yang bisa dimanfaatkan sebagai legitimasi dari Tuhan. Model hermeneutika yang dapat dijadikan landasan, maka haruslah menyertakan konteks sosial dan kebutuhan masyarakat. Pembaca atau penafsir tidak hanya berhadapan dengan teks, tetapi membawa misi sosial yang dihadapkan pada teks. Penafsir atau pembaca sendiri bukanlah perorangan atau kelompok, ia adalah komunitas sosial dari berbagai bidang keilmuan. Sehingga dihadapan teks, tidak ada prioritas pembaca yang dapat dianggap satu-satunya mewakili kebenaran. Dalam semua proses penafsiran tersebut kemudian sekularisasi dogma mengambil posisinya, bahwa dogma juga harus dipandang sebagai sesuatu yang hidup bersama masyarakat, berubah bersama, dan dipahami sebagaimana zaman suatu masyarakat menghendaki. Seperti halnya dalam istilah Hassan Hanafi tentang transendensi, bahwa revolusi transendensi berlangsung dalam sejarah. Sejak manusia pertama kali eksis di dunia, transendensi sama seperti kesadaran individu dan kebutuhan sosial (Hanafi, 2011, hal. 40).

Konteks sekularisasi dogma ini dapat dipahami lebih lanjut bahwa konsep modernitas akan selalu beriringan dengan *turas* sebagai dogma yang selalu sesuai dengan zamannya. Modernitas bukanlah sains atau teknologi, karena hal itu masih memiliki kemungkinan akan ketidaksesuaian dengan zamannya. Justru modernitas adalah *turas* itu sendiri seperti yang dicanangkan al-Jabiri, bahwa mekanisme kebangkitan yang diawali dengan seruan berpegang kepada tradisi, atau tepatnya kembali kepada “prinsip-prinsip dasar”, bukan dalam pengertian menjadikan “prinsip dasar” dari masa lalu sebagai landasan kebangkitan yang dihadirkan sebagaimana adanya, tetapi sebagai dasar untuk melakukan kritik terhadap masa kini dan terhadap masa lampau yang lebih dekat, kemudian melompat ke masa depan. Prinsip-prinsip dasar dari masa lalu diinterpretasikan dalam format yang relevan dengan nilai-nilai kontemporer (Al Jabiri, 2003a, hal. 591). Sehingga gagasan modernitas bukan untuk menolak tradisi, atau memutus masa lalu, melainkan untuk meng-*upgrade* sikap serta pendirian dengan mengandaikan pola hubungan kita dengan tradisi dalam tingkat

kebudayaan modern. Karena itu, konsep modernitas bercita-cita mengembangkan sebuah metode dan visi modern tentang tradisi. Karena modernitas adalah upaya melampaui pemahaman tradisi, yang terjebak dalam tradisi ini, untuk mendapatkan sebuah pemahaman modern, dan pandangan baru tentang tradisi (Al Jabiri, 2003b, hal. 2-3).

Simpulan

Nurcholis Madjid telah menepis ketakutan masyarakat akan sekularisasi, dengan memaknai sekularisasi sebagai kebebasan berfikir, yaitu untuk menstimulasi masyarakat dari pandangan-pandangan yang dogmatis. Akan dalam konteks ini, sekularisasi lebih mengikuti akar makna klasiknya yang sesuai yaitu sebagai salah satu unsur yang profan, sebagai lawan dari yang sakral. Yang sakral adalah dogmatis, sedangkan yang profan adalah sekular. Sekularisasi kemudian dipahami sebagai proses sebagaimana yang profan, yaitu menyejarah. Dogma dalam bingkai sekularisasi tidak terikat pada satu kelompok, akan tetapi berada dalam setiap individu dengan tingkat pengetahuan masing-masing. Sekularisasi dogma dapat dilakukan dengan memakai tiga metode pembacaan tradisi dari Al-Jabiri, revolusi transendensi dari Hassan Hanafi, dan juga hermeneutika. Khaled Abou el-Fadl. Sekularisasi juga dapat dikatakan sebagai model penafsiran, dalam arti bahwa dogma yang mengalami sekularisasi melepaskan sisi dogmatisnya, dan menjadi dogma baru yang sesuai dengan kondisi dan kebutuhan masyarakat.

Referensi

- Abraham, M. F. (1991). *Modernisasi di Dunia Ketiga*. (M. R. Karim, Ed.). Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Al Jabiri, M. 'Abed. (2000). *Post-Tradisionalisme Islam*. (A. Baso, Ed.). Yogyakarta: Lkis.
- Al Jabiri, M. 'Abed. (2003a). *Formasi Nalar Arab*. (I. Khoiri, Ed.). Yogyakarta: IRCiSoD.
- Al Jabiri, M. 'Abed. (2003b). *Kritik Kontemporer Atas Filsafat Arab-Islam*. (N. Ichwan, Ed.). Yogyakarta: Islamica.
- Alles, G. D. (2008). *Religious Studies: A Global View*. London: Routledge.
- Amstrong, K. (2002). *Islam: A Short History*. New York: Modern Library.
- An Naim, A. A. (2008). *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*. Massachusetts: Harvard University Press.
- Berger, P. L. (2003). *Kebangkitan Agama Menantang Politik Dunia*. Yogyakarta: Ar-Ruzz.
- Daftary, F. (2002). *Tradisi-tradisi Intelektual Islam*. Jakarta: Erlangga.
- Donohoue, J. J., & Esposito, J. L. (1995). *Islam dan Pembaharuan: Ensiklopedi Masalah-masalah*. (M. Husein, Ed.). Jakarta: Rajawali Press.
- Durkheim, E. (2003). *the Elementary Forms of The Religious Life*. (I. R. Muqir, Ed.). Yogyakarta: IRCiSoD.
- Fadl, K. M. A. el-. (2004). *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter Ke Fikih Otoritatif*. (C. L. Yasin, R, Ed.). Jakarta: Serambi.
- Fairweather, A. . (2006). *Aquinas on Nature and Grace: Selection From the Summa Theologica*. Louisville: Westminster Knox Press.
- Fraenkel, C. (2012). *Philosophical Religions From Plato to Spinoza: Reason, Religion and Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Greeley, A. M. (1982). *AgamaL Suatu Teori Sekuler*. Jakarta: Erlangga.
- Hanafi, H. (2003). *Bongkar Tafsir: Liberalisasi, Revolusi, Hermeneutik*. (H. Firdaus & N. Meuthia, Ed.). Yogyakarta: ar-Ruzz.

- Hanafi, H. (2011). *The Revolution of The Transcendence. Kanz Philosophia, 1.*
- Madjid, N. (1997). *Masyarakat Religius.* Jakarta: Paramadina.
- Madjid, N. (1999). *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan.* Bandung: Mizan.
- Masruri, M, H. (2010). Otoritarianisme dalam Beragama Pembacaan Hermeneutik Atas Jurisprudensi Islam Ala Khaled Abou El-Fadl. *Harmoni, IX.*
- Meijer, R. (2009). *Global Salafism: Islam's New Religious Movement.* London: Hurst & Company.
- Pals, D. L. (1996). *Seven Theories of Religion.* New York: Oxford University Press.
- Rahman, F. (2001). *Kebangkitan dan Pembaharuan di Dalam Islam.* (Munir, Ed.). Bandung: Penerbit Pustaka.
- Rahman, F. (2003). *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism.* Oxford: Oneworld.
- Ro'uf, A. M. (2010). Metode Pembacaan Turats Arab-Islam Perspektif Muhammad Abid Al Jabiri. *Ulumuna, XIV.*
- Sirry, M. (2015). *Tradisi Intelektual Islam: Konfigurasi Sumber Otoritas Agama.* Malang: Madani.
- Smith, G. (2008). *A Short History of Secularism.* London: I.B.Tauris.
- WIjaya, A. (2004). *Menggugat Otensitas Wahyu Tuhan: Kritik ATas Nalar Tafsir.* Yogyakarta: Safiriaa Insania PRes.

Halaman ini bukan sengaja untuk dikosongkan