

Begun with academic interest and appreciation to Masdar F. Mas'udi's book Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam, writer tries to explore his concept of the religion of justice that is main spirit of his thought of Islamic law. His book offers an enlightening thought of reconstruction of Zakat concept in term of nowadays nation-state's life. His notion of this issue is not just disclosed in provocative languages and addressed to develop social justice and welfare, but is also enriched with new interpretations and methodologies of Islamic law studies.

Key Words: agama keadilan, transendensi negara, keadilan sosial

Pemikiran Agama Keadilan Masdar Farid Mas'udi: Transedensi Negara Untuk Keadilan Sosial

Marzuki Wahid*

A. Pendahuluan

Bermula dari ketertarikan dan apresiasi ilmiah yang tinggi terhadap buku *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam* (1991), penulis mencoba mengangkat pemikiran keislaman Masdar F. Mas'udi secara lebih utuh dan mendalam ke dalam wacana ilmiah-akademis. Buku setebal 250-an ini menawarkan suatu pemikiran yang jelas dan tegas tentang rekonstruksi ajaran zakat (pajak) di dalam kehidupan negara-bangsa dewasa ini. Kejelasan dan ketegasan penawaran pemikirannya ini bukan saja diungkapkan dengan bahasa yang provokatif dengan pemihakan yang jelas pula, kepada keadilan sosial-kerakyatan, melainkan juga disertai dengan tafsiran ulang—yang oleh Abdurrahman Wahid dinyatakan cukup tuntas — terhadap metodologi hukumnya, *qath'iy* dan *dhanny*, sesuatu yang jarang ditemukan pada pemikiran Islam para intelektual kita di Indonesia.

Selain itu, buku ini juga memberikan analisis baru tentang studi sejarah zakat selama 12 abad berikut penjelasan filsafat sosialnya. Martin van Bruinessen menyebutnya sebagai buku paling orisinal dan provokatif di antara buku-buku yang ditulis orang NU dalam waktu yang sama.¹ Semua itu, meski

¹ Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Terjemahan Farid Wajidi, *Traditionalist Muslims in a Modernizing World: The Nahdlatul Ulama and Indonesia's New Order Politics, Factional Conflict, and the Search for a New Discourse*, (Yogyakarta: LKiS, 1994), p. 294.

tidak dinyatakannya, dilakukan Masdar melalui suatu metodologi *ushûl al-fiqh* yang telah direkonstruksi melalui pendekatan dekonstruksi² dan hermeneutika,³ dua *trend* pendekatan yang kerap digunakan kaum *post-modernist*, dengan mengangkat persoalan zakat-pajak dari timbunan puing-puing kesejarahannya. Oleh karena itu, dalam pandangan penulis, Masdar mempunyai tempat yang sejajar dan patut disejajarkan dengan para pemikir Islam terkemuka lainnya, yang secara jelas menawarkan suatu pemikiran (baru) keislaman.

Lebih dari itu, adalah sebuah kenyataan yang sangat menarik dan mungkin baru, sebagaimana Abdurrahman Wahid, Masdar adalah seseorang yang selama ini dikenal berasal dari kalangan "Islam tradisional" karena dominannya pemikiran pesantren dalam berbagai penjelasan gagasannya, ternyata memiliki pemikiran yang sangat progresif, kritis, dan bahkan radikal-transformatif, melebihi mereka yang sementara ini selalu disebut-sebut "Islam modernis" dan "pembaharu Islam".⁴ Matra pemikiran demikian tentu

² *Deconstruction* atau pembongkaran adalah suatu proses penampakkan aneka ragam aturan tersembunyi yang menentukan teks atau wacana, misalnya aturan mengenai "yang tak dipikirkan" dan "yang tak terpikir". *Deconstruction* adalah sebuah cara untuk memberikan penjelasan. Anggitan "pembongkaran" dikembangkan terutama oleh Jacques Derrida. Tentang *deconstruction* ini, Derrida mengatakan sebagai berikut:

"Saya yakin bahwa setiap kemajuan konseptual akan sama hakikinya dengan perubahan konsep ke usaha memperburuk hubungan yang diakui sah, antara sebuah kata dengan sebuah konsep, antara kiasan dengan sesuatu yang penggunaannya sudah tidak akan berubah lagi, selayaknya, apa adanya ataupun sudah lazim ditetapkan orang.... Semua pengelompokan ini ada di bawah pengertian *deconstruction*, gambar tentang *difference* (pemisahan karena berbeda), tentang kesan, unsur tambahan, dsb."

Untuk menemukan makna yang tersembunyi, orang harus membuka selubungnya, melihat isi secara terpisah, membuang semua hubungan yang sudah ada antara kata dan konsep. Ini merupakan cara untuk menghapus prasangka, sumber utama timbulnya kesalahpahaman atau salah pengertian. Baca Alan Montefiore (ed.), *Philosophy in France today*, (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983), p. 40-41. Baca pula Christopher Norris, *Deconstructions, Theory, and Practice*, (London: Methuen, 1985).

³ Hermeneutika (*hermeneutique*) adalah ilmu penafsiran. Istilah ini juga dipakai sebagai sebutan untuk aliran filsafat tertentu yang memusatkan uraiannya pada persoalan penafsiran. Hermeneutik pada akhirnya diartikan sebagai "proses mengubah sesuatu atau situasi ketidaktahuan menjadi mengerti". Tokoh-tokoh hermeneutik di antaranya adalah F.D.E. Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Hans-Georg Gadamer, Jurgen Habermas, Paul Ricoeur, Jacques Derrida, dan lain-lain. Baca Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, (Evanston: Northwestern Univ. Press, 1969), p. 3; dan H.G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, trans. David E. Linge (ed.), (Berkeley: The University of California Press, 1977).

⁴ Dalam kalimat ini, penulis sengaja mengkontraskan pengertian "Islam tradisional"

harus menjadi catatan penting bagi dunia akademis, karena berarti ia (bersama Abdurrahman Wahid sebelumnya) telah menembus (dan bahkan merubah sebagian) mitos-akademis tentang wacana keislaman pesantren yang selama ini dikesankan konservatif dan anti-perubahan kepada sebaliknya.⁵ Di sinilah,

dengan "Islam modernis" atau "pembaharu Islam" hanya karena mengikuti sebagian pemahaman yang berkembang, yang cukup mendominasi wacana keislaman kita. Saya juga sebenarnya menyadari bahwa pemahaman ini sesungguhnya telah dibantah sendiri oleh kenyataan sosial yang berkembang dewasa ini. Bagi yang mengkontraskan, biasanya dikembangkan thesis bahwa "Islam tradisional" itu konservatif, sinkretis, dan berbau dengan khurafat dan tahayyul, serta menutup pintu *ijtihad* rapat-rapat, sementara "Islam modernis" atau "pembaharu Islam" dipahami sebaliknya; ia adalah suatu gerakan yang mengoreksi (memperbaharui) atas "Islam tradisional". "Islam tradisional" umumnya diidentikkan dengan Nahdlatul Ulama, sedangkan "Islam Modernis" dengan gerakan Muhammadiyah. Fazlur Rahman, Deliar Noer, dan Mukti Ali mengambil karakteristik dominan dari "Islam modernis" pada "keharusan *ijtihad*", khususnya *ijtihad* dalam masalah-masalah *mu'amalah* (kemasyarakatan) dan penolakan mereka terhadap sikap *jumud* (kebekuan berfikir) dan *taqlid* (mengikuti sesuatu tanpa pengertian). Baca Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: Chicago University Press, 1962), p. 215-217; Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1990-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 323; A. Mukti Ali, "Islam dan Modernisme," dalam bukunya *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini*, (Jakarta: Rajawali, 1988), p. 259. Penulis sendiri sebetulnya setuju dengan suatu pendapat yang memaksudkan "Islam tradisional" sebagai salah satu paham Islam yang, menurut keyakinan penganutnya, secara konsisten mengikuti tradisi Nabi SAW, para sahabat, dan para ulama yang mewarisi tradisi (yang dicanangkan) beliau. Para penganut paham ini dan juga orang lain menamakannya sebagai paham *Ahl as-Sunnah wa al-Jam'ah*. Dengan demikian, kata "tradisional" di sini mengacu pada sunnah, bukan lawan kata dari "modern". Oleh karena itu, saya pun sebetulnya sepakat untuk tidak mengkontraskan "Islam tradisional" dengan "Islam modern". Sehingga lawan kata "Islam tradisional" adalah "Islam non-tradisional", bukan "Islam modernis". Contoh "Islam non-tradisional" dalam konteks ini adalah gerakan *inkar as-sunnah*. Lihat A.G. Muhaimin, "Pesantren, Tarekat, dan Tekateki Hodgson: Potret Buntet dalam Perspektif Transmisi dan Pelestarian Islam di Jawa", dalam Marzuki Wahid, *et.al., Pesantren Masa Depan, Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999), p. 87; Bandingkan pula dengan Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, (London dan New York: KPI, 1987).

⁵Saya kira, *stereotyping* tentang pemahaman keagamaan orang pesantren memang pernah muncul; dan itu dibesar-besarkan saat harus berhadapan dengan ideologi modernisme yang diidolakan negara. Sekadar *counter perception* atas *stereotyping* tersebut, tiga dasa warsa lalu Snouck Hurgronje menulis bahwa:

"Islam tradisional Jawa, oleh sebagian kalangan, dianggap demikian statis dan demikian kuat terbelenggu oleh pikiran-pikiran ulama abad pertengahan. Sebenarnya tidak demikian. Mereka telah mengalami perubahan-perubahan yang sangat fundamental, tetapi perubahan-perubahan itu dilakukan melalui tahapan-tahapan yang rumit dan tersimpan. Lantaran itulah, para pengamat yang kurang mengenal pola pikiran Islam tradisional tidak bisa melihat perubahan-perubahan itu, walaupun sebenarnya hal itu terjadi

selain memang bermaksud memahami dan mengelaborasi, serta tentu melakukan sejumlah kritik, atas pemikiran keislaman Masdar, penulis juga ingin mencatat suatu perkembangan kontemporer pemikiran Islam di Indonesia dewasa ini. Masdar adalah "lentera" perkembangan itu.

B. Masdar: Antara Post-Tradisional dan Islam Liberal

Pemikiran Islam di Indonesia dalam seperempat abad terakhir ini telah mengalami kemajuan yang berarti melalui pengayaan tema yang tidak lagi berutar-putar pada mata rantai teosentrik. Wacana yang berkembang tidak lagi melulu bersifat politis dan ideologis, tetapi telah memasuki ruang yang betul-betul bersifat kultural, teologis-antroposentrik, dan filosofis-sosiologis. Tampak terlihat kegairahan berfikir kritis dan orisinal melalui penawaran pemikiran-pemikiran baru Islam yang signifikan, penuh vitalitas, dan bermutu, yang tidak saja mendinamisasi kinerja intelektual di Indonesia, melainkan juga bisa disejajarkan dengan pemikir Islam lainnya di belahan bumi ini. Menariknya, pemikiran (keislaman) tersebut lahir dan berkembang di dalam lingkungan iklim politik dan sosial yang unik di masa Orde Baru.⁶

Fakta membuktikan bahwa sepanjang tahun 1970-an, 1980-an, dan berlanjut hingga kini, Indonesia telah mencatat sebuah kebangkitan Islam

di depan matanya sendiri, kecuali bagi mereka yang mengamatnya secara seksama."

Dikutip dari Clifford Geertz, "Modernization in a Moslem Society: The Indonesian Case," dalam *Quest*, vol. 39, (Bombay: 1963), p. 16.

"Dalam kaitan pemikiran Islam dengan negara Orde Baru dan modernisasi, M. Syafi'i Anwar telah melakukan studi yang menarik, dalam penulisan tesisnya di Program Studi Ilmu Politik Pascasarjana Universitas Indonesia. Ia membagi format hubungan Islam dengan Orde Baru (dalam kurun waktu 1966-1993) ke dalam tiga periodisasi. Periode awal hingga 1970-an, dinyatakannya sebagai hubungan yang hegemonik, di mana negara secara ideo-politik menguasai wacana pemikiran sosial politik masyarakat. Pada periode 1980-an, hubungan Islam dan negara bersifat resiprokal, yakni suatu hubungan yang mengarah pada tumbuhnya saling pengertian timbal balik serta pemahaman di antara kedua belah pihak. Sedangkan periode ketiga, dekade 1990-an, hubungan Islam dan Orde Baru berkembang menjadi saling akomodatif. Di dalam studinya, Syafi'i Anwar membagi pemikiran politik cendekiawan Muslim selama Orde Baru ke dalam enam tipologi pemikiran politik: [1] formalistik, [2] substantivistik, [3] transformatik, [4] totalistik, [5] idealistik, dan [6] realistik. Tipologi ini bergerak ke dalam enam tema pokok dan wacana pemikiran: [1] Islam dan negara nasional, [2] Islam dan ideologi Pancasila, [3] Integrasi keislaman dan keindonesiaan, [4] Integrasi keislaman dan kemodernan, [5] Islam dan demokrasi, dan [6] Islam dan pluralisme. Selengkapnya baca M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta: Paramadina, 1995).

yang amat progresif dan begitu memiliki masa depan. Ini adalah sebuah fenomena luar biasa, namun juga cukup mengejutkan bila dibandingkan dengan yang seringkali disebut sebagai "*Islamic Revival*" (kebangunan kembali Islam) yang sempat dialami negara jiran Malaysia (dan beberapa negara-negara Islam lainnya yang kharismanya secara tradisional dipertimbangkan lebih Islam daripada Indonesia).⁷

Sejumlah studi tentang pemikiran Islam di Indonesia dan tokoh-tokohnya telah lama dilakukan, baik dalam kaitan tugas akademis maupun riset-riset ilmiah lainnya. Sekadar menyebut contoh, misalnya, adalah Clifford Geertz (1960),⁸ Kamal Hassan (1980),⁹ B.J. Boland (1985),¹⁰ Fachry Ali dan Bahtiar Effendy (1986),¹¹ Howard Federspiel (1992),¹² M. Syafi'i Anwar (1995),¹³ Dedy Djameluddin Malik dan Idi Subandy Ibrahim (1998),¹⁴ dan yang terakhir Greg Barton (1999).¹⁵ Para pengkaji ini rata-rata meneliti perkembangan pemikiran Islam, pergolakan gerakan Islam, dan tokoh-tokoh Islam yang muncul sekitar dekade 1970-an dan 1980-an.

Selama dua dasawarsa ini, dipandu tekanan suatu rezim politik yang sangat hegemonik terhadap umat Islam, para pemikir Muslim tampaknya memang telah mengerahkan seluruh daya kreatifitas dan kritisisme

⁷Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid 1968-1980*, (Jakarta: Kerjasama Paramadina dengan Pustaka Antara, Yayasan Adikarya IKAPI, dan The Ford Foundation, 1999), p. 3-4.

⁸*The Religion of Java*, (Glencoe, Ill: Free Press, 1960).

⁹*Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1980).

¹⁰*The Struggle of Islam in Indonesia*, diterjemahkan Saifuddin Bahar, *Pergumulan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Grafiti Press, 1985).

¹¹*Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1986).

¹²*Muslim Intellectuals and National Development in Indonesia* (New York: Nova Science Publisher, 1992).

¹³*Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Jakarta: Paramadina, 1995).

¹⁴*Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik*, (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998).

¹⁵*Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid 1968-1980*, (Jakarta: Kerjasama Paramadina dengan Pustaka Antara, Yayasan Adikarya IKAPI, dan The Ford Foundation, 1999).

berfikirnya dalam rangka penguatan pembaruan pemikiran Islam. Sepanjang masa ini, bisa kita catat telah muncul beberapa tokoh utama dengan tawaran pemikiran khasnya masing-masing sebagai “*trade mark*” pembaruannya. Nurcholish Madjid, misalnya, dikenal dengan label pemikiran “sekularisasi Islam”-nya,¹⁶ Abdurrahman Wahid dengan “pribumisasi Islam”-nya,¹⁷ Jalaluddin Rakhmat dengan “Islam alternatif”-nya,¹⁸ Amien Rais dengan “tauhid sosial”-nya,¹⁹ Djohan Effendi dengan “teologi kerukunan”-nya,²⁰ Moeslim Abdurrahman dengan “Islam transformatif”-nya,²¹ dan sebagainya.

Namun payahnya, kecenderungan studi keislaman Indonesia model di atas oleh para pengamat Barat (orientalis) lebih disebut sebagai kerja *Indonesianists* (pemerhati masalah-masalah keindonesiaan) daripada *Islamicists* (pemerhati masalah-masalah keislaman). Hal ini disebabkan oleh karena perhatian mereka sendiri yang lebih tertuju pada persoalan-persoalan sosial, politik, atau ekonomi daripada aspek ajaran Islam itu sendiri. Anggapan ini tentu wajar, akibat kinerja para pemikir Islam kita di sini masih lebih cenderung mengutak-atik kondisi sosial dan budaya masyarakat Indonesia yang mayoritas Islam, ketimbang menjamah substansi ajaran Islam atau sumber-sumber pengambilannya yang disakralkan itu. Kalaupun masuk ke dalam substansi Islam, mereka berhenti pada kritik bangunan (sejarah) pemikiran Islam masa lalu yang kemudian mereka perbaharui kembali, baik atas nama kontekstualisasi, reaktualisasi, reinterpretasi, maupun lain-lainnya yang berujung pada rekonstruksi (pembaruan) pemikiran Islam.

Itul di antara tipologi pemikiran Islam yang bisa diberikan pada para pemikir Islam generasi 1970-an dan 1980-an. Berbeda dengan itu semua, adalah pemikiran Masdar F. Mas’udi, generasi pemikiran 1990-an. Masdar

¹⁶Baca Nurcholish Madjid, *Islam, Kemoderenan, dan Keindonesiaan*, (Bandung: Mizan, 1987); baca juga *Islam, Kerakyatan, dan Keindonesiaan (Pikiran-pikiran Nurcholish ‘Muda’)*, (Bandung: Mizan, 1993).

¹⁷Baca Abdurrahman Wahid, “Pribumisasi Islam”, dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (eds.), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, (Jakarta: P3M, 1989).

¹⁸Baca Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif*, (Bandung: Mizan, 1986).

¹⁹Baca Amien Rais, *Tauhid Sosial*, (Bandung: Mizan, 1996).

²⁰Baca Djohan Effendi, “Dialog antar Agama: Bisakah Melahirkan Teologi Kerukunan?”, *Prisma*, No. 5, Jakarta, Juni 1978, p. 12-17; baca juga “Towards to Theology of Harmony”, (Jakarta: Iqbal Society for the Development of Religious Thought, 1986).

²¹Baca Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995).

agaknya ingin melepaskan diri dari kecenderungan pemikiran dua dasawarsa sebelumnya. Ia tengah mencoba dan telah mulai mendekonstruksi substansi pemahaman “ajaran Islam” masa lalu. “Ajaran” itu ia tempatkan dalam bingkai ruang, waktu, dan argumen sosial saat itu, sembari memahami secara kritis konstruksi sosial budaya dan kepentingan politik dan ideologi yang menyertainya. Selesai menempatkan “ajaran” dalam bingkai historisitas yang sebenarnya, Masdar kemudian melakukan adaptasi “ajaran” dengan tantangan kekinian yang nyata dihadapi kaum muslimin dewasa ini.

Oleh karena itu, dalam perbandingannya dengan pemikiran mereka, pemikiran Masdar bukan saja harus disejajarkan dengan beberapa kelompok pemikir di atas, melainkan juga agaknya harus mendapat penilaian lebih, oleh karena keunggulan (*advantages*) bukunya yang relatif tuntas dan orisinal. Dalam bukunya itu, ia bukan saja memiliki keberanian mencari pemecahan atas persoalan-persoalan sosial kontemporer dari ajaran atau doktrin dan khazanah pemikiran Islam itu sendiri, melainkan melalui sebuah metodologi yang ia bangun, Masdar menawarkan pemikiran Islam yang relatif baru.

Selain itu, berbeda dengan tiga tokoh neo-modernisme Indonesia lainnya (Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, dan Jalaluddin Rakhmat) yang kaya dengan pengalaman akademis, sejarah hidup Masdar F. Mas’udi biasa-biasa saja. Ia didewasakan dalam lingkungan pendidikan pesantren dan kini sehari-hari bergelut, dan dibesarkan, dalam lingkungan aktifis gerakan sosial NGO’s (*Non-Governmental Organizations*), sebagai Direktur P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) dan pernah menjadi wartawan di berbagai media massa. Melalui analisis struktural dan paradigma kritisnya, Masdar berusaha membongkar kembali historisitas ajaran Islam dan menafsiri ulang salah satu tiang utama agama Islam yang ketiga: zakat. Lebih dari itu, Masdar pun memiliki suatu tawaran pemikiran keislaman yang signifikan, yang mungkin belum pernah ditawarkan oleh para pemikir lain, yakni “menyatukan zakat-pajak sebagai ruh-j jiwa dan jasad-badannya”. Pemikiran ini mungkin lebih *genuine* dibanding dengan pemikiran para intelektual periode 1970-an dan 1980-an. Gagasan tersebut dinyatakannya sebagai berikut:

“Hubungan antara “zakat” sebagai konsep keagamaan (keruhanian), di satu pihak, dan “pajak” sebagai konsep keduniawian (baca: kelembagaan), di pihak lain, sama sekali bukanlah hubungan dualisme yang dikotomistis, melainkan hubungan keesaan wujud yang dialektis. Zakat bukanlah sesuatu

yang harus dipisahkan, diparalelkan, dan apalagi dipersaingkan dengan “pajak”, melainkan justru merupakan sesuatu yang harus disatukan sebagaimana disatukannya roh dengan badan atau jiwa dengan raga. “Zakat” merasuk ke dalam “pajak” sebagai ruh dan jiwanya, sedang “pajak” memberi bentuk pada “zakat” sebagai badan atau raga bagi proses pengejawantahannya.... Memisahkan zakat dari pajak adalah sama halnya dengan memisahkan spirit dari tubuhnya, memisahkan bentuk dari essensinya.”²²

“Niatkan karena Tuhan (demi tegaknya cita kerakyatan dan keadilan) apa yang kalian serahkan kepada negara.”²³

Meski tidak sedahsyat Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid,²⁴

²² Lihat Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), p. 117-118.

²³ Dinyatakan Masdar bahwa kutipan ini merupakan sabda Rasulullah SAW, sementara jika kita telusuri dalam studi ilmu hadits tidak bakal ditemukan teks hadits demikian. Ini ditegaskan Masdar sendiri dalam *foot note*-nya, bahwa secara *harfiyah* hadits ini memang tidak ditemukan. Akan tetapi dalam hadits mutawatir, hadits yang tidak mungkin diragukan keasliannya, Nabi mengatakan *Innamā al-a'māl bi al-niyyāt, wa innamā likulli imri'in mā nawā*. *Ibid*. hlm. 175.

²⁴ Kita masih ingat kontroversi yang selalu dimunculkan oleh Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid. Nurcholish dan Abdurrahman adalah dua pemikir Islam Indonesia yang kerap membuat *geger* cakrawala intelektual Indonesia. Dengan lontaran gagasan dan pernyataannya yang di luar keumumam itu, dua tokoh itu tidak jarang dituduh kafir dan murtad oleh lawan-lawan pemikirannya. Lebih dari itu, meski oleh kalangan lain mereka dielu-elukan sebagai ulama besar, dua orang itu juga disebut-sebut oleh lawannya sebagai agen Yahudi, agen Kristen, dan perusak Islam dari dalam. Tapi itu semua dibiarkan saja baik oleh Nurcholish maupun Abdurrahman. Salah satu contohnya adalah saat Nurcholish berceramah di Taman Ismail Marzuki, Jakarta, pada tanggal 21 Oktober 1992, dalam rangka memperingati 20 tahun pembaruan Islam. Dalam ceramahnya, berjudul “Beberapa Renungan tentang Kehidupan Keagamaan untuk Generasi Mendatang”, Nurcholish melontarkan pernyataan kontroversial bahwa “*Lā Ilāha Illa Allāh*” adalah “Tiada tuhan (t-kecil) selain Tuhan (T-besar)”. Mendengar itu, karuan saja, Ridwan Saidi dan Daud Rasyid, lawan wacana Nurcholish semenjak dulu, langsung memprotes dan menentangnya. Dalam banyak kesempatan, Saidi dan Rasyid mengecam Nurcholish dan menuduhnya merusak Islam dari dalam. Tidak kurang dari kontroversi ini, Jurnal *Ulumul Qur'an* dalam satu edisinya secara khusus membela Nurcholish, setelah Majalah *Media Dakwah* mengecam Nurcholish habis-habisan.

Hal yang sama juga pernah terjadi pada diri Abdurrahman, saat ia melontarkan gagasan “pribumisasi Islam” di mana dalam salah satu contohnya adalah “*assalamu'alaykum*” bisa diganti dengan “selamat pagi” atau “*ahlan wa sahlan*”. Akibat ini, dan beberapa persoalan lain sebelumnya seperti lontarannya perlu “Rukun Tetangga” di samping “Rukun Iman” dan “Rukun Islam” serta perannya sebagai Ketua Dewan Juri

tawaran pemikiran Masdar, sebagaimana tergambar di atas, tidak saja problematik, akan tetapi menarik berbagai kalangan, baik dari kiai-kiai pesantren maupun sarjana sekolahan, untuk menanggapi dan bersikap pro atau kontra. Tak kurang dari itu, Departemen Agama RI dan Badan Perencanaan Pembangunan Nasional (Bappenas) pernah memanggil Masdar untuk menjelaskan gagasannya itu berkaitan dengan perumusan rancangan undang-undang pengelolaan zakat dan perencanaan pajak di Indonesia. Praktis, hal ini menjadi kontroversial (menimbulkan pro dan kontra) di wilayah perbincangan publik (*public discourse*). Bahkan tuduhan-tuduhan serta penyimpulan yang terlalu dini juga terjadi tertuju pada Masdar.²⁵

Namun, meski dihadap oleh *mainstream* pemikiran publik muslim sendiri, dengan keyakinannya, Masdar mantap memilih jalan pemikiran tersebut. Masdar menegaskan:

"Inilah cara memahami (hukum Islam) yang menurut saya lebih bisa dipertanggungjawabkan. Cara memahami Islam secara dinamis dan berstruktur dengan mengacu pada prinsip-prinsip fundamental ajaran baru kemudian kita turun pada tataran ajaran yang bersifat jabaran dan operasional. Dengan pendekatan seperti ini dengan konsisten kita bisa menjunjung tinggi nilai-nilai dasar agama

FFI dan Ketua DKJ, Abdurrahman "diadili" oleh lebih 200 kiai di Pondok Pesantren *Darut Tauhid* Arjawinangun, Cirebon, 8-9 Maret 1989. Di luar itu, Abdurrahman juga dikecam dan dituduh macam-macam, lebih-lebih karena kedekatannya dengan kalangan non-muslim. Untuk kasus terakhir ini, Prof. Yusril Ihza Mahendra, dari kalangan Masyumi, pernah mengomentari Gus Dur sebagai "*Asyiddâ'u 'ala al-muslimin ruhamâ'u bayna al-kuffâr*". Perihal kontroversi ini, baca selengkapnya KH. Imron Hamzah dan Drs. Choirul Anam (Penyunting), *Gus Dur Diadili Kiai-Kiai, Sebuah Dialog Mencari Kejelasan*, cet. II, (t.t.: t.tp., 1999).

²⁶ Pemikiran Masdar ini memang sempat menjadi polemik dan kontroversi di wilayah publik. Di kalangan NU sendiri terdapat tarik-menarik. Pada *halqah* tahun 1992 yang mengangkat wacana zakat dan pajak, mayoritas kiai menolak pemikiran Masdar. Masdar juga pernah "diadili" para kiai Jawa Timur di Pondok Pesantren *Zainul Hasan* Genggong, saat bedah bukunya, *Agama Keadilan: Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*. Sebagian besar kiai, seperti Kiai Badri Masduki, Kiai Shidqi Muzhar, Kiai Cholil Bisri, Kiai Mas Subadar, tidak bisa menerima pendapat Masdar itu. Polemik pun sempat berlangsung di Koran Harian *Republika*, *Kompas*, dan *Jawa Pos*; Kiai Cholil Bisri tergolong kiai yang paling keras menolak pendapat tersebut. Akan tetapi, Kiai Wahid Zaini, mantan Ketua Umum RMI, saat itu mendukung pemikiran Masdar, bahwa pajak meskipun tidak identik dengan zakat, tapi merupakan sebuah bentuk kekayaan kolektif, dan karena itulah rakyat harus mempunyai kekuatan kontrol terhadap pembelanjanya. Baca Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LKiS, 1997), p. 230-231.

yang universal dan mengatsi dimensi ruang dan waktu, tanpa perlu terpasang pada kebekuan hal-hal yang bersifat teknis, instrumental, dan kondisional.”²⁶

Greg Barton, pengkaji pemikiran neo-modernisme Islam Indonesia, memasukkan Masdar F. Mas’udi ke dalam para pemikir Islam terkemuka modernisme baru, atau neo-modernis, disejajarkan dengan M. Dawam Rahardjo, Jalaluddin Rakhmat, dan barangkali juga dengan Djohan Effendi, Nurcholish Madjid, dan Abdurrahman Wahid, tokoh-tokoh yang menjadi objek penelitian Barton.²⁷

Komunitas neo-modernisme ini mencoba menawarkan sebuah pendekatan baru pada konsep *ijtihad*, di mana pola pendekatan yang dikembangkan merupakan kelanjutan lebih jauh dari yang pernah dilakukan para kaum modernis sebelumnya dan sekaligus—khususnya bila dilihat dari gaya yang dikenal dalam tradisi belajar klasik—lebih aktual, lebih menantang, serta lebih radikal. Pendekatan *ijtihad* oleh sarjana-sarjana neo-modernisme Indonesia ini lebih mendalam, karena mereka mengawinkan kesarjanaan Islam klasik dengan metode-metode analitik modern atau Barat.²⁸

Berbeda dengan Barton, Masdar, dalam pandangan penulis, bukan seorang modernis atau neo-modernis,²⁹ sebab Masdar tidak pernah menjadi

²⁶ Masdar F. Mas’udi, “Bagaimana Memahami Ajaran Islam? Sebuah Tawaran Metodologis,” Makalah tidak diterbitkan, hlm 6.

²⁷ Neomodernisme Islam di Indonesia memang pada umumnya diasosiasikan dengan Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, dan Departemen Agama di Indonesia. Neomodernisme adalah paham teologi Islam yang khas di Indonesia, yang memahami teks-teks dan tradisi-tradisi Islam dalam perspektif ganda etika sosial dan kesalehan personal, dan pada saat yang sama tidak menonjolkan perbedaan-perbedaan sektarian dalam masyarakat Islam serta konsep negara Islam. Baca Mark R. Woodward, “Indonesia, Islam, dan Orientalisme: Sebuah Wacana Yang Melintas”, dalam Mark R. Woodward (ed.), *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, Terjemahan Ihsan Ali-Fauzi dari *Toward A New Paradigm: Recent Developments in Indonesian Islamic Thought*, (Bandung: Mizan, 1998), p. 16.

²⁸ Baca Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid 1968-1980*, (Jakarta: Kerjasama Paramadina dengan Pustaka Antara, Yayasan Adikarya IKAPI, dan The Ford Foundation, 1999), p. 12.

²⁹ Sebagaimana diketahui bersama, Fazlur Rahman, intelektual Islam berkebangsaan Pakistan, berpandangan bahwa sejarah gerakan pembaruan Islam selama dua abad terakhir dapat dibagi ke dalam empat, yaitu: [1] *Gerakan Revivalis* di akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19 (yaitu gerakan Wahhâbiyyah di Arab, Sanûsiyyah di Afrika Utara, dan Fulâniyyah di Afrika Barat), [2] *Gerakan Modernis*, yang dipelopori di India oleh Sayyid Ahmad Khan (w. 1898), dan di seluruh Timur Tengah oleh Jamal al-Din al-Afghani (w. 1897), dan di Mesir

pengikut ideologi modernisme dan berbagai variannya, bahkan ia sangat kritis terhadap modernitas. Masdar tidak seperti umumnya beberapa sarjana Muslim kontemporer, khususnya yang dididik dalam ilmu-ilmu sosial dan humaniora, yang memanfaatkan metode-metode standar yang digunakan oleh para sarjana Barat mitra mereka. Masdar adalah orang pesantren yang sekolah di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Kegiatan akademiknya berangkat dari tradisi akademik tradisional, namun dengan kesadaran kritis ia mendialogkannya dengan kenyataan modernitas. Karena itu, ia bukan seorang modernis atau neo-modernis, dan bukan pula seseorang yang sepenuhnya layak disebut tradisional. ³⁰ Jika ada epistemologinya, mungkin Masdar bisa disebut post-tradisional. ³¹

oleh Muhammad Abduh (w. 1905), [3] *Neo-Revivalisme*, yang 'modern' namun agak reaksioner, di mana al-Mawdudi beserta kelompok *Jama'ati Islami*-nya di Pakistan merupakan contoh terbaik, dan terakhir [4] *Neo-Modernisme* (Fazlur Rahman sendiri mengkategorikan dirinya ke dalam wilayah terakhir ini dengan alasan karena neo-modernisme mempunyai sintesis progresif dari rasionalitas modernis dengan *ijtihad* dan tradisi klasik). Lebih jauh, Rahman menganggap neo-modernisme sebagai prasyarat utama bagi *Renaissance Islam*. Perbedaan mendasar antara kaum "modernis" dan "neo-modernis", dengan demikian, terletak dalam perhatiannya pada tradisi. Kaum "neo-modernis" berusaha membangun visi Islam di masa modern, dengan sama sekali tak meninggalkan warisan intelektual Islam. Bahkan jika mungkin, mencari akar-akar Islam, untuk mendapatkan kemodernan Islam itu sendiri. Sedangkan kaum "modernis lama" lebih banyak bersifat apologetik terhadap modernitas. Penjelasan lengkap tentang apa itu neo-modernisme Islam, termuat dalam Fazlur Rahman, "Islam: Past Influence and Present Challenge", dalam Alford T. Welch & Cachia Pirre (eds.), *Islam: Challenges and Opportunities* (Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 1979), p. 315-325.

Untuk itulah hal-hal yang berkaitan dengan *nomenclature* (penamaan) gerakan Islam penting diselidiki kembali. Sebab menamai sesuatu berarti mengenali sesuatu tersebut berupa hal yang unik yang terdapat di dalamnya, dan upaya pengenalan tersebut adalah langkah awal menuju ke arah pemahaman.

³¹ Istilah ini muncul (digunakan) untuk menamai suatu gerakan yang memiliki ciri-ciri khusus, yang secara kategorial tidak bisa disebut modernis, neo-modernis, dan tidak bisa pula disebut tradisional atau neo-tradisional. Istilah ini memang masih *debatable*, belum memiliki gambaran epistemologis yang jelas. Akan Tetapi secara simplistik, gerakan post-tradisionalisme dapat dipahami sebagai suatu gerakan "lompat tradisi". Gerakan ini, sebagaimana neo-tradisionalisme, berangkat dari suatu tradisi yang secara terus menerus berusaha memperbarui tradisi tersebut dengan cara mendialogkan dengan modernitas. Karena intensifnya berdialog dengan kenyataan modernitas, maka terjadilah loncatan tradisi dalam kerangka pembentukan tradisi baru (*new traditions*) yang sama sekali berbeda dengan tradisi sebelumnya. Di satu sisi memang terdapat kontinuitas, tetapi dalam banyak bidang terdapat diskontinuitas dari bangunan tradisi lamanya. Umumnya, bersamaan dengan pengembangan pemikiran post-tradisionalisme terjadi juga nuansa "liberalisasi pemikiran". Gerakan post-tradisionalisme yang terjadi dalam kultur NU, misalnya,

Meski begitu, nuansa liberal dalam pemikirannya sangat kental dan kentara. Selain risalah zakat-pajak dan hak-hak reproduksi perempuan, hal ini terlihat juga dalam usulannya untuk menambah pelaksanaan ibadah haji setahun lebih dari sekali. Sehingga tidak hanya pada bulan Dzulhijjah, ibadah haji juga bisa dilaksanakan pada bulan-bulan lain, sesuai dengan kesepakatan negara-negara terkait, semenjak 1 Syawal hingga 10 Dzulhijjah. Ini diusulkannya berkaitan dengan pertimbangan perkembangan keadaan, di mana jumlah umat Islam dari seluruh penjuru dunia yang akan menunaikan ibadah haji terus meningkat, sementara tempat untuk melaksanakan ibadah tersebut sangat terbatas. Akibatnya, selain tidak tertampung seluruh jama'ah, juga kerap kali terjadi kecelakaan akibat penuh berdesak-desakan, *madlarat*.³²

memungkinkan NU melakukan loncatan tradisi, tidak hanya dalam berfikir, melainkan juga dalam bertindak dan bersikap dalam era global belakangan ini. Atas dasar itu, NU bisa menerima secara final negara Indonesia dengan dasar Pancasila, dan boleh dipimpin oleh presiden non-muslim dan presiden perempuan. Baca Abdul Mun'im Dz, "Gerakan Liberalisme dalam NU", makalah tidak diterbitkan, 27 Maret 2000. Gagasan liberal ini juga pernah secara khusus dibicarakan dalam sebuah diskusi di Jakarta, dengan topik "Tendensi Liberalisme dalam NU", pada tanggal 14 Mei 1996. Masdar dalam seminar ini menjadi salah seorang pembicara, dengan makalah berjudul "Tendensi Liberalisme di Kalangan NU".

³² Usulan kontroversial ini dikemukakan kembali pada 30 Mei 2000 dalam suatu Seminar "Mencari Format Ideal Pelaksanaan Haji" di Hotel Menara Peninsula Jakarta. "Pelaksanaan ibadah haji itu mestinya bisa berkali-kali dalam setahun. Karena, sesuai dengan firman Allah *al-hajju asy-huru ma'lûmât* itu artinya musim haji selama beberapa bulan, yakni antara 1 Syawal hingga 10 Dzulhijjah", katanya. Secara teknis, menurut Masdar, ibadah haji minimal bisa dua atau tiga kali diselenggarakan selama musim haji. Musim haji pertama yaitu akhir bulan Syawal, lantas pertengahan bulan berikutnya, dan ketiga, seperti selama ini berlangsung, mulai awal Dzulhijjah hingga selesai. Pelaksanaan ibadah haji beberapa kali dalam setahun itu tidak dilarang baik oleh *nash al-Qur'an* maupun hadits Rasulullah SAW.

Adapun hadits yang berbunyi *al-Hajju 'Arafah*, menurut Masdar, hanya menunjuk tempat bahwa wukuf itu hanya di 'Arafah. Sedangkan persoalan waktunya, tetap harus memegang ayat al-Qur'an *al-hajju asy-huru ma'lûmât* (waktu pelaksanaan haji adalah beberapa bulan yang sudah maklum). Yang berarti, bahwa wukuf bisa dilaksanakan di luar tanggal 9 Dzulhijjah. Dengan demikian, yang adil menurut Masdar adalah bahwa hadits *al-hajju 'arafah* cukup dipahami bahwa "puncak ibadah haji adalah wukuf di Arafah". Sementara pada hari mana atau tanggal berapa haji dengan puncaknya berupa wukuf di Arafah itu bisa dilaksanakan adalah tersedia dalam kurun waktu tiga bulan musim haji: Syawwal, Dzulqadah, dan Dzulhijjah. Usulan terakhir ini sempat menjadi bahan polemik di Harian *MEDIA INDONESIA* (30, 31 Mei 2000). Lebih jelasnya, baca Masdar F. Mas'udi, "Keharusan Meninjau Kembali Waktu Pelaksanaan Ibadah Haji". Makalah, tidak dipublikasikan.

Di sini, Barton benar bahwa menurutnya para intelektual Indonesia umumnya lebih terbuka dan jujur dalam menghadapi tantangan modernitas daripada kelompok-kelompok Muslim lainnya. Karena saking terbukanya, usulannya juga relatif liberal, tidak jarang nabrak sana-sini dalam lontaran-lontaran pemikiran dan gagasannya.

Tulisan ini ingin menegaskan bahwa telah muncul suatu gerakan intelektual Islam baru di Indonesia sekitar tahun 1990-an, yakni "Islam liberal".⁶³ Gerakan ini tidak lahir dari tradisi pemikiran modernisme Islam seperti

KH. MA Sahal Mahfudz (*rais 'am Syuriyah* PBNU—atasan Masdar di organisasi NU) dan KH Nur Iskandar SQ (pemimpin Pondok Pesantren Ash-Shiddiqiyah Jakarta) adalah dua orang NU yang pertama kali menentang usulan Masdar tersebut. Baca wawancaranya di Surat Kabar Harian *MEDIA INDONESIA*, 31 Mei 2000, dan Tabloid *Siar*, No. 20/Th. II, 15-21 Juni 2000.

⁶³Studi mendalam mengenai gerakan "Islam liberal" telah dilakukan oleh Leonard Binder dalam bukunya, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988). Buku Binder ini merupakan hasil proyek riset yang amat lama, berskala luas, dan kolaboratif di tahir: 1970-an, yang dilakukan oleh Binder dan Fazlur Rahman (saat itu Binder mengajar ilmu politik di University of Chicago, sementara Rahman mengajar *Islamic Studies*). Buku Rahman seperti *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*, (Chicago: University of Chicago Press, 1982), juga merupakan hasil dari proyek riset yang lama tersebut. Buku Binder ini patut dipuji sebagai salah satu studi paling signifikan tentang liberalisme Islam sampai sekarang. *To liberate* sendiri secara etimologis berarti menjadikan bebas. Secara politik, *liberation* (pembebasan) menimbulkan gambaran seperti perjuangan yang revolusioner, runtuhnya kaum penindas dan tegaknya Orde Sosial yang baru. Dalam hubungannya yang khusus dengan "pembangunan", liberasi mempunyai arti kemenangan atas hak-hak istimewa, atas kemacetan dan atas ketergantungan. Baca Denis Goulets, "Development as Liberation: Policy Lessons from Case Studies", dalam *I: IPDA-Dossier*, Januari 1979. Karena itu, Abdul Mun'im Dz menjelaskan bahwa liberalisasi merupakan gerakan yang berusaha memperluas hak-hak dan menempatkan manusia sebagai perhatian utama. Gerakan ini berusaha membebaskan manusia dari berbagai ikatan dan belenggu, baik belenggu doktrin agama, belenggu tradisi dan beban sejarah. Gerakan liberalisme Islam berupaya merekonstruksi semua doktrin agama dan tradisi, termasuk sejarah, sejalan dengan pertumbuhan martabat manusia. Dasar berfikir mereka bukan lagi formalitas doktrin, melainkan berangkat dari kemaslahatan. Empirisme sendiri memang merupakan watak dari liberalisme. Baca Abdul Mun'im Dz, "Gerakan Liberalisme dalam NU", makalah tidak diterbitkan, 27 Maret 2000. Secara detail, sesuai dengan karakternya, Binder menjelaskan liberalisme Islam dalam sepuluh butir:

1. Liberal government is the product of a continuous process of rational discourse.
2. Rational discourse is possible even among those who do not share the same culture nor the same consciousness.
3. Rational discourse can produce mutual understanding and cultural consensus, as well as agreements on particulars.
4. Consensus permits stable political arrangements, and is the rational basis of the choice

dilakukan generasi sebelumnya yang telah mapan di Indonesia, melainkan hadir dari tradisi pemikiran pesantren yang *appreciate* terhadap khazanah Islam klasik, suatu *genre* keislaman yang biasa disebut "Islam tradisional". Itu semua dilakukan dengan suatu metodologi baru yang khas, dari rekonstruksi *ushûl al-fiqh*, bukan suatu metodologi murni ilmu-ilmu sosial dari tradisi pemikiran Barat, yang umum dilakukan kalangan modernis Islam atau sarjana

of coherent political strategies.

5. Rational strategic choice is the basis of improving the human condition through collective action.
6. Political liberalism, in this sense, is indivisible. It will either prevail worldwide, or it will have to be defended by nondiscursive action.
7. The rejection of liberalism in the Middle East or elsewhere is not a matter of moral or political indifference.
8. Political liberalism can exist only where and when its social and intellectual prerequisites exist.
9. These preconditions already exist in some parts of the Islamic Middle East.
10. By engaging in rational discourse with those whose consciousness has been shaped by Islamic culture it is possible to enhance the prospects for political liberalism in that region and others where it is not indigenous.

Baca Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, (Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988), p. 2.

Sementara Charles Kurzman telah mengedit 32 tulisan yang ia kategorikan ke dalam *Liberal Islam*. Di antaranya adalah Ali Abd al-Raziq, Muhammad Khalaf Allah, Mahmud Taleqani, Muhammad Natsir, Benazir Bhutto, Fatima Mernissi, Amina Wadud Muhsin, Muhammad Shahrour, Ali Shari'ati, Yusuf al-Qardlawi, Mohamed Arkoun, Abdullahi Ahmed an-Na'im, Muhammad Iqbal, Mahmoud Mohamed Taha, Nurcholish Madjid, dan Fazlur Rahman. Kurzman sendiri menulis *introduction* secara panjang berjudul "Liberal Islam and Its Islamic Context". Menurutnnya, *Liberal Islam* beroperasi dalam dua konteks intelektual, yaitu orientasi Islam dan orientasi Barat. Karena itu, ada dua sebutan yang biasa digunakan untuk *Liberal Islam*, yakni *Islamic liberal* dan *liberal Muslim*. Sebutan ini merupakan refleksi dari pendekatan yang diambil. *Islamic liberal* digunakan bagi mereka yang memposisikan sebagai bagian dari liberalisme (yaitu liberalisme yang Islam), sedangkan *liberal Muslim* sebaliknya: menjadi bagian dari Islam (yaitu Islam yang liberal). Kebanyakan literatur akademik, tulis Kurzman, mengambil pendekatan yang pertama.

Berdasarkan tulisan-tulisan para pemikir Islam tersebut, Kurzman berdasarkan argumen yang terungkap mengidentifikasi *liberal Islam* menjadi tiga model prinsipil. *Pertama*, model *the liberal shari'a*, yakni satu model yang menganggap bahwa *shari'a* itu sendiri berwatak liberal, jika ditafsirkan secara tepat. *Kedua*, model *the silent shari'a*, yakni bahwa Islam menjadi liberal karena *shari'a* mendiadakan topik-topik tertentu, sehingga umat Islam bebas mengadopsi watak liberalisme. Dan *ketiga*, model *the interpreted shari'a*, yakni bahwa Islam menjadi liberal jika *shari'a* ditafsirkan secara liberal, sebab pemaknaan *shari'a* dikembalikan pada penafsiran manusia (*human interpretation*). Selengkapnya baca Charles Kurzman (editor), *Liberal Islam: A Sourcebook*, (New York: Oxford University Press, 1998), p. 3-26.

muslim lulusan Barat. Tokoh "Islam liberal" yang diambil dalam studi ini adalah Masdar F. Mas'udi.

C. Latar Sosial-Intelektual Masdar

Masdar Farid Mas'udi adalah salah seorang dari sedikit intelektual Indonesia yang mempunyai karya tulis intelektual agak utuh. Ia adalah pemikir muda dari *Jam'iyah* Nahdlatul Ulama.. Oleh Martin van Bruinessen, antropolog dari Belanda, Masdar dianggap sebagai orang muda NU yang sangat berpengaruh dan pemikir muda NU yang paling menjanjikan karena pemikirannya yang kritis dan gerakannya yang sistematis menyentuh masyarakat bawah.³⁴

Nama Masdar F. Mas'udi tak bisa dipisahkan dari perannya sebagai aktivis NGO's yang turut melakukan aksi-aksi pembaruan pemikiran Islam di Indonesia, dan aktivis NU yang merangsang studi kritis dan kontekstual di kalangan kiai-kiai. Melalui pendekatan partisipatoris di kalangan masyarakat Pesantren, ia turut mensosialisasikan dan mendiskusikan pemikiran-pemikiran Islam yang berkarakter kritis, inklusif, dan transformatif. Melalui pergumulan ini pula, Masdar menggagas dan merumuskan pemikiran-pemikiran cerdas yang pernah bersemayam sejak mahasiswa dulu. Aktivitas itu dilakukannya lewat P3M (Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat), tempatnya menuangkan sebagian besar energi sosial dan intelektualnya.

Pergulatan intelektualnya, selain "dimuntahkan" di P3M, juga dilakukan dalam komunitas NU, *Jam'iyah* NU, dan Pondok Pesantren, tempat ia mencurahkan sebagian besar waktu belajarnya. Masdar bersama sahabat-sahabatnya pernah menggelar dan mengorganisir diskusi-diskusi kritis mengenai kitab-kitab klasik (yang dikenal sebagai kitab kuning, *al-kutub al-qadimah*) di Kantor PBNU Jl. Kramat Raya 164 Jakarta Pusat pada tahun 1987. Di bawah payung Syuriah, dan dengan menghadirkan beberapa anggota Syuriah, kitab kuning dijadikan sasaran analisis tekstual dan kontesktual dari diskusi-diskusi yang dikoordinir Masdar. Namun, diskusi-diskusi ini harus dihentikan setelah mendapat protes keras dari para kiai berpengaruh, yang tidak berkenan dengan suasananya yang tidak sopan dan merasa bahwa hal-

³⁴ Baca Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Makna Baru*, (Yogyakarta: LKiS, 1997), p. 133, 221.

hal yang selama ini dijunjung tinggi telah dilanggar.

Tak berhenti di situ, Masdar, melalui P3M dan RMI (*Rabithah Ma'ahid Islamiyyah*, Asosiasi Pondok Pesantren se-Indonesia), kemudian menggelar halqah³⁵ di berbagai Pondok Pesantren dengan wacana yang menantang dan dengan pendekatan kritis. Halqah pertama pasca-pelarangan diskusi di Kantor PBNU, dilakukan di Pondok Pesantren Watucongol, Muntilan, Magelang, 15-17 Desember 1988, dengan topik bahasan "Pengembangan Ulumid Diniyyah Melalui Telaah Kitab Secara Kontekstual (*Siyâqiy*)". Sejak itulah, NU dan Pondok Pesantren di Indonesia memiliki rumusan metode kontekstual dalam memahami kitab kuning. Halqah-halqah semacam ini terus diperluas dan dilanjutkan di berbagai daerah. Berikutnya diselenggarakan di Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Yogyakarta, 6-7 Maret 1989, dengan tema "Pengembangan Majelis Bahtsul Masa'il", kemudian digelar di Pondok Pesantren Manbaul Ma'arif, Denanyar, Jombang, 26-28 Januari 1990, dengan bahasan "Bermadzhab dalam Konteks Kehidupan Umat Islam Masa Kini", demikian terus digelar di PP Cipasung Tasikmalaya, di PP al-Munawwir Krapyak, di PP Tegaltrejo Magelang, dan lain-lain.

66

Kegiatan *magnum opus* yang bisa dicatat dari "perjuangan intelektual" Masdar beserta kawan-kawannya³⁶ adalah program PPWK (Program Pengembangan Wawasan Keulamaan), yang diselenggarakan PP Lakpesdam (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia) Nahdlatul Ulama pada tahun 1994-1995. Program ini bekerja mempersiapkan kiai-kiai muda untuk menjadi ulama Syuriah NU masa depan, yakni ulama yang berwawasan inklusif, berfikir kritis-transformatif, dan bersikap toleran dan humanis. Program ini adalah semacam *kawah candra dimuka* bagi ulama-kiai-intelektual NU. Program ini sangat baik, *excellent*, dan mengena alam pikiran orang Pesantren, namun sayang, program ini hanya berlangsung satu angkatan dalam lima *dawrah*. Tidak jelas mengapa tidak dilanjutkan kembali. Mengisi dalam program ini adalah para intelektual dan ulama terkemuka In-

³⁵ Halqah adalah suatu kegiatan semacam diskusi atau seminar yang biasa dilakukan oleh kalangan Pondok Pesantren dalam membahas atau mengkaji masalah-masalah sosial-kegamaan.

³⁶ Kawan-kawan Masdar yang terlibat dalam program ini, di antaranya, adalah KH. DR. Sa'id Aqiel Siradj, MA, Ulil Abshar-Abdalla, HM Fajrul Falaakh, Muntaha Azhari, dan lain-lain.

donesia, seperti Prof. DR. Nurcholish Madjid, KH. Abdurrahman Wahid, DR. Jalaluddin Rakhmat, KH MA Sahal Mahfudz, Prof. DR. Harun Nasution, Prof. DR. Franz Magnis-Suseno, Prof. DR. Yusril Ihza Mahendra, KH Ali Yafie, dan lain-lain.

Kiprahnya di NU dimulai semenjak tahun 1983. Bersama dengan KH MA Sahal Mahfudz, KH Achmad Shiddiq, M. Zamroni, Abdullah Sarwani, M. Said Budairi, Mahbub Junaedi, dan Slamet Effendi Yusuf, Masdar masuk dalam keanggotaan Majelis 24. Majelis ini kemudian disebut oleh warga NU sebagai kelompok pro-pembaharuan yang ditugasi mempersiapkan gagasan untuk Munas Situbondo.³⁷ Munas inilah yang menghasilkan keputusan berani dan bersejarah, yakni menerima Pancasila sebagai satu-satunya asas dan bagi kehidupan bernegara dan berbangsa dan mengembalikan NU ke khittah 1926. Munas Situbondo merupakan tonggak bersejarah bagi lembaran baru pergerakan NU hingga sekarang ini.

P3M juga merupakan salah satu lembaga yang turut serta mempengaruhi dan dipengaruhi oleh alam pikiran Masdar. Dengan program-program pemberdayaan masyarakat melalui pesantren, penelitian, dan penerbitan Majalah *PESANTREN*, Masdar kian mengenali dan memahami keterkaitan antara substansi ajaran Islam dengan kenyataan sosial yang terbentuk. Lebih dari itu, ia juga kian memahami cara kerja ideologi-ideologi besar dan penetrasi negara kepada masyarakat dan ajaran Islam.

Masdar Farid Mas'udi dilahirkan di desa Cilongo, Purwokerto, Jawa Tengah pada tanggal 18 September 1954. Masdar menikah dengan Maisaroh dengan empat orang anak, yaitu Iqbal, Nurlaila, Nora Fadila, dan Mely Soraya.

Setelah menamatkan Sekolah Dasar (1960-1966), Masdar (secara kebetulan) mengikuti jejak belajar Gus Dur melanjutkan *nyantri* kepada KH. Khudori (alm.) di Pondok Pesantren Tegalrejo, Magelang (1966-1969). Di Pesantren Tegalrejo, Masdar menempati kamar yang dulu pernah dihuni Gus Dur. Dia pun melahap habis buku-buku tinggalan Gus Dur yang tersimpan rapih di lemarnya.

Selesai di Tegalrejo, Masdar kemudian pindah *nyantri* kepada Kiai Haji Ali Maksum (alm.) di Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Yogyakarta

³⁷ Martin van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Makna Baru*, (Yogyakarta: LKIS, 1997), p. 133.

(1969-1974), juga suatu pesantren yang pernah disinggahi Gus Dur. Di Krapyak, Masdar merasakan kebebasan untuk membaca berbagai kitab-kitab di luar kitab resmi yang diwajibkan pesantren, seperti kitab *Tafsir al-Manâr* karya Muhammad Rasyid Ridla. Di Pesantren ini pula, Masdar mengasah ketajaman dan kekritisannya dalam berfikir, karena figur Kiai Ali Maksum yang sangat menghargai perbedaan, pluralisme, dan mencintai ilmu. Di sini, Masdar sempat menjadi "Lurah Santri" di bawah asuhan langsung Kiai Ali.

Dari pengembaraannya di dua Pondok Pesantren kesohor itu, tentu saja, yang tampak signifikan diperoleh Masdar adalah penguasaannya atas warisan-warisan intelektual Islam (*al-turâts al-islâmiy*) yang terserak dalam kitab-kitab kuning (*al-kutub al-qadîmah*). Inilah salah satu kredit poin Masdar, dan pemikir NU pada umumnya, sebagai bekal menuju pengembaraan yang lebih jauh dalam memperbaharui pemahaman keagamaan yang berbasiskan sejarah pemikirannya sendiri.³⁸ Dan ini pulalah basis intelektual Masdar selanjutnya dalam konteks gerakan pembaharuan pemikiran Islam.

Setelah berbekal tradisi intelektual Pesantren, Masdar masuk ke Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, lulus pada tahun 1980. Semenjak menjadi mahasiswa, Masdar sudah aktif menulis. Antara lain pernah mengasuh Majalah mahasiswa ARENA IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, suatu majalah yang pernah populer pada awal 90-an. Selain itu, di Koran Harian PELITA, Majalah Amanah, Tabloid Warta NU, Majalah Panji Masyarakat, dan Majalah Tempo, Masdar juga aktif menulis. Masdar pun aktif di berbagai organisasi kemahasiswaan. Masdar juga sempat menjadi wartawan dan redaktur pada Harian Jurnal Ekuin (1982-1983).

Sejak tahun 1994 sampai sekarang, Masdar mengambil Program Pascasarjana di Universitas Indonesia Jakarta. Kini sehari-hari, dan semenjak tahun 1983, Masdar bekerja di Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) Jakarta. Mulai dari sebagai redaktur Majalah PESANTREN (1984-1993) dan seri terbitan bukunya, kini Masdar selain

³⁸ Aspek inilah, sebagai keunggulan komparatif (*advantage comparative*), yang selalu dipuja-puja para pemerhati Islam Indonesia, termasuk Nurcholish Madjid. Atas dasar ini pula, Nurcholish memprediksi bahwa paham keagamaan yang neo-modernis justru akan lahir dari kalangan NU, bukan organisasi-organisasi keagamaan lain yang modernis, seperti Muhammadiyah atau Masyumi. Baca tulisannya, "NU dan Perkembangan Pemikiran Islam Indonesia", *Aula*, Surabaya: September-Oktober 1994.

menjadi Direktur P3M, juga aktif mengorganisir halqah-halqah dan pelatihan-pelatihan bersama kiai-kiai muda, dan menjadi tenaga penggerak di belakang serangkaian diskusi kritis mengenai “warisan intelektual klasik dan relevansinya di masa mendatang”. Wacana yang dipopulerkan dalam halqah P3M terakhir adalah *fiqh siyâsah* dan demokrasi, serta *fiqh al-nisâ* dan keadilan gender.

Selain itu, sejak terbentuknya Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) 1990, Masdar duduk sebagai Ketua Bidang Kajian Pemikiran Keagamaan. Sekarang, Masdar menjabat sebagai Wakil Katib Syuriah PBNU, Anggota Komisi Ombudsman Nasional, dan Dosen Islamologi STF Driyarkara Jakarta, Wakil Penanggungjawab Pondok Pesantren Alhamidiyyah Depok Bogor, dan Kepala Sekolah SMU Unggulan al-Bayan Sukabumi.

D. Agama Keadilan: Rekonstruksi Ajaran Islam Masdar

Dari penelitian terhadap beberapa karya tulis intelektual Masdar yang berjumlah lebih dari 70-an, tampak tergambar perhatian yang besar terhadap rancang-bangun kehidupan demokrasi dalam Islam dari pemikiran Masdar. Dilihat dari karya-karyanya, corak pemikiran Masdar lebih menitikberatkan pada persoalan agama dan demokrasi. Akan tetapi, Masdar agaknya lebih *concern* pada pergulatan dunia fikih, terutama kerja falsafah sosial dan prinsip maslahat dalam merumuskan ajaran praktikal Islam.

Setidak-tidaknya, berdasarkan karya intelektual yang ia tulis, Masdar memiliki lima perhatian pokok pemikiran:

- . Zakat-Pajak dalam Islam
- . Hak-hak Reproduksi Perempuan
- . Islam dan Demokrasi
- . Islam dan Hak Asasi Manusia

5. *Qath'iy* dan *Dhanny* dalam *Ushûl al-Fiqh*

Lima pokok tema perhatian intelektualnya ini dilakukan secara intens semenjak Masdar hijrah ke Jakarta bergabung dengan P3M, dan terlibat dalam kegiatan-kegiatan NU, baik dalam hubungannya dengan organisasi sosial keagamaan maupun sebagai kelompok strategis di Indonesia. Dari lima pokok tema pemikiran tersebut, hanya tiga yang agaknya serius digeluti oleh Masdar, yakni risalah zakat (pajak), hak-hak reproduksi perempuan, dan

pemaknaan ulang konsep *qath'iy-dhanny*. Atas dasar ini, maka tulisan berikut hanya akan mengelaborasi dua pokok tema saja.

Berbeda dengan pemikiran tentang risalah zakat (pajak) dan *qath'iy-dhanny*, yang memang terdapat pemikiran *genuine* dan orisinal dari Masdar, pemikiran Masdar tentang hak-hak reproduksi perempuan—meskipun dibukukan—lebih bersifat afirmatif dan advokatif dari pemikiran-pemikiran ulama terdahulu. Karena itu, risalah zakat (pajak) dengan segala argumentasi sosialnya kiranya menjadi fokus perhatian dan kajian penulis dalam membaca sosok Masdar.

Dalam sebuah tulisannya (1988), “Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi”,³⁹ Masdar menawarkan suatu pendekatan dalam memahami ajaran agama, yang ia sebut sebagai “pendekatan transformatif”. Masdar memahami “transformasi” di sini sebagai terjemahan dari *hijriyyah*, yakni suatu perpindahan dari satu posisi ke posisi yang lain untuk mengejar tingkat kualitas yang lebih baik. Pendekatan itu ia jelaskan sebagai suatu pendekatan yang memandang perubahan (*change*) sebagai sarana untuk mencapai cita kebaikan kualitatif yang bermuara pada cita Kebaikan Mutlak—dalam bahasa agama disebut Tuhan.

70

Pendekatan ini diusulkan lantaran semua agama tidak pernah datang sekadar untuk membenarkan apa yang tengah menjadi “nyata” dalam kehidupan manusia, melainkan—sebagaimana terbukti dalam sejarah—agama selalu datang dengan gugatan-gugatan yang mendasar mengenai makna dari “apa yang tengah menjadi kenyataan” itu.

Usulan ini dikemukakan Masdar setelah ia menyajikan dua pendekatan lain yang dikritiknya, yakni pendekatan ortodoksi,⁴⁰ dan pendekatan realis.⁴¹

³⁹ Tulisan ini dibuat khusus sebagai tanggapan atas gagasan “reaktualisasi ajaran Islam” Munawir Sjadzali, MA, mantan Menteri Agama RI, pada medio akhir 1980-an. Tulisan ini kemudian diterbitkan oleh Pustaka Panjimas Jakarta dalam sebuah buku yang disunting oleh Iqbal Abdurrauf Saimima dengan judul *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam* (1988).

⁴⁰ Ortodoks berasal dari bahasa Yunani “*orthos*”: lurus dan *doxa*: sangka ajaran. Arti harfiahnya adalah lurus pada ajaran. Karena ketegarannya itu, lalu dipertentangkan dengan *modernisme* atau aliran pembaruan, sehingga secara populer juga diartikan kekolotan. Dalam sejarah Kristen, sebutan untuk Gereja Eropa Timur yang memutuskan ikatannya dengan Gereja Katolik Roma (1054 M) juga disebutkan bagi kaum Protestan yang bertahan pada asas dogma-dogma gereja-gereja dahulu. Dalam arti yang sama juga dipakai dalam bidang politik. Lihat *Ensiklopedi Indonesia*, Edisi Khusus, Jilid IV, (Jakarta: PT Ichtiar

Menurut Masdar, secara embrional kecenderungan ortodoksi yang tekstualis dan formalistis itu bermula sejak masa-masa awal, yakni ketika beberapa sahabat, antara lain Bilal bin Abi Rabah, secara tegas menolak ijtihad Khalifah Umar dalam pembagian tanah fa'i yang dikenal *sawad al-'Iraq*.⁴² Dalam perkembangan berikutnya, pendekatan ortodoksi ini dianut oleh Imam al-Syafi'i dan muridnya Ahmad Ibn Hanbal, yang memberikan otoritas kepada teks hadits secara penuh.

Kritik Masdar terhadap pendekatan ortodoksi ini adalah ketidakbolehannya mempertanyakan validitas dan relevansi teks doktrin, lebih-lebih ayat al-Qur'an. Prinsip mereka, apabila terjadi konflik antara teks dengan realitas, maka yang dimenangkan teks. Ia lebih memilih teks ketimbang jiwa teks itu sendiri.⁴³

Sedangkan pendekatan realis bisa dilihat pada pemikiran Mu'tazilah yang berhadapan dengan kaum ortodoks Ahmad bin Hanbal. Mereka terlalu percaya kepada nalar manusia, sehingga memaksakan melihat wahyu (ajaran) tidak boleh bertentangan dengan keputusan nalar. Akibatnya, penganut pendekatan ini terjangkiti oleh relativisme yang labil.

Kritik Masdar atas pendekatan ini adalah, *pertama*, kaum realis membiarkan hidup ini tanpa patokan apapun akibat paradigmanya yang selalu mengikuti kecenderungan masyarakat. *Kedua*, secara kualitatif orientasinya adalah *status quo*. Masdar melihat pendekatan realis berakar dari filsafat

71

Baru-van Hoeve, t.t.), hlm. 4. Bandingkan dengan *Ensiklopedi Nasional Indonesia*, Jilid XI, (Jakarta: PT Cipta Adi Pustaka, t.t.), p. 317. "Ortodoks berasal dari bahasa Yunani *orthos* (benar) dan *dokein* (berfikir dan berpendapat). Ortodoksi dalam lingkungan keagamaan menyatakan "ajaran yang benar".

⁴²Salah satu paham yang mengatakan bahwa pengetahuan manusia bersandar kepada pengalaman. Dalam rangka pengalaman itulah, pengetahuan bersandar kepada panca indera. Jelasnya, ia berlandaskan kepada tanda-tanda yang berasal dari pengalaman. Tetapi, pengetahuan yang berlandaskan tanda-tanda tadi, meskipun real, sebenarnya hanya merupakan bagian dari pengalaman sadar saja. Penjelasan lebih spesifik tentang pemikiran realisme atau liberalisme dalam dunia pemikiran Islam, lihat Jalaluddin Rakhmat, "Tinjauan Kritis atas Sejarah Fiqh: dari Fiqh al-Khulafa' al-Rasyidun hingga Madzhab Liberalisme", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1994), p. 286.

⁴³Baca Masdar F. Mas'udi "Meletakkan Kembali Masalah sebagai Acuan Syari'ah", Artikel dalam *Uhumul Qur'an*, No. 3, Vol. VI, Tahun 1995, p. 94.

⁴⁴Baca Masdar Farid Mas'udi, "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi", dalam Iqbal Abdurrauf Saimima (ed), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), p. 177-178.

positivisme yang digagas August Comte yang selalu mendasarkan kebenaran pada sesuatu yang empirik belaka.⁴⁴

Menurut Masdar, berbeda dengan pandangan ortodoksi yang memandang teks ajaran [*ayat*] sebagai wujud dari “ide kemutlakan”, pendekatan transformatif memandang teks ajaran, atau *ayat*, tetap sebagai *ayat*, yang berarti “perlambang” atau “tanda” dari “ide kemutlakan” yang dikandungnya. Dengan ungkapan lain, ayat-ayat yang terbaca dalam Kitab Suci itu pada hakekatnya adalah objektivitas atau verbalisasi (pengungkapan tersurat) terhadap ide-ide kebaikan universal yang telah ditanamkan Tuhan dalam fitrah manusia sejak awal mula (*‘azaliy*).

Cara pandang *ayat* sebagai “perlambang” bagi “ide kemutlakan” membawa konsekuensi pada pemaknaan ulang terhadap *ayat muhkamât* dan *ayat mutasyâbihât*, serta konsep *qath’iy* dan *dhanny*. Pendekatan transformatif mendefinisikan *ayat muhkamât* dan *mutasyâbihât* bukan dari sudut verbal, bahasa, melainkan dari sudut substansi makna yang dikandungnya.

Ayat muhkamât adalah ayat yang menegaskan prinsip-prinsip yang, secara eksplisit maupun hanya implisit, diakui oleh setiap manusia demi fitrahnya sendiri sebagai manusia. Sedangkan *ayat mutasyâbihât* apabila ia berbicara bukan mengenai prinsip itu sendiri, melainkan mengenai “teknis-metodis” bagaimana prinsip-prinsip itu dilaksanakan. Dua pengertian ini sama-sama tidak mempersoalkan apakah dari sudut bahasa verbalnya bersifat tegas atau samar-samar, bersifat terus terang atau sindiran. Dengan demikian, konsekuensinya, *ayat-ayat muhkamât* pastilah bersifat universal karena dalam dirinya prinsip-prinsip itu memang universal, dan dengan sendirinya tidak memerlukan *ijtihad*. Demikian sebaliknya untuk *ayat mutasyâbihât*.⁴⁵

Pendekatan ini tampaknya sejalan dengan pemikiran Moeslim Abdurrahman ketika menjelaskan “teologi transformatif”-nya. Dalam pandangan Moeslim, ada beberapa dasar yang harus diperhatikan dalam memahami teologi transformatif. *Pertama*, teologi ini selalu berkaitan dengan visi sosial yang emansipatorik; *kedua*, mengartikulasikan pesan agama dan bukan agama dalam wujudnya yang *wadag* (pemahaman pasca konvensional ortodoksi); *ketiga*, adanya proses dialog antara superstruktur dengan realitas

⁴⁴*Ibid.*, p. 178-181.

⁴⁵*Ibid.*, p. 181-185.

atau antara teks dengan konteks; *keempat*, basis otoritasnya bertumpu dan untuk kepentingan umat; *kelima*, berorientasi pada praktik (ortopraksis dan bukan ortodoksi); *keenam*, berfungsi sebagai institusi kritis terhadap pembuka struktur yang melawan pesan dari agama, termasuk struktur yang dibangun dari proses sosiologis agama itu sendiri.⁴⁶

Di sini, sebelumnya Masdar pernah menggunakan istilah “teologi dialektik”. Dalam hal ini, bukan “dialektika retorik”, yang menghadapkan secara antagonis antara doktrin dengan doktrin, melainkan “dialektika empirik”, yang memang memperhadapkan secara kritis antara realitas kehidupan dengan pesan-pesan universal yang menjadi kandungan doktrin. Teologi dialektika retorik muaranya pada terbangunnya kesesuaian antara realitas pemahaman dengan bunyi doktrin yang statis, sehingga berwatak formal, berorientasi pada bentuk, dan cenderung tertutup. Sedangkan teologi dialektika empirik bermuara pada kesesuaian antara realitas kehidupan dengan semangat doktrin yang dinamis, sehingga berwatak substansial, berorientasi pada nilai, dan bersifat terbuka.⁴⁷

Tawaran pendekatan Masdar untuk memahami ajaran Islam sebenarnya berangkat dari keprihatinan atas kepentingan manusia kebanyakan yang diawali dari lapisannya yang paling bawah, yang ia sebut “teologi populis” atau “teologi kerakyatan”. Jika realitas kepentingan manusia itu, misalnya, soal keadilan, maka tentu keadilan yang dimaksud bukanlah keadilan Tuhan, melainkan keadilan yang menjadi tanggungjawab manusia dalam kehidupan di dunia.⁴⁸

Tampaknya pendekatan transformatif inilah yang selalu digunakan Masdar dalam membidik setiap realitas sosial kaitannya dengan doktrin ajaran.

⁴⁶ Moeslim Abdurrahman, “Wong Cilik dan Kebutuhan Teologi Transformatif”, dalam M. Masyhur Amin (ed.), *Teologi Pembangunan, Paradigma Baru Pemikiran Islam*, Cet. I, (Yogyakarta: LKPSM, 1989), p. 160. Lihat juga Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, Cet. II, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), p. 40-41. Lebih jauh, bandingkan dengan konsepnya Kuntowijoyo yang menggunakan istilah “ilmu sosial transformatif”, yakni humanisasi/emansipasi, liberasi, dan transendensi. Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1993), p. 288.

⁴⁷ Masdar F. Mas’udi, “Teologi Rasionalistik dalam Islam: Suatu Telaah Kritis atas Teologi Mu’tazilah”, dalam M. Masyhur Amin (ed.), *Teologi Pembangunan, Paradigma Baru Pemikiran Islam*, Cet. I, (Yogyakarta: LKPSM, 1989), p. 90.

⁴⁸ *Ibid.*

Dan tentu saja transformatif yang dimaksud adalah dalam pengertian Masdar sendiri, sebagaimana dielaborasi di muka.

E. Sumber Hukum Islam: Kemaslahatan dan Keadilan

Konsisten dengan pendekatan transformatifnya, dalam tulisannya (1995) "Meletakkan Kembali Maslahat sebagai Acuan Syari'at,"⁴⁹ Masdar menjelaskan kerangka metodologi hukum yang ia gunakan dalam menetapkan suatu keputusan hukum. Perihal sumber hukum, pertama-tama, Masdar mengatakan:

"Sesungguhnya pendirian yang mengatakan bahwa hukum Islam, atau syari'at Islam, harus bersumber pada al-Qur'an atau al-hadits tidak dengan serta merta salah. Pernyataan itu bisa salah, tapi juga bisa benar. Tergantung pada apa yang dimaksud dengan al-Qur'an dan hadits Nabi itu. Jika yang dimaksud dengan al-Qur'an dan hadits sebagai sumber hukum adalah ayat-ayat al-Qur'an dan hadits-hadits Nabi yang—secara langsung atau tidak—mengemukakan perihal sistem keyakinan dan sistem nilai (seperti nilai keadilan, persamaan manusia di depan hukum, persaudaraan, dan sebagainya), maka pernyataan itu benar. Tetapi jika yang dimaksud sebagai dasar hukum Islam adalah ayat-ayat al-Qur'an atau hadits Nabi yang pada dasarnya ia sendiri merupakan ayat dan hadits hukum, maka pernyataan tersebut, menurut saya, memang tidak tepat."⁵⁰

74

Mengapa Masdar segera mendudukkan posisi al-Qur'an dan al-Hadits dalam konteks hukum? Sebab hukum memang tidak bisa didasarkan pada hukum. Hukum (*legal*), dalam pandangan Masdar, haruslah didasarkan pada sesuatu yang harus tidak disebut hukum, tapi lebih mendasar dari sekadar hukum. Yaitu, sebuah sistem nilai yang dengan sadar kita ambil sebagai keyakinan yang harus diperjuangkan: kemaslahatan, keadilan."⁵¹

Menurut Masdar, kedudukan hukum atau ketentuan-ketentuan legal-normatif yang ditawarkan oleh wahyu (teks al-Qur'an atau al-Hadits), adalah sebagai sumber material yang masih harus dibawa untuk ditentukan statusnya ke dalam lembaga permusyawaratan. Apabila berhasil dibawa sebagai bagian dari kesepakatan orang banyak, maka ia berfungsi sebagai hukum yang secara formal-positif mengikat kita. Tetapi, apabila kita sendiri gagal memper-

⁴⁹ Baca Masdar F. Mas'udi "Meletakkan Kembali Maslahat sebagai Acuan Syari'ah", Artikel dalam *Uhumul Qur'an*, No. 3, Vol. VI, Tahun 1995, p. 94-99.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 95.

⁵¹ *Ibid.*

juangkannya sebagai kesepakatan, maka daya ikatnya tentu saja hanya terbatas pada orang-orang yang mempercayainya. Dan daya ikat seperti ini paling jauh hanya bersifat moral-subyektif, tidak bisa sekaligus formal-obyektif.⁶²

Dengan demikian, ia tidak setuju dengan netralitas dalam dunia keilmuan, lebih-lebih keilmuan agama. Sebab baginya, sikap ini naif. Karena jika netralitas itu dianggap terdapat pada batang tubuh ilmu sebagai ilmu, maka ilmu itu sendiri pada dasarnya adalah alat yang akan ditundukkan pada pilihan-pilihan subyektif para pengambil keputusan. Prinsip netralitas yang sering dikedepankan oleh para ilmuwan, termasuk ilmuwan agama (*fiqh*), pada hakekatnya merupakan sikap yang tidak bertanggungjawab. Ilmuwan seperti ini ibarat seorang empu yang mendefinisikan tanggungjawabnya semata-mata hanya pada pembuatan keris atau pedang dengan kemampuan tebas yang tinggi. Sementara dalam kenyataannya keris dan pedang itu banyak digunakan orang untuk membunuh orang lain, sama sekali ia tidak mau tahu. Yang penting baginya adalah membuat keris dan pedang setajam-tajamnya. Titik!⁶³

Dalam Islam, tanggungjawab moral harus dilaksanakan dengan komitmen ganda: ke dalam, komitmen karena Allah; ke luar, komitmen untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia, sejalan dengan misi kerasulan Muhammad (baca: misi Islam) sendiri sebagai "rahmat semesta".

Dengan demikian, kiranya jelas bahwa yang fundamental dari bangunan pemikiran hukum Islam (*fiqh*) adalah kemaslahatan, kemaslahatan kemanusiaan universal, atau—dalam ungkapan yang lebih operasional—"keadilan sosial". Tawaran teoritik (*ijtihâdiy*) apapun dan bagaimanapun, baik didukung dengan *nash* ataupun tidak, yang bisa menjamin terwujudnya kemaslahatan kemanusiaan, dalam kaca mata Islam adalah sah, dan umat Islam terikat untuk mengambilnya dan merealisasikannya. Sebaliknya, tawaran teoritik (*ijtihâdiy*) apapun dan bagaimanapun, yang secara meyakinkan tidak mendukung terjaminnya kemaslahatan kemanusiaan, lebih-lebih yang membuka kemungkinan terjadinya kemudlaratan, dalam kaca mata Islam, adalah *fâsid*, dan umat Islam secara orang perorang atau bersama-sama terikat untuk mencegahnya.⁶⁴

⁶² *Ibid.*, p. 99.

⁶³ *Ibid.*, p. 96.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 97.

Di sini, prinsip *ushûl al-fiqh* Masdar tampak telah melampaui teks (*beyond the texts*), sehingga kaidah yang dipegangi Masdar berbunyi *idzâ shahhat al-mashlahatu fahiya madzhabiy*⁵⁵ (jika tuntutan kemaslahatan, keadilan, telah menjadi sah—melalui kesepakatan dalam musyawarah—maka itulah madzhabku), bukan lagi *idzâ shahha al-hadits fahuwa madzhabiy* (apabila suatu hadits [teks ajaran] telah dibuktikan kesahihannya, itulah madzhabku).⁵⁶ Kaidah yang lebih menekankan pada substansi, yaitu kemaslahatan-keadilan, bukan berarti segi formal dan tekstual dari ketentuan hukum harus diabaikan. Ketentuan legal-formal-tekstual yang sah, bagaimanapun, harus menjadi acuan tingkah laku manusia dalam kehidupan bersama, kalau tidak ingin terjadi anarki. Tetapi pada saat yang sama, haruslah disadari sedalam-

⁵⁵ Masdar, dalam bagian akhir tulisan “Meletakkan Kembali Maslahat sebagai Acuan Syari’ah”, menjelaskan kemaslahatan yang ia maksud. Menurutnya, perlu dibedakan kemaslahatan yang bersifat “individual-subyektif” dengan kemaslahatan lain yang bersifat “sosial-obyektif”. Kemaslahatan yang bersifat individual-subyektif adalah kemaslahatan yang menyangkut kepentingan seseorang yang secara eksistensial bersifat independen, dan terpisah, dengan kepentingan orang lain. Dalam kemaslahatan kategori ini, karena sifatnya yang sangat subyektif, maka yang berhak menentukan dan sekaligus sebagai hakimnya tentu saja adalah pribadi yang bersangkutan. Tidak ada kekuatan kolektif manapun yang berhak menentukan apa yang secara personal-subyektif dianggap kemaslahatan oleh seseorang. Misalnya, soal pilihan-pilihan bentuk dan tatacara ritual sebagai media komunikasi antara manusia dengan Tuhan. Tak seorang/kuasa pun bisa memaksa seseorang untuk melakukan satu kegiatan ritual dalam bentuk dan tata cara tertentu. Sedangkan kemaslahatan yang bersifat sosial-obyektif adalah kemaslahatan yang menyangkut kepentingan orang banyak. Dalam hal ini, maka otoritas yang berhak memberikan penilaian dan sekaligus menjadi hakimnya tidak lain adalah orang banyak yang bersangkutan, melalui mekanisme *syura* untuk mencapai kesepakatan (*ijma*). Apa yang disepakati oleh orang banyak dari proses pendefinisian maslahat melalui musyawarah itulah hukum yang sebenarnya. Kesepakatan orang banyak, di mana kita merupakan bagian dari padanya, itulah hukum tertinggi yang mengikat kita. Masdar F. Mas’udi “Meletakkan Kembali Maslahat sebagai Acuan Syari’ah”, Artikel dalam *Ulumul Qur’an*, No. 3, Vol. VI, Tahun 1995, p. 99.

⁵⁶ Dengan paradigma ini, maka kaidah Imam al-Syafi’i yang berbunyi *idzâ shahha al-hadits fahuwa madzhabiy* (apabila suatu hadits [teks ajaran] telah dibuktikan kesahihannya, itulah madzhabku), dalam pandangan Masdar perlu ditinjau kembali. Kaidah inilah, menurutnya, yang secara sistematis telah menggerakkan dunia pemikiran, khususnya pemikiran hukum, dalam Islam lebih mengutamakan bunyi harfiyah *nash* ketimbang kandungan substansialnya. Atau, dalam dunia pemikiran fiqh, lebih mengutamakan –atau bahkan hanya mau memperhatikan–bunyi ketentuan-ketentuan legal-formal, ketimbang tuntutan kemaslahatan (keadilan), yang *nota bene* merupakan jiwanya. Baca Masdar F. Mas’udi “Meletakkan Kembali Maslahat sebagai Acuan Syari’ah”, Artikel dalam *Ulumul Qur’an*, No. 3, Vol. VI, Tahun 1995, p. 97.

dalamnya bahwa patokan legal-formal dan tekstual hanyalah merupakan cara bagaimana cita kemaslahatan, keadilan, itu diaktualisasikan dalam kehidupan nyata. Ini berarti bahwa ketentuan formal-tekstual, yang bagaimanapun dan datang dari sumber apapun, haruslah selalu terbuka atau diyakini terbuka untuk, kalau perlu, diubah atau diperbaharui sesuai dengan tuntutan kemaslahatan, cita keadilan, tadi.⁵⁷

F. Rekonstruksi Makna *Qath'iy* dan *Dhanniy*

Rekonstruksi makna *qath'iy* dan *dhanniy* ini tidak bisa dilepaskan dari nalar fiqh di atas. Pendekatan transformatif dan pengutamaan substansi, yaitu kemaslahatan-keadilan, daripada formal-tekstualnya mensyaratkan pemahaman ulang terhadap konsep *ushûl al-fiqh* tentang *qath'iy* dan *dhanniy*.⁵⁸

Masdar mengawali proyek rekonstruksi makna *qath'iy* dan *dhanniy* ini dengan melakukan reinterpretasi terhadap Surat *al-Mâ'idah* ayat 4. Sebab ayat ini seringkali digunakan dalih oleh kalangan ortodoksi dan konservatif untuk mempertahankan teks dan menganggapnya telah sempurna tanpa perlu terus-menerus ditafsiri.

Berkaitan dengan Surat *al-Mâ'idah* ayat 4, setidaknya, menurut Masdar, ada dua hal yang boleh disepakati. *Pertama*, bahwa kesempurnaan ajaran al-Qur'an seperti ditegaskan dalam ayat tersebut, bukanlah pada tataran teknis yang bersifat detail, rinci, dan *juz'iyah*, melainkan pada tataran prinsipil dan fundamental. *Kedua*, ajaran-ajaran prinsipil yang dimaksud dalam al-Qur'an selaku Kitab Suci agama adalah ajaran spiritualitas dan moral, yakni ajaran tentang mana yang baik (dan mana yang buruk) untuk kehidupan manusia sebagai hamba Allah yang berakal budi.

Sebagai *hudan* atau acuan moral dan etik yang bersifat dasariyah, kata Masdar, al-Qur'an sepenuhnya memang sempurna, tidak kurang suatu apa. Persoalan apapun yang muncul dalam kehidupan manusia yang dinamis dan

⁵⁷*Ibid.* 97.

⁵⁸Konsep kunci Masdar tentang *qath'iy* dan *dhanniy* ini ternyata sesuai dengan pendapat Prof. Harun Nasution. Ketika diwawancarai panitia 70 tahun Harun Nasution, ia mengatakan, "Kalau mau mengadakan pembaruan dalam Islam, kita mesti mengadakan pembedaan pokok antara ajaran yang *qath'iy* dan *dhanniy*, perlu dibedakan dulu ajaran yang absolut dengan yang relatif. Itu kuncinya. Lihat *Refleksi Pembaruan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution*, Jakarta: LSAF, pada bagian biografi Harun Nasution.

terus berubah bisa dicarikan jawabannya (dari sudut moral) dengan mengembalikan pada ajaran-ajaran al-Qur'an yang prinsipil tadi. Inilah yang dimaksud "al-Qur'an kitab sempurna yang menjelaskan segala hal". Jadi, jangan sekali-kali kita bayangkan bahwa kesempurnaan al-Qur'an harus dibuktikan dalam kemampuannya menjawab semua persoalan *juz'iyah* (partikular) apalagi yang bersifat teknis-operasional.⁶⁰

Masdar berargumentasi, "karena al-Qur'an sendiri bukan kamus atau ensiklopedia", sehingga untuk menangkap petunjuk al-Qur'an atas persoalan-persoalan etik yang kita hadapi dalam kehidupan nyata terlebih dahulu kita harus mengenali prinsip-prinsip universal yang dicanangkannya.⁶⁰ Di sinilah dibutuhkan *ijtihad*. *Ijtihad* dalam konteks ini adalah ikhtiar mempersambungkan prinsip ajaran yang bersifat universal pada kasus-kasus kehidupan yang *juz'iyah* (partikular) dengan ketajaman nalar dan kejujuran hati manusia sebagai hamba-Nya. Atau, proses intelektual untuk menurunkan ketentuan universal pada ketentuan-ketentuan yang bersifat partikular sekaligus kerangka teknis operasionalnya.⁶¹ Hasil dari *ijtihad* itulah yang disebut *fiqh*.

78

Baik al-Qur'an maupun al-Hadits memuat dua jenis keputusan atau ajaran yang universal dan partikular sekaligus. Pembedaan ini dimaksudkan agar kita terjebak untuk memutlakkan semua ketentuan yang ada di sana. Ajaran yang bersifat universal dan mengatasi dimensi ruang dan waktu (mutlak) itulah yang disebut oleh al-Qur'an sendiri dengan istilah "*muhkamât*", atau meminjam bahasa *ushûl al-fiqh* "*qath'iy*". Sementara yang bersifat *juz'iyah* (partikular dan teknis-operasional), yang karenanya terkait dengan ruang dan waktu, disebut "*mutasyâbihât*" atau "*dhanny*".⁶²

Sebagaimana dikemukakan di atas, bahwa pendekatan transformatif membawa konsekuensi pada pemaknaan ulang terhadap ayat *muhkamât* dan ayat *mutasyâbihât*, serta konsep *qath'iy* dan *dhanny*. Pendekatan transformatif mendefinisikan ayat *muhkamât* dan *mutasyâbihât* bukan dari sudut verbal,

⁶⁰ Masdar F. Mas'udi, "Bagaimana Memahami Ajaran Islam? Sebuah Tawaran Metodologis," Makalah tidak diterbitkan, hlm 1-2.

⁶¹ *Ibid*, hlm 2.

⁶² *Ibid*,

⁶³ Masdar F. Mas'udi, "Bagaimana Memahami Ajaran Islam? Sebuah Tawaran Metodologis," Makalah tidak diterbitkan, hlm 2.

bahasa, melainkan dari sudut substansi makna yang dikandungnya. *Ayat muhkamât* adalah ayat yang menegaskan prinsip-prinsip yang, secara eksplisit maupun hanya implisit, diakui oleh setiap manusia demi fitrahnya sendiri sebagai manusia.

Sedangkan *ayat mutasyâbihât* apabila ia berbicara bukan mengenai prinsip itu sendiri, melainkan mengenai “teknis-metodis” bagaimana prinsip-prinsip itu dilaksanakan. Dua pengertian ini sama-sama tidak mempersoalkan apakah dari sudut bahasa verbalnya bersifat tegas atau samar-samar, bersifat terus terang atau sindiran. Dengan demikian, konsekuensinya, *ayat-ayat muhkamât* pastilah bersifat universal karena dalam dirinya prinsip-prinsip itu memang universal, dan dengan sendirinya tidak memerlukan *ijtihâd*. Demikian sebaliknya untuk *ayat mutasyâbihât*.⁶³

Dalam pengertian klasik, *qath'iy* adalah ajaran yang dikemukakan dalam teks bahasa yang tegas (*sharih*), sedangkan *dhanny* adalah ajaran yang dikemukakan dalam teks bahasa yang tidak tegas, yang ambigu atau bisa diartikan lebih dari satu pengertian. Konsep *qath'iy-dhanny* dalam pengertian inilah, menurut Masdar, yang telah membuat pemahaman keagamaan kita terlalu harfiah dan pada tingkat tertentu menjadi terlalu bersifat legal-formalistik, dan pada akhirnya membuat *fiqh* kehilangan watak dinamisnya.

Oleh karena itu, ajaran *qath'iy*, didefinisikan ulang oleh Masdar, sebagai ajaran-ajaran yang bersifat asasi yang kebenarannya dicukupkan oleh dirinya sendiri (*self evidence*), di atas nama ketentuan-ketentuan normatif dan aturan-aturan hukum diletakkan. Ia bersifat pasti, tidak berubah-ubah dan karena itu bersifat fundamental, yaitu nilai kemaslahatan atau keadilan, yang *nota bene* merupakan jiwanya hukum.

Contoh ajaran *qath'iy* dalam konteks ini adalah ajaran tentang kebebasan dan pertanggungjawaban individu; kesetaraan manusia (tanpa memandang perbedaan kelamin, warna kulit, atau suku bangsa) di hadapan Allah. Juga ajaran tentang keadilan; persamaan manusia di hadapan hukum; tidak merugikan diri sendiri dan orang lain; kritik dan kontrol sosial; menepati janji dan menjunjung tinggi kesepakatan; tolong menolong untuk kebaikan;

⁶³Baca Masdar Farid Mas'udi, “Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi”, dalam Iqbal Abdurrauf Saimima (ed), *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), p. 181-185.

yang kuat melindungi yang lemah; musyawarah dalam hal urusan bersama; kesetaraan suami istri dalam keluarga; dan saling memperlakukan dengan ma'ruf (*mu'āsyarah bi al-ma'rūf*) di antara mereka berdua. Semua ajaran-ajaran ini bersifat prinsipil dan fundamental; kebenaran dan keabsahannya pun tidak memerlukan argumen di luar dirinya. Termasuk kategori ajaran *qath'iy* adalah ketentuan-ketentuan normatif dalam al-Qur'an dan al-Hadits tentang apa-apa yang secara definitif ditegaskan sebagai halal atau haram.⁶⁴ Semua hal ini, karena sifatnya *qath'iy* (kategoris), maka ia tidak memerlukan *ijtihad*.

Sedangkan ajaran *dhanny* (hipotetik), menurut Masdar, adalah ajaran yang derajat kebenarannya tidak bersifat apriori dan aksiomatis. Kebenarannya harus didukung oleh sesuatu di luar dirinya. Masuk kategori ini adalah ajaran atau petunjuk agama baik dari al-Qur'an maupun al-Hadits yang bersifat jabaran (implementatif) dari prinsip-prinsip yang *muhkam* atau *qath'iy* dan universal. Karena sifatnya sebagai jabaran atau terapan, maka ajaran *dhanny* ini bersifat nisbi, terikat oleh ruang dan waktu, oleh situasi dan kondisi.⁶⁵

80 Konsep ini dimaksudkan sebagai upaya untuk menerjemahkan yang *qath'iy* (nilai kemaslahatan dan keadilan) dalam kehidupan nyata. Sehingga jika *ijtihad* tidak bisa terjadi untuk daerah *qath'iy*, maka bisa dilakukan untuk hal-hal yang *dhanny*, yang tidak pasti, yang memang harus kita perbaharui terus-menerus sesuai dengan tuntutan ruang dan waktu yang juga terus bergerak. Yakni, *pertama*, definisi tentang kemaslahatan, keadilan, dalam konteks ruang dan waktu nisbi di mana kita berada; *kedua*, kerangka normatif yang memadai sebagai pengejawantahan dari cita kemaslahatan-keadilan dalam konteks ruang dan waktu tertentu; dan *ketiga*, kerangka kelembagaan yang memadai bagi sarana aktualisasi norma-norma kemaslahatan-keadilan, seperti dimaksud pada poin pertama dan kedua, dalam realitas sosial yang bersangkutan.⁶⁶

⁶⁴ Masdar F. Mas'udi, "Bagaimana Memahami Ajaran Islam? Sebuah Tawaran Metodologis," Makalah tidak diterbitkan, hlm 3.

⁶⁵ *Ibid.*, hlm 3.

⁶⁶ Dalam konteks ini, Masdar memberikan ilustrasi syari'at zakat. Tujuan disyari'atkannya zakat (sedekah wajib), menurutnya, adalah terwujudnya keadilan sosial dan kesejahteraan bersama dengan prinsip yang kuat membantu yang lemah. Di sini, menurut Masdar, tidak ada keperluan sedikitpun untuk melakukan *ijtihad* guna menentukan

Perihal mutlaknya ditegakkan keadilan sosial dan perlunya pemerintahan yang efektif sebagai instrumennya, semua orang sepakat adalah *qath'iy*, niscaya dan tidak memerlukan lagi *ijtihad*. Syahdan, tentang apa yang kita maksudkan dengan “keadilan” dalam konteks ruang dan waktu tertentu serta “bagaimana bentuk pemerintahan yang harus kita bangun untuk mewujudkan keadilan” semua itu adalah persoalan *dhanny*, *ijtihad*iy, yang bisa berbeda-beda antara satu masyarakat dengan masyarakat yang lain, pada satu waktu dengan waktu yang lain. Dengan demikian, dari sudut pandang Islam, suatu sistem pemerintahan (sebagai perkara *ijtihad*iy, nisbi) hanya bisa dihukumi baik atau buruk pada kenyataan “sejauh mana ia memenuhi tanggungjawabnya untuk menegakkan keadilan sosial tadi.”⁶⁷

Semua ketentuan agama yang dalam fiqh disebut sebagai ketentuan hukum (kecuali ketentuan normatif tentang mana yang halal dan mana yang haram), menurut Masdar, semuanya adalah *dhanny*. Hukum potong tangan bagi pencuri, lempar batu bagi pezina, prosentase pembagian *ghanimah* (tanah rampasan perang), prosentase pembagian waris, definisi operasional mustahiq sedekah wajib (zakat/pajak) yang delapan, dan ketentuan-ketentuan teknis lain yang bersifat non etis, masuk kategori *dhanny*.⁶⁸

Dengan demikian, secara teoritik, kita bisa mengatakan bahwa hukum potong tangan, meskipun dicanangkan dengan bahasa teks yang begitu jelas dalam al-Qur'an, bagaimanapun merupakan ajaran kategori *dhanny*.

81

hukumnya menegakkan keadilan sebagaimana dicita-citakan oleh konsep zakat tersebut. Yang perlu dilakukan ijtihad adalah, pertama, dalam hal mendefinisikan keadilan sosial dan pemerataan kesejahteraan dalam konteks ruang dan waktu tertentu, misalnya konteks bangsa Indonesia dalam dasawarsa 1990-an. Kedua, berapa beban yang harus ditanggung oleh mereka yang mampu (*miqdâr al-zakat*), atas basis kekayaan apa saja (*mahal al-zakat*), kapan harus dibayar (*waqt al-ada*), dan siapa-siapa serta di mana alamatnya yang secara riil dan definitif harus diuntungkan oleh zakat, dan sektor apa saja yang juga secara riil dan definitif harus didukung oleh dana zakat (*mashraf al-zakat*), dan sebagainya; ketiga, kelembagaan macam apa yang seharusnya tersedia dalam realitas sosial politik Indonesia yang bisa mendukung terwujudnya keadilan sosial dengan zakat tersebut; bagaimana mekanisme pembentukannya, kerjanya, dan kontrolnya. Semua ajaran teks dan pendapat para ulama mengenai semua hal ini tidak ada yang *qath'iy*. Semuanya *dhanny*; dan karena itu selalu membutuhkan penyesuaian kapan saja tuntutan kemaslahatan-keadilan menghendaki. Baca Masdar F. Mas'udi “Meletakkan Kembali Masalah sebagai Acuan Syari'ah”, Artikel dalam *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. VI, Tahun 1995, p. 98.

⁶⁷ Masdar F. Mas'udi, “Bagaimana Memahami Ajaran Islam? Sebuah Tawaran Metodologis,” *Makalah tidak diterbitkan*, hlm 3.

⁶⁸ *Ibid.*, h 6.

Kebenarannya tidak dicukupkan oleh dirinya sendiri, melainkan ditentukan oleh sejauh mana bisa memberikan jaminan perlindungan bagi hak pemilikan yang sah (*hifdz al-mâl*).⁶⁹ Kesimpulan ini diambil berdasarkan kenyataan Rasulullah yang memberi catatan (*takhshish*): “apabila pencurian itu melebihi jumlah 10 dirham”, padahal menurut harfiyahnya *al-Mâ'idah* ayat 41 itu memerintahkan hukum potong tangan itu dikenakan atas pencuri laki-laki maupun perempuan, tanpa memilah-milah dalam keadaan apapun. Khalifah Umar ra pun memberi catatan “tidak dalam keadaan terpepet/darurat”.⁷⁰

Dengan demikian jelas bahwa yang mutlak (*qath'iy*) adalah prinsip “perlindungan pemilikan (*property*) yang sah dan haramnya mencuri sebagai pelanggaran terhadap hak pemilikan yang sah itu”. Dalam hubungannya dengan kejahatan “mencuri”, hukum potong tangan hanya merupakan upaya praktis yang diduga efektif untuk membuat jera si pencuri dan sekaligus membuat orang lain berpikir seratus kali untuk berbuat kejahatan serupa. Sebagai ajaran yang bersifat teknis, hukum potong tangan tentu saja bersifat *dhanny*, hipotetis. Sebab tidak semua orang bisa sepakat bulat perihal efektifitas potong tangan sebagai “cara” mencegah pencurian. Bahkan kenyataannya, seperti disebutkan di atas, di dalam pemikiran *fiqh* Islam sendiri, tidak semua pencuri dalam keadaan apapun harus dihukum sama, yaitu potong tangan.⁷¹

Meski begitu, Masdar menegaskan bahwa aturan-aturan syari'at yang bersifat teknis, seperti hukum potong tangan, bukan berarti harus kita ubah setiap saat semata-mata karena kita memutlakkan perubahan. Perubahan atas ketentuan-ketentuan syari'at, baik dari al-Qur'an maupun Sunnah Rasul, dan apalagi hasil *ijtihad* ulama, yang bersifat teknis secara teoritis “bisa”—bukan “harus”—kita lakukan, sejauh pesan keadilan yang menjadi acuannya menghendaki.⁷²

⁶⁹ *Ibid.*, h 3.

⁷⁰ *Ijtihad* Umar ra ini terjadi persisnya ketika dua orang budak milik Habib bin Abi Balta'ah mencuri seekor unta tetangganya. Ternyata dari penyidikan diketahui, bahwa pencurian itu terpaksa dilakukan karena mereka ditelantarkan oleh majikannya. Maka Khalifah pun memutuskan membebaskan budak-budak itu dari tuntutan hukum dan bahkan majikanlah yang diharuskan menggantinya.

⁷¹ Masdar F. Mas'udi, “Bagaimana Memahami Ajaran Islam? Sebuah Tawaran Metodologis,” *Makalah* tidak diterbitkan, h 5.

⁷² *Ibid.*, h 7.

Secara lebih jauh, Masdar membuat perbandingan tentang *qath'iy* dan *dhanny*, dan kritiknya masing-masing. Lihat tabel berikut:

Skema Teori *Ushul al-Fiqh* dan Tawaran Masdar⁷³

TEORI MADZHAB	QATH'IY-MUTLAK	DHANNY-NISBI	KRITIK
I. KONVENSIONAL (<i>Risalah Syafi'iy</i>)	➤ AYAT DAN HADITS HUKUM (LEGAL-RITUAL) YANG JELAS DAN TEGAS	➤ AYAT DAN HADITS HUKUM (LEGAL-RITUAL) YANG <i>INTER-PRETABLE</i>	➤ CENDERUNG LEGALISTIK-FORMALISTIK
II. MAHMUD MUHAMMAD THAHA, ABDULLAH AHMED AN-NA'IM (<i>Risalah Tsaniyyah</i>)	➤ Bentuk-bentuk <i>punishment</i> , rumus 2:1 dalam warisan, saksi, dan cara ibadah (ritual)	➤ Beberapa cara ibadah (ritual)	➤ TIDAK <i>CLEAR CUT</i> DAN TER-LALU MENJENERALISASI
	➤ AYAT - AYAT MAKIYYAH	➤ AYAT - AYAT MADANIYYAH	?
	➤ AJARAN-AJARAN AGAMA (AYAT DAN HADITS) TENTANG PRINSIP-PRINSIP SPIRITUAL DAN MORAL/ETIK YANG BERSIFAT KATEGORIS, <i>SELF EVIDENT</i> .	➤ KETENTUAN-KETENTUAN AGAMA DALAM AYAT DAN HADITS YANG BERSIFAT HIPOTETIS, TIDAK <i>SELF EVIDENT</i>	
	➤ Prinsip keadilan, kemerdekaan, persamaan, <i>syura</i> , <i>mu'asyarah bil ma'ruf</i>	➤ Ketentuan-ketentuan legal dan cara-cara ibadah (ritual)	

G. Penyatuan Zakat-Pajak

Seperti telah diulang-ulang di atas bahwa "penyatuan zakat-pajak" merupakan gagasan besar Masdar yang relatif utuh dan hingga sekarang

⁷³ Dikutip dari Masdar F. Mas'udi, "Potensi Perubahan Relasi Gender Lingkungan Umat Islam: Sebuah Pengalaman", Makalah disampaikan pada Seminar Nasional "Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan di Indonesia", P3M, di Kartika Chandra Jakarta, 24-25 Nopember 1997.

masih ia tawarkan ke hadapan publik, guna menguji kemaslahatannya dan menantang implementasinya dalam kehidupan negara-bangsa dewasa ini. Gagasan ini selesai ia rumuskan pada tahun 1991 melalui *masterpiece*-nya, *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*.

Di dalam bagian kata pengantarnya, Masdar menyadari bahwa *Risalah Zakat (Pajak)*-nya itu merupakan sebuah proses untuk mengisi formulir tanggungjawab. Harapannya, bukan terutama agar ia dinilai benar, apalagi segera menghadirkan tujuan. Tapi, minimal dapat diterima sebagai ikut melengkapi proses (sejarah) kemanusiaan yang panjang menuju cita-cita sosialnya, keadilan.⁷⁴

Selain itu, juga didorong oleh bangunan pemahaman yang ada sekarang, bukan saja lemah meresponi persoalan-persoalan yang tumbuh di masyarakat. Tapi tiang-tiang penyangganya pun sudah banyak yang payah.⁷⁵

Menilai buku *Agama Keadilan*, Abdurrahman Wahid dalam kata pengantarnya menegaskan bahwa buku tersebut merupakan sebuah upaya [kasus] penafsiran ulang yang tuntas atas salah satu tiang utama agama Islam: zakat.⁷⁶ Adalah dalam rangka menegakkan kembali bangunan sosial Islam, Masdar mengangkat persoalan zakat dari timbunan puing-puing kesejarahannya. Dengan ungkapan-ungkapannya yang provokatif, ia mencoba meyakinkan kita semua bahwa zakat itulah pintu masuk bagi umat Islam, apabila memang benar-benar hendak menegakkan amanat kekhalifatannya dengan menegakkan keadilan dalam kehidupan sosialnya. Di dalam ajaran zakat, Islam bukan saja telah menunjukkan keterlibatannya yang bulat pada tata kehidupan masyarakat manusia yang sehat, adil, dan demokratis, akan tetapi sekaligus mencanangkan pakem-pakem strategi kelembagaannya.⁷⁷

Tawaran pemikiran ini tampaknya didasari oleh keprihatinannya membaca realitas pemikiran dan praktik zakat di kalangan umat Islam yang selama 12 abad atau bahkan lebih secara berangsur-angsur tidak dapat

⁷⁴ Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, cet. III, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), p. vii.

⁷⁵ *Ibid.*, p. viii.

⁷⁶ Abdurrahman Wahid, "Kasus Penafsiran Ulang yang Tuntas", Kata Pengantar untuk buku Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, cet. III, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), p. ix.

⁷⁷ *Ibid.*, p. x.

membebaskan umat manusia dari berbagai keterpurukan kehidupannya. Dalam pandangan Masdar, ada tiga kelemahan dasar dan sekaligus menjadi ciri pokok yang saling kait mengait dari zakat.⁷⁸

Pertama, kelemahan pada segi filosofi atau epistemologinya. Kelemahan ini ditandai oleh tidak adanya pandangan sosial yang mendasari praktik zakat, alias dogmatis a sosial. Zakat hanya dipandang sekadar amaliah ritual yang terpisah dari konteks sosial apapun. Zakat hanya merupakan santunan karitatif yang bersentuhan dengan kebutuhan perorangan, dalam skala yang tentu sangat terbatas. Ini, kata Masdar, salah satunya didorong pandangan dominan umat Islam terhadap teologi dan paradigma sosialnya.

Kelemahan *kedua* berkaitan dengan struktur dan tata laksana zakat (kelembagaannya). Misalnya, tentang konsep zakat itu sendiri, objek zakat, atau harta yang harus dizakati, kadar zakat, waktu zakat, *Mashraf al-zakat*, dan seterusnya. Berangkat dari pandangan keagamaan yang dogmatis itu, zakat pun kemudian dipahami secara formalistis a historis.

Kelemahan *ketiga* adalah pada aspek manajemen operasionalnya. Pada tingkatan ini, zakat kandas di tangan kaum feodal keagamaan (*religio-feodalism*).

Membaca kelemahan ini, Masdar mengusulkan agar penyelesaiannya tidak tambal sulam, sebagaimana telah dilakukan oleh pola-pola borjuisme kaum modernis, LSM/LPSM yang romantis, dan dengan model oportunisme semi-pemerintah.

Masdar mengajukan tawaran untuk mengembalikan zakat sebagai cita agama kerakyatan. Cara yang diajukannya adalah membongkar kembali filosofi sosial zakat dan akar-akar sejarah zakat pada masa Rasulullah SAW. Menurutnya, pada mulanya zakat itu upeti sebagaimana umumnya berlaku dalam praktik ketatanegaraan zaman dulu. Hanya saja, upeti yang secara nyata telah membikin rakyat yang miskin terus tenggelam dalam kemiskinannya, dengan spirit “zakat”, lembaga upeti itu justru harus menjadi sarana yang efektif bagi pemerataan dan penyejahteraan kaum miskin. Dengan kata lain, lembaga upeti yang semula menjadi sumber kedhaliman, dengan spirit “zakat” harus ditransformasikan menjadi wahana penciptaan keadilan.⁷⁹

⁷⁸ Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, cet. III, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), p. 37-73.

⁷⁹ Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, cet.

Untuk itu, kata Masdar, Islam dengan tandas sekali Islam mengatakan bahwa “upeti” sama sekali bukan milik penguasa, melainkan milik rakyat yang dimulai justru dari gugusannya yang paling jelata.⁸⁰ Lembaga upeti itu kini diperhalus menjadi apa yang kita sebut “pajak”.

Dengan demikian, kiranya dapat dipahami bahwa hubungan antara “zakat” sebagai konsep keagamaan (keruhanian), di satu pihak, dan “pajak” sebagai konsep keduniawian (baca: kelembagaan), di pihak lain, sama sekali bukanlah hubungan dualisme yang dikotomistis, melainkan hubungan keesaan wujud yang dialektis. Zakat bukanlah sesuatu yang harus dipisahkan, diparalelkan, dan apalagi dipersaingkan dengan “pajak”, melainkan justru merupakan sesuatu yang harus disatukan sebagaimana disatukannya roh dengan badan atau jiwa dengan raga. “Zakat” merasuk ke dalam “pajak” sebagai ruh dan jiwanya, sedang “pajak” memberi bentuk pada “zakat” sebagai badan atau raga bagi proses pengejawantahannya. Memisahkan zakat dari pajak adalah sama halnya dengan memisahkan spirit dari tubuhnya, memisahkan bentuk dari essensinya.”⁸¹

Dengan bahasa yang mudah dicerna, Masdar mengatakan bahwa seperti halnya ruh dan badan, zakat dan pajak memang beda. Tapi bukan untuk dipisahkan, apalagi diperhadapkan dan dipersaingkan. Zakat adalah ruhnya, sedang pajak adalah badannya. Sebagai konsep keagamaan, zakat bersifat ruhaniyyah dan personal. Sementara konsep kelembagaan dari zakat itu sendiri, yang bersifat profan dan sosial, tidak lain adalah apa yang kita kenal selama ini dengan sebutan “pajak”.

Oleh sebab itu, barang siapa dari umat beriman yang telah membayarkan pajaknya (dengan niat zakat) kepada negara, maka terpenuhilah sudah kewajiban agamanya. Sebagai orang muslim (pasrah kepada Tuhan), ia telah menunaikan tanggungjawab sosialnya secara benar dan semestinya. Sebaliknya, sebarangpun besarnya sumbangan atau infaq seseorang muslim kepada pihak-pihak tertentu tanpa lewat otoritas negara, maka sumbangan itu jatuhnya hanyalah sedekah biasa (*tathawwu'*) yang bersifat ekstra (*nāfilah*) dan tidak bisa menggugurkan kewajiban pajaknya (sedekah zakat)-nya.⁸²

III, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), p. 111.

⁸⁰ Baca Surat *al-Tawbah* ayat 60.

⁸¹ Lihat Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), p. 117-118.

⁸² Abdurrahman Wahid, “Kasus Penafsiran Ulang yang Tuntas”, Kata Pengantar

H. Mentransendensikan Negara Untuk Keadilan Sosial

Manunggalnya pajak dan zakat sebagaimana ditawarkan Masdar membawa implikasi atas pemahaman kita mengenai konsep agama dan negara. Dalam sinaran penafsiran itu, agama tidak lagi dipandang sebagai terpisah dari negara, baik secara paralel dan apalagi berhadap-hadapan. Seperti halnya zakat sebagai spirit yang merasuk ke dalam pajak (sebagai badan), demikian pula agama; ia adalah spirit, ruh, yang harus merasuki kembali negara sebagai sosok badaniyyah dan kelembagaannya.

Memang secara hirarkis negara (aparatus dan segenap perangkatnya) ada di bawah agama. Tetapi agama yang dimaksud dalam penafsiran ini bukanlah agama formal-partikular yang cenderung memisah-misahkan umat manusia dalam kelompok-kelompok keyakinan; juga bukan pula agama yang hadir dalam sosok kelembagaan formal dan berwajah primordial seperti MUI, Gereja, atau ormas-ormas keagamaan umumnya. Melainkan, yang dimaksud agama sebagai ruh negara adalah agama fitrah, agama kemanusiaan utuh, yang dalam konteks personalnya didefinisikan dengan “kepasrahan kepada Tuhan Yang Esa”, dan dalam konteks sosialnya adalah suatu “komitmen transedental terhadap nilai-nilai moralitas kolektif seperti: keadilan, persaudaraan, kemerdekaan, kesetaraan perlakuan di muka hukum dan nilai keluhuran lain yang dijunjung tinggi oleh komunitas manusia secara universal. Inilah agama yang oleh Masdar disebut sebagai agama substansial, kepada mana negara pun harus mengabdikan dirinya.⁸³

Dalam konsep zakat yang demikian, keberadaan negara dengan demikian menjadi lebih kuat bahkan ada warna transedensinya. Pertama-tama, keberadaannya tidak lagi dipandang semata-mata sebagai hasil kontrak sosial dari masyarakat manusia yang bersifat sekular. Lebih dari itu, negara dipandang sebagai jasad atau badan yang niscaya dari idealisme ketuhanan, yaitu agama substansial untuk menegakkan cita keadilan semesta. Kedua sebagai konsekuensinya, masyarakat yang melahirkannya harus memberikan dukungan politis dan finansialnya (berupa dana pajak), suatu dukungan yang

untuk buku Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, cet. III, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), p. xiii.

⁸³ Abdurrahman Wahid, “Kasus Penafsiran Ulang yang Tuntas”, Kata Pengantar untuk buku Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, cet. III, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), p. xv.

juga dihayati sebagai perintah suci dari Tuhannya.⁸⁴ "Niatkan karena Tuhan (demi tegaknya cita kerakyatan dan keadilan) apa yang kalian serahkan kepada negara."⁸⁵

Namun yang menarik adalah bahwa diperkuatnya kedudukan negara bukanlah untuk kepentingan negara itu sendiri dan tanpa batas, sebagaimana terjadi pada konsep negara sekular, feodal, dan otoriter. Dalam konsep zakat, negara perlu diperkuat dan harus bisa kuat, tapi sejauh tetap berada dalam kontrol rakyat dan sebatas ia mampu menuanikan fungsinya sebagai penjamah keadilan bagi segenap rakyat. Sehingga, dengan kata lain, diperkuatnya negara hanyalah sebagai sasaran antara yang bersifat strategis untuk memperkuat pihak yang secara fundamental dan secara tujuan memang harus lebih kuat, yakni rakyat itu sendiri.⁸⁶

I. Zakat Untuk Memperkuat Rakyat

Dengan pemahaman demikian tentu menuntut jawaban: siapa diuntungkan dari pajak (zakat)? Di sini, memang dibutuhkan reinterpretasi dan kontekstualisasi dari 8 golongan penerima zakat (pajak) yang telah ditetapkan Surat *al-Tawbah*, ayat 60.

88

Masdar, dalam hal ini, menerjemahkannya sebagai berikut:⁸⁷

"Sungguh, sedekah (cq: pajak) itu hanya milik orang-orang fakir, miskin, para pengelola, orang-orang yang tengah dijinakkan hatinya, untuk keperluan orang yang tertindas, orang-orang yang tertindih hutang, jalan Tuhan (baca: kebaikan), dan anak jalanan. Itulah kepastian Tuhan. Dan sungguh, Tuhan itu Maha Tahu lagi Maha Bijaksana (*al-Tawbah*: 60).

⁸⁴ *Ibid.*, p. xvi.

⁸⁵ Dinyatakan Masdar bahwa kutipan ini merupakan sabda Rasulullah SAW, sementara jika kita telusuri dalam studi ilmu hadits tidak bakal ditemukan teks hadits demikian. Ini ditegaskan Masdar sendiri dalam foot note-nya, bahwa secara harfiyah hadits ini memang tidak ditemukan. Akan tetapi dalam hadits mutawatir, hadits yang tidak mungkin diragukan keasliannya, Nabi mengatakan *Innamâ al-a'mâl bi al-niyyât, wa innamâ likulli'imri'in mâ nawâ*. *Ibid.* h. 175.

⁸⁶ Abdurrahman Wahid, "Kasus Penafsiran Ulang yang Tuntas", Kata Pengantar untuk buku Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, cet. III, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), p. xvi.

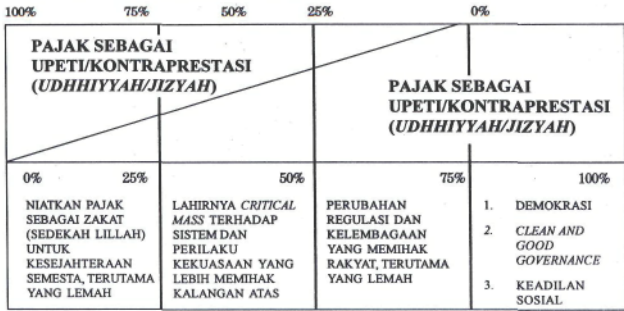
⁸⁷ Masdar F. Mas'udi, *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*, cet. III, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), p. 147.

Demikian juga tentang *amwâl al-zakawiy*, tidaklah adil untuk zaman sekarang, kita hanya mengenakan pungutan sedekah wajib atas kurma dan anggur, sementara kelapa sawit, apel, kopi, tembakau, yang tak kalah ekonomisnya, kita bebasakan begitu saja. Juga tidak adil kita kenakan beban sedekah wajib atas pendapatan sektor pertanian, sementara dari sektor industri dan jasa justru kita merdekakan.

Demikian pula, tidak sesuai lagi dengan kemaslahtan yang nyata kalau *sabilillâh*, sebagai salah satu dari *mustahiq al-zakât*, hanya kita definisikan dengan “tentara di medan perang melawan orang kafir”, sementara aparat penegak hukum seperti polisi, jaksa, hakim, dan pembela hukum, tetap kita letakkan di luar orbit misi ketuhanan untuk tegaknya orde keadilan. Dengan meletakkan mereka pada barisan *sabilillâh* kita telah memberikan justifikasi dan sekaligus kepedulian (kritik) sosial kita terhadap peran dan aktivitas mereka, dengan acuan nilai ketuhanan, keadilan.⁸⁸

IMPLIKASI SOSIAL POLITIK PENYATUAN ZAKAT-PAJAK
DALAM PANDANGAN MASDAR

TAHAP TRANSISI MENUJU PAJAK SEBAGAI ZAKAT:
TAHAP TRANSISI MENUJU NEGARA KERAKYATAN/KEADILAN⁸⁹



⁸⁸ Baca Masdar F. Mas'udi "Meletakkan Kembali Maslahat sebagai Acuan Syari'ah", Artikel dalam *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. VI, Tahun 1995, p. 98.

⁸⁹ Dikutip dari Masdar F. Mas'udi, "Zakat, Mensiasati Negara untuk Kemaslahatan Rakyat", Makalah tidak dipublikasikan.

PERBEDAAN PAJAK DENGAN ZAKAT DALAM PANDANGAN MASDAR⁹⁰

URAIAN	PAJAK	ZAKAT	PAJAK (ZAKAT)
1. DASAR HUKUM	UNDANG-UNDANG NEGARA	AL-QUR'AN DAN AL-HADITS	UNDANG-UNDANG YANG ISLAMIS/ADIL
2. WAJIB BAYAR	WARGA NEGARA	MUSLIM SAJA	WARGA NEGARA MUSLIM
3. SIFAT	KEWAJIBAN KENEGARAAN	KEWAJIBAN KEAGAMAAN	KEWAJIBAN AGAMA OLEH OTORITAS NEGARA
4. OBYEK	HARTA TETAP; PENDAPATAN KOTOR; PENJUALAN	HARTA TERTENTU; PENDAPATAN BERSIH	HARTA TERTENTU
5. KEGUNAAN	PENGELUARAN NEGARA TERMASUK MUSTAHIQ ZAKAT	MUSTAHIQ TERTENTU	MUSTAHIQ, TERMASUK BIAYA NEGARA DENGAN UU APBN/APBD
6. IMBALAN	TERSEDINYA BARANG DAN JASA PUBLIK	PAHALA DARI ALLAH	KESEJAHTERAAN YANG MERATA DAN RIDLA ALLAH

⁹⁰ *Ibid.*

Bibliographi

- Abdurrahman, Moeslim. "Wong Cilik dan Kebutuhan Teologi Transformatif." M. Masyhur Amin (ed.). *Teologi Pembangunan, Paradigma Baru Pemikiran Islam*, Cet. I. Yogyakarta: LKPSM, 1989.
- . *Islam Transformatif*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- Ali, A. Mukti. *Beberapa Persoalan Agama Dewasa Ini*. Jakarta: Rajawali, 1988.
- Anwar, M. Syaff'i. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- . *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Barton, Greg. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid 1968-1980*. Jakarta: Kerjasama Paramadina dengan Pustaka Antara, Yayasan Adikarya IKAPI, dan The Ford Foundation, 1999.
- Binder, Leonard. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988.
- Boland, BJ.. *Pergumulan Islam di Indonesia*. Terj. Saifroedin Bahar, Jakarta: Grafiti Press, 1985.
- Bruinessen, Martin van. *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, Terj. Farid Wajidi. Yogyakarta: LKiS, 1994.
- Effendi, Djohan. "Dialog Antar Agama: Bisakah Melahirkan Teologi Kerukunan?" *Prisma*, No. 5, Jakarta, Juni 1978
- , "Towards to Theology of Harmony." Jakarta: Iqbal Society for the Development of Religious Thought, 1986.
- Effendy, Bahtiar, dan Fachry Ali. *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan, 1986.
- Ensiklopedi Indonesia*. Edisi Khusus, Jilid IV, Jakarta: PT Ichtiar Baru-van Hoeve, t.t..
- Ensiklopedi Nasional Indonesia*. Jilid XI, Jakarta: PT Cipta Adi Pustaka, t.t..
- Federspiel, Howard. *Muslim Intellectuals and National Development in Indonesia*. New York: Nova Science Publisher, 1992.
- Gadamer, H.G.. *Philosophical Hermeneutics*. Trans. David E. Linge (ed.). Berkeley: The University of California Press, 1977.

Geertz, Clifford. "Modernization in a Moslem Society: The Indonesian Case." *Quest*, vol. 39, Bombay: 1963.

———. *The Religion of Java*. Glencoe, Ill: Free Press, 1960.

Goulets, Denis. "Development as Liberation: Policy Lessons from Case Studies." *I: IPDA-Dossier*. Januari 1979.

Hamzah, KH. Imron dan Drs. Choirul Anam (Penyunting). *Gus Dur Diadili Kiai-Kiai, Sebuah Dialog Mencari Kejelasan*. cet. II. t.t. : t.tp., 1999.

Harian *MEDIA INDONESIA*. 30, 31 Mei 2000.

Hassan, Kamal. *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1980.

Kuntowijoyo. *Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1993.

Kurzman, Charles (ed.). *Liberal Islam: A Sourcebook*. New York: Oxford University Press, 1998.

Madjid, Nurcholish. "NU dan Perkembangan Pemikiran Islam Indonesia." *Aula*, Surabaya: September-Oktober 1994.

———. *Islam, Kemoderenan, dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1987.

———. *Islam, Kerakyatan, dan Keindonesiaan (Pikiran-pikiran Nurcholish 'Muda')*. Bandung: Mizan, 1993.

Malik, Dedy Jamaluddin dan Idi Subandy Ibrahim. *Zaman Baru Islam Indonesia: Pemikiran dan Aksi Politik*. Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998.

Mas'udi, Masdar F.. "Meletakkan Kembali Masalah sebagai Acuan Syari'ah." *Ulumul Qur'an*, No. 3, Vol. VI, Tahun 1995.

———. "Bagaimana Memahami Ajaran Islam? Sebuah Tawaran Metodologis." Makalah tidak diterbitkan.

———. "Keharusan Meninjau Kembali Waktu Pelaksanaan Ibadah Haji." Makalah, tidak dipublikasikan.

———. "Memahami Ajaran Suci dengan Pendekatan Transformasi." Iqbal Abdurrauf Saimima (ed). *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.

———. "Potensi Perubahan Relasi Gender Lingkungan Umat Islam: Sebuah Pengalaman." Makalah disampaikan pada Seminar Nasional "Islam dan Hak-hak Reproduksi Perempuan di Indonesia." P3M, di Kartika Chandra Jakarta, 24-25 Nopember 1997.

- . "Tendensi Liberalisme dalam NU." Makalah, 14 Mei 1996, tidak diterbitkan.
- . "Teologi Rasionalistik dalam Islam: Suatu Telaah Kritis atas Teologi Mu'tazilah." M. Masyhur Amin (ed.). *Teologi Pembangunan, Paradigma Baru Pemikiran Islam*. Cet, I. Yogyakarta: LKPSM, 1989.
- . "Zakat, Mensiasati Negara untuk Kemaslahatan Rakyat." Makalah tidak dipublikasikan.
- . *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Montefiore, Alan (ed.). *Philosophy in France today*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983.
- Muhaimin, A.G., "Pesantren, Tarekat, dan Teka-teki Hodgson: Potret Buntet dalam Perspektif Transmisi dan Pelestarian Islam di Jawa." Marzuki Wahid, et.al.. *Pesantren Masa Depan, Wacana Pemberdayaan dan Transformasi Pesantren*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1999.
- Mun'im Dz, Abdul. "Gerakan Liberalisme dalam NU." makalah tidak diterbitkan, 27 Maret 2000.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Traditional Islam in the Modern World*. London dan New York: KPI, 1987.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia, 1990-1942*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Norris, Christopher. *Deconstruction, Theory, and Practice*. London: Methuen, 1985.
- Palmer, Richard E.. *Hermeneutics*. Evanston: Northwestern Univ. Press, 1969.
- Rahman, Fazlur. "Islam: Past Influence and Present Challenge." Alford T. Welch & Cachia Pirre (eds.). *Islam: Challenges and Opportunities*. Edinburgh: Edinburg Univ. Press, 1979.
- . *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- . *Islam*. Chicago: Chicago University Press, 1962.
- Rais, Amien. *Tauhid Sosial*. Bandung: Mizan, 1996.
- Rakhmat, Jalaluddin. "Tinjauan Kritis atas Sejarah Fiqh: dari Fiqh al-Khulafa' al-Rasyidun hingga Madzhab Liberalisme." Budhy Munawar-Rachman (ed.). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1994.

———. *Islam Alternatif*. Bandung: Mizan, 1986.

Refleksi Pembaruan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution. Jakarta: LSAF.

Tabloid Siar, No. 20/Th. II, 15-21 Juni 2000.

Wahid, Abdurrahman, "Kasus Penafsiran Ulang yang Tuntas." Kata Pengantar untuk buku Masdar F. Mas'udi. *Agama Keadilan, Risalah Zakat (Pajak) dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.

———. "Pribumisasi Islam." Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (eds.). *Islam Indonesia Menatap Masa Depan*. Jakarta: P3M, 1989.

Woodward, Mark R.. "Indonesia, Islam, dan Orientalisme: Sebuah Wacana Yang Melintas." Mark R. Woodward (ed.). *Jalan Baru Islam, Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*. Terjemahan Ihsan Ali-Fauzi. Bandung: Mizan, 1998.

*Staf Pengajar pada Fakultas Syari'ah IAIN Bandung, Mahasiswa S-3 pada Pascasarjana IAIN Jakarta, dan Penulis Buku *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2001).