

**ISLAM LIBERAL INDONESIA:
Tokoh, Gagasan dan Respon Kritis**

ISLAM LIBERAL INDONESIA: Tokoh, Gagasan dan Respon Kritis

Dr. Muhamad Afif Bahaf, MA



a-empat

Diterbitkan oleh:
Penerbit A-Empat
Puri Kartika Banjarsari C1/1 Serang 42123
www.a-empat.com
E-mail: info@a-empat.com

ISLAM LIBERAL INDONESIA:
Tokoh, Gagasan dan Respon Kritis

Penulis : Dr. Muhamad Afif Bahaf, MA
Editor : Agus Ali Dzawafi
Tata letak : Tim kreatif A4
Perancang sampul : Cak Afi

Cetakan 1, Februari 2015
viii + 200 hlm.

ISBN: 978-602-72189-2-5

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur hanya bagi Allah SWT, Tuhan Maha Kasih dan Sayang terhadap makhluk-Nya. Allah SWT adalah zat yang telah menciptakan dan membimbing ciptaan-Nya kepada tujuan penciptaan. Dan membimbing manusia menuju jalan kehidupan yang penuh kebaikan dan keselamatan melalui wahyu dan utusan-Nya kepada setiap umat manusia dari sejak zaman nabi Adam hingga akhir zaman nanti. Shalawat serta salam semoga selalu tercurah kepada Muhammad saw., Rasul terakhir, pembawa risalah yang memberikan bimbingan dan teladan kepada umatnya untuk senantiasa hidup menurut petunjuk dan bimbingan Allah SWT.

Dengan pertolongan dan seizin Allah SWT buku yang diberi judul “Islam Liberal Indonesia: Tokoh, Gagasan, dan Respons Kritis” dapat diselesaikan sesuai rencana. Buku ini pada awalnya adalah disertasi yang telah mengalami penyesuaian, baik penambahan atau pengurangan isi dan sistematikanya, sehingga menjadi sebuah buku seperti yang ada dihadapan pembaca sebagai buku II dari Trilogi buku tentang Islam Liberal Indonesia. Penyusunan buku ini dimaksudkan untuk memberikan informasi yang seobjektif mungkin sehingga dapat menjelaskan duduk masalah atas apa yang menjadi perbincangan di masyarakat tentang tokoh-tokoh dan gagasan Islam Liberal Indonesia serta respons kritis terhadap gagasan Islam Liberal tersebut.

Selanjutnya, pada kesempatan ini penulis sampaikan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu dan mendorong hingga selesai dan terwujudnya buku ini, khususnya kepada istriku Neng Yani Elviyani dan kedua buah hatiku tercinta Rifa’ Maulana Muhammad dan Nida Aulia, atas keikhlasannya untuk selalu mendukung dan memberikan doa dalam setiap hal yang penulis jalankan dan kerjakan. Penulis hanya dapat bermohon kepada Allah SWT kiranya dapat membalas semua pihak yang telah membantu selama proses penyusunan buku ini, dengan balasan yang berlipat ganda, dan selalu mencurakan rahmat-Nya kepada mereka semua..

Akhirnya penulis berharap buku ini bermanfaat bagi penulis khususnya dan masyarakat pada umumnya, serta dapat menambah perbendaharaan buku khazanah disiplin ilmu-ilmu studi agama-agama. Kemudian dengan penuh

kerendahan hati, penulis mengharapkan kritik dan saran konstruktif dari pembaca yang budiman guna perbaikan buku ini, mengingat waktu penulisannya yang sangat singkat, sehingga masih perlu banyak perbaikan dan penambahan.

Serang, Januari 2015

Penulis,

Dr. Muhamad Afif Bahaf, MA

DAFTAR ISI

Halaman Judul	iii
Kata Pengantar	v
Daftar Isi	vii
BAB I PENDAHULUAN	1
BAB II PENGERTIAN LIBERALISME DAN ISLAM LIBERAL	7
A. Pengertian Liberalisme	7
B. Pengertian Islam Liberal	10
BAB III TOKOH-TOKOH UTAMA ISLAM LIBERAL INDONESIA	17
A. Tokoh Senior Islam Liberal Indonesia	20
1. Djohan Efendi	20
2. Azyumardi Azra	24
3. Jalaluddin Rahmat	30
4. Kautsar Azhari Noer	32
5. Komaruddin Hidayat	35
6. Masdar Farid Mas'udi	42
7. Zaenun Kamal	48
B. Tokoh Junior Islam Liberal Indonesia	52
1. Budhy Munawar-Rachman	53
2. Abd Moqsith Ghazali	54
3. Ahmad Sahal	57
4. Husein Muhammad	59
5. Ihsan Ali Fauzi	62
6. Luthfi Assyaukani	64
7. Nong Darol Mahamada	67
8. Siti Musdah Mulia	70
9. Sumanto Al-Qurtubi	73
10. Ulil Abshar-Abdalla	76
11. Zuhairi Misarwi	78
12. Moh. Sofan	80

13. Mohammad Guntur Romli	83
BAB IV PEMIKIRAN ISLAM LIBERAL INDONESIA.....	87
A. Agama dan Negara	89
B. Al-Qur'an dan Penafsirannya	100
C. Islam, Gender dan HAM	106
D. Teologi Agama-agama dan Pluralisme	119
BAB V RESPON KRITIS TERHADAP PEMIKIRAN	
ISLAM LIBERAL.....	131
A. Kritik Terhadap Gagasan Liberalisme	132
B. Kritik Terhadap Gagasan Sekulerisme	140
C. Kritik Terhadap Gagasan tentang Al-Qur'an dan Tafsirnya.....	152
D. Kritik Terhadap HAM dan Gender	161
E. Kritik Terhadap Pluralisme	167
DAFTAR PUSTAKA.....	185
INDEKS.....	193
BIODATA PENULIS	199

BAB I

PENDAHULUAN

Pada buku sebelumnya yang berjudul Sejarah Perkembangan Islam Liberal Indonesia penulis sudah menguraikan sejarah perkembangan pemikiran liberal di dunia Barat sebagai tempat asal paham liberal dan sejarah pertumbuhannya di Indonesia serta tentang karakteristik dan tipologi pemikiran liberal yang berkembang di Indonesia. Uraian di buku ini mencoba menjelaskan tentang tokoh dan pemikiran Islam Liberal serta kritik terhadap pemikiran Islam liberal tersebut.

Pada bagian ini penulis tidak bermaksud memberikan katagorisasi secara baku dan pasti tentang siapa saja tokoh yang dimasukkan ke dalam kelompok Islam liberal. Karena, usaha seperti ini hanya akan dihadapkan pada masalah mendasar terkait dengan generalisasi yang selalu mengabaikan aspek-aspek partikularitas yang terkadang justru menunjukkan karakter dan identitas seseorang yang membedakannya dengan kelompoknya sendiri sekalipun. Kendala inilah yang dihadapi oleh Charles Kurzman dan Greg Barton di dalam bukunya masing-masing yang mencoba membuat katagorisasi siapa saja yang layak dimasukkan dalam daftar tokoh Islam liberal. Usaha yang dilakukan oleh kedua sarjana Barat ini mendapat kritikan dari banyak kalangan. Kesulitan dalam membuat katagorisasi siapa tokoh yang masuk ke dalam Islam liberal ini ternyata juga dialami oleh seorang Adian Husaini yang terkenal sebagai tokoh yang sangat besar perhatiannya terhadap sepak terjang kelompok Islam liberal dan selalu melakukan kritik-kritik tajam serta sanggahan terhadap setiap pemikiran dan gagasan yang dikeluarkan oleh para pengusung Islam liberal. Kesulitan yang dihadapi dalam membuat katagorisasi tokoh-tokoh Islam liberal ini menurutnya adalah karena sebagian para penyebar ide liberal tidak mendeklarasikan dirinya sebagai 'orang liberal Islam' atau 'Islam liberal', kendala

yang lainnya dan yang paling mendasar adalah bahwa setiap upaya katagorisasi adalah 'generalisasi'. Dan generalisasi selalu mengabaikan aspek-aspek lain yang lebih khusus yang membedakannya dari yang lain. Nurcholish Madjid, contohnya, menurut sebagian besar masyarakat Muslim Indonesia dipandang sebagai pentolan atau malah sebagai pionir dan penggagas liberalisasi pemikiran Islam di Indonesia sejak menggulirkan gagasan pembaruan pada tahun 1870, tetapi oleh beberapa kalangan dari kelompok liberal, Nurcholish Madjid dianggap masih terlalu Islam, karena masih meyakini al-Qur'an sebagai kitab suci yang terjaga dari kekeliruan. Keadaan sulit yang dialami Adian Husaini dalam menentukan katagori siapa saja tokoh yang termasuk dalam kelompok Islam liberal atau pemikir liberal Islam tercermin dalam pernyataannya berikut ini:¹

Dalam berbagai acara seminar, diskusi, pengajian, baik di dalam maupun di luar negeri, saya sering ditanya tentang nama-nama tokoh liberal di Indonesia. Saya biasanya menjelaskan, bahwa saya tidak bicara tentang tokoh, tetapi hanya mengkritisi idenya. Sebab, ide-ide liberal dapat hinggap di kepala siapa saja. Tetapi, berbagai desakan agar membuat katagorisasi itu selalu saja berdatangan. Alasan mereka kadang-kadang masuk akal. Sejumlah ibu-ibu majelis taklim, misalnya, mengemukakan, dengan adanya daftar tokoh-tokoh liberal, maka mereka dapat lebih berhati-hati dalam memilih ustadz atau buku-buku agama, karena tidak punya cukup waktu untuk membaca semua isi buku, atau kekurangan ilmu dalam menilai ide mana yang benar dan ide mana yang salah.

Tetapi, semua cendekiawan atau peneliti agama, akan selalu mengalami kesulitan dan menghadapi kendala dalam membuat katagorisasi. Charles Kurzman banyak mendapat kritikan ketika membuat katagorisasi siapa saja yang layak dimasukkan dalam daftar tokoh/cendekiawan 'Islam Liberal'. Buku edisi Indonesia DR. Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, memuat sejumlah nama tokoh liberal. Memang, yang secara terbuka berani mendeklarasikan diri sebagai kelompok 'Islam Liberal' adalah kelompok 'Islam Liberal'. Padahal, kelompok ini hanyalah salah satu pengasong ide liberal, dari ratusan kelompok sejenis di Indonesia.

¹ Adian Husaini, "Kata Pengantar: Dari 'Yahudi Liberal' Ke 'Islam Liberal'", dalam Budi Handrianto, *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia: Pengusung Ide Sekularisme, Pluralisme, Dan Liberalisme Agama*, cet. ke-7 (Jakarta: Hujjah Press, 2010), h. xxxv-xxxviii.

PENDAHULUAN

Sebagian besar para penyebar ide liberal tidak mendeklarasikan dirinya sebagai 'orang liberal Islam' atau 'Islam Liberal'. Nurcholish Madjid, misalnya, meskipun dalam pidatonya tahun 1970 sudah menggunakan istilah liberalisasi agama, tetapi istilah yang lebih populer dia gunakan adalah 'sekularisasi.' Karena itu, Nurcholish Madjid memang tidak salah jika dimasukkan sebagai tokoh yang gigih dalam usahanya meliberalkan Islam, meskipun dia sendiri tidak termasuk bagian dari JIL.

Problem utama dalam setiap upaya katagorisasi adalah 'generalisasi'. Bagi sebagian kaum liberal, Nurcholish Madjid saat ini masih dianggap terlalu Islam, karena masih percaya al-Qur'an itu suci. Malah ada yang menyebut bahwa Nurcholish itu masih terlalu 'ke-Qur'an-Qur'anan', karena sering mengutip ayat al-Qur'an. Kaum liberal yang 'lebih sempurna' kadaroliberalannya, sudah menolak untuk mengimani al-Qur'an sebagai kitab suci. Jika Nurcholish hanya menolak tafsir yang lama, dan mempromosikan hermeneutika, maka ada kaum liberal yang sudah secara terbuka menyerang al-Qur'an itu sendiri. Karena itu, bagaimanapun, katagorisasi dan definisi akan selalu bersifat polemis. Karena itu, bisa saja ada yang tidak setuju dengan katagorisasi yang dilakukan oleh penulis buku ini.

Sudah beberapa tulisan yang mencoba menjelaskan secara jelas dan lugas siapa saja tokoh utama yang masuk ke dalam kelompok Islam Liberal. Adian Husain di salah satu sub judul dalam bukunya yang berjudul "Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya" terbit tahun 2002, menyebutkan beberapa nama tokoh antara lain: Ali Abdur Raziq (1866-1966) tampaknya adalah tokoh pertama yang merupakan rujukan kaum Islam Liberal. Bila Raziq dikenal hanya lewat karya tulisnya, maka Fazlur Rahman bisa kita sebut sebagai tokoh pertama Islam Liberal yang melakukan aksi gerakan, selain juga tulisan-tulisan. Tokoh Islam Liberal lainnya yang cukup berpengaruh di dunia Islam, khususnya di Mesir adalah Dr. Faraj Faudah/Fuda (1945-1993), Dr. Muhammad Khalafullah (lahir 1916) dan Fuad Zakaria, Nashr Abu Zaid, Hassan Hanafi, Abdullah Ahmad An-Na'im, Mohammad Arkoun, Mohammed Abed al-Jabiri, dan lain-lain. Sedangkan tokoh Islam Indonesia yang menjadi "pioneer" dalam mengembangkan Islam Liberal di Indonesia adalah Harun Nasution dan Nurcholish Madjid.

Buku yang secara khusus menulis orang-orang yang dimasukkan sebagai tokoh Islam Liberal Indonesia adalah yang ditulis oleh Budi Handrianto dengan judul "50 Tokoh Islam Liberal Indonesia: Pengusung Ide Sekularisasi,

Pluralisme, dan Liberalisme Agama” terbit pertama tahun 2007. Buku ini membagi tokoh Islam Liberal itu kedalam tiga kelompok, yaitu: kelompok pelopor, kelompok senior dan kelompok penerus perjuangan. Yang termasuk ke dalam kelompok pelopor ialah Abdul Mukti Ali, Abdurrahman Wahid, Ahmad Wahib, Djohan Effendi, Harun Nasution, M. Dawam Rahardjo, Munawir Sadjali, Nurcholish Madjid. Kelompok senior ialah Abdul Munir Mul Khan, Ahmad Syafii Maarif, Ali Abdurrahman Shihab, Azyumardi Azra, Goenawan Mohammad, Jalaluddin Rahmat, Kautsar Azhari Noer, Komaruddin Hidayat, M. Amin Abdullah, M. Syafii Anwar, Masdar Farid Mas’udi, Moeslim Abdurrahman, Nasaruddin Umar, Said Aqiel Siradj, dan Zaenun Kamal. Kelompok penerus perjuangan ialah: Abd A’la, Abdul Moqsith Ghazali, Ahmad Gaus AF, Ahmad Sahal, Bahtiar Effendi, Budhy Munawar Rachman, Denny J.A., Fathimah Usman, Hamid Basyaib, Husein Muhammad, Ihsan Ali Fauzi, M. Jadula Maula, M. Luthfi asy-Syaukani, Muhammad Ali, Mun’im A. Sirry, Nong darol Mahmada, Rizal Malarangeng, Saiful Mujani, Siti Musdah Mulia, Sukidi, Sumanto al-Qurthubi, Syamsu Rizal Panggabean, Taufik Adnan Amal, Ulil Abshar-Abdalla, Zuhairi Misrawi, dan Zuly Qodir.

Memang tidak mudah menentukan tokoh yang termasuk ke dalam Islam Liberal, karena ini menyangkut masalah pikiran dan perasaan yang bersifat abstrak. Sebagaimana bunyi ungkapan bahwa isi dan kulit itu tidak sama atau antara lahir dan batin itu berbeda. Bisa saja seseorang secara lahiriah menunjukkan diri atau mengaku secara verbal sebagai seorang liberal atau bukan seorang liberal, akan tetapi kenyataan hatinya belum tentu seperti itu. Jadi memang tidak mudah untuk memastikan kenyataan hati dan pikiran seseorang itu liberal atau bukan, kalau memang hendak mengenali hakikat yang sebenarnya. Tetapi memang dalam kajian ilmiah bukan wilayah itu yang hendak ditangkap atau diuji, melainkan pada wilayah tanda atau gejala yang nampak baik dari pemikirannya yang dituangkan dalam pernyataan lisan dan tulisan maupun dalam bentuk pernyataan simpati dan dukungan yang ditunjukkan dalam sikap dan perbuatannya.

Sekalipun ada kendala yang dihadapi pada saat membuat katagori tokoh yang termasuk ke dalam Islam liberal, tetapi dalam pembahasan ini masih dianggap penting menentukan tokoh-tokoh yang terkatagorikan sebagai kelompok Islam liberal dengan tujuan agar dapat membuat pemetaan mana pemikiran yang liberal dan yang tidak sehingga dapat dibedakan secara jelas dan tegas siapa yang masuk ke dalam Islam Liberal dan siapa yang bukan

PENDAHULUAN

kelompok liberal, keliberalan dan ketidak liberalannya dapat dilihat dan dinilai dari gagasan dan pemikiran keislamannya. Untuk meminimalisir adanya keberatan berbagai pihak atas daftar nama tokoh yang disebutkan dalam pembahasan ini, penulis menggunakan buku-buku yang diterbitkan oleh Jaringan Islam Liberal (JIL) yang di dalamnya memuat tulisan atau artikel yang disertai nama penulisnya, sebagai sumber dan dasar untuk mengkatagorikan tokoh-tokoh yang termasuk ke dalam kelompok Islam liberal. Alasan penulis, jika tulisan atau artikel yang ditulis oleh seseorang tokoh dimuat oleh buku yang diterbitkan oleh JIL, apalagi bukunya diberi judul yang demikian provokatif, seperti “Ijtihad Islam Liberal: Upaya Merumuskan Keberagaman Yang Dinamis” yang disunting oleh Abd Moqsith Ghazali serta “Wajah Liberal Islam Di Indonesia” yang disunting oleh Luthfi Assyaukani, tetapi tokoh tersebut tidak merasa keberatan atas pencantuman tulisan atau artikelnya di dalam buku-buku tersebut, maka dapat dipastikan bahwa tokoh tersebut memang menerima dirinya dimasukkan atau minimal dikatagorikan ke dalam kelompok Islam liberal. Dari sejumlah nama yang tulisan atau artikelnya dimuat di dalam dua buku tersebut tidak seluruhnya akan disebutkan di dalam pembahasan ini.

Penjelasan mengenai data pribadi atau identitas dan aktivitas para tokoh liberal yang akan dibahas dalam pembahasan ini sebagian besar informasinya diambil dari buku “50 Tokoh Islam Liberal Indonesia: Pengusung Ide Sekularisme, Pluralisme, Dan Liberalisme Agama” yang ditulis oleh Budi Handrianto, sedangkan gagasan tokoh-tokoh tersebut kebanyakan bersumber dari dua buku terbitan JIL yang berjudul “Ijtihad Islam Liberal: Upaya Merumuskan Keberagaman Yang Dinamis” yang disunting oleh Abd Moqsith Ghazali dan “Wajah Liberal Islam Di Indonesia” yang disunting oleh Luthfi Assyaukani.

BAB II

PENGERTIAN LIBERALISME DAN ISLAM LIBERAL

A. Pengertian Liberalisme

Istilah liberalisme berasal dari kata latin *liber* yang berarti bebas. Makna bebas kata *liber* ini pada awalnya mengandung pengertian orang yang bebas bukan seorang budak atau suatu keadaan dimana seseorang itu bebas dari kepemilikan orang lain. Akan tetapi dalam perkembangan selanjutnya makna bebas ini kemudian menjadi sebuah sikap kelas masyarakat terpelajar di Barat yang membuka pintu kebebasan berfikir¹. Secara politis liberalisme adalah ideologi yang dasarnya dasarnya individu yang dipandang memiliki hak dalam pemerintahan, termasuk persamaan hak dihormati, hak berekspresi dan bertindak serta bebas dari ikatan-ikatan agama dan ideologi².

Dalam konteks sosial liberalisme diartikan sebagai suatu etika sosial yang membela kebebasan (*liberty*) dan persamaan (*equality*) secara umum³. Dalam pengertian lain, liberalisme dipandang sebagai paham ekonomi dan politik yang menekankan pada kebebasan (*freedom*), persamaan (*equality*), dan kesempatan (*opportunity*).

Makna bebas atau kebebasan (*liber*) ini kemudian juga dipahami sebagai padanan kata *freedom* dan *liberty*. Kedua istilah ini mengandung arti suatu keadaan dimana seseorang bebas *dari* dan *untuk* berbuat atau melakukan

¹ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan Bersama Misionaris, Orientalis dan Kolonialis*, cet. ke-1 (Ponorogo: CIOS-ISID-Gontor, 2008), Hlm. 24, dan lihat juga Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat: Refleksi Tentang Westernisasi, Liberalisasi dan Islam*, cet. ke-2 (Jakarta: INSISTS-MIUMI, 2012), h. 105.

² Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 1996), v. 8, liberalisme.

³ C. A. J. Coady, *Distributive Justice, A Companion to Contemporary Political Philosophy*, editors Goodin, Robert E. and Pettit, Philip, Blackwell Publishing, 1995, h. 440.

sesuatu. Yang dimaksud bebas dari berbuat atau melakukan sesuatu ini ialah bebas dari segala bentuk pengaturan dan pembatasan baik itu berupa suruhan, larangan, perintah atau ajaran, karena semua yang dianggap membatasi, mengekang dan mengatur apa pun itu bentuknya dianggap berlawanan dengan kebebasan. Adapun yang dimaksud bebas untuk berbuat atau melakukan sesuatu ialah seseorang dapat dan boleh menentukan sendiri apa yang ia kerjakan. Kebebasan yang pertama berkonotasi negatif, sedangkan kebebasan yang kedua berkonotasi positif⁴.

Makna bebas atau kebebasan istilah liberalisme ini kemudian mengalami perkembangan makna sesuai dengan sudut pandang bidang atau disiplin tertentu. Secara politis liberalisme mengandung makna sebagai ideologi politik yang berpusat pada individu, dianggap sebagai memiliki hak dalam pemerintahan, termasuk persamaan hak dihormati, hak berekspresi dan bertindak serta bebas dari ikatan-ikatan agama dan ideologi. Dalam konteks sosial liberalisme diartikan sebagai suatu etika sosial yang membela kebebasan (*liberty*) dan persamaan (*equality*) secara umum. dalam konteks ekonomi liberalisme mengandung arti sebagai paham ekonomi dan politik yang menekankan pada kebebasan (*freedom*), persamaan (*equality*), dan kesempatan (*opportunity*)⁵.

Bagaimana makna bebas dalam tradisi Islam, sebagaimana juga dalam tradisi lainnya, maka dalam tradisi Islam pun dijumpai pembahasan tentang kebebasan. Menurut Syamsuddin Arif, bagi seorang Muslim, kebebasan mengandung tiga makna sekaligus. Tiga makna kebebasan ini adalah; *pertama*, kebebasan identik dengan “fitrah”; *kedua*, kebebasan adalah daya kemampuan (*istitha’ah*) dan kehendak (*masyi’ah*) atau keinginan (*iradah*) yang Allah berikan kepada manusia untuk memilih jalan hidup masing-masing; *ketiga*, kebebasan yang berarti “memilih yang baik” (*ikhtiyar*)⁶.

Makna kebebasan yang identik dengan ‘fitrah’ dapat dipahami sebagai tabiat atau kodrat asal manusia sebelum diubah, dicemari, dan dirusak oleh sistem kehidupan di sekelilingnya. Dimana fitrah manusia itu sendiri cenderung

⁴ Syamsuddin Arif, “Tiga Makna Kebebasan Dalam Islam” (“Tiga Makna Kebebasan Dalam Islam”), dalam Adian Husaini, et. al, *Islam Versus Kebebasan/Liberalisme: Menjawab Gugatan Terhadap UU Penodaan Agama, UU No. 1/PNPS/1965*, cet. ke-1 (t.p.t: Dewan Da’wah Islamiyah Indonesia, 2010), h. 57-58.

⁵ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam*, h. 24-25.

⁶ Syamsuddin Arif, “Tiga Makna Kebebasan”, h. 58-61.

kepada kebenaran, kebaikan, dan ketaatan kepada Allah. Maka, orang yang dipandang bebas itu orang yang hidup selaras dengan fitrahnya atau dengan kata lain orang yang hidupnya cenderung dan condong kepada kebenaran, kebaikan, dan ketaatan kepada Allah. Sebaliknya, orang yang menyalahi fitrah dirinya sebagai abdi Allah Swt. sesungguhnya tidak bebas, karena ia hidup dalam belenggu makhluk, baik itu nafsu, akal, maupun syaitan. Sedangkan makna kebebasan sebagai daya kemampuan (*istitha'ah*) dan kehendak (*masyi'ah*) atau keinginan (*iradah*), maksudnya ialah bahwa manusia dengan kemampuan, kehendak dan keinginan yang telah diberikan Allah Swt. kepadanya mampu menentukan dan mengambil jalan hidupnya masing-masing. Apakah jalan yang lurus atautkah jalang yang sesat. Apakah jalan yang diridhai Allah, seperti jalan para Nabi dan orang yang shiddiq atautkah jalan yang dimurkai Allah, seperti jalan pembangkang dan penentang para nabi serta jalan orang-orang munafik. Kebebasan di sini melambangkan kehendak, kemauan dan keinginan diri sendiri. Bebasnya manusia berarti terpulung kepadanya, mau senang di dunia atautkah di akhirat, mau taat kepada Allah Swt, atautkah menentang-Nya, mau patuh kepada tuntunan Rasul atautkah tunduk kepada hawa nafsu dan akal pikirannya. Kebebasan ini tentu saja pada akhirnya akan dihadapkan kepada suatu konsekuensi. Dan adapun kebebasan dalam arti *ikhtiyar* atau memilih yang baik maksudnya ialah kemampuan untuk memilih yang baik bukan hanya sekedar mampu memilih semata, sebab kalau sekedar kemampuan memilih tetapi bukan memilih yang baik maka itu bukan maksud yang dikehendaki oleh kata *ikhtiyar* itu sendiri. Oleh karena itu, orang yang memilih keburukan, kejahatan, dan kekafiran itu sesungguhnya telah menyalahgunakan kebebasannya, dan jika hal ini dikaitkan dengan makna kebebasan yang pertama yakni fitrah, maka sesungguhnya orang itu tidak bebas karena hidup bukan menuruti fitrahnya melainkan menuruti hawa nafsunya. Dalam konteks kebebasan dalam makna ikhtiyar inilah maka di dunia yang beradab manusia tidak dibiarkan bebas untuk membunuh manusia lain.

Budhy Munawwar-Rachamn dalam bukunya "*Islam Dan Liberalisme*" mendefinisikan liberalisme sebagai paham yang berusaha memperbesar wilayah kebebasan individu dan mendorong kemajuan sosial. Jadi, menurut budhy Munawwar-Rachman liberalisme merupakan paham kebebasan, artinya manusia memiliki kebebasan atau kalau kita lihat dengan prespektif filosofis, merupakan tata pemikiran yang landasan pemikirannya adalah manusia yang bebas. Bebas, karena manusia mampu berpikir dan bertindak sesuai dengan apa

yang diinginkan. Liberalisme adalah paham pemikiran yang optimistis tentang manusia⁷. Pakar sejarah Barat biasanya menunjuk motto Revolusi Perancis 1789, yaitu *liberte* (kebebasan), *egalite* (kesetaraan), *fraternite* (persaudaraan), sebagai piagam agung (*magna charta*) bagi liberalisme modern. Liberalisme modern yang mengacu pada motto Revolusi Perancis ini mengandung prinsip yang paling mendasar sebagaimana yang diungkapkan oleh H. Gruber ialah pernyataan bahwa tunduk kepada otoritas—apa pun namanya—adalah bertentangan dengan hak asasi, kebebasan dan harga diri manusia—yakni otoritas yang akarnya, aturannya, ukurannya, dan ketetapannya ada di luar dirinya.⁸

Berdasarkan beberapa rumusan pengertian di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa liberalisme merupakan paham yang menyuarakan dan memperjuangkan kebebasan dan melakukan penyadaran atas manusia tentang kebebasan sebagai nilai luhur yang melekat dalam diri manusia sehingga manusia benar-benar menjadi makhluk yang bebas. Namun demikian, kata Ulil Abshar-Abdalla, makna “liberal” dalam Islam liberal jangan dimaknai kebebasan tanpa batas, atau bahkan disetarakan dengan sikap permisif, *ibahiyah*, sikap mentolerir setiap hal tanpa mengenal batas yang pasti⁹. Karena prinsip-prinsip liberalisme adalah kebebasan dan tanggungjawab. Tanpa adanya sikap tanggungjawab tatanan masyarakat liberal tak akan terwujud⁰.

B. Pengertian Islam Liberal

Jika makna liberal atau liberalisme itu seperti nampak dalam pengertian di atas, maka apa sesungguhnya makna Islam liberal? Secara kebahasaan menurut July Qadir, Islam liberal itu sesuai dengan kata-kata penyusunnya, Islam dan Liberal. Islam di sini yang dimaksud adalah paham keagamaan yang dianut dan diobjektivasikan oleh penganutnya, serta Islam yang dipahami atau sebagai hasil-hasil penafsiran-penafsiran atas doktrin Islam. Sementara liberal yang diletakkan di belakang Islam adalah model atau cara

⁷ Budhy Munawar-rachman, *Islam Dan Liberalisme*, h. 3.

⁸ Syamsuddin Arif, “Membendung Arus Liberalisme”, dalam Qosim Nursheha Dzulhadi, *Membongkar Kedok Liberalisme Di Indonesia: Studi Kritis Pemikiran Sekularisme, Pluralisme & Liberalisme*, cet. ke-2 (Jakarta: Cakrawala Publisihing, 2013), h. xvii.

⁹ Ulil Abshar-Abdalla, “Pengantar: Agama, Akal, Dan Kebebasan; Tentang makna “Liberal” dalam Islam Liberal” dalam Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis*, cet. ke-1 (Jakarta: JIL, 2005), h. xv.

¹⁰ Budhy Munawar-rachman, *Islam Dan Liberalisme*, h. 3.

keberagamaan yang mengutamakan pemahaman atas penafsiran-penafsiran doktrin Islam sehingga pemikiran Islam liberal merupakan pemikiran orang Islam yang memiliki pandangan bahwa Islam harus senantiasa ditafsirkan, bukan dipahami secara *taken for granted*'.

Menurut Charlez Kurzman Islam liberal ialah Islam yang menyuarakan soal-soal yang paralel dengan isu-isu liberalisme Barat, seperti oposisi terhadap teokrasi, dukungan terhadap demokrasi, jaminan hak-hak kaum wanita dan non-Muslim di negara-negara Islam, pembelaan terhadap kebebasan berpikir, dan kepercayaan terhadap potensi perkembangan manusia. Pandangan Charles Kurzman tentang Islam liberal ini dapat disimpulkan dari uraiannya berikut ini¹²:

“Sekalipun demikian, pandangan kaum orientalis tentang Islam itu tidak seharusnya dipersalahkan secara keseluruhan. Secara historis, Islam terdiri dari pemahaman-pemahaman yang beraneka ragam, diantaranya adalah sebuah tradisi yang menyuarakan soal-soal yang paralel dengan isu-isu liberalisme Barat. Para pendukung tradisi ini mengekspresikan kemarahan dengan pernyataan bahwa posisi-posisi mereka “secara umum telah diabaikan oleh para sarjana Barat dan media-media tertentu yang lebih tertarik pada wacana sensasionalisme kaum ekstrimis yang menyita perhatian masyarakat Barat”. Di antara masalah yang menjadi perhatian tradisi yang terabaikan ini adalah oposisi terhadap teokrasi, dukungan terhadap demokrasi, jaminan hak-hak kaum wanita dan non-Muslim di negara-negara Islam, pembelaan terhadap kebebasan berpikir, dan kepercayaan terhadap potensi perkembangan manusia.–tema-tema yang membentuk enam bagian volume ini. Menyuarakan isu-isu tersebut bisa jadi membahayakan di beberapa negara, dan para pendukung tradisi ini mengalami penderitaan akibat keyakinan mereka, sebagaimana yang akan didiskusikan kemudian dalam bab ini. Perlu dicatat bahwa sebagian mereka yang lain telah memperoleh keuntungan dari hubungan mereka dengan orang-orang Barat yang sejawat; buku ini, misalnya,

¹¹ Zuly Qadir, *Islam Liberal: Varian-varian Liberalisme Islam di Indoneisa 1991-2002* (selanjutnya disebut *Islam Liberal*), cet. ke-1 (Yogyakarta: LKIS, 2012), h. 14.

¹² Charles Kurzman (ed.), *Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* (selanjutnya disebut *Islam Liberal*), cet. ke-1 (Jakarta: Paramadina, 2001), h. xii-xiii.

mungkin dapat memberikan legitimasi tertentu tentang para penulis yang termasuk dalam buku ini.

Hanya saja apa yang dikatakan tradisi ini membawa sedikit permasalahan. Saya mengikuti saran seorang sarjana hukum Asaf 'Ali Asghar Fyzee (India, 1899-1981) yang menulis: "Kita tidak perlu menghiraukan nomenklatur, tetapi jika sebuah nama harus diberikan padanya, marilah kita sebut itu 'Islam liberal'...."

Ketika ditanya apa itu Islam Liberal? Ulil Abshar-Abdalla menjelaskan, bahwa Islam liberal adalah suatu bentuk penafsiran tertentu atas Islam dengan landasan:

- 1) Membuka pintu ijtihad pada semua dimensi Islam. Islam liberal percaya bahwa ijtihad atau penalaran rasional atas teks-teks keislaman adalah prinsip utama yang memungkinkan Islam terus bisa bertahan dalam segala cuaca. Penutupan pintu ijtihad, baik secara terbatas atau secara keseluruhan, adalah ancaman atas Islam itu sendiri, sebab dengan demikian Islam akan mengalami pembusukan. Islam liberal percaya bahwa ijtihad bisa diselenggarakan dalam semua segi, baik segi *muamalat* (interaksi sosial), *ubudiyat* (ritual), dan *ilahiyat* (teologi).
- 2) Mengutamakan semangat religio etik, bukan makna literal teks. Ijtihad yang dikembangkan oleh Islam liberal adalah upaya menafsirkan Islam berdasarkan semangat religio-etik al-Qur'an dan Sunnah Nabi, bukan menafsirkan Islam semata-mata berdasarkan makna literal sebuah teks. Penafsiran yang literal hanya akan melumpuhkan Islam. Dengan penafsiran yang berdasarkan semangat religio-etik, Islam akan hidup dan berkembang secara kreatif menjadi bagian dari peradaban kemanusiaan universal.
- 3) Mempercayai kebenaran yang relatif, terbuka dan plural. Islam liberal mendasarkan diri pada gagasan tentang kebenaran (dalam penafsiran keagamaan) sebagai sesuatu yang relatif, sebab sebuah penafsiran adalah kegiatan manusiawi yang terkungkung oleh konteks tertentu; terbuka, sebab setiap bentuk penafsiran mengandung kemungkinan salah, selain kemungkinan benar; plural, sebab penafsiran keagamaan, dalam satu dan lain cara, adalah cerminan dari kebutuhan seorang penafsir di suatu masa dan ruang yang terus berubah-ubah.
- 4) Memihak pada minoritas yang tertindas. Islam liberal berpijak pada penafsiran Islam yang memihak kepada kaum minoritas yang tertindas

- dan terpinggirkan. Setiap struktur sosial politik yang mengawetkan praktik ketidakadilan adalah berlawanan dengan semangat Islam. Minoritas di sini dipahami dalam maknanya yang luas, mencakup minoritas agama, etnik, ras, jender, budaya, politik, dan ekonomi.
- 5) Meyakini kebebasan beragama. Islam liberal meyakini bahwa urusan beragama dan tidak beragama adalah hak perorangan yang harus dihargai dan dilindungi. Islam liberal tidak membenarkan penganiayaan (persekusi) atas dasar suatu pendapat atau kepercayaan.
 - 6) Memisahkan otoritas duniawi dan ukhrawi, otoritas keagamaan dan politik. Islam liberal yakin bahwa kekuasaan keagamaan dan politik harus dipisahkan. Islam liberal menentang negara agama (teokrasi). Islam liberal yakin bahwa bentuk negara yang sehat bagi kehidupan agama dan politik adalah negara yang memisahkan kedua wewenang tersebut. Agama adalah sumber inspirasi yang dapat mempengaruhi kebijakan publik, tetapi agama tidak punya hak suci untuk menentukan segala bentuk kebijakan publik. Agama berada di ruang privat, dan urusan publik harus diselenggarakan melalui proses konsensus¹³.

Dengan landasan inilah kemudian semangat keislaman yang dikembangkan oleh Ulil Abshar-Abdalla dan kawan-kawan disebut sebagai Islam liberal. Mengapa harus disebut Islam liberal, karena, menurut Ulil Abshar-Abdalla, nama “Islam liberal” menggambarkan prinsip-prinsip yang kami anut, yaitu Islam yang menekankan kebebasan pribadi dan pembebasan dari struktur sosial-politik yang menindas. “Liberal” di sini bermakna dua: kebebasan dan pembebasan. Kami percaya bahwa Islam selalu dilekati kata sifat, sebab pada kenyataannya Islam ditafsirkan secara berbeda-beda sesuai dengan kebutuhan penafsirnya. Kami memilih satu jenis tafsir, dan dengan demikian satu kata sifat terhadap Islam, yaitu “liberal”. Untuk mewujudkan Islam Liberal, kami membentuk Jaringan Islam Liberal (JIL)¹⁴.

Menurut Budhy Munawar-Rachman istilah Islam liberal itu dimaksudkan untuk memberi penekanan utama kepada pengembangan ilmu pengetahuan, diskursus keadilan, keterbukaan, sikap toleransi, dan perlunya membangun integritas moral kaum Muslim dalam membangun kebangsaan

¹³ Budi Handrianto, *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia: Pengusung Ide Sekularisme, Pluralisme, Dan Liberalisme Agama* (selanjutnya disebut 50 Tokoh Islam Liberal Indonesia), cet. ke-7 (Jakarta: Hujjah Press, 2010), h. 263-265.

¹⁴ Budi Handrianto, *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia*, h. 265.

Indonesia¹⁵. Selanjutnya menurut Budhy Munawar-Rachman, untuk mewujudkan cita-citanya tersebut, maka Islam liberal melakukan kajian dan penafsiran teologis berkaitan dengan problem-problem kontemporer, terutama isu sekularisme, liberalisme dan pluralisme¹⁶, dengan cara melakukan:

Pertama, pembaruan pemahaman keislaman (khususnya fikih atau hukum Islam), terutama dalam rangka menyelaraskan pemahaman keagamaan dengan perkembangan kekinian. Mereka menyadari diperlukan sebuah “fikih baru” yang mampu menjawab problem kemanusiaan dewasa ini. Misalnya umat Islam dituntut untuk mengembangkan fikih yang bisa berdialog dengan isu demokrasi (fikih demokrasi), pluralisme (fikih toleransi, atau fikih lintas agama), liberalisme (fikih politik, fikih hak asasi manusia, fikih gender) dan seterusnya.

Kedua, sosialisasi informasi yang benar tentang Islam. Belakangan ini, suara atas nama Islam direpresentasikan oleh kelompok-kelompok yang tidak mewakili sebagian besar umat Islam—yaitu kelompok yang dalam buku ini disebut “Islam Fundamental atau Radikal”. Umat Islam secara keseluruhan mendapat stigma karena citra Islam Radikal ini.¹⁷

Sedangkan menurut Luthfi Assyaukani selaku kolega Budhy Munawar-Rachman di komunitas Jaringan Islam Liberal, Islam liberal adalah suatu gerakan yang berusaha untuk menghindarkan Islam dari suatu keadaan yang menjadikan Islam sebagai agama akan semakin kehilangan makna dan

¹⁵ Budhy Munawar-rachman, *Islam Dan Liberalisme*, h. 11.

¹⁶ Upaya sekelompok sarjana Muslim yang berusaha mendamaikan nilai-nilai Islam dengan nilai-nilai modernitas lewat upaya reinterpretasi ajaran-ajaran Islam sebagaimana yang sedang digalakkan oleh kelompok Islam liberal di Indonesia sesungguhnya telah berlangsung sejak lama kira-kira sekitar abad ke-18an dan terjadi bukan hanya di Indonesia melainkan hampir di seluruh negeri-negeri yang mayoritas Muslim, dan upaya-upaya untuk itu terjadi melalui perdebatan yang sengit dan panjang karena di dalam tubuh umat Islam terpecah ke dalam beberapa kelompok dalam menyikapi isu Islam dan modernitas. Perdebatan panjang di sekitar masalah Islam dan modernitas ini dapat ditelusuri di dalam buku-buku yang ditulis oleh Albert Hourani, *Arabic Thought in The Liberal Age 1798-1939*, terj. Suparno, et. al., *Pemikiran Liberal Di Dunia Arab*, cet. ke-1 (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2004), Leonard Binder, *Islamic Liberalism*, terj. Imam Muttaqin, *Islam Liberal: Kritik Terhadap Idiologi-ideologi Pembangunan*, cet. ke-2 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), David Sagiv, *Fundamentalism an intellectual*, terj. Yudian W. Asmin, *Islam Otentisitas Liberalism*, cet. ke-1 (Yogyakarta: LKIS, 1997), Khaled Abou El Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam From The Ekstremists*, terj. Helmi Mustofa, *Selamatkan Islam Dari Muslim Puritan*, cet. ke-1 (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006), dan John L. Esposito, *Islam: The Straight Path*, terj. Arif Maftuhin, *Islam Warna-Warni: Ragam Ekspresi Menuju “Jalan Lurus” (al-Shiraat al-Mustaqim)*, cet. ke-1 (Jakarta: Paramadina, 2004).

¹⁷ Budhy Munawar-rachman, *Islam Dan Liberalisme*, h. 12-13.

peranannya hanya karena ada upaya dari sekelompok Muslim yang mencoba memaksakan representasi monolitik-religius di era modern ini atau memaksakan agama melakukan kompetisi dengan kepentingan duniawi manusia di era negara bangsa dan semakin rapuhnya sendi-sendi totalitarianism. Oleh karena itu lanjut Luthfi Assyauckani, Hadirnya gerakan Islam liberal di Indonesia dalam beberapa tahun terakhir, saya kira, merupakan upaya menyikapi berbagai persoalan tersebut. pada level yang paling dasar, gerakan itu berusaha kritis terhadap sikap dualisme kaum Muslimin terhadap hubungan antara agama dan politik. Sejak kaum Muslimin meraih kemerdekaan mereka dari tangan kolonialisme pada akhir paruh pertama abad ke-20, persoalan hubungan agama dan negara menjadi persoalan besar yang sepertinya tak pernah bisa diselesaikan. Islam liberal, sebagaimana gerakan pembaruan lainnya, seperti di Mesir dan Turki, berusaha menyelesaikan sikap dualisme itu dengan memberikan satu teologi yang menjadi dasar buat negara modern. Teologi ini menyatakan secara tegas adanya pemisahan antara urusan agama dan urusan politik. Islam liberal meyakini bahwa urusan negara adalah semata-mata urusan duniawi manusia. Tak ada ketentuan atau kewajiban dari ajaran Islam secara spesifik tentang bentuk pemerintahan manusia.¹⁸

¹⁸ Luthfi Assyauckani, "Islam Liberal: Pandangan Partisipan", dalam Luthfi Assyauckani (peny.), *Wajah Liberal Islam Indonesia*, (Jakarta: JIL, t.t.) h. xxv.

BAB III

TOKOH-TOKOH UTAMA ISLAM LIBERAL INDONESIA

Pembahasan pada bagian ini tidak bermaksud memberikan katagorisasi secara baku dan pasti tentang siapa saja tokoh yang dimasukkan ke dalam kelompok Islam liberal. Karena, usaha seperti ini hanya akan dihadapkan pada masalah mendasar terkait dengan generalisasi yang selalu mengabaikan aspek-aspek partikularitas yang terkandung justru menunjukkan karakter dan identitas seseorang yang membedakannya dengan kelompoknya sendiri sekalipun. Kendala inilah yang dihadapi oleh Charles Kurzman dan Greg Barton yang mencoba membuat katagorisasi siapa saja yang layak dimasukkan dalam daftar tokoh Islam liberal. Usaha yang dilakukan oleh kedua sarjana Barat ini mendapat kritikan dari banyak kalangan. Kesulitan dalam membuat katagorisasi siapa tokoh yang masuk ke dalam Islam liberal ini ternyata juga dialami oleh seorang Adian Husaini yang terkenal sebagai tokoh yang sangat besar perhatiannya terhadap sepak terjang kelompok Islam liberal dan selalu melakukan kritik-kritik tajam serta sanggahan terhadap setiap pemikiran dan gagasan yang dikeluarkan oleh para pengusung Islam liberal. Kesulitan yang dihadapi dalam membuat katagorisasi tokoh-tokoh Islam liberal ini menurutnya adalah karena sebagian para penyebar ide liberal tidak mendeklarasikan dirinya sebagai 'orang liberal Islam' atau 'Islam liberal', kendala yang lainnya dan yang paling mendasar adalah bahwa setiap upaya katagorisasi adalah 'generalisasi'. Dan generalisasi selalu mengabaikan aspek-aspek lain yang lebih khusus yang membedakannya dari yang lain. Nurcholish Madjid, contohnya, menurut sebagian besar masyarakat Muslim Indonesia dipandang sebagai pentolan atau malah sebagai pionir dan penggagas liberalisasi pemikiran Islam di Indonesia sejak menggulirkan gagasan pembaruan pada tahun 1870, tetapi oleh beberapa kalangan dari kelompok liberal, Nurcholish

Madjid dianggap masih terlalu Islam, karena masih meyakini sebagai kitab suci yang terjaga dari kekeliruan. Keadaan sulit yang dialami Adian Husaini dalam menentukan katagori siapa saja tokoh yang termasuk dalam kelompok Islam liberal atau pemikir liberal Islam tercermin dalam pernyataannya berikut ini¹:

Dalam berbagai acara seminar, diskusi, pengajian, baik di dalam maupun di luar negeri, saya sering ditanya tentang nama-nama tokoh liberal di Indonesia. Saya biasanya menjelaskan, bahwa saya tidak bicara tentang tokoh, tetapi hanya mengkritisi idenya. Sebab, ide-ide liberal dapat hinggap di kepala siapa saja. Tetapi, berbagai desakan agar membuat katagorisasi itu selalu saja berdatangan. Alasan mereka kadang-kadang masuk akal. Sejumlah ibu-ibu majelis taklim, misalnya, mengemukakan, dengan adanya daftar tokoh-tokoh liberal, maka mereka dapat lebih berhati-hati dalam memilih ustadz atau buku-buku agama, karena tidak punya cukup waktu untuk membaca semua isi buku, atau kekurangan ilmu dalam menilai ide mana yang benar dan ide mana yang salah.

Tetapi, semua cendekiawan atau peneliti agama, akan selalu mengalami kesulitan dan menghadapi kendala dalam membuat katagorisasi. Charles Kurzman banyak mendapat kritikan ketika membuat katagorisasi siapa saja yang layak dimasukkan dalam daftar tokoh/cendekiawan 'Islam Liberal'. Buku edisi Indonesia DR. Greg barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, memuat sejumlah nama tokoh liberal. Memang, yang secara terbuka berani mendeklarasikan diri sebagai kelompok 'Islam Liberal' adalah kelompok 'Islam Liberal'. Padahal, kelompok ini hanyalah salah satu pengasong ide liberal, dari ratusan kelompok sejenis di Indonesia.

Sebagian besar para penyebar ide liberal tidak mendeklarasikan dirinya sebagai 'orang liberal Islam' atau 'Islam Liberal'. Nurcholish Madjid, misalnya, meskipun dalam pidatonya tahun 1970 sudah menggunakan istilah liberalisasi agama, tetapi istilah yang lebih populer dia gunakan adalah 'sekularisasi.' Karena itu, Nurcholish Madjid memang tidak salah jika dimasukkan sebagai tokoh

¹ Adian Husaini, "Kata Pengantar: Dari 'Yahudi Liberal' Ke 'Islam Liberal'", dalam Budi Handrianto, *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia: Pengusung Ide Sekularisme, Pluralisme, Dan Liberalisme Agama*, cet. ke-7 (Jakarta: Hujjah Press, 2010), h. xxxv-xxxviii.

yang gigih dalam usahanya meliberalkan Islam, meskipun dia sendiri tidak termasuk bagian dari JIL.

Problem utama dalam setiap upaya katagorisasi adalah 'generalisasi'. Bagi sebagian kaum liberal, Nurcholish Madjid saat ini masih dianggap terlalu Islam, karena masih percaya al-Qur'an itu suci. Malah ada yang menyebut bahwa Nurcholish itu masih terlalu 'ke-Qur'an-Qur'an', karena sering mengutip ayat al-Qur'an. Kaum liberal yang 'lebih sempurna' kadar keliberalannya, sudah menolak untuk mengimani al-Qur'an sebagai kitab suci. Jika Nurcholish hanya menolak tafsir yang lama, dan mempromosikan hermeneutika, maka ada kaum liberal yang sudah secara terbuka menyerang al-Qur'an itu sendiri. Karena itu, bagaimanapun, katagorisasi dan definisi akan selalu bersifat polemis. Karena itu, bisa saja ada yang tidak setuju dengan katagorisasi yang dilakukan oleh penulis buku ini.

Sekalipun ada kendala yang dihadapi pada saat membuat katagori tokoh yang termasuk ke dalam Islam liberal, tetapi dalam pembahasan ini masih dianggap penting menentukan tokoh-tokoh yang terkatagorikan sebagai kelompok Islam liberal dengan tujuan agar dapat membuat pemetaan mana pemikiran yang liberal dan yang tidak, karena pemikiran-pemikiran yang liberal inilah yang dibutuhkan dalam penelitian ini sebagai sumber pembanding dan penguji serta sekaligus penguat hasil kajian terkait pengaruh pemikiran Nurcholish Madjid terhadap pemikiran liberal Islam di Indonesia. Untuk meminimalisir adanya keberatan berbagai pihak atas daftar nama tokoh yang disebutkan dalam pembahasan ini, penulis menggunakan buku-buku yang diterbitkan oleh Jaringan Islam Liberal (JIL) yang di dalamnya memuat tulisan atau artikel yang disertai nama penulisnya, sebagai sumber dan dasar untuk mengkatagorikan tokoh-tokoh yang termasuk ke dalam kelompok Islam liberal atau pemikir liberal Islam. Alasan penulis, jika tulisan atau artikel yang ditulis oleh seseorang tokoh dimuat oleh buku yang diterbitkan oleh JIL, apalagi bukunya diberi judul yang demikian provokatif, seperti "Ijtihad Islam Liberal: Upaya Merumuskan Keberagaman Yang Dinamis" yang disunting oleh Abd Moqsith Ghazali serta "Wajah Liberal Islam Di Indonesia" yang disunting oleh Luthfi Assyaukani, tetapi tokoh tersebut tidak merasa keberatan atas pencantuman tulisan atau artikelnya di dalam buku-buku tersebut, maka dapat dipastikan bahwa tokoh tersebut memang menerima dirinya dimasukkan atau minimal dikatagorikan ke dalam kelompok Islam liberal. Dari sejumlah nama

yang tulisan atau artikelnya dimuat di dalam dua buku tersebut tidak seluruhnya akan disebutkan di dalam pembahasan ini.

Penjelasan mengenai data pribadi atau identitas dan aktivitas para tokoh liberal yang akan dibahas dalam pembahasan ini sebagian besar informasinya diambil dari buku “50 Tokoh Islam Liberal Indonesia: Pengusung Ide Sekularisme, Pluralisme, Dan Liberalisme Agama” yang ditulis oleh Budi Handrianto, sedangkan gagasan tokoh-tokoh tersebut kebanyakan bersumber dari dua buku terbitan JIL yang berjudul “Ijtihad Islam Liberal: Upaya Merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis” yang disunting oleh Abd Moqsiith Ghazali dan “Wajah Liberal Islam Di Indonesia” yang disunting oleh Luthfi Assyaukani.

A. Tokoh Senior Islam Liberal Indonesia

Nama-nama yang dicantumkan dalam tokoh senior ini lebih ditekankan kepada aspek senioritas usianya dan ketokohnya di dalam kalangan aktivis Islam Liberal Indonesia. Nama-nama tersebut antara lain:

1. Djohan Effendi

Cendekiawan Muslim ini lahir pada tanggal 1 Oktober 1939 di Kalimantan Selatan tepatnya di daerah Kandangan. Pendidikannya dimulai dari sekolah dasar di daerah kelahirannya, kemudian melanjutkan ke Pendidikan Guru Agama (PGA) di ibu kota Provinsi, Banjarmasin. Setelah itu, Djohan Effendi melanjutkan studi ke Pendidikan Hakim Islam Negeri (PHIN) Yogyakarta. Setamat dari PHIN, Johan berkarir di Departemen Agama sebagai pegawai yang bertugas di daerah Amuntai, Kalimantan Selatan, akibatnya ia harus menunda karir pendidikannya selama dua tahun. Namun, Djohan Effendi mendapatkan kesempatan untuk melanjutkan pendidikan ke perguruan tinggi karena mendapatkan tugas belajar dari tempatnya bertugas, ia masuk ke Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk mendalami kajian tafsir. Selama menjadi mahasiswa, Djohan Effendi gemar membaca buku di perpustakaan sekalipun untuk itu ia harus meninggalkan perkuliahan, disamping juga banyak terlibat dalam organisasi kemahasiswaan seperti Himpunan Mahasiswa Islam (HMI). Di HMI ini Djohan Effendi bertemu dengan kawan dan sekaligus lawan berfikir dan berdebat dalam persoalan kebangsaan dan keislaman, yaitu Ahmad Wahib dan Dawam Rahardjo, sekalipun pada akhirnya ia bersama Ahmad Wahib harus keluar dengan terpaksa dari HMI

karena adanya perbedaan paham dengan teman-temannya di HMI. Kedekatan yang terjalin dengan Ahmad Wahib, baik secara personal maupun secara intelektual, yang kemudian mendorongnya bersama dengan Ismet Natsir menyunting buku yang cukup kontroversial berjudul “Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib” diterbitkan oleh LP3ES tahun 1998.

Selepas lulus dari IAIN, Djohan Effendi ditempatkan di Sekretariat Jendral Departemen Agama. Tidak lama kemudian, ia diangkat menjadi staf pribadi Menteri Agama yang saat itu dijabat oleh Mukti Ali salah seorang yang berperan besar terhadap perkembangan pemikiran Djohan Effendi yang saat kuliah di IAIN termasuk salah seorang yang aktif terlibat dalam diskusi yang diasuh oleh Mukti Ali langsung di rumahnya. Lima tahun kemudian, Djohan Effendi dikaryakan ke Sekretaris Negara, sebagai konseptor pidato-pidato Presiden Soeharto pada saat itu. Namun, karimnya sebagai konseptor pidato presiden berakhir ketika ia mendampingi Gus Dur berkunjung ke Israel pada tahun 1994. Seiring semakin redup dan semakin tidak jelasnya karir kebirokratannya di Departemen Agama yang saat itu dipimpin oleh Tarmidzi Taher, Djohan Effendi memutuskan untuk hijrah ke Australia untuk menempuh program doktoral di Universitas Deakin, Geelong, Victoria. Sebelum merampungkan kuliahnya, pada tahun 1998 Djohan Effendi keburu diminta oleh Malik Fadjar yang pada saat itu menjadi Menteri Agama sebagai Kepala Badan Penelitian dan Pengembangan (Kabalitbang) Departemen Agama, pengangkatannya ini secara resmi mulai tanggal 20 Oktober 1998.

Beberapa percikan pemikiran Djohan Effendi yang dianggap mengandung gagasan liberal diantaranya yang terdapat di dalam tulisan yang dimuat di dalam Buku “Wajah Liberal Islam Di Indonesia” yang disunting oleh Luthfi as-Syaukani. Tulisan ini hasil wawancara Nong Darol Mahmadah terhadap Djohan Effendi, demikian petikan hasil wawancara tersebut²:

Mas Djohan, di Indonesia ada banyak sekali agama. Sebagai “orang dalam” Departemen Agama, bisa anda ceritakan bagaimana pemerintah mengatur hal ini?

Pertama, saya kira kita harus memperjelas bahwa agama sudah ada sebelum ada negara. Karena itu, sebetulnya negara tidak mempunyai kompetensi mengatur agama, karena agama ada di atas negara. Kedua, saya kira keberagamaan seseorang menjadi hak otonomi yang tidak pernah dan tidak

² Djohan Effendi, “Harus Ada Kebebasan Tidak Beragama”, Luthfi as-Syaukani (peny.), Wajah Liberal Islam Di Indonesia, h. 135-138.

boleh dilanggar oleh siapa pun. Dan itu berasal dari kemanusiaan itu sendiri. Saya kira sangat tepat kalau dulu, di masa Orde Baru, dalam GBHN (Garis-garis Besar Haluan Negara) disebutkan bahwa kebebasan beragama adalah hak manusia paling asasi, dan itu bukan anugerah, pemberian negara, atau kelompok apa pun, jadi ini harus kita tekankan.

Karena itu, menurut saya, kewajiban negara adalah melayani hajat keberagamaan warganegaranya, seperti melayani hajat pendidikan, transportasi dan lain-lain. Dalam kerangka itulah sebenarnya hubungan antara agama dan negara. Negara melayani agama, bukan mengatur.

Tapi kita kerap mendengar ada kecenderungan agama tertentu yang akan menyebarkan misinya ke umat agama lain. Nah, bagaimana posisi negara dalam hal ini?

Harus juga kita ingat bahwa keberagamaan seseorang adalah penerimaan dia terhadap sesuatu yang dianggap sangat *ultimate*, yang menyangkut keselamatannya. Dan salah satu bentuk dari keberagamaan orang adalah keinginan dia untuk berbagi keselamatan. Ia ingin orang lain selamat, seperti yang ia yakini, orang lain akan selamat dengan keyakinan itu.

Jadi penyebaran agama didorong oleh niat luhur; bagaimana agar orang lain memperoleh keselamatan. Itu bagian dari keberagamaan, karena seseorang yang beragama tidak egois; ia tidak ingin selamat sendiri. Tentu saja ini menurut perspektif masing-masing orang. Jadi, setiap penganut agama mungkin merasa berkewajiban mendakwahkan agamanya kepada orang lain dengan motivasi yang sangat luhur, agar orang lain memperoleh keselamatan seperti keyakinannya itu.

Dalam hal ini, saya kira negara harus hanya memberikan kesempatan seluas-luasnya untuk menganut, untuk menghayati keberagamaannya, termasuk dalam bentuk menyampaikan seruan kepada orang lain agar ikut dalam rencana keselamatan itu.

Persoalannya adalah bahwa setiap agama mengklaim diri paling benar. Apakah sikap seperti ini menyalahi nilai-nilai keberagamaan?

Pertama, keberagamaan harus menjadi suatu pilihan, keyakinan. Dan setiap orang harus meyakini bahwa keberagamaannya itu merupakan keyakinan yang *ultimate*. Buat apa beragama kalau kita tidak meyakini bahwa agama yang kita pegang akan menyelamatkan kita? Kedua, salah satu wujud keberagamaan yang paling dalam adalah ketulusan. Jadi, harus tulus, tidak ada paksaan untuk menganut agama. Karena itu, segala macam bentuk paksaan

tidaklah dibenarkan, karena musuh yang paling fundamental dari agama adalah kemunafikan. Jadi, kalau orang tidak memperoleh kebebasan menentukan pilihannya, entah karena paksaan secara halus ataupun kasar, dalam bentuk apa pun, menurut saya tidak akan lahir keberagamaan yang tulus, yang betul-betul murni. Kalau tidak ada kemurnian dalam beragama buat apa?

Apakah pengertian keberagamaan seperti itu berlaku juga untuk agama-agama lokal seperti di Sunda atau di Jawa (kejawen)

Ya, saya kira itu berlaku untuk semuanya. Sebetulnya, dalam rangka kebebasan beragama, berarti harus ada juga kebebasan tidak beragama. Kalau kita memaksa seseorang harus beragama, maka keberagamaan yang muncul jadi tidak tulus.

Justru terbukanya kemungkinan pilihan orang tidak beragama, misalnya, menunjukkan keberagamaan yang menjadi pilihan orang akan merupakan sesuatu yang tulus, yang kuat, dan yang benar-benar bisa dipertanggungjawabkan. Apalagi masyarakat lokal yang menganut agamanya sendiri, kita tak mungkin memaksa mereka berpindah, kalau itu menurut keyakinan mereka. Sebab, mencabut mereka dari keberagamaannya yang secara teguh mereka pegang, itu akan menyiksa seseorang. Tidak ada siksaan batin yang lebih berat dibanding memaksa orang meyakini sesuatu yang tidak dia percaya.

Kembali ke soal peran pemerintah, apa saja yang dilakukan pemerintah menyangkut kehidupan beragama di Indonesia ini? Dan bagaimana sikap pemerintah dengan maraknya islamisasi dan kristenisasi?

Saya kira, soal pelayanan pemerintah terhadap minoritas dan mayoritas sudah tercermin, paling tidak secara struktural di Departemen Agama. Untuk kalangan Islam, di sana ada Direktorat Bimbingan Masyarakat Islam dan Direktorat Jenderal Kelembagaan. Sedangkan untuk yang lain-lain ada Direktorat Kristen, Katolik, Hindu, dan Budha. Saya kira ini adalah perwujudan bentuk bagaimana secara struktural dan institusional pemerintah melayani hajat beragama.

Kemudian, masalah dakwah, itu satu hal yang sangat baik. Kita tidak boleh memaksa orang, tapi hanya diperbolehkan menyeru orang untuk memperoleh, katakanlah, jalan keselamatan. Tidak mungkin dengan cara paksaan, apalagi dengan memanfaatkan kekurangan ekonomi. Saya tidak tahu, dimana kebanggaan kita sebagai tokoh agama yang umatnya itu beragama hanya karena dorongan perut. Dan saya kira itu juga tidak etis; memanfaatkan

kekurangan orang seperti itu. Dan kecenderungan menunjukkan bahwa mungkin semua tokoh agama menyadari bahwa hal itu tidak benar.

Soal Islamisasi, memang itu sesuatu yang sarat konflik. Tetapi kalau tadi dikatakan di Maluku ada beberapa orang yang dipaksa menjadi Muslim, sebetulnya beberapa waktu yang lalu saya mengundang dua orang dari Maluku, yang satu dipaksa Muslim, yang satu dipaksa menjadi Kristen. Sebenarnya itu adalah suatu gejala yang menunjukkan bahwa betapa masyarakat kita masih jauh dari terdidik. Saya kira itu hanya dilakukan di masyarakat yang masih sangat jauh dari tingkat pendidikan yang seharusnya.

Ada tidak upaya yang bisa dilakukan untuk menimbulkan kesadaran di kalangan masyarakat melalui tokoh-tokoh agama?

Saya kira yang paling penting sekarang adalah bagaimana menyadarkan semua tokoh agama bahwa kita mempunyai tantangan bersama, yaitu timbulnya budaya kekerasan. Sebagai catatan, saya ingin katakan; dulu muncul keinginan agar dimunculkan kembali pendidikan budi pekerti. Bukankah ini suatu tuduhan bahwa agama sudah gagal membentuk manusia yang berbudi pekerti? Padahal, kalau dakwah keagamaan sejak pagi sampai sore setiap hari di gereja, di masjid, dan di mana-mana ada. Tetapi ternyata gagal membentuk budi pekerti.

2. Azyumardi Azra

Azyumardi Azra lahir di Lubuk Alung, Sumatra Barat, pada tanggal 4 Maret 1955. Gelar sarjananya diperoleh dari Fakultas Tarbiyah IAIN Jakarta pada tahun 1984. Gelar Masternya diperoleh dari dua departemen yang berbeda di Columbia University, yaitu dari Departemen dan Budaya Timur Tengah pada tahun 1982 dan Departemen Sejarah pada tahun 1990. Sedangkan gelar doktornya diperoleh dari universitas yang sama pada tahun 1992.

Perkembangan intelektual Azyumardi Azra di mulai pada saat mengambil gelar sarjana di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (sekarang UIN Syarif Hidayatullah) yang secara aktif mengikuti Forum Diskusi Mahasiswa Ciputat (Formaci), kemudian semakin terbentuk ketika aktif di Senat Mahasiswa Fakultas Tarbiyah IAIN Jakarta dengan posisi sebagai Ketuanya, aktif juga di HMI dan pernah menjadi Ketua HMI Komisariat Ciputat, dilanjutkan aktif di dalam lingkungan LP3ES dan LIPI. Setelah meraih gelar doktor, kiprahnya semakin mentereng dengan banyak memberikan kuliah dan ceramah ilmiah baik di dalam maupun di luar negeri. Puncak karir akademisnya

ia capai setelah meraih gelar Guru Besar di almamaternya dan kemudian ia terpilih untuk memimpin almamaternya selama dua periode secara berturut-turut pada tahun 1998-2005.

Pengalaman Azyumardi di bidang jurnalistik telah membentuknya sebagai seorang penulis yang sangat produktif, dan atas keproduktifannya dalam menulis buku ini ia mendapat penghargaan dari Penerbit Mizan sebagai penulis paling produktif pada tahun 2002. Pengalamannya di bidang jurnalistik dimulai ketika menjadi wartawan Panji Masyarakat pada tahun 1979-1985, kemudian ia pernah menjadi anggota Dewan Redaksi Jurnal Ulumul Qur'an, Anggota Dewan Redaksi Islamika, Pemimpin Redaksi Studia Islamika, Anggota Redaksi Jurnal Quranic Studies, SOAS/University of London dan Anggota Redaksi Jurnal Ushuluddin University Malaya, Kuala Lumpur.

Untuk mengetahui seberapa liberal pemikiran Azyumardi Azra ini dapat dilihat dalam petikan wawancaranya dengan Ulil Abshar-Abdalla sebagai berikut³:

Kita akan memfokus pada masalah legislasi atau bagaimana syariat Islam dijadikan hukum positif atau UU resmi. Apakah mungkin syariat Islam dilegislasikan di Indonesia?

Kalau kita bicara secara umum, saya kira kalau soal kemungkinan, itu mungkin saja. Tapi kan persoalannya yang perlu kita lihat juga adalah visibilitas dan vaibilitasnyanya.

Maksudnya?

Visibilitasnya kalau kita lihat, hukum apa pun termasuk hukum syariat, berlaku di dalam masyarakat. Jadi kita juga harus memperhitungkan kenyataan masyarakat yang ada, bukan hanya kenyataan bahwa masyarakat Indonesia itu sebagian besar orang Islam, tetapi juga ada kelompok-kelompok lain yang non-Muslim. Dan bahkan kondisi majemuk seperti itu juga tampak di antara kaum Muslimin itu sendiri. Saya kira, kita harus mengakui bahwa umat Islam di Indonesia bukanlah realitas monolitik, melainkan realitas yang beragam. Banyak golongannya, pemahaman keislamannya, tingkat kecintaannya, dan pengetahuannya yang berbeda-beda.

Apa akibat terhadap pelaksanaan syariat Islam?

³ Azyumardi Azra, "Penerapan Syariat Bisa Kontraproduktif", Luthfi as-Syaukani (peny.), *Wajah Liberal Islam Di Indonesia*, Jakarta: JIL,t.t, h. 96-101.

Ini sebuah realitas sosiologis yang memang akan mempengaruhi visibilitas dan vaibilitas syariat Islam itu sendiri ketika diterapkan. Artinya, tadi saya katakan lapisan masyarakat Indonesia, masyarakat Muslim yang berbeda-beda tingkat pemahaman, kecintaan, dan keterikatannya pada Islam, kemudian diterapkan syariat Islam, saya khawatir ini akan menimbulkan persoalan visibilitas.

Visibilitas itu artinya hukum Islam tersebut tidak bisa bertahan, bahkan mungkin juga bisa menjadi kontraproduktif ketika lapisan masyarakat Muslim yang pemahaman dan keterikatannya terhadap Islam berbeda tadi kemudian tidak sebagaimana yang diharapkan. Nah inilah yang saya kira harus dipikirkan secara dingin, bahwa realitas seperti itu perlu dipertimbangkan betul. Karena tanpa itu, saya pikir, hukum Islam tidak memiliki visibilitas, karena mungkin nanti hanya diikuti oleh sebagian orang, tapi apakah sebagian orang Islam lain bisa mengikuti itu, apakah harus dipakai?

Nah, seandainya syariat Islam diundangkan di Indonesia, bagaimana mengatasi perbedaan-perbedaan mazhab fikih?

Ya, saya kira itu juga perlu diperhitungkan, karena harus kita akui bahwa di dalam soal fikih, khususnya mengenai hudud, terdapat perbedaan yang dari dulu sampai sekarang belum teratasi. Jadi, ada masalah di dalam fikih itu sendiri. Katakanlah misalnya soal hudud, atau lebih spesifik lagi soal hukum rajam. Ada kalangan ulama, misalnya Mahmud Syaltut, berpendapat bahwa hukum rajam adalah hukuman maksimal. Padahal kalau hukum rajam itu menjadi hukum maksimal, maka salah satu filsafat hukum yang merupakan inti dari filsafat hukum adalah menghindari semaksimal mungkin hukuman yang maksimal. Karena, kalau hukuman maksimal dijatuhkan maka fungsi aspek edukatif dari hukum itu menjadi hilang. Itu satu contoh yang saya kira perlu dipertimbangkan. Yang kedua, juga ada pendapat dari sebagian ulama yang mengatakan dalam hal seperti itu, sebagian dari hukum hudud itu merupakan wewenang atau *tazkir* dari pemerintah, dari kekuasaan.

Apakah syariat Islam, terutama yang berkaitan dengan hudud, bisa dilaksanakan secara "sewasta" oleh umat Islam, seperti dalam kasus Ambon?

Ya tidak bisa. Karena, di dalam fikih sendiri dikatakan bahwa pelaksanaan hukum Islam harus dilakukan oleh negara, dalam hal ini oleh hakim yang menerima otoritas dari kepala negara. Jadi, dalam fikih klasik maupun fikih *siyasah*, yang melaksanakan hukuma Islam itu adalah khalifah. Kalau dalam masa sekarang adalah presiden. Nah presiden RI, sejak zaman

Sukarno dulu itu kan sudah disepakati secara *takrir* dan secara diam oleh seluruh umat Islam di Indonesia bahwa presiden kita itu adalah *waliyyul amri*, sebagaimana yang diputuskan oleh ulama NU pada tahun 1954.

Kenapa dalam pelaksanaan syariat Islam, soal hudud itu yang menjadi perhatian penting?

Di zaman sekarang ini, ketika secara umum di masyarakat kita terjadi kekacauan, terjadi disorientasi sosial, dan kemudian juga hukum kurang ditegakkan oleh aparat keamanan, maka pada saat itu orang berpikir tentang sebuah alternatif.

Jadi pelaksanaan syariat Islam itu impian akan alternatif tentang keadilan?

Ya, jadi semacam sublimasi dan dijadikan semacam eliksir. Eliksir itu artinya obat yang dianggap akan menyelesaikan semuanya. Padahal, sekali lagi, kalau kita lihat dari filsafat hukum Islam, hukum itu tidak akan berjalan baik kecuali memang masyarakatnya sudah siap dan secara internal setiap pribadi maupun masyarakatnya itu mempunyai kesiapan psikologis dan kesiapan dalam bidang keagamaan.

Ada yang berpendapat bawa para ulama sendiri yang “takut” terhadap pelaksanaan syariat. Bagaimana tanggapan anda?

Saya kira ada benarnya, seperti para pemikir, para ulama yang tadi saya sebutkan, karena mereka mengetahui kerumitan di dalam soal fikih itu sendiri.

Mungkin bukan takut, tapi khawatir karena tahu banyak argumen. Begitu?

Ya, karena tahu banyak argumen di situ, tahu banyak perbedaan mazhab, dan kemudian juga pada saat yang sama mereka tahu juga realitas sosiologis, sehingga mereka melihat bahwa sebetulnya persoalannya tidak sesederhana itu. Sekali lagi saya mengatakan, orang cenderung mengartikan syariat Islam sebagai hudud, hukum-hukum yang sering disebut orang sebagai hukum yang agak keras; potong tangan, hukum rajam, dan sebagainya. Tapi orang lupa bahwa sesungguhnya hukum Islam jauh lebih luas dari itu. Jadi secara aktual, sebagian besar hukum Islam dilaksanakan secara damai. Misalnya hukum dalam bidang muamalah, ibadah dan sebagainya.

Bagaimana akibat penerapan syariat Islam terhadap hak-hak minoritas?

Secara internal harus dibicarakan dan dirumuskan dulu perbedaan-perbedaan pandangan di antara orang Islam, khususnya ahli fikih tentang penafsiran yang berbeda, khususnya soal hudud. Baru setelah itu tentang hak-hak minoritas. Saya kira, memang harus dirumuskan secara lebih rinci, karena argumen pendukung penegakkan syariat Islam itu hanya mengatakan bahwa

syariat itu hanya berlaku bagi umat Islam dan tidak berlaku bagi non-Muslim. Saya kira, tidak cukup dengan pernyataan umum seperti itu.

Soal *rahmatan lil'alam* itu kan sangat luas. Jadi saya kira di dalam soal penerapan syariat tentu saja kita harus mempertimbangkan, baik untuk orang Islam sendiri ataupun untuk non-Muslim, agar fungsi ataupun tujuan Islam sebagai *rahmatan lil'alam* betul-betul tidak terkurangi dengan pelaksanaan syariat. Sebab kalau orang Islam sendiri, misalnya, karena berbagai alasan, belum siap, kemudian dipaksakan, Islam bisa kehilangan fungsinya sebagai *rahmatan lil'alam*, bahkan kemungkinan menjadi beban bagi dia. Padahal di dalam Islam ada prinsip *la ikraha fi al-din*, orang itu tidak boleh dipaksa. Dan bahkan juga di dalam perdebatan-perdebatan dalam kalam; seseorang itu boleh terkena hukuman kalau dia menjalankan sesuatu dengan bebas dan suka rela. Jadi kalau misalnya dia melaksanakan syariat Islam karena terpaksa, saya kira taklifnya (kewajibannya) juga tidak diberikan justifikasi yang seratus persen. *Islam kan cakupannya luas, bukan hanya soal hukum, tapi juga soal moral. Namun mengapa aspek hukuman lebih banyak mendapatkan perhatian*

Karena ada persepsi yang menurut saya tidak terlalu pas, apalagi di zaman yang tidak menentu seperti sekarang ini, maka ada idealisasi terhadap syariat. Padahal syariat itu sendiri, dan bahkan kehidupan keagamaan secara umum sangat tergantung kepada faktor-faktor lain. Tetapi ketika seseorang kehilangan orientasi, kehilangan dislokasi, hukum tidak tegak, dan sebagainya, maka terjadi idealisasi terhadap syariat. Seolah-olah syariat itu bisa menyelesaikan semua masalah. Padahal persoalan internal di dalam syariat itu sendiri masih banyak, belum terselesaikan. Bagaimana kemudian kalau masalah internal ini belum diselesaikan, sementara itu juga ada keinginan kuat untuk menerapkan, apakah ini tidak akan menimbulkan masalah berikutnya?

Di Indonesia isu syariat Islam tampaknya masih berupa retorika, belum serius dibicarakan mengenai isinya apa.

Ya, jadi itulah yang juga pernah saya tulis di sebuah kolom. Misalnya saja kalau memang para pendukung, para pemikir penegakkan syariat Islam di Indonesia itu serius, maka seharusnya pertama-tama mereka menyelesaikan dulu persoalan yang ada di dalam fikih atau di dalam syariah itu sendiri. Yang kedua misalnya juga menyelesaikan bagaimana terjadinya konflik, konflik diantara hukum syariat di satu pihak, dengan hukum positif di pihak lain, dan bahkan juga dengan hukum adat; hukum lokal itu juga bisa mengandung ketidaksesuaian.

Ada yang berpendapat bahwa pelaksanaan syariat tidak cocok dengan kondisi sekarang karena budaya dan latar sosialnya yang berbeda dengan zaman nabi dulu.

Inilah salah satu argumen yang sering kita dengar bahwa penerapan hukum syariat atau fikih ini, terutama dalam bidang hudud, secara sosiologis dan historis tidak terlalu pas. Karena, kondisi sosiologis masyarakat Muslim sekarang ini berbeda dengan kondisi masyarakat Muslim pada masa Nabi dulu. Karena itu, diperlukan terobosan baru di dalam merumuskan kembali aspek-aspek pemikiran fikiyah, terutama dalam kaitannya dengan persoalan hudud tadi.

Menurut anda apa kekurangan dan kelebihan pelaksanaan syarita Islam bila kita melihat negara-negara Islam yang sudah pernah mencoba menerapkannya?

Saya kira salah satu yang muncul adalah pemaksaan sebagai ekkses dari penerapan itu. Bahkan terhadap sebagian kaum Muslim sendiri. Jadi kita harus akui, ada juga kalangan Muslimin yang belum siap menerima hal seperti itu. Hal ini adalah kenyataan sosiologis. Di situlah, fungsi dan peranan dakwah.

Tapi kalau bicara soal ekkses, kita juga pernah laporan, misalnya ada daerah tertentu yang berusaha menerapkan syariat Islam, misalnya perempuan harus mengenakan jilbab, dan itu tidak ada masalah buat kaum Muslimah. Namun, ekksesnya yang muncul adalah perempuan non-Muslim juga diharuskan memakai jilbab, karena itu sulit diketahui apakah ia Muslim atau bukan. Dia terpaksa mengenakan jilbab, dan untuk menunjukkan jati dirinya dia memakai salib di dadanya. Nah, ketika dia memakai jilbab dan memakai salib, timbul masalah baru; dia dianggap melecehkan. Jadi ini satu masalah yang tadi saya singgung juga.

Syariat selalu diklaim hanya diberlakukan untuk orang Islam, tidak untuk orang non-Muslim. Tapi, sebagaimana yang saya katakan tadi, kalau kita ingin menegakkannya, itu harus jelas, harus dirinci. Kalau tidak, akan muncul ekkses seperti yang saya contohkan tadi.

Banyak segi dari syariat Islam yang pelaksanaannya tidak fair. Misalnya ada rancangan perda yang melarang perempuan keluar rumah setelah jam 22.00. Tanggapana anda?

Saya kira memang asumsinya, khusus mengenai rancangan perda di Sumatra Barat itu, menggambarkan asumsi-asumsi yang menurut saya keliru mengenai syariat dan juga mengenai masyarakat. Atau bahkan mengenai tindakan kejahatan itu sendiri. Di sini seolah-olah pelaku kejahatan adalah

perempuan, atau perempuan menjadi sumber dari berbagai tindakan Kriminal. Padahal, kita tahu bahwa sebagian besar pelaku tindakan kriminal itu adalah laki-laki. Jadi, kenapa harus dibedakan?

3. Jalaluddin Rahmat

Jalaluddin Rahmat lahir di Bandung pada tanggal 29 Agustus 1949. Menyelesaikan kuliah di jurusan penerangan Fakultas Publisistik Universitas Padjajaran Bandung tahun 1976. Meraih MSc bidang komunikasi di Departemen of Journalism, Iowa State University tahun 1982. Aktivasnya diisi dengan mengajar di Universitas Padjajaran Bandung dan Institut Teknologi Bandung serta di beberapa perguruan tinggi lainnya. Selain itu ia juga aktif menjadi pembicara di kegiatan-kegiatan seminar dan kegiatan akademis lainnya, disamping juga sibuk mengurus SMA Plus Muththahari dan Pesantren Unggulan Muththahari yang didirikannya.

Pemikiran Djalaluddin yang mencerminkan sikap progressifitasnya dapat dijumpai di dalam wawancaranya dengan Nong Darol Mahmada berikut⁴: *Kang Jalal, sebenarnya bagaimana ajaran Islam menyikapi persoalan kepemimpinan perempuan, khususnya melihat naiknya Megawati menjadi Presiden?*

Saya melihat hal itu hanya suatu perubahan politik saja. Maka, bagi saya, wacana perempuan boleh atau tidak boleh menjadi presiden itu adalah bukan wacana teologis atau wacana *syar'iyah*. Itu hanya wacana politik. Kalaupun mereka bisa disebut maju, itu demi kepentingan politik sesaat mereka saja. Itu membuktikan bahwa wacana politik selama ini telah mendominasi wacana keislaman kita.

Kita memang tidak membicarakan wacana politis di sini. Kita ingin mengetahui apakah dalam Islam itu sebenarnya perempuan boleh menjadi presiden?

Saya dari dahulu sudah mengatakan tak ada masalah dalam soal kepemimpinan perempuan. Saya menulis beberapa artikel yang mengkritik penggunaan ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits yang menandakan ketidakbolehan perempuan menjadi pemimpin. Saya pernah bertemu Sayyidatul Siraj, dan saya menghadiahinya beliau sebuah buku mutakhir yang ditulis oleh seorang ulama dari Lebanon Syaikh Syamsuddin. Judulnya *al-Haqiyatul Sulthoh as-Siyasiyatul li-Nisa'*, "Kebolehan Seorang Perempuan Memegang Kepemimpinan Politik."

⁴ Djalaluddin Rakhmat, "Perempuan Boleh Memegang Posisi Politik Apa Pun", Luthfi as-Syaukani (peny.), *Wajah Liberal Islam Di Indonesia*, Jakarta: JIL,t.t., h. 121-123.

Kalau kita membicarakan apakah perempuan boleh menjadi pemimpin, pertanyaannya pemimpin apa ini? Apakah ia tidak boleh menjadi kepala sekolah, camat dan lain-lain. Tidak boleh menjadi pemimpin politik itu bagaimana batasnya. Akhirnya dibatasi lagi, menjadi menteri, gubernur atau jadi bupati boleh, kecuali presiden. Ternyata, berdasar buku itu, dari para ulama mutakhir, saya mendapat penjelasan dari dua sisi. Saya ambil saja kesimpulannya di ujung bahwa seorang perempuan boleh saja menjadi pemimpin politik apa pun. Dalam kaidah *ushul fiqh*, kita tidak boleh “membatasi yang umum menjadi yang khusus kalau tidak ada keterangan yang spesifik.”

Tapi seringkali argumen yang dijadikan dasar untuk menolak perempuan menjadi pemimpin adalah surah an-Nisa ayat 34: ar-rijalul qawwamuna ‘ala nisa’.

Pembicaraannya sangat panjang. Saya harus mengutip berbagai tafsir mengenai *qawwamuna ‘ala nisa’*. Apakah *qawwam* itu berarti pemimpin. Pertama, menurut sebagian ulama tafsir, konteks *qawwamuna ‘ala nisa’* itu dalam konteks keluarga. Sambungan ayat itu disebutkan bahwa laki-laki sebagai pemberi nafkah kepada istrinya. Itu saja jelas menunjukkan konteks ayat tadi adalah keluarga. Itupun dengan syarat si laki-laki memberikan nafkah. Saya ingin, kalau mengambil ayat Alqur’an jangan sepotong-sepotong.

Kemudian kita artikan laki-laki adalah pemimpin perempuan. Oke, dia pemimpin perempuan karena ia memberi nafkah kepada istrinya. Kalau menurut ulama *ushul fiqh*, hukum itu berjalan sesuai dengan *illat*-nya, *al-hukmu yadullu ma’a ‘illati wujudan aw adaman*. Hukum itu bergantung kepada *illat*-nya. Apa sebabnya laki-laki itu menjadi pemimpin istrinya dalam keluarga, karena dia memberikan nafkah. Kalau dia tidak memberikan nafkah bisa jadi perempuan adalah pemimpin bagi suaminya.

Tapi, saya sebenarnya agak keberatan juga mengartikan kata *qawwamuna* dengan makna “pemimpin”. Argumentasinya memerlukan penjelasan yang terlalu panjang.

Tentang Mega?

Saya bukan tokoh politik dan saya tidak berkepentingan apakah Mega menjadi presiden atau tidak. Saya menyatakan bahwa halal saja perempuan menjadi presiden dan menjadi pemimpin apa pun. Saya banyak memberikan contoh dalam nomenklatur Alqur’an. Al-Qur’an bercerita tentang Sulaiman dan Ratu Balqis. Kemudian di dalam sejarah Islam, yang mendirikan Universitas Al-Azhar adalah Dinasti Fathimiyah. Karena dulu dinasti itu dipimpin oleh

seorang ratu dan ratu itu adalah perempuan, kalau kita berdebat soal semantik dan penggantinya pun perempuan. Di dalam sejarah Indonesia pun dikenal beberapa orang ratu. Ada juga ratu dalam lingkungan kerajaan Islam. Dan bukan tradisi baru dikenal istilah ratu.

Ada juga hadits yang menyatakan bahwa bila suatu negeri dipimpin oleh seorang perempuan, maka hancurlah seorang perempuan itu, maka hancurlah negeri itu. Hadits ini diriwayatkan oleh Abi bakrah. Bagaimana menurut Anda?

Secara singkat dan konvensional dalam ilmu hadits, kalau kita menguji keabsahan suatu hadits, maka kita dapat mengajukan dua kritik: kritik sanad (rawi/mata rantai pembawa hadits) dan kritik matan. Saya menawarkan satu lagi, yaitu: kritik historis, kita harus meneliti latarbelakang politis orang yang membawa hadits tersebut.

Dalam sebuah seminar hadits di Yogyakarta, saya bahkan menyatakan dua kritik lagi: yakni selain kritik historis, juga ada kritik hermeneutik. Dalam kritik sanad saja sudah lemah. Biasanya dalam ilmu hadits, kalau dilihat sanadnya saja sudah lemah, maka langsung dibuang. Tapi, kenyataannya, hadits itu tetap saja dipakai tanpa memperhatikan jalur periwayatannya.

Kemudian dari segi isi (matan) hadits, kita punya alasan untuk meneliti konteks hadits tersebut diceritakan. Soal kritik historis, ada contoh hadits lagi. Imam Ali mengkritik sekelompok orang yang menjadikan perempuan sebagai pemimpinnya. Beliau kritik habis-habisan dengan menyamakan nama perempuannya. Dalam konteks sejarah (historis), Imam Ali sebenarnya berbicara dalam hubungannya dengan Aisyah. Waktu itu, Aisyah menjadi pemimpin politik yang melakukan perlawanan terhadap Imam Ali dan Imam Ali mengkritik Aisyah dengan menggunakan kata perempuan.

4. Kautsar Azhari Noer

Di dalam data pribadi yang tercantum di dalam buku yang pada awalnya naskah disertasinya untuk meraih gelar doktor di Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Ibn Al-'Arabi: Wahdat al-Wujud Dalam perdebatan, yang diterbitkan penerbit Paramadina, disebutkan bahwa Kautsar Azhari Noer, ahli perbandingan agama yang dikenal mempunyai pandangan-pandangan yang liberal ini, dilahirkan di Batuampar, Payakumbuh 4 Maret 1951. Ia menamatkan pendidikan KMI Pondok Modern Gontor, Ponorogo pada tahun

1973, selanjutnya ia memperoleh gelar sarjana, magister, dan doktor di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta⁵.

Dalam menanggapi kritik-kritik keras sekelompok ulama Islam bahkan ada yang menghukumi sesat dan kafir terhadap pandangan yang mempercayai bahwa Tuhan satu, tetapi disebut dengan banyak nama, seperti Yahweh, God, Allah, Brahman, dan Tao, dan disembah dengan banyak cara.

Kautsar Azhari Noer menyatakan bahwa siapa pun yang berpandangan bahwa Tuhan hanya ada satu dan Tuhan Yang Satu yang benar itu adalah Tuhan yang dipercayainya, sedangkan Tuhan yang dipercaya dan disembah oleh umat lain seperti Yahudi, Kristen, Hindu Budha, Tao dan lain-lain, bahkan Tuhan yang disembah oleh umat yang dipercaya dan disembah oleh umat yang seagama dengannya tetapi tidak sepaham dan sealian, adalah tuhan palsu, tuhan yang dianggap sebagai Tuhan padahal bukan Tuhan yang sebenarnya, justru merekalah yang termasuk orang-orang yang sesat. Karena, menurut Kautsar Azhari Noer, sikap ulama itulah yang telah memutlakkan pandangannya, sebenarnya ia telah “menuhankan” pandangannya, aliran, paham, atau mazhabnya sendiri. Jadi, jelas ulama yang bersikap demikian telah sesat juga, karena sesungguhnya ia tidak sedang meyakini Tuhan yang sebenarnya yang ada di atas semua kriteria, definisi, dan pengenalan serta penggambaran siapa pun, akan tetapi ia sebenarnya sedang meyakini tuhan yang diciptakan oleh pikirannya sendiri⁶.

Menurut Kautsar Azhari Noer, Tuhan yang dipercaya dan disembah oleh ulama itu sebenarnya “Tuhan kepercayaan”, oleh karena itu semestinya siapa pun tidak boleh memutlakkan Tuhan yang dipercayainya itu. Salah satu bentuk memutlakkan atau ‘menuhankan’ “Tuhan kepercayaan” ini adalah menganggap kepercayaannya itu sebagai satu-satunya yang benar dan menyalahkan kepercayaan orang lain. Padahal menurut Kautsar Azhari Noer “Tuhan kepercayaan” adalah gambar atau bentuk Tuhan, atau pemikiran, konsep, ide, atau gagasan tentang Tuhan yang diciptakan oleh akal manusia atau taklidnya. Tuhan seperti itu bukanlah Tuhan sebagaimana Dia sebenarnya, Tuhan pada diri-Nya, zat-Nya, tetapi adalah Tuhan yang diciptakan oleh manusia sesuai dengan kemampuan, pengetahuan, penangkapan, dan

⁵ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, cet. ke-1 (Jakarta: Paramadina, 1995).

⁶ Kautsar Azhari Noer, “Tuhan Kepercayaan”, Luthfi as-Syaukani (peny.), *Wajah Liberal Islam Di Indonesia*, Jakarta: JIL,t.t, h. 68.

persepsinya. Tuhan seperti itu adalah Tuhan yang “ditempatkan” oleh manusia dalam pemikiran, konsep, ide, atau gagasannya dan “diikat”-nya dengan dan dalam kepercayaannya. Bentuk, gambaran, atau wajah Tuhan seperti itu ditentukan dan diwarnai oleh pengetahuan, penangkapan, dan persepsi manusia yang mempunyai kepercayaan kepada-Nya. Yang diketahui diwarnai oleh yang mengetahui. Itulah sebabnya mengapa Tuhan melalui sebuah hadits qudsi berkata: “Aku adalah dalam sangkaan hamba-Ku tentang Aku” (*Ana ‘inda zhanni ‘abdii bii*). Dengan kata lain, Tuhan hanya dalam sangkaan manusia, bukan dalam pengetahuannya. Tuhan tidak diketahui dan tidak dapat diketahui⁷.

Semua bentuk penggambaran yang diciptakan manusia tentang Tuhan itu sesungguhnya, menurut Kautsar Azhari Noer, adalah sebuah simbol tentang Tuhan, padahal simbol bukan menunjukkan diri Tuhan itu sendiri, tetapi menunjukkan sesuatu yang lain di luar dirinya. Simbol Tuhan bukanlah Tuhan, tetapi menunjukkan Tuhan. Jadi, semua deskripsi dan ungkapan bagaimanapun bentuknya, adalah simbol (yang menunjukkan Tuhan), bukan Tuhan itu sendiri. Di mata kaum monoteis, kekeliruan kaum politeis terletak pada penuhanan mereka akan simbol-simbol, seperti langit, matahari, bulan, dan bumi. Kaum polities tidak lagi bertuhan sepenuhnya bertuhan kepada Tuhan, tetapi telah bertuhan kepada simbol⁸.

“Tuhan kepercayaan,” seperti dikatakan di atas, adalah gambar atau bentuk Tuhan, atau pemikiran, konsep, ide, atau gagasan tentang Tuhan yang diciptakan oleh akal manusia. Orang yang memandang bahwa dengan namanya ia mempunyai pengetahuan yang memadai tentang Tuhan adalah orang yang membatasi Tuhan dalam bentuk khusus menurut pengertian yang ditentukan oleh akalnya. Padahal Tuhan tidak dapat dibatasi. Bentuk Tuhan yang ditangkapnya adalah bentuk yang dicocokkan dengan kotak akalnya. Orang seperti ini menolak bentuk Tuhan yang tidak cocok dengan bentuk Tuhan dalam bentuk lain. Ia tidak menerima apa pun sebagai kebenaran jika bertentangan dengan akalnya. Orang seperti ini, dengan menggunakan pandangan Ibn al-‘Arabi, menurut Kautsar Azhari, adalah “hamba nalar” (*abd*

⁷ Kautsar Azhari Noer, “Tuhan Kepercayaan”, Luthfi as-Syaukani (peny.), *Wajah Liberal Islam Di Indonesia*, h. 69.

⁸ Kautsar Azhari Noer, “Tuhan Kepercayaan”, Luthfi as-Syaukani (peny.), *Wajah Liberal Islam Di Indonesia*, h. 71.

nazhar), bukan “hamba Rabb” (*abd rabb*)⁹. Oleh karena itu, orang yang menyalahkan atau mencela kepercayaan lain kepada Tuhan adalah orang yang bodoh karena Tuhan dalam kepercayaannya sendiri, sebagaimana kepercayaan yang disalahkannya itu, bukanlah Tuhan sebagaimana Dia sebenarnya karena Tuhan sebagaimana Dia sebenarnya tidak dapat diketahui. Orang seperti itu mengakui hanya Tuhan dalam bentuk kepercayaannya atau kelompoknya sendiri dan mengingkari Tuhan dalam bentuk-bentuk berbagai kepercayaan lain. Padahal Tuhan yang menampakkan diri-Nya dalam semua bentuk kepercayaan yang berbeda itu adalah satu dan sama¹⁰.

5. Komaruddin Hidayat

Lahir di Muntilan, Pabelan, Magelang, pada tanggal 18 Oktober 1953, dari keluarga yang taat beragama. Oleh orang tuanya Komaruddin Hidayat kecil dimasukkan ke Ponpes Pabelan di Magelang dan lulus tahun 1969, kemudian ia melanjutkan ke IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, gelar sarjananya ia raih pada tahun 1981. Selepas itu, ia mengambil program magister dan doktoral di bidang filsafat pada Middle East Technical University, Ankara, Turki, selesai pada tahun 1995.

Karir dan pengalaman kerja Komaruddin Hidayat cukup bersinar, pada tahun 2001 dikukuhkan sebagai Guru Besar UIN Jakarta, selanjutnya pada tahun 2005 ditunjuk sebagai Direktur Pasca Sarjana UIN Jakarta, setahun kemudian dipilih menjadi Rektor UIN Jakarta periode 2006-2010, dan ia dipilih kembali untuk yang kedua kalinya sebagai Rektor UIN Jakarta periode 2010-2014. Selain karir akademisnya di almamaternya itu, Komaruddin Hidayat juga pernah menjadi Direktur Eksekutif Yayasan Paramadina (1996-2000), Ketua Panitia Pengawas Pemilu Pusat (2003-2004), dan lain-lain.

Untuk mengetahui seberapa liberal pemikiran tokoh ini dapat dilihat di dalam petikan wawancaranya dengan Ulil Abshar-Abdalla sebagai berikut¹¹:

Mas Komar, berita terakhir tentang peledakkan bom di Legian Bali begitu cepat dan mengagetkan. Tudingan ke arah gerakan Islam radikal makin memberikan

⁹ Kautsar Azhari Noer, “Tuhan Kepercayaan”, Luthfi as-Syaukani (peny.), *Wajah Liberal Islam Di Indonesia*, h. 73.

¹⁰ Kautsar Azhari Noer, “Tuhan Kepercayaan”, Luthfi as-Syaukani (peny.), *Wajah Liberal Islam Di Indonesia*, h. 71-72.

¹¹ Komaruddin Hidayat, “Tak Ada Yang Memiliki Hak Paten Agama”, Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis: Upaya Melurumuskan Keberagamaan Yang Dinamis*, cet. ke-1, Jakarta: JIL, 2005, h. 197-203.

“pembenaran.” Nah, sebenarnya ada tidak akar-akar potensial berkembangnya radikalisme agama di Indonesia?

Pertama, ada memori kolektif-historis yang kuat bahwa Islam di Indonesia pernah diyakini sebagai suatu kekuatan perlawanan terhadap imperialisme (baca: Belanda). Memori ini mungkin masih kuat bersemayam dalam imajinasi gerakan Islam di Indonesia sehingga kekerasan menjadi bagian dari sejarah Islam itu sendiri.

Kedua, akhir-akhir ini yang namanya gejala euphoria atau kebingungan itu tampak kentara sekali. Sejak Pak Harto turun terjadi euphoria. Isu cepat sekali berubah. Pergantian presiden B.J. Habibie ke Gus Dur juga euphoria yang meriah. Kemudian, silih berganti muncul skandal-skandal perbankan, kasus Tommy, dan sekarang terjadi pengeboman.

Nah, serial radikalisme di Indonesia mendapatkan pupuk dari berbagai aspek tersebut. Hanya saja, begitu agama tampil, ia paling mampu menyedot dan menyatukan opini dan emosi. Tapi bentuk-bentuk radikalisme dan perlawanan itu memang muncul dari berbagai segi, etnis, agama dan lain-lain.

Radikalisme yang berhimpit dengan kekerasan telah muncul sejak lama. Dalam peta pemikiran keagamaan di Indonesia, adakah jalur intelektual yang mengarah ke radikalisme?

Ditinjau dari segi historis, gerakan intelektual Islam sejak Muhammad bin Abdul Wahab, Jamaluddin al-Afghani dan Abduh, secara implisit mendorong sebuah gerakan yang radikal, yaitu perlawanan terhadap the other outsider. Di Indonesia, seperti saya sebut tadi, ada gerakan melawan imperialis. Fase selanjutnya, radikalisme muncul sebagai bentuk kekecewaan terhadap negara: kekecewaan terhadap pemerintah dan politisi yang dianggap menindas agama.

Jadi, ada serial fenomena yang mengekspresikan bentuk radikalisme di Indonesia. Sekarang ini radikalisme muncul karena kekecewaan terhadap pemerintah yang rapuh. Itu juga ditambah pengaruh pemberitaan media asing, seperti ketidakadilan di Palestina, misalnya. Yang terakhir ini, juga memberikan dampak, nuansa atau stimulasi sehingga masyarakat terbiasa mendengar dan melakukan bentuk-bentuk radikalisme.

Dalam Islam sendiri, adakah doktrin yang potensial digunakan untuk menjustifikasi gerakan yang radikal?

Saya pernah menjadi pembahas dalam diskusi hasil penelitian tentang konflik di Maluku. Dari penelitian itu ditemukan adanya berbagai ayat di Bibel

yang digunakan untuk mengedepankan solusi melalui *sword* (pedang). Pihak Islam juga melakukan itu. Akibatnya, terjadilah radikalisme agama, baik Islam maupun Kristen di dalam konflik Maluku.

Nah, beberapa kawan yang radikal, dalam obrolan saya dengan mereka, juga menggunakan ayat dan hadits yang mendukung pandangan radikal. Itu mungkin sah-sah saja. Hanya saja, kok itu dianggap sebagai satu-satunya dimensi untuk mengekspresikan keislaman. Mungkin di dalam pemikiran mereka itu sudah ada muatan-muatan idiologi, subjektivisme kelompok dan lain-lain. Tapi, bukankah agama seperti itu sepanjang zaman?

Maksud Anda, kemudian agama disalahgunakan sebagai pembenaran dalam konflik itu selalu ada?

Ya, itu sebuah kesadaran yang historis dan agak klise. Masalahnya, memang tak ada diantara kita yang mempunyai lisensi untuk menggunakan Islam sebagai apa. Tidak ada yang mempunyai hak paten sehingga harus muncul orang yang mengontrol. Agama merupakan “barang gratis” yang digunakan untuk apa saja. Untuk damai juga bisa dan untuk radikal juga bisa.

Bagaimana meletakkan pemikiran yang radikal itu dalam bingkai kebangsaan yang plural?

Saya bertemu beberapa teman yang lelah dengan radikalisme yang tak memberikan solusi. Mereka akhirnya mengatakan: “Ya sudahlah, mengikuti paham sekuler saja!” Sebab, beberapa negara yang terbebas dari korupsi dan konflik, justru terjadi ketika supremasi hukum positif dikedepankan. Semakin agama dikedepankan, seperti terjadi di Lebanon, Pakistan dan India, ternyata berdampak menimbulkan radikalisme.

Ada juga suatu aspirasi yang menunjukkan bahwa orang tetap punya apresiasi terhadap agama, tapi tak mau menjadi agama sebagai pranata politik karena tak cocok dan tak mampu. Dikatakan tak mampu karena selama ini, baik politisi, elit politik, partai politik, agama, juga dianggap gagal mewujudkan janji-janji manis seperti kedamaian, kemakmuran serta keadilan. Ini akhirnya menimbulkan sikap pesimisme.

Agaknya ada gejala prustasi yang ditunjukkan sebagai gerakan Islam atas kegagalan sejumlah idiologi yang diajukan selama ini. Lalu mereka menawarkan solusi Islam sebagai alternatif. Persoalannya, apakah solusi itu masuk akal?

Saya jadi ingat sesuatu. Dalam sebuah seminar,—anda juga ikut serta—muncul persoalan bagaimana kita memandang negara modern (*state*). Apakah *state* ini merupakan anak kandung atau kelanjutan gerakan sosial Islam selama

ini; atau anak kandung westernisasi sekuler yang mesti dimusuhi; atau hanya suatu wadah? Ada yang mengatakan, negara ini sudah bertabrakan dengan aspirasi agama sehingga muncul sekelompok orang yang ingin mendirikan negara (berbasis) agama. Tapi ketika itu anda mengatakan: "Cari saja tanah kosong!" Tapi masalahnya, mana ada tanah kosong karena semua tanah sudah dimiliki negara, dimiliki dinasti atau dimiliki negara lain ha..ha..

Akhirnya mau tak mau kita dihadapkan pilihan: *pertama*, apakah kita akan menganggap negara ini sebagai lahan untuk memperjuangkan aspirasi keislaman, sementara negara ini dalam kenyataannya adalah negara-bangsa yang plural? Atau, *kedua*, kita kudeta saja negara ini?

Saya melihat negara ini merupakan rahmat Tuhan; ini kelangsungan dari perjuangan. Kalau negara kita anggap sebagai rahmat Tuhan, mestinya negara ini merupakan kelanjutan aspirasi Islam yang harus kita benahi secara baik-baik. Bahwa realitas bangsa ini sangat pluralistik, baik dari segi flora, fauna, agama dan budaya dan lain-lain semua itu mestinya kita terima sebagai suatu rahmat.

Artinya, aspirasi untuk menerjemahkan nilai-nilai agama merupakan bagian dari agenda membangun negara ini? Aspirasi itu juga tidak untuk mengeksklusikan negara, tapi membangun negara yang sudah ada.

Ya, itu bagian dari kelanjutan tadi, dan karenanya, harus kita terima. Begitu negara modern ini lahir, maka anatominya, pergaulannya, pranatanya memang berbeda dan beragam. Persoalannya, kita siap atau tak menerima kenyataan dalam evolusi perkembangan sosial seperti ini?

Dalam desain negara plural seperti di Indonesia ini, aspirasi keagamaan macam apa yang paling tepat untuk diajukan sebagai konsep untuk nation building?

Kalau kita membaca sejarah, dari sejumlah agama yang ada, Islam sudah memperkenalkan paham kosmopolitanisme dan pluralisme. Kalau merujuk ke periode Nabi SAW di Madinah, terlihat sekali Piagam Madinah sangat apresiatif pada paham kosmopolitanisme dan pluralisme. Secara pribadi, saya menikmati pluralisme sebagai sebuah keindahan; sebagai realitas sosial-historis-antropologis; bahkan pluralisme itu sendiri merupakan desain Tuhan.

Akhir-akhir gejala yang agak mengganggu muncul dalam bentuk sensitivitas keagamaan yang berlebihan. Gejala ini di satu sisi membuat orang mudah curiga terhadap kelompok lain. Bagaimana menghadapi fenomena semacam itu?

Saya cenderung menganggap ini bukan sebagai esensi ajaran. Ini lebih merupakan dinamika sosial, mungkin problem psikologis orang yang terancam.

Teorinya, orang bisa toleran manakala pendidikannya tinggi, secara ekonomi kuat, punya rasa percaya diri dan lain-lain. Mengapa umat Islam dulu itu relatif amat toleran? Sebab, mereka tak merasa terancam secara psikologis.

Kalau hanya bersifat psikologis, apakah sebagai gejala ia tidak riil ada dalam kenyataan?

Itu riil, tapi sesat. Suatu saat itu akan berubah. Saya cenderung menganggap hal itu sebagai gejala yang fenomenal dan situasional saja. Suatu saat, gejala ini akan berakhir. Sebagai renungan saja, jangankan dengan agama lain, sesama partai Islam saja mereka merasa saling terancam dan mengancam, kok! Jadi, ini kan fenomena kultural?! Agama itu diperuntukkan bagi manusia, bukan manusia untuk agama. Artinya, manusia lebih dulu ada baru kemudian agama. Lantas, karena Allah Maha Kasih, maka Ia memberi manual berupa petunjuk agama.

Apakah manual Tuhan itu sedemikian detailnya?

Ya, semacam petunjuk umum saja. Karena manusia hidup dalam zaman dan tempat yang berbeda, maka agama juga beragam bahasanya dan wujudnya. Nah, jangan-jangan, selama ini kita terkurung oleh keragaman itu: oleh wadah-wadah, dan sampul-sampul agama, sementara esensinya tidaklah demikian. Jangan sampai, bahasa agama membikin kita lupa esensinya. Jangan sampai karena berbeda gelasnya, kita menganggap airnya juga mesti berbeda. Bahwa tiap agama berbeda-beda itu betul adanya. Tapi persoalannya, mengapa kita tak mencari persamaannya saja untuk memperkaya? Beda bahasa, itu pasti. Berbeda dalam rukun-rukun, itu pasti. Tapi, pada hakikatnya banyak sekali yang sama. Nah, saya cenderung mencari yang sama, sebab yang sama itu bersumber dari Tuhan yang satu.

Pandangan semacam itu acap tenggelam oleh kecenderungan menjadikan bahasa agama sebagai paling yang penting sehingga esensinya dianggap kadaluarsa. Kenapa itu terjadi?

Karena ada sakralisasi, pensucian bahasa. Ini sejajar dengan pandangan bahwa ibarat mata uang, yang paling terakhir yang mesti berlaku. Sementara yang lama tidak laku lagi. Pandangan itu betul kalau mata uangnya berupa kertas. Sebab nialinya ekstrinsik. Kalau mata uang itu berupa emas, nilainya tetap intrinsik kan? Pertanyaannya kemudian, berupa apakah agama lain itu: mata uang kertas atau mata uang emas? Ya...dicek saja. Dalam agama Yahudi, ada sepuluh perintah Tuhan (*ten commandments* atau *al-wasyaya al-asyr*, Red.). Sembilan di antaranya ada dalam Islam, kecuali doktrin hari sabtu.

Agama Kristen juga banyak kesamaannya dengan Islam. Oleh karena itu, saya berpandangan karena sumbernya satu (dari Allah), pantas saja kalau banyak persamaannya. Saya mengapresiasi yang sama.

Anda merasa terganggu dengan kelompok-kelompok yang sering menggunakan kata-kata yang kasar untuk mengkritik orang-orang yang seagama dengan mereka?

Kadang merasa terganggu, dan kadang saya anggap tantangan. Sebab, mungkin itulah fenomena dan ekspresinya. Tapi, saya cenderung percaya bahwa rakyat juga kritis. Saya yakin, rakyat juga sebel kalau ada orang Islam menggunakan cara-cara kekerasan. Buktinya, ketika sebagian mereka ditangkap polisi dan diadili, kan tak ada yang membela berlebihan.

Konon dibali juga ada kecenderungan radikalisme Hindu yang serupa dengan gejala yang muncul dalam Islam. Radikalisme itu muncul dalam bentuk makin meningkatnya kesadaran bahwa orang Hindu harus kembali ke ajarannya dan menolak sejumlah praktik-praktik yang dianggap menyeleweng. Saya bertanya, mengapa umat beragama kini merasa semakin perlu untuk “beragama”? Apakah gejala ini berpotensi mengganggu desain kita ke depan untuk membangun negara yang plural?

Kalau dari perspektif Islam, paham pluralisme sebagai doktrin sudah lama kita kenal dalam kandungan Al-Qur'an. Tapi sebagai sebuah pengalaman historis-sosiologis, ini fenomena baru. Sesungguhnya, baru kali ini seluruh agama mulai mengenal apa yang dimaksud dengan pluralisme. Karena relatif baru, maka kita kaget.

Dulu masyarakat hidup dalam suatu komunalisme, berjarak jauh, belum terhimpun dalam sebuah state dan berkumpul dalam kelompok yang cenderung homogen. Hubungan internasional juga belum kuat, juga belum ada internet. Jadi, pluralisme itu menjadi relatif baru.

Tadi anda melihat bahwa gejala radikalisme itu wajar dan bisa dipahami secara sosiologis-historis. Tetapi tetap saja ada efek negatifnya bukan?

Negatifnya jangan sampai aset-aset perjuangan Islam selam ini, dengan berdirinya negara modern yang terhubung dengan masyarakat dunia sehingga bisa lebih kaya, bisa bersilatullahmi dan *sharing*, kemudian menjadi tertutup oleh pandangan-pandangan yang eksklusif.

Saya ingin mengambil contoh kongkrit. Kemarin ada majalah Islam yang menyebut IAIN—sebagai aset intelektualisme Islam-- telah merusak ajaran Islam. Nah, apakah anda terganggu dengan deskripsi minor seperti itu?

Tidak, saya tidak merasa terganggu. Sebab, saya menganggap itu sebagai gejala sesaat saja. Suatu saat nanti, mana pihak yang benar dan mana yang salah akan ketahuan. Sebab, gerakan yang bersifat reaktif itu kan cenderung tanpa konsep, hanya retorika belaka.

Tapi kecenderungan mengeksklusi orang lain yang berbeda dari pandangan kelompoknya tampak makin menguat. Tanggapan Anda?

Di beberapa negara yang maju, baik ekonomi dan hukumnya, perbedaan menjadi sah-sah saja, dan itu tak merusak tatanan sosial. Di Indonesia, yang seperti itu kan muncul ketika supermasi hukum lemah, negara gagal mengatur lalu lintas dinamika sosial, atau katakan belum berhasil. Kalau berhasil, itu bisa diatasi, kok! Sebab, itu bagian dari dinamika.

Negara harus mampu menciptakan tatanan sosial yang berkeadilan. Kalau negara bisa menjamin keadilan yang transparan, agama takkan menjadi alat radikalisme, tapi menjadi subordinat, bahkan koordinat untuk menegakkan keadilan. Kalau negara kurang berhasil mewujudkannya, maka peran agama bukan menjadi kekuatan pencerahan, tapi malah mengambil peran kemarahan. *Bagaimana Anda melihat prospek menegakkan sistem yang adil di Indonesia?*

Menurut saya, umat Islam sendiri pertama-tama harus menyadari berbagai *citizen*, warga negara yang ber-KTP. Artinya, kita punya tanggung jawab untuk menyukseskan misi republik ini. Negara ini juga pluralistik sehingga umat Islam juga banyak yang *nggak bener*. Tapi, jangan disalahkan melulu! Jangan sampai, kegagalan pihak lain ditimpakan pada umat Islam. Ke depan, saya agak pesimis sekiranya mekanisme *rewards* dan *punishment* tidak ditegakkan, sampai kapanpun, reformasi akan gagal!

Sekarang ini banyak orang *nggak bener*, tapi tak dihukum. Sebaliknya, orang baik juga tak mendapat insentif yang wajar. Ini kan menjadi absurd. Jika ini berlanjut, nanti tak ada kaderisasi, seleksi yang baik tidak terjadi. Selama pemerintah membiarkan hal begini, takkan terjadi suatu proses peningkatan berbangsa secara kualitatif.

Bisakan Anda mengelaborasi lebih lanjut soal umat Islam sebagai citizen?

Kalau ditanya: kita lebih loyal kepada kelompok pengajian, partai, etnis, bangsa atau apa? Masing-masing loyalitas itu ada tempatnya. Tapi, di atas semua itu, kalau kita berbicara sebagai anggota masyarakat, yang paling atas peringkatnya kan kenyataan bahwa kita ini warganegara. Maka dari itu, kita harus menjaga rumah Indonesia ini. Kalau kita lupa rumah dan berebut kamar, lama-lama rumah kita bisa ambruk. Nah, saya khawatir itu terjadi.

Kesimpulannya, loyalitas kebangsaan perlu dihidupkan kembali?

Ya, sebagai rumah Indonesia. Sebab, jika rumah ini bagus, yang paling untung adalah penduduknya, dan tentu saja kebanyakan umat Islam.

6. Masdar Farid Mas'udi

Masdar F. Masudi lahir di Purwokerto 18 September 1954. Pernah nyantri di Pesantren Kyai Khudlori di Tegal Rejo, Magelang, tahun 1966-1969, dan di pesantren Krapyak Yogyakarta, yang diasuh Kiyai Ali Ma'shum, tahun 1969-1975. Meraih gelar sarjana dari Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 1979. Pengasuh Pondok Pesantren Al-Bayan, Cibadak, Sukabumi, ini pernah menjadi Direktur Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) dan menjabat Wakil Khatib Am Syuriah PBNU serta Anggota Komisi Fatwa MUI Pusat.

Gagasan Masdar F. Mas'udi yang cukup menarik perhatian diantaranya tentang waktu pelaksanaan Haji yang menurutnya perlu ditinjau ulang. Pemikirannya secara utuh tentang perlunya pelaksanaan Haji ditinjau ulang terdapat di dalam petikan wawancaranya dengan Ulil Abshar-Abdalla sebagai berikut¹²:

Pak Masdar, bisakan Anda ceritakan bagaimana Anda bisa sampai pada kesimpulan bahwa haji dapat diperpanjang atau dimelarkan waktunya, dan atas dasar apa?

Latar belakang pertama adalah karena *masyaaqqat* atau kesulitan yang sudah luar biasa tingkatannya, yang saat ini dialami oleh para *hujjaj* (jamaah haji). Kesulitan itu dapat dilihat indikasinya hampir setiap kali melakukan berbagai prosesi haji di tanah suci. Pada saat melempar jumrah, ada saja yang meninggal karena terinjak-injak, kadang-kadang sampai puluhan. Dan itu terus terjadi dari tahun ke tahun. Tentu saja, hal ini seharusnya menggugah kita dengan berbagai pertanyaan, misalnya apakah ibadah haji itu sudah menjadi semacam arena "pembantaian"? Nyatanya, haji telah menimbulkan kesulitan yang luar biasa, bahkan korban jiwa yang tidak sedikit. Nah, menurut saya ini bertentangan dengan prinsip Islam sendiri, yaitu prinsip *al-din yusran* (agama itu mudah dan memberikan kemudahan). Juga bertentangan dengan prinsip Al-

¹² Masdar F. Mas'udi, "Waktu Pelaksanaan Haji Perlu Ditinjau Ulang", Abd Moqsih Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis: Upaya Melurumuskan Keberagamaan Yang Dinamis*, cet. ke-1, Jakarta: JIL, 2005, h. 197-203.

Qur'an surat al-Hajj ayat 78: "*Maa ja'ala 'alaikum fid din min haraj*" (Allah tidak menjadikan kesulitan dalam kamu beragama).

Kedua, saya sampai pada pendapat bahwa sesungguhnya waktu haji tidak sesempit yang kita pahami selama ini. Yang kita pahami tentang waktu haji selama ini, praktis sekumpulan prosesi haji, mulai dari *thawaf qudum* sampai *thawaf ifadlah*. Prosesi itu sebenarnya kan hanya berlangsung pada 9, 10, 11, 12 Dzulhijjah. Atau dilonggarkan sampai tanggal 13 Dzulhijjah (5 hari). Dalam Al-Qur'an, sesungguhnya kita menemukan satu ayat yang sangat *sharih*, yaitu ayat "*al-hajj asyhurun ma'lumat*" (haji itu waktunya adalah beberapa bulan yang diketahui). Jadi tegas sekali di dalam ayat itu diterangkan bahwa waktu haji itu beberapa bulan, bukan beberapa hari. Bahwa sekarang ini dipersempit menjadi hanya lima hari (waktu efektif), memang karena praktik Rasulullah yang berhaji hanya sekali, dan kebetulan pada hari-hari itu (9-13 Dzulhijjah).

Tapi akhirnya dipahami bahwa haji hanya sah pada hari-hari itu saja. Lebih-lebih ada hadits yang mengatakan bahwa "*al-hajj 'arafah*", atau haji itu adalah wukuf di Arafah. Nah, hadits ini yang kemudian dipahami bahwa haji itu intinya bukan hanya wukuf di tempat-tempat bernama Arafah, tetapi juga wukuf di hari Arafah. Inilah yang sebetulnya menjadi problem. Dan menurut saya, problem ini harus dipecahkan.

Anda mengartikan hadits "al-hajj 'arafah" itu sebagai apa?

Menurut saya, hadits ini berarti bahwa haji itu intinya wukuf di padang Arafah. Sementara soal waktu, tidak masuk di dalam hadits itu. Hadits "*al-hajj 'arafah*" ini berbicara soal aktivitas; inti dari haji adalah wukuf di Arafah, bukan berbicara soal tempat. Soal waktu haji, sebenarnya sudah diterangkan dalam ayat Al-Qur'an tadi. Jadi antara hadits dan ayat itu tidak saling menafikan. Selama ini, hadits "*al-hajj 'arafah*" dipahami sebagai menafikan ayat "*al-hajj asyhurun ma'lumat*".

Hadits ini juga tidak men-*takhshis* ayat Al-Qur'an tadi, walaupun hadits bisa memberikan penjelasan kepada ayat Al-Qur'an. Tapi kalau kata *asyhurun* (beberapa bulan) diberi penjelasan sebagai *ayyamun* (beberapa hari) sebagaimana yang berlaku saat ini, tentu tidak masuk akal. *Asyhurun* itu artinya beberapa bulan. Nah, hadits bisa menjelaskan beberapa bulan itu. Berapa? Dan bulan apa saja? Itu baru masuk akal.

Tapi pak Masdar, hadits tadi menyebutkan, "al-hajj 'arafah" atau haji itu wukuf di Arafah. Sementara Nabi sendiri, pernah memberi contoh wukuf itu tepat pada tanggal 9 Dzulhijjah. Nah, bagaimana Anda menyelesaikan kontradiksi ini,

sementara hadits lain menyebutkan “khudzuu ‘annii manaasikakum” (contohnya tatacara hajimu dariku)?

Khudzuu ‘annii manaasikakum itu merujuk pada tata cara haji saja; prosesinya, syarat dan rukunnya. Dan soal waktu haji tidak bisa dinafikan oleh hadits itu. Soal waktu jelas ayatnya, “*al-hajj asyhurun*”. Saya berpendirian bahwa ayat tentang waktu dan hadits tentang tempat tadi (*al-hajj ‘arafah*) tidak dalam posisi saling menafikan. Jadi harus di-*i’malkan*, atau harus dipakai seduanya. Dan, meng-*i’malkan* atau membatalkan ayat *al-hajj asyhurun* dengan hadits *al-hajj ‘arafah* merupakan persoalan serius menurut saya.

Dengan demikian, sesungguhnya waktu haji itu sama dengan waktu shalat; ada waktu *jawaz* (dibolehkan) dan ada waktu *afdliyyah* (waktu utama/*primetime*). Dan argumen saya ini bukan reinterpretasi terhadap teks-teks, tetapi semacam kembali kepada Al-Qur’an.

Menarik soal waktu jawaz dan waktu afdliyyah tadi. Bisa dijelaskan lebih lanjut?

Menurut saya, waktu pelaksanaan haji itu terdiri dari *waqtul jawaz* dan *waqtul afdliyyah*, sama dengan shalat. Waktu haji adalah waktu yang *muwassa’*, waktu yang longgar. Artinya, persediaan waktu untuk pelaksanaannya lebih panjang dari kebutuhan kita yang sebenarnya. Misalnya, kebutuhan haji hanya lima hari saja, tapi waktunya lebih panjang dari itu. Shalat juga begitu. Shalat paling lama hanya 10 menit, tapi waktu yang tersedia atau dibolehkan bisa berjam-jam. Berbeda dengan puasa yang waktunya *mudlayyaq*, agak ketat dan disediakan seperlunya saja. Puasa Ramadan, waktunya hanya sebulan itu saja, tak boleh kurang atau lebih.

Nah, dalam waktu yang *muwassa’* inilah terdapat dua penggal waktu; *waqtul jawaaz* dan *waqtul afdliyyah*. *Waqtul jawaaz* menunjukkan bahwa sepanjang waktu itu bisa digunakan untuk ibadah. Dalam konteks haji, waktu yang boleh kita gunakan untuk menjalankan ibadah haji (*waqtul jawaz*-nya) adalah sepanjang tiga bulan (Syawal, Dzulqa’dah, dan Dzulhijjah). Tapi ada juga *waqtul afdliyyah*. Dalam waktu-waktu inilah Nabi pernah menjalankan ibadah haji, yakni tanggal 9-13 Dzulhijjah. Tapi ini bukan berarti di luar tanggal 1 Syawal sampai 13 Dzulhijjah, atau bahkan ada yang mengatakan sampai akhir Dzulhijjah. Hanya saja, memang ada *waqtul afdliyyah*, atau *prime-time*, sebagaimana yang kita lakukan selama ini.

Pendapat ini saya kira merupakan hujjah atau argumen yang jarang dikatakan oleh banyak orang. Bagaimana tanggapan para otoritas haji terhadap pandangan ini?

Saya kira masih malu-malu. Tanggapan dari ulama-ulama lainpun belum banyak karena mungkin belum diwacanakan secara intens. Tapi gagasan ini pernah saya lontarkan juga. Tapi kemudian biasalah, gagasan yang relatif baru, meski betul-betul sudah berpijak pada Al-Qur'an masih tetap ada keberatan. Kalau masih banyak orang yang belum bisa menerima, saya pikir tidak jadi masalah. Tapi saya yakin, sejarah nantinya akan memaksa gagasan ini untuk diterima.

Sebab, tidak terbayangkan kalau jamaah haji nantinya sudah berjumlah di atas 3 juta orang permusim. Sebab, desakan realitas dalam haji itu sendiri sudah tidak bisa ditawar. Sekarang memang belum sampai tiga juta haji yang haji, paling jauh selama ini baru dua juta. Dua juta orang berhaji pun sudah seperti itu padatnya di Mekkah dan Madinah, bagaimana jika lebih? Saudi sudah tidak mampu memperluas tempat-tempat penyelenggaraan haji. Misalnya *Jamarat* (tempat-tempat melempar jumrah) sekarang sudah berlantai dua. Dan sekarang, akibat kita mengingkari ayat Al-Qur'an, orisinalitas waktu dan tempat sudah menjadi kacau.

Misalnya, prosesi *mabit* atau bermalam di Mina. Prosesi melontar jumrah, dalam hadits disebutkan melalui tahapan *mabit* di Mina. Mina adalah *maa bainal jabalain*, tempat di antara dua gunung. Tapi sekarang mabit itu juga dilaksanakan di Muzdalifah. Ruang di Mina sudah tidak mencukupi lagi. *Kalau mengikuti syarat yang ketat, tentu itu membuat haji tidak sah?*

Sebenarnya, ya. Tapi ada saja *hiilah-hiilah* atau kelitan-kelitan yang dikemukakan. Kemudian kalau kita mau mengambil batu untuk jumrah, sebenarnya juga ada posesi *mabiit* di Muzdalifah. Kadang-kadang perjalanan dari Arafah ke Muzdalifah, saking padatnya baru sampai menjelang atau setelah siang. Jadi waktunya sudah kacau balau. Itu dikarenakan soal perhitungan waktu yang tidak ditepati sesuai dengan petunjuk Al-Qur'an sendiri. Jadi, waktu kacau, orisinalitas tempat juga kacau. Jadi, justru kalau kita kembali kepada tiga bulan pelaksanaan haji seperti petunjuk Al-Qur'an di atas, maka urutan waktu prosesi haji itu bisa menjadi sangat tepat. Misalnya, kedatangan sebelum zuhur bisa dipaskan sebelum zuhur; sebelum *zawaal*, ya sebelum *zawaal*. Mabit juga bisa di malam hari; begitu juga tempat-tempat yang menjadi prosesi haji, juga akan bisa ikuti persis seperti petunjuk Rasulullah.

Tapi haji sebagaimana yang kita lakukan ini sudah berlangsung sekitar 1400 tahunan. Pertanyaannya, kenapa tidak ada orang yang hirau atau ingat pada

fakta bahwa ayat haji itu mengatakan bahwa haji berbulan-bulan, bukan berhari-hari? Dan kenapa Anda datang dengan gagasan aneh ini?

Sebenarnya yang aneh pemahaman kita selama ini, karena mengabaikan teks Al-Qur'an yang begitu *sharih*, begitu jelas. Karena kita lebih tunduk kepada tradisi dan menganggap tradisi itu dogma, maka berhaji dari tanggal 9-13 Dzulhijjah itu tidak bisa ditinjau lagi. Padahal, sekarang ini kita dalam keadaan yang semakin luar biasa sulitnya dalam berhaji. Saya rasa kita harus melakukan refleksi ulang terhadap pemahaman kita selama ini, karena agama tidak mengajarkan untuk masuk pada kondisi yang mempersulit diri sendiri. Dan dalam kenyataannya, Al-Qur'an begitu longgar. Dan saya pikir, ayat "*al-hajj asyhurun*" itu tadi dapat mengantisipasi lonjakan jumlah jamaah haji yang sudah jutaan seperti sekarang ini.

Jadi kalau mengikuti pemahaman Anda, wuquf di Arafah itu bisa dilakukan tanggal berapa saja, asal dalam tiga bulan yang ditentukan itu (Syawal, Dzulqa'dah dan Dzulhijjah)?

Bisa tanggal kapan saja, sepanjang tiga bulan itu. Karena memang itu adalah waktu keabsahan untuk haji, dan berarti (juga) keabsahan untuk wuquf, karena inti dari haji adalah wuquf. Dengan demikian, kalau satu bulan ada empat minggu, satu prosesi haji diandaikan berlangsung seminggu atau 10 hari, maka sebetulnya selama satu bulan bisa berlangsung tiga kali *shift*, atau tiga angkatan haji. Jadi, pada bulan Syawal tiga *shift*, Dzulqa'dah 3 *shift*, dan bulan Dzulhijjah 3 *shift*. Jadi, dalam tiga bulan itu akan ada 12 *shift*. Andai saja dalam 1 *shift* bisa dilakukan oleh 1 juta orang, maka dalam setahun aka ada 12 juta orang yang berhaji. Dan itu akan dilakukan dengan aman, rileks dan khusuk, karena hanya ada 1 juta orang dalam satu kali angkatan.

Dengan begini, penyelenggaraan haji juga akan lebih *manageable*, baik oleh pemerintah yang memberangkatkan maupun oleh Pemerintah Saudi. Dan yang terpenting dari semua itu, kita kembali kepada petunjuk Al-Qur'an.

Tapi kalau selama tiga bulan haji itu ada 12 shift, bisa jadi orang punya duit akan ikut haji dalam masing-masing shift. Artinya, jumlahnya juga tak akan menurun secara signifikan.

Sebenarnya bisa dikiaskan dengan apakah kita akan shalat zuhur dua kali, hanya karena ada kesempatan. Ya sekali saja,, saya kira jarang. Mungkin yang akan terjadi adalah berulang kali naik haji, karena waktunya relatif lebih longgar. Dan kemungkinan, masa depan untuk bertambahnya jamaah haji tidak jadi persoalan lagi.

Tentu akan banyak yang diuntungkan dengan perubahan waktu begini?

Semuanya untung. Memang, yang paling diuntungkan adalah pemerintah Arab Saudi. Tapi sebetulnya tidak mungkin kita menerapkan kebijakan pelarangan haji kecuali untuk yang pertama kali saja. Sebetulnya kebijakan itu tidak mungkin bisa ditegakkan, karena secara hukum setiap Muslim boleh melakukan haji seberapa bisa mampunya, meskipun sunnah. Dan perlu diingat, kalau tingkat kesejahteraan masyarakat Islam semakin meningkat, orang akan butuh *tourisme* dan menjadikannya sebagai pilihan masa depan. Dan bentuk *tourisme* yang terbaik dilakukan umat Islam itu *tourisme* spiritual.

Apa hujjah Anda sendiri dalam soal ini, selain ayat Al-Qur'an tadi?

Kalau *hujjah naqli* (alasan tekstual) selain ayat Al-Qur'an saya belum punya. Paling tidak, hujjahnya negatif, yaitu ketika nabi mengatakan "*khudzuu 'annii manaasikakum*", itu tidak melarang bahwa di luar waktu itu haji menjadi tidak sah.

Pak Masdar, apakah Anda sudah banyak mendengar orang yang coba mempraktikkan gagasan Anda?

Ada beberapa kiyai yang kemudian mengatakan bahwa saya akan mencoba ini. Dan bagi yang sudah mulai mencoba, syukur Alhamdulillah. Saya sendiri belum mencoba karena belum punya duit.

Selama ini, kebijakan yang ditempuh untuk mengantisipasi lonjakan jamaah adalah dengan mengurangi kuota. Menurut anda apakah ini solusi yang mungkin?

Saya kira susah. Malah kebijakan itu akan menimbulkan efek yang tak terduga. Misalnya, akan ada tindakan suap-menyuap untuk mendapatkan tiket seperti yang sekarang ini terjadi. Dan pembatasan kuota itu juga tidak mungkin, karena memang tidak dilarang secara agama.

Persoalan lain, mulai dari proses pemberangkatan saja sudah ada permainan uang supaya mendapatkan *shift*. Kemudian pejabat hajinya juga mengomersilkan itu. Ini akan terjadi terus kalau tidak diadakan peninjauan kembali secara radikal menyangkut tata cara pelaksanaan haji, khususnya soal waktunya tadi.

Setahu saya, Anda sudah mengemukakan masalah ini (kalau tidak salah) bertahun-tahun lalu dalam tulisan Anda di Tempo, tahun 1980-an. Tapi kenapa wacana ini belum pernah berkembang sebagai wacana yang didiskusikan?

Sebenarnya mulai awal 1990-an. Saya kira, mungkin waktunya belum terlalu matang. Tapi sekarang, setelah kita menyaksikan setiap tahun selalu ada

problem dan skandal tentang haji karena problem penyelenggaraan yang *over-load*, saya kira suka tidak suka kita harus memikirkan ulang.

Mestinya, Anda membawa ide ini ke Depag, karena merekalah yang menjadi penyelenggaraan haji

Ya, memang bagian saya menuliskan gagasan, tapi bukan ahli pemasaran.

7. Zaenun Kamal

Zaenun Kamal, lahir di desa Batu Basa, Batu Sangkar, Sumatra Barat, 4 Agustus 1950. Pendidikannya dimulai dari SR lulus tahun 1963, dan melanjutkan ke Sumatra Thawalib kemudian pindah ke Sekolah Persiapan IAIN Padang Panjang, lulus tahun 1968. Pada tahun yang sama lulus PGAN (6 Tahun). Kemudian ia melanjutkan ke perguruan tinggi, masuk Fakultas Ushuluddin IAIN Imam Bonjol Padang, meraih gelar BA tahun 1972. Sempat mengabdikan di Sumatra Thawalib selepas mendapat gelar sarjana muda, pada tahun 1973 melanjutkan studi ke Mesir di Universitas Al-Azhar, gelar sarjana dari Jurusan Tafsir Hdaits ia peroleh tahun 1976, sedangkan gelar MA-nya diperoleh dari bidang Filsafat Islam di Fakultas Darul Ulum Universitas Cairo tahun 1995, dan gelar Doktor diperoleh dari IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Semenjak tahun 1986 Zaenun Kamal diangkat menjadi dosen tetap di Fakultas Ushuluddin UIN Jakarta, selain itu ia juga mengajar di Pasca Sarjana IAIN Jakarta (UIN Jakarta sekarang), Pasca Sarjana UI, Universitas Paramadina, dan lain-lain.

Gagasan-gagasan yang dikeluarkan oleh Zaenun Kamal sering menimbulkan kontroversi dan polemik di masyarakat. Salah satu gagasannya yaitu tentang cakupan ahli kitab yang memasukkan penganut Hindu dan Budha bersama dengan penganut Yahudi dan Kristen. Berikut petikan wawancaranya dengan Nong Darol Mahmada tentang cakupan ahli kitab tersebut³:

Sebenarnya, bagaimana konsep ahli kitab dalam Islam?

Secara bahasa, ahli kitab adalah orang yang mempunyai kitab. Artinya orang yang mengikuti kitab suci yang diturunkan kepada salah seorang nabi. Secara singkat, ahli kitab bisa diartikan orang yang memercayai salah satu nabi dan percaya kepada kitab suci, entah itu Yahudi atau Nasrani.

³ Zaenun kamal, "Penganut Budha dan Hindu adalah Ahli Kitab", Luthfi as-Syaukani (peny.), *Wajah Liberal Islam Di Indonesia*, Jakarta: JIL, t.t., h. 143-147.

Dalam Al-Qur'an, kata ahli kitab kerap kali ditunjukkan kepada kaum Yahudi dan Nasrani. Apakah memang hanya penganut dua agama ini saja yang layak disebut sebagai ahli kitab?

Sebenarnya kalau kita melihat kitab-kitab tafsir atau buku-buku sejarah Islam, pengertian ahli kitab tersebut tidak terbatas pada Yahudi atau Nasrani. Mengapa yang sangat populer adalah Yahudi dan Nasrani, karena dua agama ini memiliki penganut yang cukup besar. Padahal, asalkan sudah percaya kepada nabi dan percaya adanya kitab suci yang diturunkan kepada salah satu nabi, itu sudah bisa disebut ahli kitab.

Artinya, kalau dikaitkan kepada lima agama yang diakui secara resmi di Indonesia, penganut agama-agama selain Islam juga bisa disebut ahli kitab?

Kita lihat dulu secara makro. Al-Baghdadi dalam bukunya, *al-Farq bayna al-Firaq*, mengatakan bahwa agama Majusi atau Zoroaster yang ada di sekitar Arab juga bisa disebut ahli kitab. Alasannya, karena Zoroaster dianggap sebagai nabi. Bahkan Ibnu Rusyd menyebut Aristoteles juga sebagai seorang nabi.

Kalau dalam konteks Indonesia, agama Budha, agama Hindu, atau agama Konghucu, agama Shinto, menurut Muhammad Abduh, dalam kitab tafsirnya, *al-Manar*, juga disebut ahli kitab, karena ada kitab sucinya. Dan tentu saja, kitab suci itu dibawa oleh seorang nabi. Pengertian nabi di sini diartikan sebagai pembawa pesan moral. Itu dikaitkan dengan ajaran Al-Qur'an bahwa "Allah mengutus kepada setiap umat seorang rasul (*fabaatsna likulli ummatin rasula*).” Jadi, setiap umat itu ada nabinya. Dalam hal agama Budha, bisa dikatakan bahwa Sidharta Gautama adalah seorang nabi yang membawa kitab suci.

Tapi ada yang mengatakan agama Budha dan Hindu tidak termasuk ahli kitab.

Dalam pemahaman klasik, agama Budha, Shinto, dan Hindu memang diklasifikasikan sebagai agama budaya atau agama ardi (bumi, ciptaan manusia). persoalannya begini, yang mengatakan agama Budha misalnya, disebut agama ardi itu siapa? Mereka, para penganut Budha,, Hindu dan lain-lain tentu marah bila disebut sebagai penganut agama ardi. Kenapa? Karena orang Budha pun menganggap dirinya agama samawi (langit) dan mendapat wahyu.

Di dalam Al-Qur'an pun disebut bahwa Allah mengutus seorang rasul pada setiap umat. Juga, dalam ajaran kita, jumlah nabi dan rasul banyak sekali. Menurut riwayat, nabi berjumlah 12 ribuan, sementara rasul berjumlah 300-an.

Al-Qur'an menyatakan bahwa sebagian nabi diceritakan kepada kita, dan sebagian besarnya tidak diceritakan. Karena itu, bisa saja pembawa agama sebelum Islam pun disebut sebagai nabi. Kenapa? Coba lihat ajaran Budha, tinggi sekali ajaran moralnya. Tanda nabi adalah tingginya pesan moral yang dibawa. Coba lihat tafsir *al-Manar* jilid 6 yang mengisyaratkan panjang lebar soal ahli kitab.

Dulu waktu di pesantren, saya pernah membaca kitab *al-Muin al-Mubin* karangan Abdul Hamid Hakim yang menyebutkan juga bahwa Budha, Hindu, Shinto dan sejenisnya sebagai ahli kitab.

Jadi pengertian ahli kitab itu sangat luas?

Ya, benar. Bahkan menurut Abu Hanifah; kalau misalnya ada satu lembaran saja, misalnya kitab Zabur Ibrahim, orang yang mengimaninya sudah bisa dianggap sebagai ahli kitab.

Bagaimana Islam menyikapi posisi ahli kitab?

Inilah yang sangat indah dalam konsep Islam dan tidak terdapat dalam agama lain. Sesungguhnya, kita wajib memercayai adanya ahli kitab dan kita wajib pula memercayai bahwa mereka juga mempunyai seorang nabi. Dengan begitu, kita harus mengakui eksistensi mereka. Untuk itu, tidak ada alasan lagi bagi kita untuk tidak hidup secara berdampingan dengan mereka, saling bekerja sama dan tidak ada kendala sama sekali dengan mereka. Dalam Islam, ada konsep dasar untuk memercayai nabi-nabi terdahulu, dan kurang sempurna iman seseorang Muslim yang tidak memercayai kitab-kitab suci yang dibawa nabi-nabi terdahulu. Indah sekali konsep ini.

Artinya, Islam menuntut kita bersikap toleran kepada mereka?

Benar, kita harus toleran dan terbuka. Bahkan dalam perjalanan sejarah, sewaktu syiar Islam sampai di daerah Spanyol, banyak diantara umat Islam yang kawin dengan penduduk asli Spanyol yang beragama Yahudi dan Krsiten. Mereka membangun Spanyol atau Andalusia bersama-sama.

Anda mengatakan Islam sangat toleran dengan ahli kitab. Tapi, saya membaca beberapa buku yang menyebut bahwa ada sekelompok ahli kitab yang memusuhi atau merugikan Islam. Bagaimana pandangan Islam dalam hal ini?

Sesungguhnya kalau mereka mengerti kitab-kitab suci mereka, pastilah mereka akan bersikap toleran terhadap agama lain. Seperti juga umat Islam, kalau benar-benar memahami Al-Qur'an, mereka pasti akan bersikap toleran terhadap agama lain. Tapi toh ada juga umat Islam yang tidak toleran terhadap agama lain karena minimnya pemahaman mereka akan kitab suci.

Begitu juga penganut agama lain, juga ada yang tidak toleran. Karena itu, dalam Al-Qur'an dikatakan *laisu sawaan min ahli kitab*, yang berarti "ahli kitab itu tidak sama." Karena itu, kita tak boleh berpikiran negatif terhadap semua ahli kitab. Masih ada *ummatun qaaimatun yathluuna ayaatillah* (suatu umat yang membaca dan memahami ayat Tuhan siang dan malam, bersujud kepada Tuhan dan beriman kepada Allah dan hari akhir). *Ya'muruuna bil ma'ruf wa yanhauna 'anil munkar* (yang menyeru kepada kebaikan dan menjauhi kemungkaran). Orang seperti ini akan dijamin oleh Allah masuk surga. *Jadi, ujung-ujungnya adalah bagaimana kita menjalankan ajaran kita sendiri sehingga kita bisa berbuat baik kepada penganut agama lain?*

Sebelum menjalankan, kita harus memahami benar-benar ajaran kita. Banyak orang yang rajin sekali menjalankan ritual-ritual agamanya, tapi tidak memahami substansi ajaran kitab sucinya. Karenanya, perlu pemahaman dan penghayatan secara mendalam, sehingga dapat terrefleksikan dalam perbuatan.

Kita lihat lihat dalam kenyataan bahwa dalam setiap agama selalu ada kaitan agama sendirilah yang paling benar. Menurut Anda?

Soal *claim of truth* adalah hal yang lumrah. Misalnya Yahudi menolak klaim agama Kristen yang datang sesudahnya. Juga ada orang Nasrani yang menganggap agamanyalah yang paling benar ketimbang Islam yang datang belakangan. Kita juga kadang-kadang seperti itu. Artinya kita tidak mau mengakui yang lain dan merasa kita yang paling benar. Itu wajar sekali. Kita mengklaim kebenaran ada di pihak kita. Yang paling penting adalah, pada saat kita mengklaim kitalah yang paling benar, kita harus memiliki alasan dan argumentasi yang logis. Al-Qur'an mengatakan: *fa'tu burhanakum in kuntum shadiqin* (berilah argumen kalian jika kalian merasa benar).

Karena itu, barangkali kita bisa duduk dalam meja bundar dan kita bisa berdialog secara terbuka. Kalau menolak yang lain, kita menutup dialog dan tidak mau melihat kebenaran di pihak lain.

Bagaimana dengan persoalan fikih, misalnya soal perkawinan dengan ahli kitab?

Soal boleh tidaknya menikah antara laki-laki Muslim dengan perempuan ahli kitab, masalah ini bisa dilihat dalam Al-Qur'an surat al-Maidah (5) ayat 5. Di sana secara tegas dan *qath'i* disebutkan halal menikah dengan perempuan ahli kitab. Sementara kalau seorang perempuan Muslimah menikah dengan laki-laki ahli kitab, masih terjadi perdebatan di antara ulama. Ini karena soal tersebut tidak disebutkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an.

Jadi, soal al-Maidah ayat 5, tidak ada khilafiah di antara ulama. Ini jelas boleh karena para sahabat banyak yang melakukan pernikahan dengan wanita ahli kitab. Misalnya Usman dan Thalhah pernah kawin dengan wanita Yahudi dan Nasrani. Contoh yang sekarang adalah Yaser Arafat, pemimpin PLO Palestina, juga menikah dengan seorang wanita Kristen. Dan dosen-dosen saya di Universitas al-Azhar Mesir banyak yang menikah dengan perempuan non-Islam.

Kemudian mengenai anggapan bahwa sekarang tidak ada lagi ahli kitab. Benarkah ini? Orang Nasrani sudah melakukan penyimpangan semenjak abad keempat masehi. Kitab suci mereka sudah mengalami perubahan sejak sebelum Islam muncul pada abad ketujuh Masehi. Dalam Al-Qur'an dikatakan bahwa orang Nasrani sudah percaya kepada trinitas pada saat Al-Qur'an turun, Walaupun mereka sudah percaya kepada trinitas, Al-Qur'an tetap meminta umat Islam untuk percaya kepada ahli kitab. Meskipun sudah menyimpang, mereka tetap dipanggil dengan sebutan ahli kitab. Sebab itu, tidak ada perbedaan substansial dalam istilah ahli kitab pada masa Nabi dengan sekarang, karena mereka tetap percaya kepada nabi-nabi dari kitab suci.

Singkatnya, orang non-Islam sekarang bisa disebut ahli kitab karena mereka masih mengakui adanya nabi dan kitab suci?

Yang tidak dibolehkan adalah menikahi orang musyrik. Coba lihat al-Baqarah ayat 22. Dalam ayat itu jelas-jelas disebutkan "jangan menikahi wanita musyrik". Musyrik di sini adalah kaum musyrik Mekkah, karena mereka tidak percaya adanya nabi dan kitab suci yang diturunkan kepada nabi mereka. Dalam Al-Qur'an, dari awal hingga akhir ada tiga golongan yang disebut: *pertama*, ahlul iman yang spesifik menunjuk kepada pengikut Muhammad, *kedua*, ahli kitab, dan *ketiga*, musyrik.

Karena itu, Al-Qur'an membedakan ahli kitab dengan kaum musyrik. Dalam surah al-Bayyinah, Al-Qur'an menegaskan: "bukanlah ahli kitab orang-orang musyrik." Ini menunjukkan perbedaan substansial antara keduanya. Karena itu, Al-Qur'an melakukan pembedaan katagoris diantara keduanya.

B. Tokoh Junior Islam Liberal Indonesia

Tokoh junior Islam Liberal Indonesia adalah orang-orang yang dipandang melanjutkan estafeta pemikiran Islam Liberal yang sudah dikembangkan oleh tokoh seniornya yang lebih dahulu berkiprah di alam pemikiran liberal.

1. Budhy Munawar-Rachman

Budhy Munawar-Rachman salah seorang pendukung pemikiran Nurcholish yang loyal. Pendidikan tingginya, baik S1, S2 dan S3, ditempuh di Sekolah tinggi Filsafat (STF) Driyarkara Jakarta. Sebagai salah seorang loyalis Nurcholish Madjid, Budhy Munawar-Rachman tercatat sebagai pendiri Nurcholish Madjid Society (NCMS). Pernah menjadi Direktur Pusat Studi Islam Paramadina, yang antara lain mengkoordinasi seminar bulanan Klub Kajian Agama (KKA), selama 12 tahun (1992-2004). Pada 2004 mendirikan dan sekaligus menjadi Direktur *Project on Pluralism and Religious Tolerance*, Center for Spirituality and Leadership (CSL), yang diantara misinya adalah menyebarluaskan gagasan pluralisme Nurcholish Madjid.

Budhy Munawar-Rachman termasuk intelektual Islam muda yang telah banyak menghasilkan tulisan baik dalam bentuk artikel, buku maupun ensiklopedi. Dan semua tulisannya selalu didedikasikan bagi penyebaran paham Islam yang pluralis dan liberal. Salah satu gagasannya yang menampilkan kesan demikian adalah tentang keselamatan dalam Islam yang dikemukakannya dalam bukunya yang berjudul "Islam Dan Liberalisme" diterbitkan oleh Friedrich Nauman Stiftung tahun 2011. Penjelasan Budhy Munawar-Rachman tentang keselamatan dalam Islam ini lengkapnya sebagai berikut.

Dasar tentang ajaran keselamatan dalam Islam, menurut Budhy Munawar-Rachman, terdapat dalam Qur'an surat al-Baqarah ayat 62, disebutkan, "*Sesungguhnya orang-orang Mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Kristen, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati.*" Ayat ini secara eksplisit, menurut Budhy Munawar-Rachman, sangat jelas menggambarkan adanya keselamatan dalam agama-agama (apa pun agamanya), yang tergantung pada tiga nilai universal yang ditekankan oleh ayat tersebut, yakni beriman kepada Allah, hari kemudian dan amal saleh. Nilai-nilai universal yang terkandung dalam ayat tersebut berlaku untuk semua agama dan bahwa ayat tersebut tidak diabrogasi (dihapus). Pandangan ini menurut Budhy Munawar-Rachman bukan khas pandangan dirinya saja, tetapi banyak juga pandangan cendekiawan dan ulama lain, seperti Jalaluddin Rakhmat mewakili ulama sekarang dan Buya Hamka mewakili ulama dulu⁴.

⁴ Budhy Munawar-Rachman, *Islam Dan Liberalisme*, h. 229-230.

Dari pemaparan diatas, lanjut Budhy Munawar-Rachman, dapat disimpulkan bahwa al-Qur'an memandang bahwa semua agama dapatlah disebut *islam* (dalam arti generik) apa pun namanya (Islam, Kristen, Yahudi, Shabiin, Hindu, Buddha, Khonghucu, Zoroaster, dan lain-lain). Semua penganut agama-agama, apa pun namanya, akan masuk surga dengan catatan berpegang pada tiga nilai universal, yakni beriman kepada Tuhan, hari akhir dan berbuat baik¹⁵.

Di dalam bukunya yang berjudul "Argumen Islam Untuk Liberalisme: Islam Progressif Dan Perkembangan Diskursusnya" diterbitkan oleh PT. Grasindo pada tahun 2010, Budhy Munwar-Rachman menjelaskan gagasannya tentang tafsir al-Qur'an dalam perspektif Liberal. Menurutnya, Selama ini ada keyakinan yang lazim dimiliki oleh kaum Muslim bahwa al-Qur'an adalah wahyu Allah, kitab suci dan sumber utama dan otoritatif bagi aktifitas kehidupan sehari-hari. Al-Qur'an sendiri menyatakan diri sebagai kitab yang menjelaskan segala hal (*tibyaan li kulli syay'*). Namun demikian, menjelaskan segala hal di sini, bukan berarti bahwa al-Qur'an menjelaskan sedetail-detailnya tentang masalah-masalah kehidupan. Sebab dalam kenyataan tidaklah demikian. Al-Qur'an tidak mungkin menjelaskan secara rinci persoalan-persoalan kehidupan yang berkembang dan berubah secara terus-menerus. Karenanya pernyataan al-Qur'an sebagai kitab yang menjelaskan segala hal harus dipahami secara tepat. Al-Qur'an menjelaskan segala hal hanyalah berarti kitab suci ini mengemukakan prinsip-prinsip dasar, nilai-nilai moral dan ketentuan umum. Al-Qur'an, Ibarat puncak gunung es yang terapung. Yang terlihat hanya sepuluh persen, sedangkan sembilan puluh persen sisanya ada di bawah permukaan air. Sembilan puluh persen inilah yang masih diselubungi oleh keterbatasan metodologis dan reifikasi sejarah. Reifikasi itu harus dibongkar, dan metodologi baru pun mesti dihadirkan—yaitu sebuah metodologi yang diharapkan dapat menembus endapan sejarah yang telah terdistorsi sampai ke dasar-dasarnya¹⁶.

2. Abd Moqsith Ghazali

Abd Moqsith Ghazali, lahir di Situbondo, Jawa Timur, pada tanggal 7 Juni 1971. Meraih gelar doktor dari UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2007. Kemudian diangkat sebagai dosen di almamaternya, UIN Jakarta, yang

¹⁵ Budhy Munawar-Rachman, *Islam Dan Liberalisme*, h. 231.

¹⁶ Budhy Munawar-Rachman, *Argumen Islam Untuk Liberalisme*, h. 164-165.

diperbantukan ke Universitas Paramadina. Selain itu, ia aktif juga sebagai peneliti pada The Religious Reform Project (RePro) Jakarta, redaktur Jurnal Tashwirul Afkar PP Lakpesdam NU Jakarta.

Sebagai intelektual muda NU, Abd Moqsith Ghazali memiliki pemikiran yang progressif jauh dari kesan tradisi NU yang dikenal sebagai kaum tradisionalis. Kesan yang demikian misalnya dapat dilihat dari disertasi yang diajukannya untuk meraih gelar doktor di UIN Jakarta. Disertasinya ini sudah diterbitkan dalam bentuk buku dengan judul “Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur’an” yang diterbitkan oleh penerbit KataKita. Di dalam bukunya ini Abd Moqsith Ghazali, ketika bicara tentang masuk tidaknya non-Muslim ke dalam Surga, ia berpandangan tidak seperti kebanyakan kaum Muslim. Menurutnya berdasarkan pada pandangan al-Qur’an dan diperkuat tafsir para ulama, maka terang bahwa surga tak dimonopoli oleh komunitas suatu agama. Ia adalah milik publik yang bisa dihuni umat agama mana saja yang beriman dan beramal saleh. Umat Islam yang tak beramal saleh tak secara otomatis masuk surga, bahkan bisa masuk ke dalam neraka. Sebaliknya, orang non-Islam yang beriman dan beramal saleh akan masuk surga. Nabi Muhammad bersabda, “Saya melihat seorang pendeta berada di dalam surga sedang memakai baju sutera karena ia beriman”. Yang dimaksud dengan pendeta ini adalah Waraqah ibn Nawfal.¹⁷

Ketika bicara tentang pernikahan beda agama, Abd Moqsith Ghazali pun memiliki pandangan yang tidak umum. Menurutnya pernikahan beda agama itu boleh dan sah, baik dengan kaum musyrik, kafir, atau ahli kitab. Argumentasinya, secara umum, bila merujuk sejarah Islam, akan ditemukan bahwa pernikahan beda agama telah lama dipraktikkan. Putri Nabi sendiri, Zainab binti Muhammad Saw. menikah dengan ‘Amr ibn al-‘Ash pada era sebelum Islam. Pernikahan Zainab dengan Ibn al-‘Ash ini melahirkan dua orang anak, yaitu umamah dan Ali. Ali meninggal dalam usia belia, sedangkan Umamah kelak menikah dengan Ali ibn Abi Thalib setelah istrinya (Fathimah binti Muhammad Saw.) meninggal dunia. ketika Ali ibn Abi Thalib meninggal, Umamah menikah dengan al-Mughirah ibn Nawfal ibn Harits ibn ‘Abd al-Muthalib. Demikian juga, Abu al-‘Ash, selama enam tahun, mengikuti agama lamanya dan kemudian masuk Islam tanpa melakukan pernikahan baru (*nikah jadis*). Ini mengisyaratkan bahwa pernikahan Zainab dan Abu al-‘Ash yang

¹⁷ Abd Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur’an*, cet. ke-1 (Depok: KataKita, 2009), h. 259.

dilangsungkan sebelum Islam adalah sah sehingga tak perlu ada pernikahan baru. Nabi juga pernah menikahkan anak perempuannya, Ruqayah atau Ummu Kultsum, dengan Utbah ibn Abi Lahab. Atas suruhan Abu Lahab (bukan permintaan Rasulullah), Utbah menceraikan Ruqayyah, sebelum terjadi *dukhul* (persetubuhan). Banyak pula sahabat Nabi yang melakukan pernikahan beda agama, misalnya: Utsman ibn Affan, Thalhah ibn Abdillah, Khudzaifah ibn Yaman, Sa'ad Abi Waqash.¹⁸

Sedangkan argumentasi khusus dibolehkannya menikahi kaum musyrik, menurut Abd Moqsith Ghazali, didasarkan bahwa bila ditelusuri secara historis adanya pelarangan menikahi kaum musyrik itu disebabkan adanya serangan gencar yang dilakukan oleh kaum musyrik terhadap orang Islam sejak Nabi di Mekkah hingga hijrah ke Madinah, dan lainnya dikarenakan strategi Islam untuk menarik garis pembeda antara lawan dan kawan. Berdasarkan dua argumen ini, menurut Abd Moqsith, jelas bahwa pelarangan pernikahan umat Islam dengan orang-orang musyrik tersebut tak melulu bersifat teologis, tetapi yang lebih kuat bersifat politis. Pada saat ketegangan dan sandungan politis antara umat Islam dan kaum musyrik itu sudah tidak ada, boleh jadi, konsekuensi logisnya, hukum yang melarang umat Islam menikah dengan orang musyrik itu pun bisa bergeser.¹⁹

Larangan menikahi kaum kafir pun, menurut Abd Moqsith Ghazali, sama halnya dengan larangan menikahi kaum musyrik yakni bersifat politis. Mengapa bersifat politis, sebab larangan menikahi kaum kafir yang terdapat dalam surat al-Mumtahanah ayat 10 itu dimaksudkan untuk mengadvokasi kaum perempuan Muslim Mekkah yang amat rentan mengalami ketidakadilan di tengah masyarakat Mekkah yang kafir. Karena itu, sekiranya kaum perempuan itu lari dari suaminya, tak ada kewajiban bagi Nabi untuk mengembalikan mereka ke tangan kafir Mekkah. Mengembalikan mereka ke Mekkah sama halnya menjerumuskan mereka dalam petaka karena di sana mereka akan diperlakukan secara tidak manusiawi seperti yang dialami laki-laki Muslim Mekkah. Untuk menyelamatkan perempuan Muslim di Mekkah itu, al-Qur'an menegaskan bahwa perempuan Muslim dilarang kawin dengan laki-laki lain. Dari sini, dapat diambil kesimpulan bahwa pelarangan pernikahan dengan orang-orang kafir Mekkah tersebut bukan karena argumen teologis-keyakinan, melainkan lebih sebagai argumen politik. oleh karena itu, lanjut Abd Moqsith

¹⁸ Abd Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, h. 331-332.

¹⁹ Abd Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, h. 339-340.

Ghazali, dalam konteks masyarakat atau negara yang menjamin kebebasan beragama dan kesederajatan seluruh warga negara, maka pelarangan pernikahan dengan orang yang ingkar (kafir) yang bemuansa politik itu kurang relevan²⁰.

Argumen yang hampir serupa juga dikemukakan Abd Moqsith Ghazali ketika menjelaskan diperbolehkannya perempuan Islam menikahi laki-laki ahli kitab. Menurutnya, kalaulah pelarangan perempuan Islam menikahi laki-laki ahli kitab hanya karena yang disebutkan dalam surah al-Maaidah/5 ayat 5 tersebut hanya tentang kebolehan laki-laki menikahi perempuan ahli kitab sehingga darinya dapat disimpulkan bahwa bila sebaliknya (perempuan Islam menikahi laki-laki ahli kitab) dilarang, jelas ini kesimpulan yang tidak cukup kuat. Sebab, tidak ada dalil dalam al-Qur'an yang melarang perempuan Muslim menikah dengan laki-laki ahli kitab. Justru sebaliknya, ketiadaan dalil bisa diartikan sebagai dalil itu sendiri sehingga pernikahan antara perempuan Muslim dengan laki-laki ahli kitab dibolehkan. Dan kenyataannya, bahwa larangan pernikahan perempuan Islam dengan laki-laki ahli kitab lebih didasarkan pada kekhawatiran-kekhawatiran mudahnya perempuan terbawa pada keyakinan suami atau akan mengakibatkan problem rumah tangga. Alasan-alasan ini, menurut Abd Moqsith Ghazali lebih bersifat sosiologi atau malah politis daripada teologis²¹.

3. Ahmad Sahal

Ahmad Sahal pernah mengenyam pendidikan di Pondok Pesantren Futuhiyyah, Mranggen, Demak dan Al Falah, Ploso Mojo, Kediri. Sempat mengambil perkuliahan di Fakultas Syariah IAIN Yogyakarta dan jurusan Aqidah Filsafat Fakultas Ushuluddin IAIN Jakarta, tetapi gelar sarjannya diperoleh dari STF Driyarkara Jakarta. Ahmad Sahal pernah menjadi Direktur Program pada Freedom Institute, redaktur Jurnal Kalam, dan kordinator diskusi pada komunitas Utan Kayu, Jakarta. Dari kajian-kajian yang diselenggarakan di Utan Kayu inilah kemudian lahir Jaringan Islam Liberal.

Pemikiran Ahmad Sahal yang bercorak liberal nampak dari tulisannya yang berjudul "Umar bin Khattab dan Islam Liberal" yang dimuat dalam buku Wajah Liberal Islam Di Indonesia. Di dalam tulisannya ini ia berpendapat bahwa semangat berpikir atau ijtihad liberal itu sudah dijumpai pada diri Umar

²⁰ Abd Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, h. 345-346.

²¹ Abd Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, h. 355-356.

Bin Khattab. Setidaknya ada dua peristiwa yang menunjukkan bahwa Umar berjihad dengan cara meninggalkan bunyi harfiah ayat. *Pertama*, peristiwa dimana Umar meninggalkan ketentuan surat al-Anfal ayat 41, yang menentukan setiap harta rampasan perang yang diraih (*ghanimah*) pasukan Muslim, empat perlima dibagikan kepada prajurit dan seperlimanya masuk ke kas negara. Saat itu Umar Bin Khattab bukannya membagikan empat perlima dari harta rampasan perang itu kepada prajurit malahan membiarkan tanah itu tetap digarap oleh pemilik asli tanah dengan ketentuan membayar pajak (*kharaj*), status tanahnya sendiri dikuasai oleh negara. Ijtihad Umar untuk meninggalkan perintah ayat tersebut karena alasan untuk kemaslahatan umat. Sebab jika tanah itu dibagikan kepada prajurit sebagaimana perintah ayat itu, maka penduduk asli akan mengalami masalah terkait dengan sumber produksi yang ujung-ujungnya berakibat pada masalah kesejahteraan masyarakat itu sendiri. *Kedua*, peristiwa dimana Umar tidak melakukan hukum potong tangan terhadap seorang pencuri yang tindakan pencuriannya didorong oleh rasa lapar. Tindakan Umar ini jelas meninggalkan bunyi teks surat al-Maidah ayat 38²².

Berangkat dari semangat praktik ijtihad yang dijalankan oleh Umar Bin Khattab inilah kemudian muncul aliran *ra'yu* yang berangkat dari asumsi bahwa *nash* adalah sesuatu yang *ta'aqulli* (mesti didekati dengan akal). Penalaran rasional diutamakan karena setiap kali berhadapan dengan *nash*, terutama yang menyangkut kehidupan publik, kita dituntut untuk bisa membedakan mana yang merupakan ketentuan yang terkait dengan situasi historis tertentu dan mana yang merupakan prinsip moralitas universal, seperti keadilan, persamaan dan kemaslahatan, yang menjadi jiwa dan tujuan dari *nash* itu sendiri. Dalam nomenklatur ushul fikih, moralitas universal ini disebut *maqashid al-syari'ah* (tujuan syariah). Dengan dasar inilah Umar berjihad. Sepintas lalu ia meninggalkan Al-Qur'an tapi sejatinya ia justru mengamalkannya karena ia berpegang pada *maqashid al-syari'ah* ini. Bila semangat ijtihad Umar ini dilanjutkan, jelas Ahmad Sahal, maka kita akan sampai pada satu titik yang merupakan titik berangkat Islam liberal. Titik yang dimaksud Ahmad Sahal ini mencakup tiga hal: *Pertama*, *nash* tidak mengatur kehidupana secara total karena yang terpenting bukanlah ketentuan teknis dalam bunyi harfiah *nash* yang mencakup seluruh kehidupan melainkan prinsip moralitas universal yang

²² Ahmad Sahal, "Umar bin Khattab dan Islam Liberal", Luthfi Assyaukani, *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, Jakarta: JIL, t.t., h. 4-5.

menjadi *maqashid al-syari'ah*. Rincian teknis adalah sesuatu yang situasional sementara moralitas universal berlaku abadi.

Kedua, pandangan *ra'yu* yang memberi peran utama pada akal menghargai kemajemukan manusia karena konteks historis yang melatarinya juga majemuk. Tafsir kontekstual menjadi penting di sini, dan kearaban yang merupakan konteks lokal Nabi tidak diletakkan dalam posisi yang bisa melintasi ruang dan waktu.

Ketiga, *nash* selalu merupakan *nash* yang ditafsirkan. Bahkan pemahaman harfiah pun salah satu bentuk tafsir juga. Dan tafsir selalu bersifat relatif. Kita tidak bisa mengklaim bahwa makna yang kita petik dari *nash* yang mutlak dengan sendirinya bernilai mutlak juga, karena toh itu merupakan produk penafsiran manusia yang juga tidak mutlak, yang kontingen. Bagitulah, kita tidak bisa mengklaim hanya Islam kita yang benar karena yang kita yakini sebagai Islam tidak lain adalah tafsir kita tentang Islam. Tidak bisa lain dari itu. Dan berhubung tafsir itu sendiri beragam, maka mau tidak mau Islam juga akan beragam.

Jadi, menurut Ahmad Sahal, penerimaan non-totaliter dan non-literal terhadap *nash*, penghargaan terhadap konteks, dan “Islam-sebagai-tafsir-atas-Islam”; tiga hal inilah titik tolak pandangan Islam liberal. sebagai contoh, Islam liberal lebih memilih negara sekuler demokratis dan pluralistik dan menampilkan negara syariat. Pandangan ini muncul bukan sebagai jiplakan dari paham Barat, melainkan berlandaskan suatu keyakinan bahwa negara sekuler yang demokratis dan pluralistik akan lebih menjamin *maqashid al-syari'ah* pada zaman ini ketimbang negara syariat. Dengan kata lain, yang dipakai adalah sejenis ijtihad yang dirintis oleh Umar bin Khattab²³.

4. Husein Muhammad

Husein Muhammad lahir di Cirebon, 9 Mei 1953. Sempat menuntut ilmu di Pondok Pesantren Lirboyo, Kediri, Jawa Timur tahun 1973. Selanjutnya, melanjutkan ke Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an (PTIQ) hingga meraih gelar sarjana pada tahun 1980, dan kemudian memutuskan menuntut ilmu di Al-Azhar Kairo, Mesir. Sepulang dari Mesir pada tahun 1983, ia memimpin Pondok Pesantren Darut Tauhid Arjawinangun, Cirebon, Jawa Barat.

²³ Ahmad Sahal, “Umar bin Khattab dan Islam Liberal”, Luthfi Assyaukani, *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, h. 6-7.

Sebagai seorang ulama-intelektual, Husein Muhammad termasuk aktivis gender, pluralisme dan HAM. Pernah menjabat Komnas Perempuan Jakarta, pendiri Institut Studi Islam Fahmina (ISIF) Cirebon dan Fahmina Institut.

Pandangan Husein Muhammad dapat ditelusuri misalnya di dalam bukunya yang berjudul “Mengaji Pluralisme Kepada Maha Guru Pencerahan” diterbitkan Mizan.

Ketika menjelaskan tentang pluralisme dan Islam, Husein Muhammad menjelaskan bahwa semua agama yang diwahyukan Tuhan kepada para nabi dan rasul-Nya membawa pesan yang sama, yakni, sikap pasrah dan tunduk kepada Tuhan Yang Maha Esa, ini sesuai dengan makna *genuine* Islam. Oleh sebab itu, orang yang pasrah dan tunduk patuh kepada Tuhan Yang Maha Esa disebut Muslim. Dalam konteks inilah maka kemudian di dalam Islam, semua nabi dan rasul Tuhan—baik yang disebutkan namanya di dalam al-Qur’an maupun yang tidak disebutkan—adalah orang-orang Islam (*Muslimun*). Penjelasan tentang hal ini banyak dijumpai di dalam banyak ayat al-Qur’an, misalnya ayat yang berbunyi: “*Dan Ibrahim telah mewasiatkan ucapan itu kepada anak-anaknya, demikian pula Ya’qub. (Ibrahim berkata,) ‘Hai anak-anakku sesungguhnya Allah telah memilih agama ini bagimu, maka janganlah kamu mati dalam keadaan patuh dan pasrah (kepada Allah).’*” (QS. Al-Baqarah/2: 232), dan, “*Dan janganlah kamu sekalian bertengkar (berdebat/mujadalah) dengan para pengikut Ahli Kitab (penganut kitab suci), melainkan dengan cara yang lebih baik, kecuali terhadap mereka yang melakukan kezaliman. Dan nyatakan kepada mereka, ‘Kami beriman kepada Kitab Suci yang diturunkan kepada kami dan kepada yang diturunkan kepadamu, sebab Tuhan kami dan Tuhan kamu adalah Tuhan Yang Maha Esa, dan kita semua pasrah kepada-Nya (Muslimun),’*” (QS. Al-Ankabuut/29: 46). Atas dasar inilah, menurut Husein Muhammad, maka Islam yang dibawa Nabi Muhammad saw. menghormati sepenuhnya para nabi dan rasul (utusan Tuhan) sebelumnya. Kepercayaan kepada mereka dikatakannya sebagai pilar atau pondasi Islam (*rukun*). Demikian pula, terhadap kitab-kitab suci yang dibawa mereka, seperti Zabur, Taurat, Injil, serta catatan-catatan wahyu seperti *shuhuf* Ibrahim dan Musa.²⁴

Jadi, menurut Husein Muhammad, sudah jelas bahwa apa pun nama dan sebutan agamanya selama mengajarkan sikap pasrah hanya kepada Tuhan

²⁴ Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme Kepada Maha Guru Pencerahan*, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 2011), h. 5-10.

maka dapatlah dipandang Islam. Namun, lanjut Husein Muhammad, ada perbedaan antara Islam yang dibawa Nabi Muhammad dengan nabi-nabi lainnya, yaitu syariatnya. Jadi, sekalipun agama yang dibawa oleh semua nabi itu satu, yakni tauhid, kepatuhan dan kepasrahan hanya kepada Tuhan, akan tetapi cara pendekatan kepada Tuhan itu, atau disebut dengan “*syariah*” dan “*minhaj*”, yang berbeda untuk tiap-tiap agama, sebagai kehendak Tuhan sendiri (lihat QS. Al-Maaidah/5: 48). Di sinilah, menurut Husein Muhammad, kita harus mengatakan bahwa pluralisme adalah sebuah keniscayaan dan kehendak Tuhan yang tidak bisa diingkari. Konsekuensi dari pernyataan ini adalah keniscayaan kita untuk bersikap penuh *tasamuh* dan toleran terhadap orang lain yang berbeda keyakinan atau agama dengan kita. Dan itu berarti, penolakan terhadap pluralisme bisa dipandang sama dengan penolakan terhadap realitas dan sekaligus menolak kehendak Tuhan Yang Mahabijaksana itu²⁵.

Prinsip tauhid ini, jelas Husein Muhammad, juga akan membawa konsekuensi kepada pandangan bahwa semua manusia adalah sederajat dan setara. Kesetaraan dan kesederajatan ini berlaku dalam semua hal, terutama kesetaraan dan kesederajatan manusia dalam hal kebebasan berpikir, berkehendak dan berkeyakinan. Dalam hal ini tentunya yang patut memperoleh perhatian besar adalah kesetaraan dan kesederajatan pikiran, ideologi, agama, serta keyakinan. Manifestasi dari pandangan yang menyetarakan dan menyejajarkan setiap pikiran, ideologi, agama, dan keyakinan ini adalah menghormati dan menghargai perbedaan dalam semua hal tersebut. Terkait dengan sikap ini Tuhan telah memberikan tuntunan yang sangat bijaksana, Dia menegaskan bahwa, “*Tidak (boleh) ada paksaan (ikrah) dalam agama.*” (QS. Al-Baqarah/2: 256), dan ketika berfirman, “*Apakah kamu akan memaksa orang lain dengan kekerasan (ikrah) sampai dia menganut kepercayaan agamamu?*” (QS. Yuunus/10: 99). Ayat ini sesungguhnya hendak menjelaskan bahwa keyakinan tidak boleh dipaksakan oleh siapa pun, karena keyakinan itu bagian hak prerogatif Tuhan dan itu hanya diberikan bagi siapa yang dikehendaki-Nya, sebagai bentuk anugerah, bimbingan, dan petunjuk Tuhan. Bahkan Nabi Muhammad Saw. sekalipun tidak bisa memaksakan kehendaknya agar orang lain mengikuti agamanya, termasuk bagi orang yang beliau paling cintai pun. “*Kamu (Muhammad) tidak memberikan petunjuk sekalipun terhadap orang yang kamu cintai (agar dia mengikuti keyakinanmu). Tuhanlah satu-satunya yang memberikan petunjuk itu kepada siapa saja yang*

²⁵ Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme Kepada Maha Guru Pencerahan*, h. 10-13.

dikehendaki-Nya”. (QS. Al-Qashash/28: 56). Oleh karena, bahwa keyakinan itu atas dasar hidayah yang Tuhan berikan bagi siapa yang dikehendaki-Nya, maka sangat adil jika kemudian Tuhan pun melindungi keyakinan setiap orang, termasuk di dalamnya perlindungan dan penjagaan-Nya terhadap ruang-ruang dan tempat-tempat dimana manusia mengekspresikan keyakinan tersebut. Dengan kata lain, cara apa pun yang dilakukan orang untuk mengungkapkan pengabdianya kepada Tuhan, maka harus diberi ruang untuk melakukannya.²⁶

5. Ihsan Ali Fauzi

Ihsan Ali Fauzi termasuk salah seorang pentolan Jaringan Islam Liberal, ia bersama dengan Ulil Abshar-Abdalla dan kawan-kawannya yang lain mendirikan JIL, yang pada mulanya sebagai kegiatan diskusi dan kajian keislaman.

Ihsan Ali Fauzi tertarik untuk menjelaskan istilah *convivencia*. Hal ini menurutnya terinspirasi oleh diskusi-diskusi di kalangan muda Muslim tentang pengalaman kaum Muslim di Andalusia, yang memberikan model sekaligus inspirator untuk mengembangkan wawasan inklusif dan plural Islam di Indonesia. Istilah *convivencia* sendiri diperkenalkan oleh Americo Castro seorang filolog dan sejarawan Spanyol. Ia menggunakannya untuk menggambarkan budaya Iberia sebagai sebuah pengalaman dimana terjadi interaksi antar berbagai unsur budaya yang berasal dari kelompok-kelompok agama yang berbeda, dalam karakteristiknya, berfungsi seperti kasta. Yang menjadi latar teoritisasinya adalah pengalaman kaum Muslim, Yahudi dan Kristen Spanyol. Khususnya ketika kaum Muslim berkuasa di wilayah itu pada abad kedelapan hingga kelimabelas. Istilah *Convivencia* ini di dalam penggunaannya saat ini sering diartikan sebagai “koeksistensi”²⁷.

Semangat *convivencia* ini, menurut Gampel yang diamini oleh Ihsan Ali Fauzi, berawal dari ekspedisi militer, ketika pasukan Islam berhasil menduduki kepulauan Iberia pada 711 M. Dari sinilah kemudian muncul kategorisasi teologis oleh pasukan yang menang perang: kaum Yahudi dan umat Kristiani dipandang sebagai *ahl al-dzimmah* (warga negara yang dilindungi). Simbiose ketiga umat baru ini meningkat di abad kesepuluh, ketika ‘Abd al-Rahman III, Amir Bani Umayyah yang memerintah kepulauan itu dari Cordoba, menyatakan otonomi

²⁶ Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme Kepada Maha Guru Pencerahan*, h. 14-19.

²⁷ Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya merumuskan Keberagaman Yang Dinamis*, cet. ke-1, Jakarta: JIL, 2005, h. 57.

penuh pemerintahannya dari kekhalifahan Abbasiyah di Bagdad. Ia menggalakkan kebijakan inklusifnya dalam hal agama dan etnisitas, untuk meredam pergolakan yang terjadi dan menyatukan wilayahnya. Ia menopang kehidupan seni dan ilmu, dan mendorong kalangan minoritas untuk mengembangkan potensi intelektual dan budaya mereka. Benih-benih *convivencia* mulai merebak dan tersebar, pada saat itu dengan kebijakan yang inklusif dan pembukaan diri atas budaya luar mendorong munculnya pandangan-pandangan dan temuan-temuan intelektual baru yang dicapai oleh seluruh komunitas terutama oleh kaum Yahudi. Dan puncak dari *convivencia* terjadi ketika sikap kaum Muslim membuka lebar-lebar bagi partisipasi kaum minoritas dalam segala bidang, dan ini didukung oleh Abd al-Rahman selaku amir yang menyeleksi dan mengangkat para pejabat pemerintah di posisi tertinggi mewakili masing-masing kelompok minoritas dan menjadikan mereka pemimpin efektif komunitas-komunitas tersebut. Koeksistensi antara tiga komunitas keimanan ini akhirnya harus runtuh ketika umat Yahudi dan Islam diusir dari kepulauan itu oleh raja-raja Kristen yang berkuasa kemudian²⁸.

Dari semangat dan praktik *convivencia* yang pernah dijalankan oleh kaum Muslim sebagai penguasa di Spanyol saat itu, menurut Ihsan Ali Fauzi, dapat ditarik tiga hal penting. *Pertama*, ada konteks kesejarahan dimana kaum Muslim berada di masa kejayaan. Ini topik besar yang berada di luar bahasan kita, yang masih harus dibicarakan apa dasar-dasar kesuksesannya, khususnya basis ekonominya. Yang pasti, telah tampil di tengah itu sebuah kekhalifahan yang berwawasan luas dan berkinerja baik.

Kedua, ditopang oleh kejayaan itu, ada kesediaan untuk membuka diri baik kepada kalangan minoritas di dalam maupun saingan di luar (kekhalifahan Abbasiyah di Baghdad). Di bawah institusi *dzimmah*, kekhalifahan dengan baik memanfaatkan potensi kalangan minoritas di dalam justru untuk memperkuat dirinya dalam persaingan dengan saingan sesama Muslim di luar.

Ketiga, yang terpenting dalam konteks kita, pelibatan kalangan minoritas berlangsung dalam suatu iklim pemerintahan yang boleh kita sebut sekuler. Para pejabat, juga dari kalangan minoritas, dipilih bukan karena keahlian agamanya, melainkan karena kemampuannya menjalankan pemerintahan. Bahwa kemudian ia, seperti Hasdai, memperoleh pengharagaan tinggi dari komunitas agamanya, itu tambahan yang penting. Itu juga

²⁸ Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal*, h. 58-59.

membuktikan bahwa sejenis sekularisasi justru bermanfaat besar bagi kemaslahatan umat beragama²⁹.

6. Luthfi Assyaukani

Luthfi Assyaukani menyelesaikan sarjana muda di Fakultas Syariah Jordan University, Amman Jordan, dan Master di The International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Kuala Lumpur, Malaysia. Sekarang sedang menyelesaikan program doktoralnya di Melbourne Institute of Asian Languages and Societies (MIALS), University of Melbourne.

Di dalam tulisannya “Merenungkan Sejarah Al-Qur’an” yang dimuat dalam buku hasil suntingannya sendiri yang berjudul “Ijtihad Islam Liberal: Upaya Merumuskan Keberagaman Yang Dinamis”, ia mencoba menjelaskan pandangan lain tentang Al-Qur’an atau tepatnya sejarah Al-Qur’an.

Menurut Luthfi Assyaukani pandangan sebagian besar kaum Muslim yang meyakini bahwa Al-Qur’an dari halaman pertama hingga terakhir merupakan kata-kata Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad secara *verbatim*, baik kata-katanya (*lafdzhan*) maupun maknanya (*ma’nan*), dan keyakinan tentang keterjagaan Al-Qur’an sehingga Al-Qur’an yang mereka lihat dan baca hari ini adalah persis seperti yang ada pada masa Nabi lebih dari seribu empat ratus tahun silam. Sesungguhnya, lebih merupakan formulasi dan angan-angan teologis (*al-khayal al-dini*) yang dibuat oleh para ulama sebagai bagian dari formulasi doktrin-doktrin Islam. Padahal, hakikat dan sejarah penulisan Al-Qur’an sendiri sesungguhnya penuh dengan berbagai nuansa yang *delicate* (rumit), dan tidak sunyi dari perdebatan pertentangan, intrik, dan rekayasa. Al-Qur’an dalam bentuknya yang kita kenal sekarang sebetulnya adalah sebuah inovasi yang usianya lebih dari 79 tahun. Usia ini didasarkan pada upaya pertama kali kitab suci ini dicetak dengan percetakan modern dan menggunakan standar Edisi Mesir pada tahun 1924. Sebelum itu, Al-Qur’an ditulis dalam beragam bentuk tulisan tangan (*rasm*) dengan teknik penandaan bacaan (*diacritical marks*) dan otografi yang bervariasi³⁰.

²⁹ Luthfi Assyaukani, “Merenungkan Sejarah Al-Qur’an”, Abd Moqsih Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya merumuskan Keberagaman Yang Dinamis*, cet. ke-1, Jakarta: JIL, 2005, h. 60.

³⁰ Luthfi Assyaukani, “Merenungkan Sejarah Al-Qur’an”, Abd Moqsih Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal*, h. 1-2.

Upaya standarisasi ini sebuah upaya untuk membuat Al-Qur'an agar menjadi lebih mudah dibaca dan dipelajari, tetapi pada saat yang sama, menurut Luthfi Assyaukani, telah membakukan beragam versi Al-Qur'an yang sebelumnya beredar menjadi satu standar bacaan resmi seperti yang kita kenal. Upaya standarisasi ini pada mulanya dilakukan oleh Utsman bin Affan yang secara terang-terangan memerintahkan membakar seluruh versi (*mushaf*) Al-Qur'an yang bukan miliknya, kendatipun tidak benar-benar berhasil, tetapi apa yang telah diupayakan oleh pemerintah Saudi Arabia dengan mencetak ratusan ribu kopi Al-Qur'an edisi Mesir merupakan bagian dari proyek amal yang sekaligus juga merupakan upaya standarisasi kitab suci, meskipun tidak sampai memerintahkan untuk membakari Al-Qur'an versi lain sebagaimana yang dilakukan Utsman bin Affan, telah membanjiri pasar Al-Qur'an hanya dengan satu edisi, menutupi dan perlahan-lahan menyisihkan edisi lain yang diam-diam masih beredar (khususnya di wilayah Maroko dan sekitarnya). Keberhasilan penyebarluasan Al-Qur'an edisi Mesir tak terlepas dari unsur kekuasaan. Seperti juga pada masa-masa sebelumnya, kodifikasi dan standarisasi Al-Qur'an adalah karya institusi yang didukung oleh—dan menjadi bagian dari proyek—penguasa politik³¹.

Jika saat ini, menurut Liuthfi Assyaukani, sebagian besar umat Islam lebih mengenal Al-Qur'an versi Mesir yang menggunakan versi Hafs, itu bukan berarti tidak ada versi lain. Karena sebenarnya, versi Mesir hanyalah salah satu dari puluhan versi bacaan Al-Qur'an (*qiraat*) yang beredar sepanjang sejarah perkembangan kitab suci ini. Sedangkan versi bacaan Hafs yang digunakan Alqur'an versi Mesir itu sendiri hanya salah satu dari tiga versi bacaan yang masih bertahan hingga zaman modern. Dua versi lain yang masih bertahan itu adalah versi Warsh dari Nafi yang banyak beredar di Madinah, versi al-Duri dari Abu Amr yang banyak beredar di Basrah, dan versi Hafs itu sendiri yang dikembangkan oleh Asim yang beredar di Kufah. Versi bacaan (*qiraat*) adalah salah satu jenis pembacaan Al-Qur'an. Versi ini muncul pada awal-awal sejarah Islam (abad pertama hingga ketiga) akibat dari beragamnya cara membaca dan memahani *mushaf* yang beredar pada masa itu. Mushaf adalah istilah lain dari Al-Qur'an, yakni himpunan atau kumpulan ayat-ayat Allah yang ditulis dan dibukukan. Sebelum Utsman bin Affan (w. 35 H), khalifah ketiga, memerintahkan standarisasi Al-Qur'an yang kemudian dikenal dengan "Mushaf

³¹ Luthfi Assyaukani, "Merenungkan Sejarah Al-Qur'an", Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal*, h. 2.

Utsmani”, pada masa itu telah beredar puluhan—kalau bukan ratusan—mushaf yang dinisbahkan kepada para sahabat Nabi. Beberapa sahabat Nabi memiliki mushafnya sendiri-sendiri yang berbeda satu sama yang lain, baik dalam hal bacaan, susunan ayat dan surah, maupun jumlah ayat dan surah³².

Perbedaan antara mushaf Utsmani dengan mushaf-mushaf lainnya, lanjut Luthfi Assyukani, bisa dilihat dari komplain Aisyah, istri Nabi, yang dikutip oleh Jalaluddin al-Suyuthi dalam kitabnya, *al-Itqan*, dalam kata-kata berikut: “pada masa Nabi, surah al-Ahzab berjumlah 200 ayat. Setelah Utsman melakukan kodifikasi, jumlahnya menjadi seperti sekarang (yakni 73 ayat).” Pandangan Aisyah juga didukung oleh Ubay bin Ka’ab, sahabat Nabi yang lain, yang di dalam mushafnya ada dua surah yang tak dijumpai dalam mushaf Utsman, yakni surah al-Khal’ dan al-Hafd. Sekalipun, mushaf-mushaf para sahabat itu telah musnah dibakar atas perintah Utsman bin Affan, tetapi ingatan dan kenangan para pengikut mereka tetap tersimpan di dalam hati. Sehingga, sekalipun telah terjadi kodifikasi dan standarisasi oleh Utsman bin Affan, masih marak beredar versi bacaan Al-Qur’an sahabat-sahabat Nabi lainnya. Sejarah penulisan Al-Qur’an mencatat nama-nama Ibn Amir (w. 118 H), al-Kisai (w. 189), al-Asfahani (w. 253 H) dan Ibn Abi Daud (w. 316 H) sebagai pengarang-pengarang yang menghidupkan mushaf-mushaf klasik dalam karya *mashahif* mereka (umumnya berjudul *kitab al-mashahif* atau *ikhtilaf al-mashahif*). Ibn Abi Daud berhasil mengumpulkan 10 mushaf sahabat Nabi dan 11 mushaf para pengikut (*tabi’in*) sahabat Nabi³³.

Karena semakin berkembangnya varian-varian bacaan Al-Qur’an, akhirnya pada tahun 322 H, Khalifah Abbasiyah lewat dua orang menterinya Ibn Isa dan Ibn Muqlah, memerintahkan Ibn Mujahid (w. 324 H) melakukan penertiban. Setelah membanding-bandingkan semua mushaf yang ada di tangannya, Ibn Mujahid memilih tujuh varian bacaan dari para *qurra* ternama, yakni Nafi (Madinah), Ibn Kathir (Mekkah), Ibn Amir (Syam), Abu Amr (Bashrah), Asim, Hamzah, dan Kisai (ketiga-tiganya dari Kufah). Tindakannya ini berdasarkan hadits Nabi yang mengatakan bahwa “Al-Qur’an diturunkan dalam tujuh huruf”. Sekalipun pilihan dari Ibn Mujahid ini ditentang oleh ulama yang lain, tetapi sejarah mencatat bahwa pandangan Ibn Mujahid yang

³² Luthfi Assyaukani, “Merenungkan Sejarah Al-Qur’an”, Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal*, h. 2-3.

³³ Luthfi Assyaukani, “Merenungkan Sejarah Al-Qur’an”, Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal*, h. 4-5.

didukung penguasa itulah yang kini diterima orang banyak (atau dengan sedikit modifikasi menjadi 10 atau 14 varian). Al-Qur'an yang ada ditangan kita sekarang adalah salah satu varian dari apa yang dipikirkan oleh Mujahid lewat tangan kekuasaan. Yakni varian bacaan Asim lewat Hafis³⁴.

Dari apa yang sudah dipaparkan di atas, yang penting menurut Luthfi Assaukani adalah bahwa Alqur'an pada dasarnya adalah kalamullah yang diwahyukan kepada Nabi tapi kemudian mengalami berbagai proses "copy editing" oleh para sahabat, tabi'in ahli bacaan, *qurra*, otografi, mesin cetak, dan kekuasaan. Proses-proses ini pada dasarnya adalah manusiawi belaka dan merupakan bagian dari ikhtiar kaum Muslim untuk menyikapi khazanah spiritual yang mereka miliki. Saya kira, varian-varian dan perbedaan bacaan yang sangat marak pada masa-masa awal Islam lebih tepat dimaknai sebagai upaya kaum Muslim untuk membebaskan makna dari kungkungan kata, ketimbang mengatribusikannya secara simplistik kepada Tuhan. Seperti dikatakan seorang filsuf kontemporer Perancis, teks—apalagi teks-teks suci—selalu bersifat "*repressive, violent, and authoritarian.*" Satu-satunya cara menyelamatkan adalah dengan membebaskannya. Dan jika kita mau mengambil pelajaran dari sejarah pembentukan Al-Qur'an adalah semangat pembebasan terhadap teks, tentu saja sambil melakukan kreatifitas-kreatifitas baru dalam bentuk yang lain. hal inilah yang ditunjukkan oleh generasi awal-awal Islam yaitu melakukan pembebasan terhadap kungkungan teks dengan cara menciptakan varian-varian bacaan yang sangat kreatif³⁵.

7. Nong Darol Mahmada

Nong Darol Mahamada alumnus SMP dan SMA yang berada di lingkungan pondok pesantren Cipasung Tasikmalaya yang diasuh oleh KH. Ilyas Ruhiat. Gelar sarjananya diperoleh dari jurusan Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin IAIN Jakarta, 1998.

Pemikiran Nong Darol Mahmada diarahkan kepada masalah-masalah yang berkaitan dengan isu-isu gender. Oleh karena itu di salah satu tulisannya ia melakukan kritik terhadap kewajiban jilbab bagi perempuan Islam. Dibuka dengan menceritakan pengalaman pribadinya di saat kecil yang ditakut-takuti

³⁴ Luthfi Assyaukani, "Merenungkan Sejarah Al-Qur'an", Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal*, h. 5.

³⁵ Luthfi Assyaukani, "Merenungkan Sejarah Al-Qur'an", Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal*, h. 6.

oleh neneknya untuk mengenakan jilbab. Nong Darol Mahmada kecil yang berjilbab karena rasa takutnya akan api neraka yang akan membakar rambutnya bila tidak ditutup dengan jilbab, mulai beranjak tumbuh remaja dan seiring itu ia pun mulai mengajukan pertanyaan-pertanyaan kritis tentang jilbab. Pertanyaan yang paling mendasar dari sekian pertanyaan yang muncul di dalam diri Nong Darol Mahmada adalah menyangkut kebenaran jilbab sebagai perintah atau syariat Islam.

Pertanyaan yang muncul di dalam diri Nong Darol Mahmada terkait tentang apakah jilbab itu syariat Islam atau bukan, kemudian dijawabnya sendiri. Istilah jilbab, menurutnya, sebagai jenis pakaian yang menutup pakaian hanya dikenal di Indonesia. Sedangkan di negara-negara Muslim lain memiliki istilahnya masing-masing. *Chador* di Iran, *pandeh* di India dan Pakistan, *milayat* di Libya, *ahaya* di Irak, *charshaf* di Turki, *hijab* di beberapa negara Arab-Afrika seperti di Mesir, Sudan, dan Yaman. Terlepas dari istilah yang dipakai, sebenarnya konsep hijab bukanlah “milik” Islam. Misalnya dalam kitab Taurat, kitab suci agama Yahudi, sudah dikenal beberapa istilah yang semakna dengan *hijab* seperti *tifperet*. Demikian pula dalam kitab Injil yang merupakan kitab suci agama Nasrani juga ditemukan istilah semakna. Misalnya, istilah *zammah*, *re'alah*, *zaif*, dan *mitpahat*. Malah bila merujuk kepada pandangan Nasaruddin Umar, konsep *hijab* dalam arti penutup kepala sudah dikenal sebelum adanya agama-agama samawi (Yahudi dan Nasrani). Misalnya di beberapa kota seperti Mesopotamia, Babilonia, dan Assyria sudah dijumpai ketentuan penggunaan jilbab. Malahan, lanjut Nong Darol Mahmada, bila merunut lebih jauh mengenai konsep menutup aurat, ketika Adam dan Hawa diturunkan ke bumi, maka persoalan pertama yang mereka alami adalah bagaimana menutup kemaluan mereka (aurat) (QS. Thaha/20: 121). Maka, wajar bila dalam literatur Yahudi disebutkan bahwa sebab penggunaan *hijab* berawal dari dosa asal³⁶.

Dalam Islam, menurut Nong Darol Mahmada, ajaran tentang *hijab* tidak terkait dengan kutukan dan menstruasi seperti dalam ajaran Yahudi, tetapi lebih disebabkan oleh sebab yang lebih bersifat etis dan estetis daripada ketentuan ajaran yang bersifat substantif. Pelembagaan *hijab* dalam Islam didasarkan pada dua ayat Al-Qur'an yaitu QS. Al-Ahzab/33: 59 dan QS. An-Nur/24: 31. Kedua ayat ini saling menegaskan tentang aturan berpakaian untuk

³⁶ Nong Darol Mahmada, “Kritik Atas Jilbab”, Abd Moqsih Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis*, cet. ke-1, Jakarta: JIL, 2005, h. 129-130.

perempuan Islam. pada surat An-Nur, kata *khumur* merupakan bentuk plural dari *khimar* yang artinya kerudung. Sedangkan kata *juyub* merupakan bentuk plural dari kata *jaib* yang artinya adalah *ash-shadru* (dada). Jadi *kalimat hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya* ini merupakan reaksi dari tradisi pakaian perempuan Arab Jahiliah. Dimana kebiasaan masyarakat Jahiliah dalam mengenakan pakaian ini ialah membiarkan leher dan dadanya terbuka tidak tertutup kain atau kerudung. Tentang tradisi berpakaian Arab Jahiliah ini banyak dikemukakan oleh para ahli tafsir Islam, seperti yang dikemukakan oleh Al-Alamah Ibnu Katsir, “Perempuan pada zaman jahiliah biasa melewati laki-laki dengan keadaan telanjang dada tanpa ada selimut sedikitpun. Bahkan kadang-kadang mereka memperlihatkan lehernya untuk memperlihatkan semua perhiasannya”, dan juga seperti yang ada dalam komentar Imam Zarkasyi, “Mereka mengenakan pakaian yang membuka leher bagian dadanya, sehingga tampak jelas seluruh leher dan urat-uratnya serta anggota sekitarnya. Mereka juga menjulurkan kerudungnya mereka ke arah belakang, sehingga bagian muka tetap terbuka. Oleh karena itu, maka segera diperintahkan untuk mengulurkan kerudung dibagian depan agar bisa menutup dada mereka.”³⁷

Berdasarkan keterangan ini, jelas Nong Darol Mahamada, maka dapat dikatakan bahwa perintah berhijab dalam Islam lebih karena hal yang bersifat kondisional, selain juga bersifat politis, diskrimatis, dan elitis bila mengacu kepada sebab turunnya kedua ayat tersebut. Surat Al-Ahzab yang di dalamnya terdapat ayat *hijab* tuurun setelah perang Khandaq (5 Hijriyah). Sedangkan surat An-Nur turun setelah al-Ahzab dan kondisinya saat itu sedang rawan. Bersifat politis sebab ayat-ayat di atas turun untuk menjawab serangan yang dilancarkan kaum munafik, dalam hal ini Abdullah bin Ubay dan konconya-konconya, terhadap umat Islam. Serangan kaum munafik ini “memakai” perempuan Islam dengan cara memfitnah istri-istri Nabi, khususnya Siti Aisyah. Peristiwa terhadap Siti Aisyah ini disebut peristiwa-peristiwa *al-ifk*. Pada saat itu peristiwa ini sangat menghebohkan sehingga untuk mengakhirinya harus ditegaskan dengan diturunkannya lima ayat yaitu An-Nur/23: 11-16. Selain karena peristiwa Siti Aisyah, ayat ini juga turun di saat itu tidak aman dimana gangguan terhadap perempuan-perempuan Islam sangat gencar. Maka ayat itu ingin melindungi perempuan Islam dari pelecehan itu. Adapun bersifat elitis dan

³⁷ Nong Darol Mahmada, “Kritik Atas Jilbab”, Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal*, h. 130-131.

diskrimatif, karena dengan ayat ini, ingin membedakan status perempuan Islam yang merdeka dan budak. Satu sisi ingin menghancurkan perbudakan, di sisi lain, masih mempertahankannya dalam strata masyarakat Islam misalnya dalam perbedaan berpakaian di atas. Kesan yang demikian dapat ditarik dari alasan diperintahkannya perempuan Islam agar mengulurkan jilbabnya, “*Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah dikenal, karena itu mereka tidak diganggu*”. Yang dimaksud membedakan dalam ayat ini, menurut Nong Darol Mahmada, ialah membedakan perempuan merdeka dan perempuan budak³⁸.

Jika pemahan tentang alasan perintah berhijab di atas diterima, lanjut Nong Darol Mahmada, maka akan nampak ambiguitas penafsiran. Untuk menghindari ambiguitas ini, maka penafsiran atas ayat itu harus ditekankan pada etika moralnya, yaitu suruhan untuk sopan dan bersahaja (*modesty*), bukan semata perintah atau aturan dalam berpakaian. Sehingga tidak ada perbedaan antara perempuan merdeka dengan budak. Jadi, menurut Nong Darol Mahmada, ayat-ayat tentang hijab itu hanya sekedar bicara tentang kesopanan perempuan pada umumnya dan menetapkan peraturan bagi isteri-isteri Nabi, tidak ada perintah tersurat tentang kewajiban berhijab perempuan Islam³⁹.

8. Siti Musdah Mulia

Siti Musdah Mulia, lahir di Bone, Sulawesi Selatan, 3 Maret 1958. Meraih gelar sarjana dari IAIN Alauddin Makasar, 1982, gelar master dan doktor diperoleh dari IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, masing-masing tahun 1992 dan 1997.

Siti Musdah Mulia tercatat sebagai perempuan pertama sebagai Doktor Terbaik IAIN Syahid Jakarta dan juga sebagai perempuan pertama yang dikukuhkan LIPI sebagai APU (Ahli Peneliti Utama) di lingkungan Departemen Agama. Banyak tulisan yang lahir dari pemikirannya, salah satunya tentang poligami yang diparkannya di dalam bukunya *Islam Menggugat Poligami*.

Di dalam bukunya ini Siti Musdah Mulia berupaya menegaskan bahwa poligami bukanlah ajaran Islam, malahan Islam melalui kitab sucinya menggugat praktik poligami. Menurut Siti Musdah Mulia, selama ini banyak

³⁸ Nong Darol Mahmada, “Kritik Atas Jilbab”, Abd Moqsih Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal*, h. 131-132.

³⁹ Nong Darol Mahmada, “Kritik Atas Jilbab”, Abd Moqsih Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal*, h. 132.

orang salah paham tentang poligami. Mereka mengira poligami itu baru dikenal setelah Islam. Mereka menganggap Islamlah yang membawa ajaran tentang poligami, bahkan ada yang secara ekstrim berpendapat bahwa jika bukan karena Islam, poligami tidak dikenal dalam sejarah manusia. Pendapat demikian sungguh keliru dan menyesatkan. Padahal, ulama sekaliber Mahmud Syaltut saja secara tegas menolak poligami sebagai bagian ajaran Islam, dan juga menolak bahwa poligami diterapkan oleh syari'ah.⁴⁰

Bila selama ini Islam dipandang sebagai agama yang mendukung poligami, menurut Siti Musdah Mulia, justru sebaliknya, Islam melakukan suatu perubahan yang mendasar terhadap praktik poligami yang sudah lama berkembang di masyarakat dunia. Perubahan mendasar yang dilakukan Nabi Muhammad Saw. berkaitan dengan dua hal. *Pertama*, membatasi jumlah bilangan istri hanya sampai empat. Sejumlah riwayat memaparkan pembatasan poligami tersebut diantaranya riwayat dari Naufal ibn Muawiyah: *Ia berkata: "Ketika aku masuk Islam, aku memiliki lima orang istri. Rasulullah berkata: "Ceraikanlah yang satu dan pertahankan yang empat."* *Kedua*, menetapkan syarat yang ketat bagi poligami, yaitu harus mampu berlaku adil. Persyaratan yang ditetapkan bagi kebolehan poligami itu sangat berat, dan hampir-hampir dapat dipastikan tidak ada yang dapat mampu memenuhinya. Artinya, Islam memperketat syarat poligami sedemikian rupa sehingga kaum laki-laki tidak boleh lagi semena-mena terhadap istri mereka seperti sedia kala.⁴¹

Dengan demikian, kata Siti Musdah Mulia, terlihat bahwa praktik poligami di masa Islam berbeda dengan praktik poligami sebelumnya. Perbedaan itu menonjol pada dua hal. *pertama*, pada bilangan istri, dari tidak terbatas jumlahnya menjadi dibatasi hanya empat. Pembatasan ini dirasakan sangat berat, sebab laki-laki masa itu sudah terbiasa dengan banyak istri, lalu mereka disuruh memilih empat saja dan menceraikan selebihnya. *Kedua*, pada syarat poligami, yaitu harus mampu berlaku adil. Sebelumnya, poligami itu tidak mengenal syarat apa pun, termasuk syarat keadilan.

Kalaupun kemudian dalam masyarakat Muslim ada yang tetap melakukan praktik poligami, maka alasan yang mereka gunakan menurut Siti Musdah Mulia sangat lemah. Alasan yang biasa dijumpai di masyarakat adalah sebagai berikut:

⁴⁰ Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, (Jakarta: Gramedia, 2004), h. 44-45.

⁴¹ Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, h. 46-47.

Pertama, poligami merupakan sunnah Nabi dan memiliki landasan teologis yang jelas yakni ayat 3 surah al-Nisa. Karena itu, melarang poligami berarti melarang hal yang *mubah* atau dibolehkan Allah dan itu menentang ketetapan Allah. Menentang ketetapan Allah berarti berdosa besar. Alasan ini menurut Siti Musdah Mulia dapat dipatahkan. Tentang sunnah Nabi, maka ada kekeliruan yang berkembang di masyarakat dalam memahami sunnah Nabi yang selalu dikaitkan dengan poligami. Padahal yang dimaksud Sunnah Nabi itu sesungguhnya adalah keseluruhan perilaku Nabi, dalam bentuk ketetapan, ucapan, tindakan yang mencakup seluruh aspek kehidupan beliau sebagai Nabi dan Rasul. Dan Sunnah Nabi yang paling mengemuka adalah komitmennya yang begitu kuat untuk menegakkan keadilan dan kedamaian di masyarakat. Jika umat Islam sungguh-sungguh ingin mengikuti sunnah Nabi, maka seharusnya umat Islam lebih serius memperjuangkan tegaknya keadilan dan perdamaian.

Berikutnya, sungguh sangat naif mendasarkan kebolehan poligami hanya pada satu ayat, atau bahkan hanya kepada setengah ayat, padahal bila poligami ditempatkan pada konteks pernikahan maka akan ditemukan ratusan ayat tentang pernikahan. Apalagi pemahaman terhadap teks ayat itu tidak utuh. Padahal ayat itu selain bicara tentang bolehnya poligami juga tentang bolehnya perbudakan. Akan tetapi, mengapa para pendukung bunyi literal teks tersebut memegang teguh kebolehan poligami, namun mengabaikan kebolehan menggauli budak perempuan.

Kedua, tidak boleh mengijtihadi teks yang sudah jelas kandungan hukumnya seperti ayat poligami. Argumen ini terpatahkan oleh kenyataan bahwa Umar bin Khattab ketika terjadi paceklik kemudian ada seorang mencuri, tetapi Umar bin Khattab saat itu berjihad dengan tidak memotong tangan pencuri, padahal hukum potong tangan bagi pencuri jelas disebut dalam teks al-Qur'an.

Ketiga, kelebihan jumlah perempuan atas laki-laki. Pandangan ini tidak sepenuhnya benar. Sebab, jika mengacu pada data Biro Pusat Statistik yang dimaksudkan dengan kelebihan jumlah perempuan adalah perempuan yang berusia di bawah 12 tahun dan di atas 60 tahun karena usia rata-rata perempuan lebih tinggi dari pada laki-laki. Logikanya, kalau ingin poligami pilihlah perempuan di bawah umur atau lewat umur. Akan tetapi, menikahi perempuan di bawah umur dalam konteks sekarang dipandang sebagai suatu kejahatan terhadap kemanusiaan karena melanggar HAM. Jadi hanya satu pilihan, yakni

menikahi wanita lanjut usia seperti dicontohkan Nabi, dan ini agaknya mengurangi problem sosial yang ada.

Alasan lainnya terkait dengan kelebihan jumlah perempuan adalah bahwa jika jumlah perempuan usia kawin lebih besar daripada jumlah laki-laki usia kawin, maka melarang poligami sama artinya dengan menghinai kemanusiaan dan memperkosa hak kaum perempuan. Lalu, bagaimana jika keadaannya kebalikannya, jumlah wanita usia kawin lebih banyak dari jumlah laki-laki usia kawin, apakah kemudian perempuan boleh bersuami lebih dari satu.

Keempat, istri mandul dan berpenyakit kronis yang sulit disembuhkan. Permasalahannya, apakah betul istri yang mandul? Lalu bagaimana jika suami yang mandul?

Kelima, menghindari selingkuh dan zina. Menurut pendukung poligami daripada seks bebas yang tidak bertanggung jawab lebih baik poligami karena bertanggungjawab terhadap istri dan anak-anak. Seorang yang berpoligami pada prinsipnya adalah laki-laki yang mengumbar hawa nafsunya dengan bayaran yang mahal, karena ia harus menjadikan perempuan yang mau melayani kepuasan seksnya itu sebagai istri yang sah dan harus dinafkahi sebagaimana istri yang lain, bahkan anak-anak dari istrinya itu juga menjadi tanggung jawabnya.⁴²

9. Sumanto Al-Qurthubi

Sumanto Al-Qurthubi lahir pada tanggal 10 Juli 1975 di Desa Manggis, Batang, Jawa Tengah. Gelar sarjana diraih di IAIN Walisongo Semarang tahun 1999, kemudian melanjutkan studi di Program Pasca Sarjana Sosiologi di Universitas Satya Wacana, lulus tahun 2003.

Pemikiran Sumanto banyak dituangkan dalam banyak tulisannya baik berupa artikel maupun dalam bentuk buku. Salah satunya adalah tulisannya yang berjudul "Membongkar Teks Ambigu" yang dimuat dalam buku "Ijtihad Islam Liberal: Upaya Merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis".

Di dalam tulisannya ini Sumanto Al-Qurthubi berusaha menjawab persoalan yang terkait tindak kekerasan yang disandarkan kepada teks agama. Menurut Sumanto Al-Qurthubi jawaban para "idealis" bahwa sikap dan tindak kekerasan yang ditunjukkan penganut agama tertentu bukan disebabkan ajaran atau teks keagamaan melainkan manusia yang beragama itu. Karena, "semua

⁴² Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, h. 49-60.

agama mengajarkan perdamaian bukan peperangan, rahmat bukan kekerasan, cinta kasih bukan kebencian, kesejukan bukan terorisme” dan rumusan yang serba ideal yang sejenis. Padahal, menurutnya, sekalipun benar memang tak ada teks keagamaan yang secara langsung mengajarkan kekerasan dan terorisme. Akan tetapi, teks keagamaan itu bisa memberi inspirasi bagi munculnya tindak kekerasan. Sebab, watak dasar teks itu adalah “ambigu”. Satu sisi, teks mengajarkan nilai-nilai kemanusiaan universal yang serba ideal dan humanistik, tapi pada saat yang sama juga menuturkan dan melegalkan tindakan-tindakan yang eksklusif-primordialistik demi mempertahankan apa yang disebut “keyakinan”. Susahnya mengikis gerakan fundamentalisme agama diantaranya juga disebabkan kelompok ini memiliki justifikasi teologis melalui “Kitab Suci”. Sebelum teks-teks itu (yang selama ini dianggap “Kitab Suci”) didekonstruksi, transformasi teologis yang lebih egaliter dan manusiawi takkan pernah terwujud dalam kehidupan umat beragama⁴³.

Dalam mengatasi masalah ambiguitas teks keagamaan ini, menurut Sumanto Al-Qurthubi, perlu dilakukan dekonstruksi terhadap teks-teks agama baik Islam, Kristen, maupun Yahudi, dengan menggunakan pendekatan sosio-historis. Pendekatan “sosio-historis” ini menuntut setiap umat untuk menanggalkan sejumlah asumsi yang selama ini mempengaruhi kognisi kolektif umat. Premis dasar yang dimaksud adalah keyakinan bahwa “Kitab Suci”-nya (Alkitab atau Al-Qur’an) sebagai “firman Tuhan” yang bersifat supra-historis, firman yang mengatasi sejarah. Jika keyakinan ini belum bisa dilepaskan, maka upaya membongkar dimensi historisitas Alkitab dan Al-Qur’an menjadi sia-sia. Dengan pendekatan kesejarahan ini pula kita akan tahu bahwa teks yang kini disucikan oleh umat sebetulnya bersifat profan tidak sakral, temporal bukan permanen. Ada proses historis yang begitu panjang dan rumit sehingga teks ini pada akhirnya menjadi semacam “sacra scientia” yang disucikan dimitoskan. Selain itu, dekonstruksi juga ditempuh sebagai upaya membangun sebuah komunitas keberagamaan yang transformatif. Sebab, gagasan mengenai “transformasi agama-agama” baru mungkin bisa dilakukan jika masing-masing umat bersedia untuk “melepaskan diri” dari kungkungan “Teks” (T besar) yang selama ini menghegemoni nalar kritis umat. Tanpa disadari Teks selama ini menyelip dalam “alam bawah sadar” kita, mempengaruhi dan

⁴³ Sumanto Al-Qurthubi, “Membongkar Teks Ambigu”, Abd Moqsih Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis*, cet. ke-1, Jakarta: JIL, 2005, h. 15.

mengendalikan setiap langkah gerak umat beragama: harus begini, jangan begitu. Tanpa disadari hidup kita selama ini bagaikan robot yang gerak-geriknya dikendalikan oleh remot kontrol. Dan remote kontrol itu kini bernama Teks yang menjadi dasar/ruh sebuah agama. Selama langkah gerak kita positif dan “manusiawi” saya tidak menjadi persoalan. Masalahnya adalah jika langkah dan gerak kita dan “tak manusiawi”. Teks yang kita anggap suci selama ini selain mengandung “prinsip-gerak” positif (misalnya, teks tentang kebebasan/liberasi, persamaan hak, ajaran kasih, solidaritas sosial, emansipasi, persaudaraan universal, dll) juga berisi “prinsip gerak” negatif (misalnya, teks tentang perbudakan, keunggulan doktrin, dominasi gender, jihad, dll). “Prinsip gerak” negatif dari Teks ini yang kemudian membentuk manusia kerdil yang mengeksploitasi pihak lain atas nama agama dan Tuhan⁴⁴.

Jika sebuah Teks sudah dilucuti dari sifat hegemoniknya dengan dekontruksi, maka, menurut Sumanto Al-Qurthubi, segala klaim otoritas baik agama maupun teks menjadi sirna, lumer, lalu melebur menjadi satu, sederajat, (“sikap paralelisme”), tak ada dominasi teks atau agama tertentu atas teks dan agama lain. Agar terbentuk kesadaran seperti ini, maka harus ditanamkan kesadaran bahwa tidak ada satupun umat beragama yang bisa mengklaim bahwa halaman “Kitab Suci”-nya telah mampu menangkap pesan-pesan Tuhan. Klaim atas supra-historisitas firman Tuhan justru akan mereduksi kebesaran Tuhan itu sendiri. Jika sikap memposisikan “Kitab Suci”-nya sebagai yang paling benar dan sebaliknya menganggap yang lain tidak benar ini semakin besar bentuknya, maka konflik antar umat beragama tak terselesaikan. Sebab, akar dari konflik antar umat beragama berawal dari sebuah standar tentang agamanya sendiri dan “Kitab Suci”-nya yang merupakan sumber kebenaran yang diyakini sebagai (1) bersifat konsisten dan berisi kebenaran-kebenaran yang tanpa kesalahan sama-sekali; (2) bersifat lengkap dan final, dan karena itu tak diperlukan kebenaran agama lain; (3) kebenaran agamanya sendiri dianggap merupakan satu-satunya jalan keselamatan, pencerahan maupun pembebasan; dan (4) seluruh kebenaran itu orisinal dari Tuhan, tak ada kontruksi manusia. Jalan pikiran demikian jelas picik, menyesatkan dan tak kondusif untuk membangun persaudaraan kemanusiaan universal⁴⁵. Hanya saja, keberanian

⁴⁴ Sumanto Al-Qurthubi, “Membongkar Teks Ambigu”, Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal*, h. 17-18.

⁴⁵ Sumanto Al-Qurthubi, “Membongkar Teks Ambigu”, Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal*, h. 18.

untuk melakukan dekontruksi teks keagamaan, sebagai upaya agar timbul kesadaran tentang sifat historisitas “Kitab Suci” dan sikap tak memandang “Kitab Suci”-nya sebagai satu-satunya sumber kebenaran, akan menjadi mustahil jika dalam pandangan umat beragama masih meyakini bahwa kebenaran adalah otoritas dari wahyu Tuhan bukan sebagai nilai yang inheren di dalam suatu wujud yang dapat dikenali akal. Dalam tradisi pemikiran keagamaan Islam sesungguhnya sikap yang mendukung adanya bentuk dekontruksi teks keagamaan ditampilkan oleh Mu’tazilah yang berpandangan bahwa manusia dengan akalnya sendiri dapat mengetahui batas-batas kebaikan dan kejahatan, batas-batas kepantasan. Jadi, semangat Mu’tazilah inilah yang perlu ditiru dan dikembangkan. Oleh karena itulah secara pribadi Sumanto lebih memilih pandangan Mu’tazilah daripada pandangan Sunni yang menyatakan bahwa kebaikan dan kejahatan haruslah ditentukan agama. Manusia baru tahu bahwa tindakan ini jahat atau baik setelah mendapatkan pengajaran dari agama⁴⁶.

10. Ulil Abshar-Abdalla

Lahir pada tanggal 11 Januari 1967, di Pati, Jawa Tengah, Ulil Abshar-Abdalla dibesarkan dalam lingkungan dan keluarga santri, ayahnya adalah tokoh agama yang memiliki pondok pesantren yang dinamai Pondok Pesantren Mansajul Ulum. Selepas menuntut ilmu di pondok milik ayahnya, Ulil Abshar-Abdalla nyantri di beberapa pesantren, seperti di Pondok Pesantren Al-Anwar Sarang, Rembang dan Pondok Pesantren Mathali’ul Falah, Kajen, Pati, Jawa Tengah, yang diasuh oleh KH. M. Ahmad Sahal Mahfudz. Pendidikan tingginya ditempuh di Fakultas Syari’ah LIPIA (Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab) Jakarta, dan juga di STF (Sekolah Tinggi Filsafat) Driyarkara. Program Magister dan Doktoralnya ditempuh di Departemen of Religion, Boston University, di Boston, Massachusetts, Amerika Serikat.

Sebagai kordinator Jaringan Islam Liberal, sepak terjang dan pemikiran Ulil Abshar-Abdalla tidak asing di mata masyarakat. Ia banyak menuangkan pemikirannya di dalam milis Jaringan Islam Liberal. tulisan-tulisan atau surat-surat yang diunggah ke dalam internet ini kemudian dibukukan oleh penerbit Nalar dengan judul “Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam: Bunga Rampai Surat-Surat Tersiar”. Salah satu suratnya berjudul “Mengkritik Sekaligus

⁴⁶ Sumanto Al-Qurthubi, “Membongkar Teks Ambigu”, Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal*, h. 16.

Mencintai Agama Sendiri”. Dalam tulisannya ini, Ulil Abshar-Abdalla intinya ingin mengapresiasi dan sekaligus mendukung setiap upaya kritis terhadap agama yang dicintainya⁴⁷.

Komentar Ulil Abshar-Abdalla dalam tulisan ini dimulai dengan contoh kasus seorang teolog Kristen bernama John Selby Spong yang secara keras mengkritisi agama Kristen yang dianutnya, tetapi justru karena sikap kritis terhadap agamanya itu menjadikan keyakinan dan kecintaannya terhadap agama Kristen semakin besar.

Menurut Ulil Abshar-Abdalla, bahwa ia terkesan dengan apa yang dilakukan oleh Spong. Ia membaca karya Spong, mantan *bishop* Episcopal di Newark, yang sangat kritis terhadap agama Kristen. Walau Spong kurang diperhitungkan di kalangan teolog “resmi” di Kristen, buku-bukunya sangat menggugah. Dia melakukan banyak sekali kritik yang pedas atas beberapa doktrin pokok dalam Kristen. Membaca judul-judul bukunya, kita sudah bisa menebak apa yang dikehendaki oleh Spong. Beberapa buku yang ditulis Spong antara lain:

1. *Liberating Gospels: Reading the Bibel with Jewish Eye*
2. *Why Christianity Must Change or Die*
3. *Rescuing the Bibel for Fundamentalism*
4. *A New Christianity for a New World: Why Traditional Faith Is Dying and How a New Faith Is Being Born; dan terakhir, yang baru terbit akhir tahun,*
5. *The Sins of Scripture: Exposing the Bibel's Texts of Hate to Reveal the God of Love.*

Membaca buku-buku Spong itu, menurut Ulil Abshar-Abdalla, Kristen (terutama Protestan) seperti dikuliti habis, dibongkar, dibedah, diiris-iris, dikritik dari segala segi. Jangan lupa, proses *theological surgary* atau bedah teologi ini bukan dilakukan oleh orang awam, tetapi oleh seorang pendeta, oleh “ulama”. Apakah dengan demikian Spong kehilangan iman pada Kristen? Jika Kristen begitu “buruk”-nya di mata Spong, kenapa dia tidak pindah agama saja, misalnya masuk Islam?

Spong dengan seluruh kritiknya itu justru mencapai imannya terhadap Kristen. Dia dengan kritiknya itu justru mencapai iman yang lebih tinggi, seperti ditunjukkan dalam bukunya yang terakhir di atas. Dia mengkritik sejumlah teks dalam Bibel yang dia anggap sebagai sumber kekerasan. Ayat-ayat itu, buat dia,

⁴⁷ Ulil Abshar-Abdalla Abshar Abdalla, *Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam: Bunga Rampai Surah-Surah Tersiar*, cet. ke-1 (Jakarta: Nalar, 2007), h. 106-108.

adalah semacam dosa Kitab Suci (*sin of scripture*). Namun, tujuannya melakukan pembongkaran atas dosa Kitab Suci itu adalah untuk *reveal the God of Love*: dari reruntuhan ayat-ayat Kitab Suci yang menganjurkan kebencian, dia mencari Tuhan Yang Maha Kasih.

Lalu, tanya Ulil Abshar-Abdalla, apakah hal yang sama bisa kita lakukan pada Islam? Dan menurutnya, bisa! Bukan saja pada Islam, tetapi pada semua agama. Banyak hal dalam Islam, bukan semata-mata pemahaman orang Islam tentang Islam yang bisa dikritik. Kritik itu tidak harus membuat kita kehilangan cinta dan *mahabbah* pada Islam. Kasus Spong adalah contoh yang baik. Saya tidak memandang bahwa kasus Spong atau Bung Ione situ hanya bisa terjadi di Kristen. Bisa juga itu terjadi pada Islam. Dibutuhkan kejujuran pada “kekurangan” dalam agama kita masing-masing, dan hentikan sikap merasa paling benar sendiri. Iman kita pada agama kita masing-masing justru akan makin kukuh kalau kita tidak takut bersikap kritis pada ajaran-ajaran yang ada di dalamnya. Tentu saja, banyak hal yang mengagumkan dalam Islam, tetapi juga dalam Kristen, Budha, Hindu, Konghucu, Tao, Jain, Sikh, Bahai, dan agama-agama lokal di seluruh penjuru dunia. Juga banyak hal dalam agama-agama itu yang patut dikritik. Jika ada pelajaran yang bisa diambil dari penghancuran Nabi Muhammad terhadap 360 patung Kabah saat beliau menaklukkan kota Makkah, maka itu dengan memaknainya secara simbolis: kita harus berani menghancurkan paham-paham yang tidak manusiawi yang melawan martabat manusia, walau paham itu ada dalam agama kita sendiri.

11. Zuhairi Misrawi

Zuhairi Misrawi, Lahir pada tanggal 5 Februari 1977 di Sumenep, Madura, Jawa Timur. Setamat SD ia melanjutkan sekolah di Pesantren TMI al-Amien, Prenduan, Sumenep, di bawah asuhan KH. M. Idris Zauhari. Selepas menamatkan pendidikannya di tanah air, pada tahun 1995, Zuhairi Misrawi melanjutkan studi di Departemen Aqidah Filsafat Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir, dan kembali pada tahun 2000, dengan membawa gelar Lc.

Pandangan Zuhairi Misrawi yang progressif tentang wacana keislaman dapat dilihat di dalam bukunya, “Al-Qura’an Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil ‘Alamin”, tahun 2010 yang diterbitkan oleh Pustaka Oasis. Di dalam bukunya ini salah satunya yang ia kupas adalah masalah kebolehan mengucapkan selamat natal.

Bagi Zuhairi Misrawi pandangan sebagian kelompok umat Islam yang menganggap bahwa ucapan selamat natal yang keluar dari lisan seorang Muslim adalah sebagai perbuatan yang dilarang agama, merupakan sebuah sikap yang kontroversial di tengah-tengah masyarakat. Mengapa, karena, dua alasan penting. *Pertama*, ucapan selamat natal merupakan praktik atau tradisi keagamaan yang sudah berkembang lama sekali, tidak hanya di tanah air, tetapi di negara-negara lain juga, seperti Mesir yang memiliki tradisi silaturahmi di antara pemuka dan warga agama menjelang hari raya besar, di antaranya Hari Idul Fitri dan Hari Natal. Hal tersebut menunjukkan, bahwa agama Kristen tidak hanya berkembang di Asia, Eropa, dan Amerika, tetapi juga berkembang di dunia Arab, tempat berkembangnya agama Islam. *Kedua*, ucapan selamat natal adalah ucapan simbolik atas hari bahagia umat Kristen. Sebagai ucapan kebahagiaan, maka tidak ada alasan untuk melarangnya karena hal tersebut justru merupakan salah satu pesan yang diutamakan dan dimuliakan dalam Islam. Tatkala Mua'adz bin Jabal hendak diutus ke Yaman, justru pesan pertama yang terlontar dari Rasulullah Saw., yaitu agar berdakwah dengan senyuman dan membahagiakan orang lain, bukan justru menyengsarakan orang lain. Dengan demikian, ucapan kebahagiaan merupakan ucapan yang semestinya dijadikan sebagai tali pengikat untuk membangun keharmonisan⁴⁸.

Sebenarnya, menurut Zuhairi Misrawi, selain dua alasan tersebut, justru yang lebih penting adalah faktor doktrinal. Ucapan selamat natal pada hari kelahiran Nabi Isa Almasih malah dianjurkan oleh al-Qur'an sendiri. Sikap tersebut disebutkan dalam al-Qur'an sebagai penghargaan atas pentingnya kedudukan Nabi Isa Almasih dalam khazanah Islam. Bahkan, bila merujuk pada rukun iman, salah satunya yaitu beriman kepada Nabi Isa dan kitab yang dibawanya. Karena itu, membedah ayat-ayat suci yang berkaitan dengan ajaran Nabi Isa dan anjuran mengucapkan, "Selamat Natal" akan memberikan nuansa baru dalam keberagaman, terutama dalam rangka memupuk kebersamaan, keharmonisan dan kerukunan di antara umat beragama. Ayat yang dimaksudkan di sini adalah dalam surah Maryam/19: 30-34. Ayat ini sebetulnya hendak menjelaskan beberapa hal penting dalam ajaran Nabi Isa dan anjuran mengucapkan Selamat Natal. Adapun hal-hal penting yang terdapat dalam ayat tersebut antara lain: *Pertama*, pengakuan Isa Almasih sebagai hamba Tuhan, nabi dan dianugerahi Kitab. *Kedua*, Nabi Isa senantiasa diberkati Tuhan dimana

⁴⁸ Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil 'Alamin*, (Jakarta: Pustaka Oasis, 2010), h. 315-316.

pun berada dan diperintahkan untuk menunaikan sembahyang dan zakat semasa hidupnya. *Ketiga*, Nabi Isa diminta agar berbakti kepada bundanya. Pesan ini semakin meneguhkan eksistensi Isa sebagai hamba Tuhan, yang dilahirkan dari rahim ibu. *Keempat*, Nabi Isa diciptakan Tuhan untuk tidak menjadi penguasa yang diktator. Dan, *kelima*, anjuran untuk mengucapkan selamat di hari kelahiran (Natal), hari kematian dan hari dibangkitan kembali oleh Tuhan. yang dimaksud mengucapkan selamat di sini adalah sebuah pengakuan atas ajaran yang dibawa oleh Isa Almasih⁴⁹.

Bila bersandar pada ayat tersebut, maka, menurut Zuhairi Misrawi, tidak semestinya bila ada tokoh atau lembaga keagamaan mengeluarkan sebuah fatwa yang mengharamkan ucapan selamat Natal. Karena Tuhan sendiri mengucapkan Natal sebagai sebuah doa dan penghargaan atas pengabdianya bagi pelayanan umat. Ajaran yang dibawa Nabi Isa Almasih pada hakikatnya merupakan ajaran mulia yang secara substantif juga ditemukan dalam tradisi Islam. Memang, terdapat perbedaan antara ajaran yang dibawa Nabi Isa Almasih dan Nabi Muhammad Saw. Tetapi harus diakui pula, terdapat persamaan yang dapat dirajut diantara umat Kristen dan umat Islam. Salah satu cara yang paling mudah memberi apresiasi kepada umat agama lain. Bagi umat Islam adalah hal yang dianjurkan untuk mengucapkan selamat pada saat Natal dan hari raya Paskah⁵⁰.

12. Moh. Sofan

Moh. Sofan, lahir di Gresik, Jawa Timur, 23 November 1975. Sempat menjadi dosen tetap di Fakultas Tarbiyah Universitas Muhammadiyah Gresik (2003-2006). Namun, kemudian hijrah ke Jakarta dan terlibat aktif di Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), *International Center for Islam and Pluralisme* (ICIP), dan, Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina. Ia kini sebagai peneliti di Yayasan Wakaf Paramadina, Pondok Indah, Jakarta.

Gagasan-gagasan Moh. Sofan tersebar di berbagai media cetak dan beberapa buku. Salah satunya adalah buku yang memuat gagasan-gagasan Moh. Sofan yang pernah dimuat di media cetak, yang diberi judul "Menegakkan Pluralisme: Fundamentalisme-Konservatisme di Tubuh Muhammadiyah". Salah satu tulisannya yang menghadirkan kontroversi di kalangan Muhammadiyah dan Universitas Muhammadiyah Gresik (UMG) dan mengakibatkan Moh. Sofan

⁴⁹ Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi*, h. 316-320.

⁵⁰ Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi*, h. 321.

dikeluarkan dari civitas akademika UMG adalah artikel dengan judul “Natal dan Pluralisme Agama”.

Dalam tulisannya ini Moh. Sofan pertama-tama ia menyampaikan ucapan selamat Hari Raya Natal bagi umat Kristiani. Sambil menginsyafi bahwa sikapnya ini pasti akan dinilai orang yang berbeda paham dengannya sebagai Muslim yang tidak konsisten dengan agamanya. Tapi, kemudian ia meyakini bahwa semua orang punya kebebasan untuk menafsirkan agama yang dipeluknya. Dan dalam pandangan Moh. Sofan, Islam yang diyakininya bukanlah Islam yang skeptis-apriori terhadap eksistensi kelompok di luar dirinya. Tetapi, Islam yang apresiatif dan akomodatif terhadap berbagai ragam etnis, budaya, ras, termasuk agama-agama di luar Islam: Kristen, Yahudi, Shabi'in, dan aliran-aliran lain. Bahkan aliran yang tidak percaya terhadap agama maupun Tuhan sekalipun. Islam yang diimani Moh. Sofan adalah Islam yang penuh toleransi, terbuka dan sejalan dengan nilai-nilai kemanusiaan universal. Karena dalam pengetahuan Moh. Sofan, ada banyak bukti historis bahwa Nabi Muhammad sangat proeksistensi terhadap pemeluk agama lain dan memberikan kebebasan kepada mereka untuk melakukan ritual di masjid milik umat Islam atau sebaliknya⁵¹.

Sejarah mencatat misalnya serombongan kaum Kristen Najran yang bermaksud mengunjungi Rasul, sesampainya di Madinah rombongan kaum Kristen itu menemui Rasul di masjid yang saat itu sedang menjalankan shalat berjamaah. Ketika, rombongan itu mendapati diri mereka harus melakukan kebaktian, maka Nabi pun memperkenalkan rombongan itu melakukan kebaktian di Masjid. Dan juga peristiwa dimana Umar ibn Khattab mengunjungi *Bayt al-Maqdis* dan memasuki gereja Qumamah, ketika berada di gereja waktu shalat pun datang, maka Umar saat itu juga melaksanakan shalat di anak tangga gereja tersebut⁵².

Suasana keakraban dan toleransi yang ditampilkan dalam kejadian sejarah di atas, seharusnya menurut Moh. Sofwan, mampu menginspirasi dan menjadi modal berharga bagi umat Islam dalam membangun kehidupan yang penuh kedamaian dan toleransi antar umat beragama. Karena itu, sangatlah aneh, jika di era kehidupan yang plural ini masih saja ada umat Islam yang

⁵¹ Moh. Sofan, “Natal dan Pluralisme”, Ali Usman (ed.), *Menegakkan Pluralisme: Fundamentalisme-konservatif di Tubuh Muhammadiyah*, cet. ke-1 (Jakarta: LSAF dan Ar-Ruzz Media, 2008), h. 55.

⁵² Moh. Sofan, “Natal dan Pluralisme”, Ali Usman (ed.), *Menegakkan Pluralisme*, h. 56-57.

melarang mengucapkan Natal kepada umat Kristiani. Apalagi, kitab suci al-Qur'an (Surah Maryam; 33) malah mengucapkan selamat kepada Nabi Isa dalam tiga momen sekaligus: saat kelahiran, wafat, dan kebangkitan kembali. Padahal ucapan selamat natal merupakan pintu masuk ke dalam ruang yang lebih luas: pengakuan terhadap pluralisme agama. Dimana, pluralisme bukan semata menunjuk pada kenyataan adanya kemajemukan, namun yang dimaksud adalah keterlibatan aktif terhadap kenyataan kemajemukan tersebut. Seorang dapat disebut menyandang sifat tersebut apabila ia dapat berinteraksi secara positif dalam lingkungan kemajemukan tersebut. Dengan kata lain, pengertian pluralisme agama adalah bahwa tiap pemeluk agama dituntut bukan saja untuk mengikuti keberadaan hak agama lain, tapi juga terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan dalam kebhinekaan. Setidaknya, lanjut Moh. Sofan, ada tiga hal penting yang menjelaskan tentang proyek pluralisme sebagaimana yang dikemukakan oleh Diana L Eck, *Professor of Comparative Religion and Indian studies* dan *Director of Pluralism Project* di Harvard University.

Pertama, pluralisme bukan hanya beragam dan majemuk, pluralisme lebih dari sekedar majemuk atau beragam dengan ikatan aktif kepada kemajemukan tadi. Meski pluralisme dan keragaman terkadang diartikan sama, ada perbedaan yang harus ditekankan. Keragaman adalah fakta yang dapat dilihat tentang dunia dengan budaya yang beraneka ragam. Pluralisme membutuhkan keikutsertaan.

Kedua, pluralisme bukan sekedar toleransi. Pluralisme lebih dari sekedar toleransi dengan usaha yang aktif untuk memahami orang lain. Toleransi dapat menciptakan iklim untuk menahan diri, namun tidak untuk memahami. Toleransi saja tidak dapat menjembatani jurang stereotipe dan kekhawatiran yang bisa jadi justru mendominasi gambaran bersama mengenai orang lain. sebuah gambar yang terlalu rapuh untuk sebuah masyarakat yang kompleks secara religius.

Ketiga, bahwa pluralisme bukan sekedar relativisme. Pluralisme adalah pertautan komitmen antara komitmen religius yang nyata dan komitmen sekuler yang nyata. Pluralisme didasarkan pada perbedaan dan bukan kesamaan. Pluralisme adalah sebuah ikatan, bukan pelepasan-perbedaan dan kekhususan. Kita harus saling menghormati dan hidup bersama secara damai.

Oleh karena itu, sebagai desain Tuhan, menurut Moh. Sofan, pluralisme harus diamankan berupa sikap dan tindakan yang menjunjung tinggi

multikulturalisme. Namun tidak sekedar berhenti pada wacana pentingnya pluralisme dan tidak pula sekedar menjadi “homo pluralis” yang menghargai keragaman hidup, melainkan juga sebagai “homo multikulturalis” yang berkeyakinan bahwa relasi pluralitas yang di dalamnya terdapat problem minoritas versus mayoritas, harus dibangun dengan tindakan nyata berdasarkan pengakuan atas persamaan, kesetaraan, dan keadilan⁵³.

13. Mohammad Guntur Romli

Mohammad Guntur Romli, peneliti di P3M Jakarta. Pernah kuliah di Jurusan Aqidah Filsafat Universitas al-Azhar Kairo Mesir. Gagasan yang menunjukkan keliberalan tokoh ini dapat dilihat dari tulisannya “Cawan dan Anggur: Menafsir Ulang Ayat-ayat Perang” dalam buku *Ijtihad Islam Liberal: Upaya Meluruskan Keberagamaan Yang Dinamis*.

Tulisan Mohammad Guntur Romli ini didorong oleh rasa kekhawatirannya atas upaya media Barat yang berupaya melakukan pengidentikan Islam dan kekerasan. Peran media Barat dalam menggiring opini Islam sebagai agama yang identik dengan kekerasan merupakan salah satu penyebab, selain dua sebab lain, yakni, realitas sejarah Islam klasik yang dengan penuh peperangan, dan realitas ajaran Islam yang mengumandangkan jihad (perang).

Dua realitas di atas, menurut Mohammad Guntur Romli, banyak memberikan kontribusi bagi stigmatisasi Islam agama kekerasan. Oleh karena itu, dua hal ini perlu dikaji ulang secara mendalam sehingga dapat dipisahkan mana “cawan” dan mana “anggur”. Cawan dapat diibaratkan agama dan anggur diibaratkan perilaku pemeluknya. Kalau terasa pahit jangan salahkan cawannya, tapi periksa rasa anggurnya, demikian menurut Mohammad Guntur Romli meminjam bunyi salah satu puisi Iqbal⁵⁴.

Mengenai realitas sejarah Islam klasik yang menampilkan wajah keras Islam karena banyak dibumbui oleh peperangan, maka menurut Guntur Romli jangan salahkan Islamnya tetapi pemeluknya yang gemar berperang. Artinya, bahwa peperangan-peperangan yang terjadi dalam sejarah Islam bukanlah murni bermotif agama melainkan lebih didorong oleh motif politik. Apalagi

⁵³ Moh. Sofan, “Natal dan Pluralisme”, Ali Usman (ed.), *Menegakkan Pluralisme*, Hlm. 57-59.

⁵⁴ Mohammad Guntur Romli, “Cawan dan Anggur: Menafsir Ulang Ayat-ayat Perang”, Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal*, h. 33.

dalam Islam, perintah perang (*qital*) bukan termasuk rukun, substansi atau tujuan. Muhammad Abduh berpendapat, *pertama*, tidak pernah disebutkan dalam sejarah, bahwa ada agama yang disebarkan dengan cara pemaksaan, dan peperangan. *Kedua*, perintah perang (*qital*) dalam Islam bukan termasuk rukun, substansi, atau tujuan.⁵⁵

Bisa ditunjukkan bahwa peperangan dalam Islam lebih bermotif politik bukan agama. Peperangan pada masa Rasulullah misalnya, merupakan masalah politik, bukan agama. Peperangan ini lebih tepat disebut sebagai perang nasional (*al-harb al-wathani*) daripada perang agama (*al-harb al-dini*). Perang Badar Kubra disebabkan perebutan ekonomi. Rombongan dagang Abu Sufyan yang baru datang Syam (Syiria) dihadang pasukan Muslimin sehingga menyebabkan perang berkecamuk. Penaklukan Mekkah lebih tepat disebabkan karena panggilan ibu pertiwi daripada perintah agama. Karena pada saat keluar meninggalkan Mekkah Rasulullah mengucapkan: “Engkau (Mekkah) adalah tempat yang paling dicintai Allah dan aku, jika seandainya kaum musyrikin dari pendudukmu tidak mengusirku, aku tidak akan pernah meninggalkanmu”. Demikian juga dengan peperangan-peperangan lainnya dalam Islam. Perang antara Abu Bakar dengan nabi-nabi “gadungan”, juga bukan karena masalah agama, sebab mereka tidak mengingkari kenabian Muhammad bin Abdullah, melainkan keengganan mereka untuk tunduk dibawah perintah suku lain. Hal yang sama juga berlaku pada peperangan yang terjadi pada masa Utsman dan Ali. Konflik yang terjadi pada masa Utsman didorong oleh masalah kebijakan yang bersifat KKN dan ketidakadilan pembagian harta rampasan perang. Sedangkan kekisruhan pada Masa Ali didorong oleh ketidakpuasan penyelesaian hukum atas pembunuh Utsman. Tegasnya, menurut Mohammad Guntur Romli, konflik-konflik yang terjadi dalam sejarah Islam atau sejarah manusia secara umum, lebih banyak akibat konflik politik dan sosial. Posisi agama dalam realitas konflik hanya sebagai alat legitimasi. Maka pendapat yang menyatakan sumber konflik berasal dari agama berarti telah menzalimi agama sebanyak dua kali. *Pertama*, pada saat konflik kepentingan (politik), agama dibawa-bawa dan dijadikan alasan. *Kedua*,

⁵⁵ Mohammad Guntur Romli, “Cawan dan Anggur: Menafsir Ulang Ayat-ayat Perang”, Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal*, h. 33.

kesalahan melihat sebab-musabab konflik yang mengakibatkan agama dimusuhi dan disisihkan dari sendi-sendi kehidupan⁵⁶.

Bahwa Ajaran Islam mengakui jihad, dan dari hal inilah kemudian Islam diidentikkan sebagai agama perang, menurut Mohammad Guntur Romli, konsep jihad ini perlu dipahami secara tepat dengan mengupayakan rekonstruksi makna jihad itu sendiri. Pertama, jihad yang selama ini dipahami sebagai “perang suci” (*holy war*) oleh Barat, Islam tidak pernah mengakui istilah perang suci ini (*al-har al-muqaddasah*). Dalam Islam hanya diakui dua bentuk perang, yaitu perang yang disyariatkan (*al-harb al-masyru’ah*) dan perang yang tidak disyariatkan (*ghayr masyru’ah*). Sedangkan jihad sendiri mempunyai dua definisi: jihad melawan jiwa (*jihad al-nafs*), dan peperangan yang disyariatkan (diperbolehkan) dengan tujuan untuk mempertahankan diri (defensif). Jihad model pertama, disebut jihad akbar sesuai dengan sabda Nabi, selepas perang Badar: “*kita baru kembali (selesai) dari jihad kecil (perang) menuju jihad besar, yaitu, jihad melawan diri sendiri.*” Sedangkan jihad yang dalam pengertian peperangan disebut Nabi sebagai jihad kecil (*al-jihad al-ashghar*). Namun, pada akhirnya terminologi jihad ini mengalami penyempitan makna menjadi perang saja. Jihad pada diri sendiri dalam tradisi sufi *mujahadah* (olah jiwa), dalam tradisi intelektual: *ijtihad* (olah otak), dan dalam perang: *jihad* (olah fisik). Namun jika kita kembalikan jihad pada makna aslinya maka tiga pemahaman tersebut tercakup pada kata jihad saja. Jadi, jihad tidak selalu identik dengan bentuk fisik (materi), namun juga mencakup perjuangan intelektual, emosional dan spiritual⁵⁷.

Ajaran jihad dalam Islam, sesungguhnya, menurut Mohammad Guntur Romli, sebagai upaya melakukan perubahan bentuk dan semangat perang yang sebelumnya sudah dipraktikkan oleh masyarakat Arab Jahiliyah yang memang menjadi tradisi dalam menyelesaikan konflik sejalan dengan karakter bangsa Arab yang keras dan kompromistik. Perubahan yang dibawa Islam atas konsep perang yang berlaku pada zaman Jahiliyah itu antara lain: *Pertama*, perubahan istilah dari *harb* (perang) menjadi jihad. Hikmah dari perubahan istilah ini menurut Mohammad Guntur Romli dengan menggunakan pandangan Ibn Hazm, adalah, *harb* identik dengan gengsi suku dan kepentingan politik

⁵⁶ Mohammad Guntur Romli, “Cawan dan Anggur: Menafsir Ulang Ayat-ayat Perang”, Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal*, h. 34.

⁵⁷ Mohammad Guntur Romli, “Cawan dan Anggur: Menafsir Ulang Ayat-ayat Perang”, Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal*, h. 35.

sepihak, sedangkan jihad merupakan bentuk perlawanan terhadap kezaliman dan penegakkan agama Allah. *Kedua*, tujuan dari perlawanan fisik yang pada awalnya menyerang, membela fanatisme kelompok dan suku, diubah ke arah tujuan luhur seperti membela orang-orang lemah, menghapus kezaliman dan kebatilan (*fitnah*), dan menegakkan ketaatan (*din*) yang hanya untuk Allah. (QS. al-Nisaa/4: 75 dan al-Baqarah/2: 193). Tujuan dari ayat-ayat perang ini jelas, yaitu sekedar mempertahankan diri, dan tidak boleh berlebih-lebihan. (QS. al-Baqarah/2: 193). Islam sendiri tidak suka bentuk kekerasan ini, bahkan membencinya. (QS. al-Baqarah/2: 216). Perlu ditekankan, bahwa ayat-ayat yang bernuansa peperangan merupakan “ayat deskriptif”, jadi, hanya sebagai catatan sejarah, sebagai penggambaran masa lampau, dengan tujuan: agar kaum Muslimin bisa mengambil hikmah, bahwa kejadian kekerasan tersebut tidak boleh terjadi lagi. Ayat-ayat tersebut tidak lagi mengandung kekuatan hukum untuk dipraktikkan karena sarat dengan permasalahan masa lalu dan merupakan tipe kuno (*archaetype*)⁵⁸.

Mengapa ayat-ayat tentang perang harus ditinggalkan, bukan saja karena bicara masa lalu dan karenanya sudah kuno, tetapi lebih dari itu, bahwa ajaran dasar Islam itu sangat menekankan nilai-nilai toleransi, kebebasan, rahmat dan hikmah. Nilai-nilai inilah yang mesti dikedepankan oleh umat Islam, bukan malah menyebarkan bentuk-bentuk pemaksaan, kekerasan dan pertumpahan darah yang jelas-jelas kontradiksi dengan nilai luhur dan universal ajaran dasar Islam tersebut. Umat Islam, menurut Mohammad Guntur Ramli, tidak mampu menangkap pesan agung nan luhur ini. Islam “diperkosa” untuk kepentingan kelompok dan tujuan-tujuan pragmatis. Ayat-ayat perang tidak ditelaah secara seksama, tidak dilihat tujuan dan maksudnya, namun hanya dijadikan bahan bakar untuk mengobarkan kebencian, permusuhan dan peperangan.⁵⁹

⁵⁸ Mohammad Guntur Romli, “Cawan dan Anggur: Menafsir Ulang Ayat-ayat Perang”, Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis*, cet. ke-1, Jakarta: JIL, 2005, h. 36.

⁵⁹ Mohammad Guntur Romli, “Cawan dan Anggur: Menafsir Ulang Ayat-ayat Perang”, Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal*, h. 36.

BAB IV

PEMIKIRAN ISLAM LIBERAL INDONESIA

Isu-isu yang didiskusikan dan diwacanakan oleh Islam liberal Indonesia mencakup horison pembahasan yang sangat luas dan variatif, terutama menyangkut hubungan Islam dengan isu-isu global khususnya tentang isu-isu modernitas yang berkembang. Dan tema yang terakhir inilah yang mendapat perhatian besar kaum Islam liberal Indonesia sehingga dapat dikatakan bahwa Islam Liberal itu lebih banyak berkuat di masalah respons Islam terhadap kemodernan. Persoalan Islam dan kemodernan inilah kemudian yang dijadikan agenda oleh Islam liberal. Dalam tataran praktisnya agenda Islam liberal dalam kaitan dengan wacana keislaman dan kemodernan ini diterjemahkan ke dalam beberapa tema besar dan utama. Salah satu penggagas Islam Liberal Indonesia, Luthfi Assyaukani seorang pengajar Universitas Paramadina, merumuskan empat agenda Islam liberal, yaitu: *Pertama*, agenda politik, terkait dengan sikap kaum Muslim dalam melihat sistem politik yang berlaku, terutama yang terkait dengan bentuk dan sistem pemerintahan. Menurutnya bentuk negara merupakan pilihan manusiawi, bukan pilihan ilahi. *Kedua*, menyangkut kehidupan antaragama kaum Muslim. Dengan semakin majemuknya kehidupan bermasyarakat di negara-negara Muslim, maka pencarian teologi pluralisme menjadi sebuah keniscayaan. *Ketiga*, mengajak kaum Muslim memikirkan kembali beberapa doktrin agama yang cenderung merugikan dan mendiskreditkan kaum perempuan. Hal ini karena doktrin-doktrin tersebut bertentangan dengan semangat dasar Islam yang mengakui persamaan dan menghormati hak-hak semua jenis kelamin. *Keempat*, kebebasan berpendapat. Hal ini menjadi sangat penting dalam dunia modern, terutama ketika soal ini berkaitan erat dengan hak asasi manusia (HAM). Kalau Islam dikatakan sebagai agama yang menghormati HAM, maka Islam harus menghormati kebebasan

berpendapat. Tak ada alasan bagi Islam untuk takut dengan kebebasan berpendapat'. Paralel dengan pendapat koleganya di JIL ini, Ulil Abshar-Abdalla mengajukan empat proyek dalam melakukan pembaruan pemikiran umat. *Pertama*, perlunya penafsiran Islam non literal, yakni penafsiran yang lebih substansial, kontekstual, dan sesuai dengan denyut nadi peradaban manusia yang sedang dan terus berubah. *Kedua*, memisahkan antara ajaran Islam yang merupakan kreasi budaya setempat dengan Islam yang merupakan nilai fundamental. *Ketiga*, memahami umat Islam sebagai bagian dari kelompok masyarakat lain, yakni sebagai bagian universal umat manusia. *Keempat*, memisahkan secara jelas antara wilayah kekuasaan politik dan wilayah kekuasaan agama². Apa yang dikembangkan Jaringan Islam liberal ini sebenarnya masih merupakan kelanjutan dari semangat dan gagasan pendahulunya di era 1970 dan 1980-an, yaitu mengangkat tema-tema tentang demokrasi, perjuangan umat, kesetaraan gender, pluralisme, hubungan antaragama, dan hak asasi manusia³.

Senada dengan yang diagendakan oleh kalangan Islam Liberal di atas, Dawam Rahardjo mencatat ada beberapa isu Islam kontemporer yang menjadi perdebatan atau kontroversi. *Pertama*, isu formalisasi syariat Islam atau isu hubungan agama dan negara. *Kedua*, isu hak-hak asasi manusia. *Ketiga*, isu kesetaraan gender. *Keempat*, isu toleransi agama dan masyarakat plural. *Kelima*, hubungan Timur-Barat atau isu benturan peradaban (*clash of civilization*). *Keenam*, ajaran jihad dan kekerasan. *Ketujuh*, tentang kompatibilitas Islam dengan demokrasi. *Kedelapan*, isu itu berkaitan dengan masalah demokrasi, kesetaraan gender, dan pluralisme⁴.

Bila mengacu kepada pernyataan Luthfi Assyaukani selaku salah seorang penggagas JIL di atas, maka dapat disimpulkan bahwa dari luasnya dan beragamnya wacana yang dikembangkan oleh Islam liberal Indonesia, sebenarnya semuanya itu dapat dikelompokkan ke dalam beberapa tema besar, yaitu Islam dan negara, di dalamnya termasuk persoalan sekularisasi, demokrasi, penolakan ide negara Islam dan penerapan syariat Islam, dan

¹ Luthfi Assyaukani, *Islam Benar Vs Islam Salah*, h. 71-76.

² July Qodir, *Islam Liberal: Varian-varian Liberalisme Islam di Indoneisa 1991-2002*, cet. ke-1, (Yogyakarta: LKiS, 2012), h. 173.

³ July Qodir, *Islam Liberal: Varian-varian Liberalisme Islam di Indoneisa 1991-2002*, h. 163-164.

⁴ M. Dawam Rahardjo, *Merayakan Kemajemukan Kebebasan Dan Kebangsaan*, cet. ke-1, Jakarta: Kencana, 2010, h. 20.

sebagainya. Al-Qur'an dan penafsirannya, di dalamnya termasuk persoalan kewahyuan al-Qur'an, ijtihad dan kontekstualisasi ajaran al-Qur'an, dan sebagainya. Teologi Agama-agama dalam perspektif Islam, di dalamnya termasuk masalah pluralisme, toleransi agama, kerjasama antar umat beragama, dan sebagainya. Dan, terakhir tema tentang gender dan HAM, di dalamnya termasuk masalah kesetaraan kedudukan laki-laki dan perempuan, kesetaraan hak dan kewajiban laki-laki dan perempuan dalam segala bidang kehidupan, kebebasan beragama serta menyatakan pendapat, dan sebagainya.

A. Agama dan Negara

Diskursus hubungan Islam dan negara⁵ sudah sejak lama muncul, boleh dikatakan sejak kaum Muslim membangun basis sosial-politik di Madinah. Dalam konteks zaman modern telah terjadi polemik diantara ulama Islam yang mendukung sistem khilafah atau negara Islam dengan pendukung ide negara sekuler⁶. Tentang sejarah perdebatan di sekitar hubungan negara dan agama dalam Islam Nurcholish Madjid menjelaskan secara panjang lebar:

⁵ Informasi tentang teori-teori kenegaraan dalam Islam yang ditulis pada zaman klasik dapat dilihat di dalam buku Imam Al-Mawardi, *Al-Ahkam As-Sulthaniyah Fi Al-Wilayah Al-Diniyah*, terj. Fadhli Bahri, Lc, *Al-Ahkam As-Sulthaniyah: Prinsip-prinsip Penyelenggaraan Negara Islam*, cet. ke-1 (Jakarta: Darul Falah, 2000). Sedangkan buku lain yang ditulis oleh penulis kontemporer bisa dilihat, H. Munawir Sadzali, *Islam Dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, edisi ke-5 (Jakarta: UI Press, 1993)

⁶ Polemik seputar gerakan pemisahan agama dan negara dalam Islam tentu saja yang paling menghentak adalah kebijakan Kemal Attaturk yang menghapus negara Islam (khilafah Turki Utsmani) dan membentuk negara sekuler Turki. Dan yang tidak kalah menghebohkan adalah tulisan 'Ali 'Abdur Raziq yang menyimpulkan bahwa tidak ada negara Islam dalam Al-Qur'an dan praktik Nabi Saw. apa yang disebut dengan negara Islam selama ini hanyalah nama yang diberikan oleh ulama-ulama Islam kemudian. (Lihat buku, 'Ali 'Abdur Raziq, *Al-Islam wa Ushul al-Hukm (Bahts Fi al-Khilafah wa al-Hukumah)*, terj. Afif Mohammad, *Khilafah Dan Pemerintahan Dalam Islam*, cet. ke-1 (Bandung: Pustaka, 1985). Atas keluarnya buku 'Ali 'Abdur Raziq ini maka bermunculan komentar dan tulisan baik yang mendukung maupun yang menentang, dan salah seorang ulama yang menulis buku untuk menolak pemikiran 'Ali 'Abdur Raziq dalam bukunya itu ialah Dhiya' ad-Din ar-Rais. Ia mengupas dan menyanggah pemikiran 'Ali 'Abdur Raziq di dalam bukunya yang berjudul *Al-Islam wa al-Khalifah fi al-'Ashr al-Hadits (Naqd Kitab "Al-Islam wa Ushul al-Hukum)* sudah diterjemahkan dengan judul *Islam Dan Khilafah: Kritik Terhadap Buku Khilafah dan Pemerintahan Dalam Islam*, 'Ali 'Abdur Raziq. (Lihat, Dhiya' ad-Din ar-Rais, *Al-Islam wa al-Khalifah fi al-'Ashr al-Hadits (Naqd Kitab "Al-Islam wa Ushul al-Hukum)*, terj. Afif Mohammad, *Islam Dan Khilafah: Kritik Terhadap Buku Khilafah dan Pemerintahan Dalam Islam*, 'Ali 'Abdur Raziq, cet. ke-1 (Bandung: Pustaka, 1985).

Sesungguhnya, secara umum, keterkaitan antara agama dan negara, di masa lalu dan pada zaman sekarang, bukanlah hal yang baru, apalagi hanya khas Islam. Pembicaraan hubungan agama dan negara dalam Islam selalu terjadi dalam suasana yang stigmatis. Ini disebabkan, *pertama*, hubungan agama dan negara dalam Islam adalah yang paling mengesankan sepanjang sejarah umat manusia. *Kedua*, sepanjang sejarah, hubungan antara kaum Muslim dan non-Muslim Barat (Kristen Eropa) adalah hubungan penuh ketegangan. Dimulai dengan ekspansi militer-politik Islam klasik yang sebagian besar atas kerugian Kristen (hampir seluruh Timur Tengah adalah dahulunya kawasan Kristen, malah pusatnya) dengan kulminasinya berupa pembebasan Konstantinopel (ibukota Eropa dan dunia Kristen saat itu), kemudian perang salib yang kalah-menang silih berganti namun akhirnya dimenangkan oleh Islam, lalu berkembang dalam tatanan dunia yang dikuasai oleh Barat imperialis-kolonialis dengan dunia Islam sebagai yang paling dirugikan. Disebabkan oleh hubungan antara Dunia Islam dan Barat yang traumatik tersebut, lebih-lebih lagi karena dalam fasenya yang terakhir Dunia Islam dalam posisi “kalah”, maka pembicaraan tentang Islam berkenaan dengan pandangannya tentang negara berlangsung dalam kepahitan menghadapi Barat sebagai “musuh”.

Pengalaman Islam pada zaman modern, yang begitu ironik tentang hubungan antara agama dan negara dilambangkan oleh sikap yang saling menuduh dan menilai pihak lainnya sebagai “kafir” atau “musyrik” seperti yang terlihat pada kedua pemerintahan Kerajaan Saudi Arabia dan Republik Islam Iran. Saudi Arabia, sebagai pelanjut paham Sunni madzhab Hanbali aliran Wahabi, banyak menggunakan retorika yang keras menghadapi Iran sebagai pelanjut paham Syi'i yang sepanjang sejarah merupakan lawan kontroversi dan polemik.

Dan Iran sendiri, melihat Saudi Arabia sebagai musyrik karena tunduk kepada kekuatan-kekuatan Barat yang non-Islam. Semua itu memberi gambaran betapa problematisnya perkara sumber legitimasi dari sebuah negara yang mengaku atau menyebut dirinya “negara Islam”. Sikap saling membatalkan legitimasi masing-masing antara Saudi Arabia dan Iran mengandung arti bahwa tidak mungkin keduanya benar. Yang mungkin terjadi ialah salah satu dari keduanya

salah dan satunya lagi benar, atau kedua-duanya salah, sedangkan yang benar ialah sesuatu yang ketiga. Atau mungkin juga masing-masing keduanya itu sama-sama mengandung unsur kebenaran dan kesalahan⁷.

Dalam konteks Indonesia perdebatan tentang hubungan agama dan negara mengkristal ke dalam gagasan kaum nasionalis sekuler yang direpresentasikan ke dalam diri Soekarno⁸ dan kalangan Islamis yang direpresentasikan ke dalam diri A. Hasan dan M. Natsir⁹. Soekarno berpendapat

⁷ Nurcholish Madjid, "Agama Dan Negara dalam Islam Telaah Atas Fiqh Siyasy Sunni", Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, cet. 1, (Jakarta: Paramadion, 1994), h. 588-589.

⁸ Soekarno dalam konteks perdebatan sekularisme Turki mendukung gagasan dan langkah yang ditempuh Kemal Attaturk yang mensekulerkan negara Turki. Dalam pandangan Soekarno bahwa orang-orang yang menentang langkah Kemal Attaturk itu merupakan sikap yang tidak mengerti masalah dan kondisi yang berkembang di Turki sebenarnya. Padahal Turki dan Kemal Attaturk tidak pernah bersikap anti agama Islam. menindas agama Islam dan sebagainya, melainkan, justru sedang memerdekakan agama Islam dari ikatan-ikatan yang menghalangi kesuburannya, yakni ikatan-ikatan negara, ikatan-ikatan pemerintah, ikatan-ikatan pemegang kekuasaannya yang zalim dan sempit pikiran. Dan sebaliknyaapun, maka kemerdekaan agama dari ikatan negara itu berarti juga kemerdekaan negara dari hukum-hukum tradisi dan paham-paham-Islam-kolot yang sesungguhnya bertentangan dengan jiwanya Islam sejati, tetapi nyata selalu menjadi rintangan bagi gerak-geriknya negara ke arah kemajuan dan kemodernan. Islam dipisahkan dari negara, agar Islam menjadi merdeka, dan negarapun menjadi merdeka. Agar supaya Islam berjalan sendiri. Agar supaya Islam subur negara subur pula. (Soekarno, *Islam Sontoloyo: Pikiran-pikiran Sekitar Pembaruan Pemikiran Islam*, cet. ke-1 (Bandung: Segi Arsy, 2009), h. 87)

⁹ M. Natsir menanggapi dukungan Soekarno atas sekularisme Kemal Attaturk di Turki dan kritikan Soekarno atas para penentang sekularisme Kemal Attaturk. M. Natsir menyatakan bahwa pembela-pembela Kemalisten di Indonesia buat kesekian kalinya, bahwa semua apa yang dikerjakan oleh Kemal Pasja yang berkenaan dengan agama Islam di Turki itu, semata-mata adalah untuk "menangkaskan" Negara dan untuk "menangkaskan" Agama.

Untuk membuktikan bahwa dakwa Kemal Pasja yang seperti itu bohong semata-mata, tak usahlah kita mencari-cari sifat dari buku-buku pihak "*kaum-fakih-yang-tak-tahu-sejarah*". Kaum pembela Kemalisten itu sendiri cukup memberi "bahan" untuk menguji benar atau palsunya obrolan mereka.

Kepada mereka yang suka berhujjah dengan perkataan Chalide Edib Hanoum kita persilahkan membuka kitab itu sekali lagi. Antara lain dalam bab yang memperbincangkan pemerintahan Kemal Pasja, yang ia namakan dengan "*The Turkish Republic*". Di sana Hanoum memajukan satu protes yang tajam terhadap beleid pemerintahan Diktator Kemal, yang pura-pura "*memerdekakan*" agama, akan tetapi pada hakikatnya menindas agama. Hanoum adalah penulis yang hati-hati dalam memilih perkataannya, sehingga boleh jadi kritiknya yang tajam-

perlunya pemisahan negara dengan agama, sebagaimana yang berlaku di Turki. Tetapi dari kalangan Islamis justru ingin mewujudkan syariat Islam dalam sistem kenegaraan modern. Jawaban-jawaban terhadap isu sekularisme itulah yang menimbulkan pemikiran tentang negara Islam. Tetapi produk akhir dari konseptualisasi itu yang diintegrasikan dengan konsep negara kebangsaan (*nation-state*) adalah naskah Piagam Jakarta yang disusun oleh 9 tokoh bangsa, 4 diantaranya tokoh Islam,¹⁰ 4 tokoh nasionalis dan seorang tokoh Kristen.¹¹ Dua model pandangan kelompok pergerakan Islam ini, di dalam sudut pandang Sunni menurut Azyumardi Azra, terbagi ke dalam dua cara sudut pandang sebagaimana nampak di atas. *Pertama*, menggabungkan antara Islam dan negara, dan, *kedua*, memisahkan Islam dan negara.¹²

Piagam Jakarta yang menjadi dasar konsep Mukaddimah UUD 1945 merupakan puncak pemikiran tentang kenegaraan dari gerakan Islam. Pada waktu itu tokoh-tokoh Islam khususnya K.H. Abdul Kahar Muzakkir, tokoh ulama dari kalangan Muhammadiyah, merivisi gagasan Pancasila Soekarno, dengan menambah keterangan sila Ketuhanan Yang Maha Esa dengan kata-kata “dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluknya”. Gagasan ini sangat sederhana dan praktis, yaitu menolak sekularisme, dengan memfungsikan negara untuk melindungi pelaksanaan syariat Islam. Namun, karena isi Piagam Jakarta ini ditentang oleh kalangan Kristen, maka tujuh kata-kata ini, dengan persetujuan pemimpin Islam, Ki Bagus Hadikusumo, akhirnya dihapus, demi menjaga persatuan bangsa. Penghapusan tujuh kata-kata dalam Piagam Jakarta ini yang di belakang hari menimbulkan kekecewaan di kalangan gerakan Islam, dan sekaligus memberikan harapan bagi kalangan gerakan Islam untuk terus memperjuangkan diberlakukannya Piagam Jakarta.

tajam dan keras itu tidak begitu terasa oleh mereka yang gemar mendengarkan “bom” dan “palu godam”. (M. Natsir, *Capita Selecta*, cet. ke-3 [Jakarta: Bulan Bintang, 1973], h. 478)

¹⁰ Empat orang wakil kalangan Islam ini merepresentasikan Islam modernis dan Islam tradisionalis, dimana kedua kelompok Islam ini selalu mengalami pasang surut dalam hubungan yang terjalin diantara mereka, baik dalam konteks ideologis, kultural, maupun politis, dalam kancah kehidupan berbangsa dan bernegara di Republik ini. Informasi lebih lanjut lihat, Harry J. Benda, *The Crescent and The Rising Sun, Indonesian Islam under the Japanese Occupation*, terj. Daniel Dhakidae, *Bulan Sabit Dan Matahari Terbit: Islam Di Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*, cet. ke-1 (Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1980) dan Deliar Noer, *The Modernist Muslim Movement In Indonesia 1900-1940*, terj. Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, cet. ke-8 (Jakarta: LP3ES, 1996).

¹¹ M. Dawam Rahardjo, *Merayakan Kemajemukan*, h. 7.

¹² Azyumardi Azra, *Islam Substantif*, (Bandung Mizan, 2000), h. 119.

Semangat gerakan Islam ideologis atau politis ini kemudian di era 70-an dikejutkan oleh gerakan pemikiran pembaruan Islam yang dimotori oleh Nurcholish Madjid yang mengusung semangat baru Islam kultural atau substantif³. Saat itu Nurcholish Madjid menyuarakan ide sekularisasi dengan tetap menolak sekularisme. Ide sekularisasinya ini kemudian dinilai mengawali gagasan sekularisme yang berkembang di kemudian hari. Gagasan pembaruan pemikiran Islam yang dicetuskan Nurcholish Madjid tahun 70-an ini telah menumbuhkan suburkan gerakan Islam kultural atau substantif, salah satunya muncul kelompok Islam liberal, yang mendukung gagasan sekularisme yang sebenarnya menurut Dawam Rahardjo digagas oleh K.H. Abdurrahman Wahid

¹³ M. Syafi'i Anwar menjelaskan secara rinci tipologi pemikiran politik cendekiawan Muslim Indonesia pada masa orde baru atau 1980-an. Tipologi itu adalah:

Pertama, Formalistik, suatu model pemikiran politik yang mengutamakan peneguhan dan ketaatan yang ketat pada format-format ajaran Islam, seperti upaya mewujudkan eksperimen sistem ketatanegaraan Islam. Tokoh yang dimasukkan ke dalam tipologi ini antara lain, M. Amin Rais, A.M. Saefuddin, dan termasuk juga Djalaluddin Rahmat.

Kedua, Substantik, suatu pandangan yang aksentuasinya lebih kepada substansi atau makna iman dan peribadatan lebih penting daripada formalitas dan simbolisme keberagamaan serta ketaatan yang bersifat literal kepada teks wahyu Tuhan. Tokoh yang dimasukkan ke dalam tipologi ini antara lain, Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, A. Syafii Maarif, Taufik Abdullah, Harun Nasution, Munawir Sadjali, dan KH. Ahmad Siddiq.

Ketiga, Transformatik, paradigma utamanya adalah bahwa misi Islam yang utama adalah kemanusiaan. Untuk itu Islam harus menjadi kekuatan yang dapat memotivasi secara terus menerus, dan mentransformasikan masyarakat dengan berbagai aspeknya ke dalam skala-skala besar yang bersifat praksis maupun teoritis. Tokoh yang dimasukkan ke dalam tipologi ini antara lain, M. Dawam Rahardjo, Adi Sasono, dan M. Amin Aziz.

Keempat, totalistik, suatu model pemikiran yang menganggap Islam sebagai doktrin bersifat totalistik, karena mengandung wawasan-wawasan, nilai-nilai dan petunjuk yang bersifat langgeng dan komplit yang meliputi semua bidang kehidupan sosial, politik, ekonomi, serta melingkupi segi-segi baik individual, kolektif, maupun masyarakat kemanusiaan pada umumnya. Tokoh yang dimasukkan ke dalam tipologi ini antara lain, Fuad Amsyari.

Kelima, idealistik, suatu sikap yang bertolak dari pandangan pentingnya perjuangan umat untuk berorientasi pada tahapan menuju "Islam cita-cita" (ideal Islam). Islam cita-cita, adalah Islam sebagaimana tersurat dan tersirat dalam al-Qur'an dan Sunnah yang otentik, tetapi yang belum tentu tercermin dalam tingkah laku sosio-politik umat Islam dalam realitas sejarah mereka. Tokoh yang dimasukkan ke dalam tipologi ini antara lain A. Syafii Maarif.

Keenam, realistik, suatu pemikiran yang melihat keterkaitan atau melakukan penghadapan antara dimensi substantif dari ajaran atau pun doktrin agama, dengan konteks sosio-kultural masyarakat pemeluknya. Tokoh yang dimasukkan ke dalam tipologi ini antara lain M. Taufik Abdullah. (M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran Dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, cet. 1, Jakarta: Paramadina, 1995, h. 144-182.)

bukan oleh Nurcholish Madjid, karena Nurcolish Madjid sendiri berhenti pada gagasan skulerisasi dan menolak sekularisme.¹⁴

Gagasan Nurcholish tentang hubungan agama dan negara memang masih terkesan lembut, menurutnya apa yang dikehendaki Islam tentang tatanan sosial-politik atau negara dan pemerintahan ialah apa yang dikehendaki oleh ide-ide modern tentang negara dan pemerintahan itu, yang pokok pangkalnya ialah, menurut peristilahan kontemporer, egalitarianisme, demokrasi, partisipasi, dan keadilan sosial.¹⁵ Apalagi menurut Nurcholish Majdid sendiri istilah “negara Islam” tidak pernah dikenal dalam sejarah Islam. Buktinya, Nabi Muhammad sendiri baru dimakamkan tiga hari berikutnya. Kejadian itu, menurutnya disebabkan karena penggantinya tidak jelas. Pola suksesi tidak jelas. Dampak dari keadaan itu adalah ketidakjelasan. “Itu menunjukkan bahwa masalah kenegaraan tidak menjadi bagian integral dari Islam,” dan gagasan negara Islam sendiri hanya merupakan kecenderungan apologetis.¹⁶

Ulil Abshar-Abdalla secara tidak langsung juga hendak mengatakan hal yang sama dengan Nurcholish Madjid yang menganggap negara Islam hanya sebagai bentuk apologis umat Islam ketika menghadapi dunia Barat dengan tradisi dan budayanya yang lebih unggul. Menurutnya, bahwa sebab munculnya isu penegakkan negara Islam yang berkembang di negeri-negeri Muslim itu sebagai respons atas kondisi sosial-politik dan ekonomi umat Islam yang carut marut di dalam wadah negara kebangsaan yang baru berdiri di satu sisi, dan sisi lain sebagai sikap perlawanan terhadap hegemoni peradaban dan budaya Barat yang meriah gemerlap dengan berbagai keunggulan ilmu dan teknologinya. Pandangan demikian dapat disimpulkan dari penjelasannya secara lengkap sebagai berikut:

Saya kira kegelisahan utama umat Islam pasca keruntuhan Kekhilafahan Usmaniah tercermin dalam pencarian terus-menerus akan kerangka *polity* baru yang bisa menggantikan negara khilafah itu. Untuk waktu yang cukup lama, negara khilafah merupakan daya pengikat yang mempersatukan seluruh umat Islam dalam suatu *body*

¹⁴ M. Dawam Rahardjo, *Merayakan Kemajemukan*, h. 17.

¹⁵ Nurcholish Madjid, “Agama Dan Negara dalam Islam Telaah Atas Fiqh Siyasy Sunni”, Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, cet. 1., Jakarta: Paramadion, 1994, h. 594.

¹⁶ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran Dan Aksi Islam Indonesia*, h. 186.

politics yang kukuh. Dengan, mengatakan ini, saya tidak menafikan sejumlah fakta-fakta historis, dimana pada saat negara khilafah mencapai titik puncak pun, seperti pada masa kekhilafahan Abbasiyyah di Bagdad, terdapat pembangkangan dari dalam tubuh umat Islam sendiri, dengan munculnya negara khilafah tandingan di Andalusia. Dengan kata lain, tidak pernah dalam sejarah Islam terjadi suatu “kesatuan poltiik” yang total, tanpa ada oposisi dari dalam tubuh umat Islam sendiri. Tetapi, *‘ala kulli hal*, negara khalifah adalah kerangka politik yang berhasil mengikat umat Islam untuk waktu yang cukup lama. Keruntuhan negara ini membuat umat Islam berada pada situasi kegamangan dan kebingungan. Bentuk negara bangsa pada mulanya tidak serta merta diterima oleh umat Islam karena di dalam bentuk negara itu terdapat suatu tendensi yang oleh umat Islam dianggap berlawanan dengan semangat ajaran Islam, yaitu semangat *‘ashabiyyah* atau etnosentrisme. Negara khilafah secara teoritis dilandaskan pada konsep tentang “kesatuan universal” umat Islam. Dengan kata lain, fondasi negara khilafah adalah umat, yaitu suatu kesatuan sosial berdasarkan pada credo keimanan yang melintasi batas-batas nasionalitas. Sementara negara bangsa berdasarkan pada konsep tentang *nasion*, bangsa, yang oleh Ernest Renan didefinisikan sebagai suatu kesatuan pengalaman sejarah. Perdebatan dalam tubuh umat Islam tentang bentuk negara bangsa ini berlangsung cukup lama, dan pada akhirnya bentuk negara baru yang diimpor dari pengalaman Barat itu bisa juga diterima oleh mereka. Penerimaan itu banyak kasus, lebih merupakan penerimaan pos-faktual, maksudnya, penerimaan karena senyatanya negara bangsa itu sudah hadir sebagai kenyataan sosial-politik yang tak bisa ditolak lagi.

Akan tetapi, kenyataan yang tidak bisa kita ingkari adalah bahwa pengalaman negara bangsa itu sendiri bukanlah sesuatu yang patut dibanggakan bagi umat Islam. Sejak lepasnya negeri-negeri Islam dari kolonialisme Barat, yang kemudian diikuti dengan upaya mengadopsi bentuk negara bangsa serta lembaga politik modern yang lainnya, jarang sekali kita melihat suatu contoh negeri Islam yang benar-benar dapat menjadi “eksemplar” bagi penerjemahan cita-cita sosial politik Islam mengenai keadilan dan kesederajatan. Umat Islam di sejumlah negeri hidup dalam *polity* yang umumnya bersifat otoriter dan

represif. Kesenjangan antara kaya dan miskin masih merupakan masalah mendasar yang dihadapi oleh umat Islam. Perkembangan riset dan sains di dunia Islam begitu terbelakangnya, kebalikan dengan pengalaman klasik di mana dunia Islam sepanjang abad ke-8 hingga ke-15 Masehi memberikan kontribusi yang besar dalam perkembangan sains. Keterbelakangan ini berlangsung dalam suatu kontras yang tajam dengan kemajuan dunia Barat yang melesat hampir di semua aspek kehidupan. Dunia Barat dan dunia Islam persis seperti “cerita tentang dua kota” dalam gambaran Dickenian, dimana yang satu simbol kemajuan dan yang lainnya adalah simbol keterbelakangan. Saya kira perspektif historis semacam ini hampir sesuatu yang di-*share* secara luas oleh umat Islam dimana-mana.

Sudah tentu pengalaman semacam ini sangat menyakitkan bagi umat Islam. Pengalaman ini menimbulkan kekecewaan di kalangan mereka. Bentuk negara bangsa serta perangkat kelembagaan politik modern yang diterapkan di semua negara Islam dianggap oleh sebagian umat sebagai suatu yang “asing” dan tidak tepat bagi masyarakat Islam. seorang cenedekiawan Muslim dari Mesir, Dr. Yusuf Qardhawi, menyebut hal itu sebagai “solusi-solusi yang diimpor (*al-huluul al-mustauradah*). Solusi impor itu, dalam pandangan Qardhawi, tidak akan membawa manfaat yang terlalu banyak bagi umat Islam, dan tidak akan pula menyelesaikan problem yang mereka hadapi sekarang ini. Solusi yang tepat buat umat Islam bukanlah di “luar” Islam, tetapi di “dalam” Islam itu sendiri. Di sinilah kemudian muncul istilah *al-hall al-Islam*, atau solusi Islami. Islam adalah “sistem” itu sendiri, suatu agama yang telah lengkap dan sempurna pada dirinya sendiri. Umat Islam telah berbuat kesalahan besar ketika lengah dan mengabaikan Islam sebagai sistem lengkap, dan sebliknya malah menoleh kepada sistem lain di luar Islam, salah satunya adalah sistem kepolitikan dalam kerangka negara bangsa, sistem sekuler seperti sosialisme dan kapitalisme, serta kerangka kelembagaan sekuler lain yang diimpor dari Barat seperti demokrasi. Sejak tahun 1980-an jargon “solusi Islam” berkumandang di mana-mana dan dipakai sebagai retorika politik yang sangat manjur untuk membangkitkan kembali apa

yang disebut sebagai *ghirah Islamiyah* (secara harfiah artinya kecemburuan Islam) melawan hegemoni Barat¹⁷.

Sedangkan kelompok liberal-sekuleris lebih tegas dan lugas mengatakan bahwa Islam hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, sehingga aturan kenegaraan sepenuhnya menjadi wewenang manusia. Dalam hal ini Dawam Rahardjo menegaskan, bahwa negara adalah kebutuhan masyarakat atau rakyat di suatu wilayah tertentu dan bukannya perintah Tuhan ataupun rasul-Nya, karena mendirikan agama bukan perintah Tuhan¹⁸. Oleh karena itu bagi kalangan ini urusan politik dan agama harus dipisahkan secara diametral. Sebab, jika dua otoritas itu bersatu, akan lahir absolutisme. Dalam kesatuan itu negara akan melakukan intervensi terhadap kehidupan beragama termasuk ibadah mengikuti kehendak otoritas keagamaan. Di lain pihak, agama akan memberikan legitimasi kepada pihak yang berkuasa atau membiarkan negara menggunakan agama untuk melegitimasi kekuasaan. Dalam praktik, agama akan memaksa negara untuk melaksanakan kebijaksanaan tertentu. Oleh karena itu sistem pemerintahan sekuler dimaksudkan untuk mengurangi keterikatan antara pemerintah dan agama, dan menggantikan hukum keagamaan dengan hukum sipil, serta menghilangkan perbedaan yang tidak adil yang bisa muncul karena agama¹⁹.

Di negara yang masyarakatnya sangat heterogen, menurut K.H. Abdurrahman Wahid, tidak boleh memaksakan syari'at. Menurut Said Agil Siraj, Rasulullah tidak pernah mendirikan negara Islam secara legal-formal tetapi negara yang berkeadilan, sejahtera, makmur atau biasa disebut *al-mutamaddiin* atau *al-tamaddun*; negara yang berperadaban. Sepanjang sejarahnya, tidak ada tipe ideal pemerintah teokratis yang dapat dijadikan acuan umat Islam untuk mendirikan khilafah²⁰. Justru kemunduran Islam sekarang, menurut Qasim

¹⁷ Ulil Abshar-Abdalla, *Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam*, h. 174-178.

¹⁸ M. Dawam Rahardjo, *Merayakan Kemajemukan*, h. 38.

¹⁹ Budhy Munawar-Rachman, *Islam Dan liberalisme*, h. 132.

²⁰ Djalaluddin Rahmat mengajukan beberapa kritik terhadap sistem khilafah; *Pertama*, sistem pemerintahan Khulafa al-Rasyidin itu—bila kita mempelajari tarikh agak mendalam—tidaklah seideal yang digambarkan. Saya takut menyebutkan contoh-contohnya karena pembaca akan menganggap saya “menyerang kesucian para sahabat Nabi”. Cukuplah saya mengutip lagi, pernyataan Munawir Sadzali, yang menyebut sahabat Nabi itu sebagai “political animals”.

Kedua, di antara para khalifah itu sendiri terdapat perbedaan sistem pemerintahan.

Matar, bukan karena akidah-syariatnya akan tetapi *tamaddun*-nya, peradabannya. Sedangkan *tamaddun* itu produk manusia, dan tidak ada kaitannya dengan langit. Yang harus didobrak adalah otoritarianisme kekuasaan atas nama Tuhan. Sementara demokrasi diakui oleh sebagian besar kaum Muslim Indonesia sebagai pilihan terbaik dan realistis. Karena demokrasi dianggap sebagai sistem paling efektif dan rasional yang mampu melindungi manusia dari penindasaan dan eksploitasi manusia lain. Bahkan terma “demokrasi Islam” –demokrasi dengan nilai-nilai transenden Islam—telah muncul dalam diskursus demokratisasi di Indonesia²¹.

Mengapa demokrasi yang diyakini sebagai sistem pemerintahan yang melekat secara inheren di dalam negara sekuler bisa menjamin dan melindungi hak-hak seluruh warganya, karena demokrasi mensyaratkan bagi dirinya delapan jaminan institusional, yaitu: (1) kebebasan untuk membentuk dan mengikuti organisasi; (2) kebebasan berekspresi; (3) hak memberikan suara; (4) eligibilitas untuk menduduki jabatan publik; (4) hak para pemimpin politik untuk berkompetisi secara sehat merebut dukungan suara; (6) tersedianya sumber-sumber informasi alternatif; (7), pemilu yang bebas dan adil; dan (8) institusi-institusi untuk menjadikan kebijakan pemerintah tergantung pada suara-suara (pemilih, rakyat) dan ekspresi pilihan (politik) lainnya²². Bila mengacu kepada syarat demokrasi ini, maka, karena prinsip dan substansi demokrasi mensyaratkan adanya persamaan, non-diskriminasi dan kebebasan individu; suatu kondisi yang cukup sulit diciptakan jika penerapan syariat ingin direalisasikan, walaupun khusus diperuntukkan bagi umat Islam Indonesia. Sebab, dalam demokrasi, sungguhpun setiap warganegara berhak dan diperbolehkan mempengaruhi kondisi politik dengan menggunakan persepsi, ideologi, dan keyakinan yang dianutnya, tidak seorangpun boleh menggunakan negara sebagai instrumen atau apparatus ajaran agama tertentu saja. Hal ini

Ketiga, secara historis, sistem khilafah ini tidak pernah dijadikan rujukan pemerintah kecuali ketika Ustmaniyah mengalami keruntuhan pada abad XVIII dan XiX.

Keempat, berkaitan fungsi khilafah sebagai pelaksana syariat Islam, kita melihat apa yang disebut sebagai syariat Islam itu berubah-ubah sepanjang sejarah. (Djalaluddin Rakhmat, *Islam Dan Pluralisme Akhlak Quran Menyikapi Perbedaan*, cet. 2 [Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006], Hlm. 211-212.)

²¹ Budhy Munawar-Rachman, *Argumen Islam Untuk Liberalisme: Islam Progresif Dan Perkembangan Diskursusnya*, (Jakarta: Grasindo, 2010), h. 47-48.

²² Sukidi, “Pemilu dan Pluralisme Pilihan Politik”, Abd. Moqsih Ghazali, *Ijtihad Islam Liberal: Upaya merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis*, cet. ke-1, Jakarta: JIL, 2005, h. 77.

karena melanggar netralitas negara dalam hal keharusan memberi perlakuan yang sama, tidak hanya kepada kemajemukan agama, tetapi juga terhadap berbagai macam tafsiran yang terdapat dalam satu agama, serta kebebasan individu untuk mengikuti pilihan tafsiran yang dikehendaknya²³.

Jika sekularisme sebagai sebuah keniscayaan yang dibutuhkan umat Islam dalam membangun kehidupan mereka yang ideal menurut nilai-nilai universal Islam di zaman modern, maka negara sekuler dalam bentuk bagaimana yang sesuai dengan bangsa Indonesia. Jika melihat realitas sistem yang telah dan masih terus dikembangkan di Indonesia di satu sisi dan varian sekularisme yang berkembang di dunia Barat modern, maka menurut Dawam Rahardjo Indonesia merupakan negara sekuler yang ramah terhadap agama sebagaimana sekularisme yang berjalan di Amerika Serikat sekalipun tidak persis sama. Adapun varian-varian sekularisme di negara Barat itu adalah:

Pertama, sekularisme Perancis. Sekularisme di negeri ini pada dasarnya mencurigai agama sebagai sumber konflik yang bisa merusak ruang publik. Karena itu, sekularisme bermaksud menjaga dan melindungi ruang publik dari ekspresi-ekspresi keagamaan, walaupun tiap warga negara bisa memilih dan memeluk agama yang mereka percayai. Perlindungan ruang publik itu misalnya, dilakukan dengan melarang pemakaian simbol-simbol keagamaan di ruang publik, seperti memakai jilbab pada perempuan Muslim, memakai tanda salib oleh seseorang atau bahkan memakai kopyah-kopyah Yahudi. Dalam prespektif lain, kebijaksanaan negara itu dapat dianggap melanggar kebebasan beragama, bahkan hak-hak asasi manusia. Perancis juga melarang partai-partai berdasarkan agama, padahal partai agama tidak dilarang di Italia, Jerman, Belanda, atau Denmark.

Kedua, sekularisme model Kanada yang juga memisahkan agama dari negara, walaupun menyebut monoteisme dalam konstitusinya. Sekularisme model Kanada diperkuat dengan pluralisme karena masyarakat adalah bersifat multietnis dan multiagama. Tetapi, berbeda dengan pluralisme di negara-negara lain, Kanada menyatakan diri sebagai negara multikultural. Sebagai negara sekuler, negara tidak memfasilitasi kehidupan beragama dan membiarkan aliran-aliran besar keagamaan untuk hidup mandiri terpisah dari negara, sebagai bagian dari *civil society*. Namun sebaliknya, negara justru memberikan perlindungan dan bantuan kepada kelompok keagamaan minoritas. Dengan

²³ Arskal Salim, "Islam Diantara Dua Model Demokrasi", Abd. Moqsih Ghazali, *Ijtihad Islam Liberal*, h. 29.

perkataan lain, Kanada memberikan kebebasan beragama pada tingkat kelompok.

Ketiga, sekularisme Amerika Serikat (AS). Titik tekan sekularisme AS adalah kebebasan sipil, dimana kebebasan beragama diletakkan pada tingkat individu, walaupun demokrasi di AS telah melahirkan sekte-sekte gereja Kristen yang jumlahnya sekarang mencapai kurang lebih 325 denominasi (padahal pada tahun 60-an baru sekitar 200-an). AS juga memberikan kebebasan kepada gereja-gereja untuk melakukan wacana publik, sehingga kegiatan dakwah di gedung-gedung umum semacam hotel, TV, atau radio amat marak mengangkat pengkhotbah-pengkhotbah (*preachers*) yang terkenal. Hanya saja pendidikan agama tidak diperkenankan di sekolah-sekolah publik, karena pendidikan agama di tempatkan di gereja-gereja, sehingga kehidupan gereja menjadi sangat marak dan mewarnai kehidupan keagamaan di AS. Karena itu, jika gereja banyak ditinggalkan di Eropa, sebaliknya di AS, pengunjung gereja justru meningkat. Khotbah-khotbah Kristen disiarkan ke seluruh dunia. Publikasi keagamaan juga sangat marak di negeri itu, sehingga AS disebut sebagai suatu masyarakat yang religius, walaupun juga sekaligus materialistis. Tidak saja kegiatan keagamaan, kegiatan spiritual juga marak di AS.²⁴

B. Al-Qur'an dan Penafsirannya

Secara mendasar sesungguhnya tidak ada perbedaan pandangan antara kelompok Islam liberal dengan umat Islam secara umum terkait tentang nilai atau sifat kewahyuan al-Qur'an, atau dengan kata lain umat Islam dimana pun dan apa pun paham dan alirannya termasuk kelompok Islam liberal sekalipun meyakini bahwa al-Qur'an adalah wahyu dari Tuhan. Yang membedakan kaum liberal dengan umat Islam umumnya adalah cara mensikapi dan memandang kitab suci al-Qur'an itu. Pandangan yang lazim di kalangan kaum Muslimin secara umum adalah al-Qur'an adalah kitab yang dari halaman pertama hingga terakhir merupakan kata-kata Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad secara *verbatim*, baik kata-katanya (*lafidhan*) maupun maknanya (*ma'nan*). Dan al-Qur'an juga diyakini bentuk atau keadaannya yang sekarang adalah persis sama dengan bentuk atau keadaannya seperti pada masa Nabi. Sedangkan kelompok Islam liberal menilai pandangan yang demikian merupakan pandangan utopis yang disusun dan dibuat oleh para ulama sebagai bagian dari formalisasi doktrin-doktri Islam. Sebab, secara faktual dan historis tidaklah

²⁴ Dawam Rahardjo, *Merayakan Kemajemukan*, h. 129-131.

seperti itu. Kenyataannya, hakikat dan sejarah penulisan al-Qur'an sendiri sesungguhnya penuh dengan berbagai nuansa yang rumit, tidak hampa dari perdebatan dan pertentangan. Oleh karenanya, al-Qur'an dalam bentuknya yang sekarang sebetulnya adalah sebuah inovasi baru yang sedari awal tidak demikian adanya. Secara ekspresif Luthfi Assyaukani berpandangan seperti ini:

Sebagian besar kaum Muslim yang meyakini bahwa Al-Qur'an dari halaman pertama hingga terakhir merupakan kata-kata Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad secara *verbatim*, baik kata-katanya (*lafdhan*) maupun maknanya (*ma'nan*), dan keyakinan tentang keterjagaan Al-Qur'an sehingga Al-Qur'an yang mereka lihat dan baca hari ini adalah persis seperti yang ada pada masa Nabi lebih dari seribu empat ratus tahun silam. Sesungguhnya, lebih merupakan formulasi dan angan-angan teologis (*al-khayal al-dini*) yang dibuat oleh para ulama sebagai bagian dari formulasi doktrin-doktrin Islam. Padahal, hakikat dan sejarah penulisan Al-Qur'an sendiri sesungguhnya penuh dengan berbagai nuansa yang *delicate* (rumit), dan tidak sunyi dari perdebatan pertentangan, intrik, dan rekayasa. Al-Qur'an dalam bentuknya yang kita kenal sekarang sebetulnya adalah sebuah inovasi yang usianya lebih dari 79 tahun. Usia ini didasarkan pada upaya pertama kali kitab suci ini dicetak dengan percetakan modern dan menggunakan standar Edisi Mesir pada tahun 1924. Sebelum itu, Al-Qur'an ditulis dalam beragam bentuk tulisan tangan (*rasm*) dengan teknik penandaan bacaan (*diacritical marks*) dan otografi yang bervariasi²⁵.

Perbedaan lainnya antara kaum liberal dengan kaum Muslim umumnya adalah mengenai sifat dari kandungan Al-Qur'an. Dalam pandangan kaum liberal keyakinan umat Islam akan kesempurnaan dan keparipurnaan ajaran al-Qur'an dalam menjelaskan segala hal yang terkait dengan kehidupan manusia secara detail itu sebagai pandangan yang tidak berdasarkan kepada realitas dari kandungan al-Qur'an sendiri. Sekalipun al-Qur'an sendiri menjelaskan profil dirinya sebagai kitab yang menjelaskan segala hal (*thibyan likulli syay*). Tetapi, maksudnya bukan berarti menjelaskan sedetail-detailnya tentang masalah-masalah kehidupan. Sebab, dalam kenyataan tidak demikian. Al-Qur'an tidak mungkin menjelaskan secara rinci persoalan-persoalan

²⁵ Luthfi Assyaukani, "Merenungkan Sejarah Al-Qur'an", Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal*, h. 1-2.

kehidupan yang berkembang dan berubah secara terus menerus. Secara jelas pandangan yang demikian dikemukakan oleh Budhy Munawar-Rachman:

Selama ini ada keyakinan yang lazim dimiliki oleh kaum Muslim bahwa al-Qur'an adalah wahyu Allah, kitab suci dan sumber utama dan otoritatif bagi aktifitas kehidupan sehari-hari. Al-Qur'an sendiri menyatakan diri sebagai kitab yang menjelaskan segala hal (*tibyaan li kulli syay'*). Namun demikian, menjelaskan segala hal di sini, bukan berarti bahwa al-Qur'an menjelaskan sedetail-detailnya tentang masalah-masalah kehidupan. Sebab dalam kenyataan tidaklah demikian. Al-Qur'an tidak mungkin menjelaskan secara rinci persoalan-persoalan kehidupan yang berkembang dan berubah secara terus-menerus. Karena pernyataan al-Qur'an sebagai kitab yang menjelaskan segala hal harus dipahami secara tepat. Al-Qur'an menjelaskan segala hal hanyalah berarti kitab suci ini mengemukakan prinsip-prinsip dasar, nilai-nilai moral dan ketentuan umum. Al-Qur'an, Ibarat puncak gunung es yang terapung. Yang terlihat hanya sepuluh persen, sedangkan sembilan puluh persen sisanya ada di bawah permukaan air. Sembilan puluh persen inilah yang masih diselubungi oleh keterbatasan metodologis dan reifikasi sejarah. Reifikasi itu harus dibongkar, dan metodologi baru pun mesti dihadirkan—yaitu sebuah metodologi yang diharapkan dapat menembus endapan sejarah yang telah terdistorsi sampai ke dasar-dasarnya²⁶.

Semangat al-Qur'an, bila merujuk kepada cara turunnya yang bersifat gradual, jelas membantah dengan sendiri pandangan kesempurnaan dan keparipurnaan al-Qur'an. Karena justru keunikan al-Qur'an sebagai kitab suci adalah diwahyukan secara gradual. Qur'an sebagaimana yang tercatat dalam sejarah turun kepada Nabi dalam kurun waktu 23 atau 22 tahun. Qur'an turun secara bertahap sesuai dengan kebutuhan yang dihadapi oleh umat Islam pada waktu itu. Gagasan tentang gradualitas al-Qur'an inilah yang menegaskan bahwa Islam adalah agama yang tumbuh melalui suatu proses evolusi yang terus-menerus berkembang menuju tahap penyempurnaan diri. Dari gagasan ini pulalah, menurut Ulil Abshar-Abdalla, membawa pada suatu paham penting tentang Islam sebagai agama yang dinamis, dalam pengertian terus bergerak

²⁶ Budhy Munawar-Rachman, *Argumen Islam Untuk Liberalisme*, h. 164-165.

mengikuti perkembangan waktu²⁷. Jika, Islam merupakan agama yang terus berkembang dan dinamis mengikuti perkembangan, maka dengan sendirinya pandangan yang menganggap al-Qur'an kitab paripurna jadi gugur. Sebab, keparipurnaan al-Qur'an meniscayakan akan kesetatisan dan kebekuan kehidupan umat Islam yang secara alamiah sebenarnya akan terus berkembang dan arah perkembangan itu akan semakin menjauh dari kondisi umat Islam pada saat al-Qur'an diturunkan.

Gagasan tentang gradualitas turunya al-Qur'an ini yang melatarbelakangi timbulnya suatu pemikiran dalam teori hukum Islam (*ushul al-fiqh*) tentang fleksibilitas hukum. Kaidah itu mengatakan "*taghayyur al-ahkam bitaghayyur al-amkinati wa al-azman*," perubahan suatu ketentuan hukum merupakan suatu keharusan, sesuai dengan perubahan tempat dan waktu. Di sinilah keunggulan Islam, karena Islam sejak menit pertama menganggap dirinya sebagai agama yang dinamis, dalam pengertian bergerak terus mengikuti gerak-gerik zaman. Karena wahyu bersifat gradual, mengikuti konteks atau kejadian yang terjadi di tengah-tengah umat. Karena itu pulalah maka wahyu bersifat historis dan untuk sebagian tunduk kepada determinasi sosial-historis. Dan ini berarti bahwa Islam memandang dirinya sebagai agama yang terus tumbuh, berubah, dan dinamis. Atau dengan pengertian lain, bahwa wahyu berjalan seiring, mengikuti, tetapi juga mengembangkan dan mengubah, kenyataan-kenyataan sosial yang terus berkembang. Jadi, kebenaran Islam bukanlah sesuatu yang sekali jadi, tetapi bersifat tumpuk-menumpuk, satu lapisan melengkapi lapisan yang lain, kumulatif (*taraakumi*). Ulil Abshar-Abdalla menjelaskan:

Gagasan tentang *tanjim* atau gradualisme inilah, saya kira, yang melatari timbulnya suatu pemikiran dalam teori hukum Islam (*ushul fiqh*) tentang fleksibilitas hukum. Kaidah itu mengatakan "*taghayyur al-ahkam bitaghayyur al-amkinati wa al-azman*," perubahan suatu ketentuan hukum merupakan suatu keharusan, sesuai dengan perubahan tempat dan waktu. Saya memandang maksim atau kaidah ini sebagai dasar penting yang menjadi ciri agama Islam itu sendiri. Islam adalah agama yang sejak menit pertama menganggap dirinya sebagai agama yang dinamis, dalam pengertian bergerak terus mengikuti gerak-gerik zaman. Para sarjana Islam kerap kali berbicara tentang gagasan *tajaddud*, keteprobaharuan ketentuan-ketentuan

²⁷ Ulil Abshar-Abdalla, *Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam*, h. 10.

hukum dalam Islam. Maksudnya: ketentuan-ketentuan itu bersifat lentur sehingga bisa diperbaharui terus-menerus. Sudah tentu perubahan-perubahan itu tetap dalam kerangka norma-norma tetap yang dianggap sebagai fondasi pokok ajaran Islam—yakni apa yang disebut sebagai *tsabaat*, *tsawaabit*, atau *qath'iyyah*.

Wahyu dengan demikian, bersifat historis dan untuk sebagian tunduk kepada determinasi sisial-historis. Islam, dengan demikian pula, memandang dirinya sebagai agama yang terus tumbuh, berubah dan dinamis. Penahapan wahyu secara implisit mengandaikan suatu asumsi bahwa wahyu berjalan seiring, mengikuti, tetapi juga mengembangkan dan mengubah, kenyataan-kenyataan sosial yang terus berkembang. Kebenaran Islam bukanlah sesuatu yang sekali jadi, tetapi bersifat tumpuk-menumpuk, satu lapisan melingkupi lapisan yang lain²⁸.

Kembali kepada makna al-Qur'an sebagai kitab suci yang menjelaskan segala hal, maka pernyataan ini harus dipahami secara tepat. Penjelasan yang tepat terkait pernyataan al-Qur'an sebagai kitab suci menjelaskan segala hal adalah bahwa kitab suci ini mengemukakan prinsip-prinsip dasar, nilai-nilai moral dan ketentuan-ketentuan umum. Bila menggunakan pengibaratan, al-Qur'an bagaikan puncak gunung es yang terapung. Yang terlihat hanya sepuluh persennya, sedangkan sembilan puluh persen sisanya ada di bawah permukaan air. Sembilan puluh persen inilah yang masih diselubungi oleh keterbatasan metodologis dan reifikasi sejarah. Reifikasi itu harus dibongkar, dan metodologi barupun mesti dihadirkan—yaitu sebuah metodologi yang diharapkan dapat menembus endapan sejarah yang telah terdistorsi sampai ke dasar-dasarnya²⁹.

Dalam kaitan masih besarnya kandungan al-Qur'an yang masih tersembunyi di dalam dasar teks yang nampak, maka kalangan Islam liberal meyakini bahwa firman Tuhan dalam al-Qur'an selalu menghadirkan dan menawarkan pesan baru, hukum, komunitas, dan peradaban baru. Islam tidak dapat dipahami terpisah dari kekuatan unik yang menggerakkannya, yakni kekuatan firman Tuhan yang kreatif, karena selama firman ini terus menjadi efektif secara kreatif di dalam jiwa, masyarakat dan sejarah manusia, maka Islam akan mencapai kemajuan. Sebagai "kitab kreatif" al-Qur'an adalah gambaran

²⁸ Ulil Abshar-Abdalla, *Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam*, h. 185-186.

²⁹ Budhy Munawar-Rachman, *Islam dan Liberalisme*, h. 108.

dinamisme kreatifitas Tuhan yang menakjubkan, dan perintah-Nya agar selalu berada dalam lingkaran dinamisme³⁰.

Jika wahyu diharapkan memberikan peran penting dalam memandu umat manusia terutama di zaman modern ini, maka wahyu yang telah menjelma menjadi teks haruslah dipandang sebagai yang terbatas di satu sisi, di sisi lain kenyataan hidup umat manusia atau historisitas bergerak tanpa batas. Wahyu sebagai sebuah *nash* atau jalinan verbal jelas mempunyai batas. Wahyu tidak pernah turun selamanya, sebab setelah wafatnya Nabi, tidak mungkin lagi umat Islam mengharapkan turunya wahyu kembali untuk memberikan “respon” atas kenyataan yang terus berubah dan berkembang. Kenyataan cenderung berwatak “heraklitan”, yaitu mengalir terus-menerus, sementara *nash* wahyu terbatas. Untuk menjembati dua keadaan yang berbeda secara diametral ini, Ulil Abshar-Abdalla mengusulkan pendekatan yang dialektis terhadap keterbatasan teks dan kenyataan sosial yang terus berubah di pihak lain. Teks-teks agama mempunyai keterbatasan karena keterkaitannya dengan konteks tertentu. Ketentuan-ketentuan keagamaan yang dimuat dalam teks-teks itu juga menggambarkan tahap-tahap perkembangan sejarah yang dialami oleh umat manusia itu sendiri, atau teks-teks keagamaan mengandung hukum-hukum yang temporal. Termasuk juga tentunya apa yang dikandung dalam teks al-Qur’an. Lalu bagaimana Islam bisa menjawab masalah-masalah yang belum ada ketentuannya dalam teks yang ada, karena al-Qur’an sebagai kitab suci tentu saja mengandung hukum-hukum yang temporal. Menurut Ulil Abshar-Abdalla, dengan meminjam teori al-Suyuthi, mengacu kepada *al-illah al-ba’itsah*, alasan-alasan kenapa suatu ketentuan hukum muncul, atau *ratio legis* bila merujuk kepada gagasan Rahman yang berarti alasan legislasi hukum. Dimana, suatu bentuk legislasi harus berubah disaat alasan-alasannya bergeser. Dengan begitu, dibutuhkan suatu pemikiran yang tak putus-putus dan berkesinambungan agar Islam terus menjadi agama yang memenuhi tuntutan zaman. Perubahan atas ketentuan-ketentuan hukum Islam bukan saja sesuatu yang boleh, tetapi adalah imperatif sosial-historis yang tidak bisa dielakkan. Soalnya, jika tidak maka Islam akan kehilangan wataknya sebagai agama dan wahyu yang “responsif”, yang memberikan tanggapan atas keadaan³¹.

Hanya saja sekarang yang menjadi kendala dalam mempopulerkan dan menjalankan semangat progresifitas dan dinamisme Islam yang secara teknis

³⁰ Budhy Munawar-Rachman, *Islam dan Liberalisme*, h. 108-109.

³¹ Ulil Abshar-Abdalla, *Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam*, h. 195-196.

telah dipersiapkan oleh kedua orang sarjana tersebut dalam mengkontekstualisasikan nilai-nilai dasar Islam yang universal adalah keteguhan dalam memegang diktum-diktum atau rumusan-rumusan hukum yang dianggap sebagai “inti” agama itu sendiri. Ulil Abshar-Abdalla menyayangkan sikap sejumlah gerakan-gerakan Islam kontemporer saat ini, kelihatan sekali bahwa seolah-olah perjuangan umat Islam diarahkan semata-mata pada pelaksanaan “hukum Islam” sebagai solusi atas masalah yang dihadapi oleh umat. Hukum di sana dimengerti sebagai ketentuan-ketentuan yang bersifat pasti dan diderivasikan dari al-Qur’an dan hadits. Hukum itu dipandang seolah-olah merupakan tujuan pada dirinya-sendiri, dan karena itu dianggap sebagai sesuatu yang tidak bisa diubah lagi. Dari pandangan yang seperti ini kemudian banyak muncul suara-suara yang menggelegar di telinga yang dikumandangkan dimana-mana bahwa persoalan umat Islam akan selesai secara tuntas dan sukses jika “hukum Allah” diterapkan dan dijalankan. Barangsiapa tidak melaksanakan hukum itu, maka ia adalah *kafir, zalim, dan fasiq*, dan disandarkanlah penilainnya itu kepada tiga serangkai ayat dalam surah al-Maaidah/5: 44, 45, dan 47. Jadi, hukum di sini dipandang semata-mata sebagai sejenis legalisme yang kosong, yang tidak dikaitkan dengan alasan-alasan yang mendasarinya, yang tidak dihubungkan lagi dengan alasan-alasan yang mendasarinya, yang tidak dihubungkan lagi dengan *al-illah al-ba’itsah*. Legalisme, semacam inilah yang lebih mendasari “panggilan” untuk penerapan hukum Islam saat ini disejumlah negara. Pandangan semacam ini justru akan makin membawa masalah tambahan bagi umat Islam ketimbang menyelesaikan masalah yang mereka hadapi. Legalisme semacam ini yang akhirnya membawa sebagian umat Islam dalam sejumlah kasus mengalami kontradiksi dengan kelompok-kelompok sosial-keagamaan lain.³²

C. Islam, Gender dan HAM

Persoalan lain yang mendapat perhatian besar dari kalangan liberal Islam Indonesia adalah terkait isu gender dan HAM serta hubungan dan posisinya dalam Islam. Masalah HAM dan gender adalah persoalan seperti dua sisi mata uang yang tak dapat dipisahkan, tentu saja bahwa HAM bukan hanya kepentingan atau urusan perempuan semata tetapi juga menyangkut kepentingan laki-laki, tetapi di dalam sejarah manusia bahwa yang paling dirugikan dalam struktur masyarakat dan tradisi dunia adalah perempuan,

³² Ulil Abshar-Abdalla, *Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam*, h. 197-198.

karena ada satu pandangan yang keliru terhadap perempuan itu sendiri terutama dari aspek hak-haknya sebagai anggota masyarakat dan negara yang dipengaruhi oleh kesalahan dalam melihat perempuan sebagai makhluk secara utuh dan kemanusiaan, atau dengan kata lain ada bias gender.

Terkait adanya ketimpangan sosial terkait dengan posisi dan peran laki dan perempuan dalam masyarakat dan negara, maka menurut Siti Ruhaini Dzuhayatin, perlu ada bedah intelektual terhadap agama. Ketika analisis gender digunakan untuk melihat ketimpangan sosial, maka agama juga mendapat giliran untuk didekonstruksikan. Tidak ada agama yang tidak punya masalah “bias” gender. Asumsi dasarnya adalah Tuhan di-*nisbah*-kan dalam citra ke-laki-laki-an dalam bahasa hampir semu kitab. Agama besar dunia, seperti Yahudi, Kristen, dan Islam percaya bahwa manusia pertama yang diciptakan oleh Allah adalah laki-laki, sementara perempuan (Hawa) hanya diciptakan oleh tulang rusuknya. Ketiganya juga percaya bahwa para nabi yang diutus mewartakan agama adalah laki-laki³³.

Semangat ajaran Islam tentang gender sesungguhnya minim dari bias gender, karean Islam sebagai agama universal mengajarkan nilai-nilai universal termasuk penghargaan dan pengakuan kualitas kemanusiaan dan spiritual laki-laki dan perempuan, namun dalam perkembangan selanjutnya bahwa penafsiran-penafsiran pemeluknya terhadap Islam mengalami pendistorsian-pendistorsian oleh kontruksi sosial dan budaya lokal yang cenderung bias gender yang jauh meninggalkan semangat kesetaraan gender ajaran Islam. Gambaran tafsiran ulama Islam yang bias gender bisa dilihat di dalam buku tafsir dan fikih yang lebih mengunggulkan dan menguntungkan laki-laki di satu pihak, dan merendahkan dan merugikan perempuan di pihak lain³⁴.

Latar belakang seperti inilah yang mendorong komponen Islam liberal Indonesia memperjuangkan terwujudnya keadilan hak-hak perempuan tanpa

³³ Siti Ruhaini Dzuhayatin, “Gender: Sebuah Prespektif Islam”, Sih Handayani & Yos Soetiyoso (ed.), *Merekonstruksi Realitas Dengan Prespektif Gender*, cet. ke-2 (Yogyakarta: SBPYo, 1998), h. 275.

³⁴ Pembahasan yang luas dan mendalam tentang wawasan Islam tentang persoalan gender terkait latarbelakang sosial-kultural al-Qur’an diturunkan, pengaruh-pengaruh tardisi masyarakat terhadap bentuk pewahyuan al-Quran dan sekaligus wawasan al-Qur’an mengenai asal-usul manusia, manusia pertama, substansi manusia, prinsip-prinsip kesetaraan gender dalam al-Qur’an, hingga bias gender dalam pemahaman dan penyimpulan hukum teks-teks al-Qur’an, dapat dibaca dalam buku yang ditulis, Nasaruddin Ummar, *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-Qur’an*, cet. ke-2 (Jakarta: Paramadina, 2001)

bias gender. Ada beberapa teks-teks suci yang diidentifikasi menjadi landasan para penafsir untuk mengembangkan pandangan yang bias gender. Bentuk penindasan terhadap hak-hak kaum wanita dan diskriminasi perlakuan dalam ruang publik yang berkembang di dalam masyarakat atau di dalam teori-teori dan kitab-kitab keislaman inilah yang digarap oleh kalangan liberal melalui upaya dekonstruksi teks-teks suci dan penafsiran teks-teks suci yang lebih ramah terhadap kaum perempuan sehingga tidak lagi dijumpai pandangan-pandangan dan perlakuan-perlakuan yang bias gender. Salah satu bentuk unjuk rasa kaum wanita terhadap ketimpangan-ketimpangan dan penindasan-penindasan terhadap kaum perempuan yang berkembang dalam masyarakat tercermin dari komentar berikut:

Secara garis besar (feminisme Islam adalah)...”kesadaran akan penindasan dan pemerasan terhadap perempuan dalam masyarakat, di tempat kerja, dan dalam keluarga, serta tindakan sadar oleh perempuan maupun laki-laki untuk mengubah keadaan tersebut...(dengan mengambil teks-teks sakral sebagai pijakannya). Menurut definisi tersebut, dengan demikian seseorang tak cukup hanya mengenali adanya diskriminasi berdasarkan jenis kelamin, dominasi laki-laki dan sistem patriarki, untuk bisa disebut sebagai feminis. Ia harus pula melakukan sesuatu untuk menentangnya. Dengan kata lain, pemahaman harus disertai oleh tindakan untuk mengubah kondisi yang merendahkan perempuan. Patriarki, salah satu masalah utama yang dihadapi kalangan feminis Islam, dipandang sebagai akar misoginis....Tujuan perjuangan feminis...adalah mencapai kesetaraan, harkat, serta kebebasan perempuan untuk memilih dalam mengelola kehidupan dan tubuhnya, baik di dalam maupun di luar rumah tangga...Tujuannya adalah membangun suatu tatanan masyarakat yang adil, baik bagi perempuan maupun laki-laki, bebas dari penghisapan, bebas dari pengkotakan berdasarkan kelas, kasta, maupun prasangka jenis kelamin...Yang dituntut oleh...kalangan feminis Muslim, adalah kesamaan kedudukan antara laki-laki dan perempuan sebagai warga negara di wilayah publik, serta peran komplementer di wilayah domestik (rumah tangga)³⁵.

Padahal bila mengaca pada bentuk kehidupan awal-awal sejarah Islam, menurut Nasaruddin Umar, kaum perempuan memperoleh kemerdekaan dan

³⁵ Budhy Munawarr-Rachman, *Islam Dan Liberalisme*, h. 167-168.

suasana batin yang cerah. Rasa percaya diri mereka semakin kuat sehingga ada diantara mereka yang mencatat prestasi gemilang, bukan saja di dalam sektor domestik tetapi juga sektor publik. Sayang sekali kenyataan seperti ini tidak berlangsung lama karena banyak faktor. Antara lain, semakin berkembangnya dunia Islam sampai ke pusat-pusat kerajaan yang bercorak misoginis seperti Damaskus, Bagdad, dan Persia. Di samping itu, unifikasi dan kodifikasi kitab-kitab hadits, tafsir, dan fikih, yang banyak dipengaruhi oleh budaya lokal, langsung atau tidak langsung mempunyai andil di dalam membatasi hak dan “gerak” kaum perempuan³⁶.

Karena pesan dasar Islam tentang kesetaraan gender sudah mulai terkubur oleh pandangan-pandangan dan penafsiran umat Islam yang mulai terkontaminasi oleh budaya lokal setempat. Maka, dekonstruksi atas penafsiran teks begitu penting bagi kalangan Islam liberal. Dekonstruksi dilakukan sebagai upaya rekonstruksi kesamaan hak-hak antara perempuan dan laki-laki yang menjadi perhatian serius kalangan Islam liberal. dekonstruksi atas penafsiran teks-teks Islam menyangkut perempuan ini begitu penting dalam melihat cara menafsirkan teks-teks Islam, yang telah dilakukan oleh kalangan tradisional selama berabad-abad. Dalam rangka metode kecurigaan ini, atas apa saja metodologi ilmu-ilmu tafsir, sosial, filsafat yang bisa dipakai, perlulah dipakai. Yang terpenting, bisa tercapai pembongkaran. Dari sini mulailah penafsiran baru berdasarkan suatu visi kesetaraan gender yang adil. Semua argumen supermasi atas perempuan harus dicurigai, walaupun itu adalah teks-teks suci yang secara literalnya memang memperlihatkan ketidaksetaraan. Dan untuk usaha penafsiran baru itu, diperlukan cara pembacaan baru atas ayat-ayat al-Qur'an³⁷.

Semangat dekonstruksi teks-teks suci inilah yang membakar semangat kaum liberal untuk melawan setiap bentuk penindasan dan diskriminasi terhadap perempuan. Setiap kebijakan atau pandangan yang mengekspresikan perlakuan ketidakadilan terhadap kaum perempuan akan dibongkar habis. Semisal pemahaman tentang tafsir kata *qaawam* atau *qiwwamah* yang menjadi dasar larangan kaum perempuan memegang posisi strategis baik di ruang domestik maupun di ruang publik. Perlu penafsiran ulang terhadap konsepsi *qiwaamah* dimana ayat-ayat yang mengandung pesan prinsipil dan universal

³⁶ Nasaruddin Umar, “Teologi Pembebasan Perempuan”, Luthfi Assyaukani, *Wajah Liberal Islam Di Indonesia*, Jakarta: JIL, tt, h. 45.

³⁷ Budhy Munawarr-Rachman, *Islam Dan Liberalisme*, h. 173.

Islam dijadikan acuan dan dasar. Menurut Faqihuddin Abdul Qadir, pesan-pesan al-Qur'an yang bersifat prinsipil itu tentang ayat-ayat kemanusiaan, keadilan, dan kesederajatan. Terkait dengan kepemimpinan perempuan ini misalnya yang secara eksplisit ditegaskan al-Qur'an dan harus dijadikan dasar dalam menyimpulkan boleh tidaknya perempuan menjadi pemimpin adalah tiga hal. *Pertama*, bahwa perempuan dan laki-laki diciptakan sebagai manusia dari entity [*nafs*] yang sama (QS. An-Nisa/4: 1), karena itu kedudukan mereka sama dan sejajar, yang membedakan hanyalah kualitas kiprahnya [*taqwa*] (QS. al-Hujurat/49: 31). Kemanusiaan keduanya harus dihormati dan dimuliakan, tanpa membedakan yang satu terhadap yang lain (QS. al-Isra/17: 70). *Kedua*, perempuan dan laki-laki sama dituntut untuk mewujudkan kehidupan yang baik [*hayatan thayyibah*] dengan melakukan kerja-kerja positif [*amalan shalihan*] (QS. an-Nahl/16: 97). Untuk tujuan ini, diharapkan perempuan dan laki-laki bahu-membahu, membantu satu dengan yang lain (QS. at-Taubah/9: 71). *Ketiga*, bahwa perempuan dan laki-laki memiliki hak yang sama untuk memperoleh balasan yang layak atas kerja-kerja yang dilakukan (QS. al-Ahzab/33: 35). Dengan mendasarkan pada ayat-ayat prinsip ini, konsepsi *qiwaamah* yang ditawarkan adalah yang memandang kemanusiaan perempuan, sama seperti memandang kemanusiaan laki-laki. Dengan demikian, konsepsi *qiwaamah* dalam surat an-Nisa/4: 34 tidak bisa menjadi landasan bagi pelarangan kepemimpinan perempuan. Ia juga bukan sebagai penegasan terhadap kepemimpinan laki-laki atas perempuan. Laki-laki disebutkan dalam ayat *qiwaamah*, karena ia—seperti disebut dalam ayat—yang pada saat itu memiliki kemampuan dan bisa memberi nafkah. Karena itu, hak *qiwaamah* laki-laki atas perempuan, hanya bisa dibenarkan ketika ia memberikan nafkah. Tetapi ketika tidak mampu maka hak itu menjadi gugur. Berarti, persoalan *qiwaamah* bukan pada jenis kelamin, tetapi pada persoalan kemampuan ekonomi serta keahlian³⁸.

Isu lainnya yang diperdebatkan terkait dengan masalah gender dan hak-hak perempuan adalah menyangkut pakaian menutup aurat bagi perempuan atau jilbab atau hijab. Banyak yang berpendapat bahwa tabir bukanlah perintah agama melainkan hanya tradisi bangsa Arab yang kemudian disalahkaprahi oleh umat Islam sebagai ajaran agama. Nong Darol Mahmada

³⁸ Faqihuddin Abdul Kodir, "Tafsir Humanis atas Kepemimpinan", Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis*, cet. ke-1, Jakarta: JIL, 2005, h. 118-119.

salalah seorang aktivis perempuan JIL memiliki pandangan yang serupa dengan ini.

Pertanyaan yang muncul di dalam diri Nong Darol Mahmada terkait tentang apakah jilbab itu syariat Islam atau bukan, kemudian dijawabnya sendiri. Istilah jilbab, menurutnya, sebagai jenis pakaian yang menutup pakaian hanya dikenal di Indonesia. Sedangkan di negara-negara Muslim lain memiliki istilahnya masing-masing. *Chador* di Iran, *pandeh* di India dan Pakistan, *milayat* di Libya, *ahaya* di Irak, *charshaf* di Turki, *hijab* di di beberapa negara Arab-Afrika seperti di Mesir, Sudan, dan Yaman. Terlepas dari istilah yang dipakai, sebenarnya konsep hijab bukanlah “milik” Islam. Misalnya dalam kitab Taurat, kitab suci agama Yahudi, sudah dikenal beberapa istilah yang semakna dengan *hijab* seperti *tiferet*. Demikian pula dalam kitab Injil yang merupakan kitab suci agama Nasrani juga ditemukan istilah semakna. Misalnya, istilah *zammah*, *re’alah*, *zaif*, dan *mitpahat*. Malah bila merujuk kepada pandangan Nasaruddin Umar, konsep *hijab* dalam arti penutup kepala sudah dikenal sebelum adanya agama-agama samawi (Yahudi dan Nasrani). Misalnya di beberapa kota seperti Mesopotamia, Babilonia, dan Assyria sudah dijumpai ketentuan penggunaan jilbab. Malahan, lanjut Nong Darol Mahmada, bila merunut lebih jauh mengenai konsep menutup aurat, ketika Adam dan Hawa diturunkan ke bumi, maka persoalan pertama yang mereka alami adalah bagaimana menutup kemaluan mereka (aurat) (QS. Thaha/20: 121). Maka, wajar bila dalam literatur Yahudi disebutkan bahwa sebab penggunaan *hijab* berawal dari dosa asal³⁹.

Dalam Islam, menurut Nong Darol Mahmada, ajaran tentang *hijab* tidak terkait dengan kutukan dan menstruasi seperti dalam ajaran Yahudi, tetapi lebih disebabkan oleh sebab yang lebih bersifat etis dan estetis daripada ketentuan ajaran yang bersifat substantif. Pelembagaan *hijab* dalam Islam didasarkan pada dua ayat Al-Qur’an yaitu QS. Al-Ahzab/33: 59 dan QS. An-Nur/24: 31. Kedua ayat ini saling menegaskan tentang aturan berpakaian untuk perempuan Islam. pada surat An-Nur, kata *khumur* merupakan bentuk plural dari *khimar* yang artinya kerudung. Sedangkan kata *jujub* merupakan bentuk plural dari kata *jaib* yang artinya adalah *ash-shadru* (dada). Jadi *kalimat hendaklah mereka menutupkan kain kerudung ke dadanya* ini merupakan reaksi dari tradisi pakaian perempuan Arab Jahiliah. Dimana kebiasaan masyarakat Jahiliah dalam mengenakan pakaian ini ialah membiarkan leher dan dadanya

³⁹ Nong Darol Mahmada, “Kritik Atas Jilbab”, Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal*, h. 129-130.

terbuka tidak tertutup kain atau kerudung. Tentang tradisi berpakaian Arab Jahiliah ini banyak dikemukakan oleh para ahli tafsir Islam, seperti yang dikemukakan oleh Al-Alamah Ibnu Katsir, “Perempuan pada zaman jahiliah biasa melewati laki-laki dengan keadaan telanjang dada tanpa ada selimut sedikitpun. Bahkan kadang-kadang mereka memperlihatkan lehernya untuk memperlihatkan semua perhiasannya”, dan juga seperti yang ada dalam komentar Imam Zarkasyi, “Mereka mengenakan pakaian yang membuka leher bagian dadanya, sehingga tampak jelas seluruh leher dan urat-uratnya serta anggota sekitarnya. Mereka juga menjulurkan kerudungnya mereka ke arah belakang, sehingga bagian muka tetap terbuka. Oleh karena itu, maka segera diperintahkan untuk mengulurkan kerudung dibagian depan agar bisa menutup dada mereka.”⁴⁰

Berdasarkan keterangan ini, jelas Nong Darol Mahamada, maka dapat dikatakan bahwa perintah berhijab dalam Islam lebih karena hal yang bersifat kondisional, selain juga bersifat politis, diskriminatif, dan elitis bila mengacu kepada sebab turunnya kedua ayat tersebut. Surat Al-Ahzab yang di dalamnya terdapat ayat *hijab* turun setelah perang Khandaq (5 Hijriyah). Sedangkan surat An-Nur turun setelah al-Ahzab dan kondisinya saat itu sedang rawan. Bersifat politis sebab ayat-ayat di atas turun untuk menjawab serangan yang dilancarkan kaum munafik, dalam hal ini Abdullah bin Ubay dan konconya-konconya, terhadap umat Islam. Serangan kaum munafik ini “memakai” perempuan Islam dengan cara memfitnah istri-istri Nabi, khususnya Siti Aisyah. Peristiwa terhadap Siti Aisyah ini disebut peristiwa-peristiwa *al-ifk*. Pada saat itu peristiwa ini sangat menghebohkan sehingga untuk mengakhirinya harus ditegaskan dengan diturunkannya lima ayat yaitu An-Nur/23: 11-16. Selain karena peristiwa Siti Aisyah, ayat ini juga turun di saat itu tidak aman dimana gangguan terhadap perempuan-perempuan Islam sangat gencar. Maka ayat itu ingin melindungi perempuan Islam dari pelecehan itu. Adapun bersifat elitis dan diskrimatif, karena dengan ayat ini, ingin membedakan status perempuan Islam yang merdeka dan budak. Satu sisi ingin menghancurkan perbudakan, di sisi lain, masih mempertahankannya dalam strata masyarakat Islam misalnya dalam perbedaan berpakaian di atas. Kesan yang demikian dapat ditarik dari alasan diperintakkannya perempuan Islam agar mengulurkan jilbabnya, “*Yang demikian itu supaya mereka lebih mudah dikenal, karena itu mereka tidak*

⁴⁰ Nong Darol Mahmada, “Kritik Atas Jilbab”, Abd Moqsih Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal*, h. 130-131.

diganggu. Yang dimaksud membedakan dalam ayat ini, menurut Nong Darol Mahmada, ialah membedakan perempuan merdeka dan perempuan budak⁴¹.

Jika pemahaman tentang alasan perintah berhijab di atas diterima, lanjut Nong Darol Mahmada, maka akan nampak ambiguitas penafsiran. Untuk menghindari ambiguitas ini, maka penafsiran atas ayat itu harus ditekankan pada etika moralnya, yaitu suruhan untuk sopan dan bersahaja (*modesty*), bukan semata perintah atau aturan dalam berpakaian. Sehingga tidak ada perbedaan antara perempuan merdeka dengan budak. Jadi, menurut Nong Darol Mahmada, ayat-ayat tentang hijab itu hanya sekedar bicara tentang kesopanan perempuan pada umumnya dan menetapkan peraturan bagi isteri-isteri Nabi, tidak ada perintah tersurat tentang kewajiban berhijab perempuan Islam⁴².

Selain masalah jilbab atau hijab, poligami adalah isu yang mendapat prioritas aktivis HAM dan gender, sebab bagi mereka poligami adalah bentuk pelecehan, penindasan, serta kesewenang-wenangan kaum laki-laki terhadap perempuan. Menanggapi isu poligami ini aktivis gender dan liberal, seperti Faizah SA mengutarakan pandangannya. Menurutnya, tradisi poligami sesungguhnya sudah berlaku sejak Islam belum diwahyukan, bahkan saat itu jumlah wanita yang dinikahi seorang laki-laki bisa puluhan. Namun, saat Islam datang turun aturan yang membatasi maksimal empat orang saja, dengan syarat ketat yang bagi sejumlah pemikir Muslim tidak mungkin bisa dipenuhi oleh seorang laki-laki. Asas keadilan di sini bagi Faizah SA bukan sekedar keadilan kuantitatif semacam pemberian materi atau waktu gilir antar-istri, tetapi mencakup keadilan kualitatif (kasih sayang yang merupakan fondasi dan filosofi utama kehidupan rumah tangga). Itulah diujung ayat yang dijadikan dasar bagi kebolehan (*mubahah*) praktik poligami Tuhan mewanti-wanti, “Dan apabila kamu takut tidak bisa berbuat adil, maka nikahilah seorang saja” (QS. an-Nisa/4: 3). Itu berarti ideal moral yang dicanangkan al-Qur’an adalah praktik monogami. Kalaulah, kemudian Islam saat itu membolehkan praktik poligami, maka itu lebih sebagai bentuk akomodasi wahyu terhadap realitas sosial-politik saat itu. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Muhammad Abduh mengenai alasan dibolehkannya poligami saat itu, karena saat itu jumlah laki-laki lebih sedikit

⁴¹ Nong Darol Mahmada, “Kritik Atas Jilbab”, Abd Moqsih Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal*, h. 131-132.

⁴² Nong Darol Mahmada, “Kritik Atas Jilbab”, Abd Moqsih Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal*, h. 132.

dibandingkan perempuan akibat banyak yang mati di medan pertempuran. Dengan dalih melindungi dan mengayomi, laki-laki dibolehkan menikahi perempuan lebih dari satu. Juga dengan begitu penyebaran Islam semakin cepat dengan terus bertambahnya jumlah pemeluknya. Sebab perempuan yang dinikahi diharapkan masuk Islam beserta keluarganya. Selain itu, dengan poligami kemungkinan pecahnya konflik antar suku dapat dicegah. Saat ini, keadaannya sudah berbalik. Poligami, saat ini justru melahirkan banyak persoalan yang mengancam keutuhan bangunan mahligai rumah tangga. Sering timbul percekocan. Belum lagi efek domino bagi perkembangan psikologi anak yang lahir dari pernikahan poligami. Jadi, pada hakikatnya tradisi poligami, seperti yang dipahami dalam teks itu, tidak lebih pantulan realitas sosial yang mengemuka saat itu. Sehingga, wajar bila Thaha Husein menyimpulkan bahwa al-Qur'an pada dasarnya adalah cermin budaya masyarakat Arab Jahiliyah (pra-Islam). Karena itu, kebolehan berpoligami dalam teks al-Qur'an harus dipandang sebagai sebuah proses yang belum final dan masih terbuka bagi "pembacaan lain" sesuai dengan konteks sosial kontemporer⁴³.

Pandangan yang sama terkait penolakan atas praktik poligami ini dikemukakan oleh Siti Musdah Mulia, dengan argumentasi yang baik ia berusaha meyakinkan bahwa poligami bukan ajaran Islam malah justru Islam datang untuk menggugat poligami. Menurutnya selama ini banyak orang salah paham tentang poligami. Mereka mengira poligami itu baru dikenal setelah Islam. Mereka menganggap Islamlah yang membawa ajaran tentang poligami, bahkan ada yang secara ekstrim berpendapat bahwa jika bukan karena Islam, poligami tidak dikenal dalam sejarah manusia. Pendapat demikian sungguh keliru dan menyesatkan. Padahal, ulama sekaliber Mahmud Syaltut saja secara tegas menolak poligami sebagai bagian ajaran Islam, dan juga menolak bahwa poligami diterapkan oleh syari'ah.⁴⁴

Bila selama ini Islam dipandang sebagai agama yang mendukung poligami, menurut Siti Musdah Mulia, justru sebaliknya, Islam melakukan suatu perubahan yang mendasar terhadap praktik poligami yang sudah lama berkembang di masyarakat dunia. Perubahan mendasar yang dilakukan Nabi Muhammad Saw. berkaitan dengan dua hal. *Pertama*, membatasi jumlah

⁴³ Faizah SA, "Meneguhkan Kembali Gerakan Anti-Poligami", Abd Moqsih Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis*, cet. ke-1, Jakarta: JIL, 2005, h. 144-145.

⁴⁴ Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, h. 44-45.

bilangannya hanya sampai empat. Sejumlah riwayat memaparkan pembatasan poligami tersebut diantaranya riwayat dari Naufal ibn Muawiyah: *Ia berkata: "Ketika aku masuk Islam, aku memiliki lima orang istri. Rasulullah berkata: "Ceraikanlah yang satu dan pertahankan yang empat." Kedua, menetapkan syarat yang ketat bagi poligami, yaitu harus mampu berlaku adil. Persyaratan yang ditetapkan bagi kebolehan poligami itu sangat berat, dan hampir-hampir dapat dipastikan tidak ada yang dapat mampu memenuhinya. Artinya, Islam memperketat syarat poligami sedemikian rupa sehingga kaum laki-laki tidak boleh lagi semena-mena terhadap istri mereka seperti sedia kala.⁴⁵*

Dengan demikian, kata Siti Musdah Mulia, terlihat bahwa praktik poligami di masa Islam berbeda dengan praktik poligami sebelumnya. Perbedaan itu menonjol pada dua hal. *Pertama*, pada bilangan istri, dari tidak terbatas jumlahnya menjadi dibatasi hanya empat. Pembatasan ini dirasakan sangat berat, sebab laki-laki masa itu sudah terbiasa dengan banyak istri, lalu mereka disuruh memilih empat saja dan menceraikan selebihnya. *Kedua*, pada syarat poligami, yaitu harus mampu berlaku adil. Sebelumnya, poligami itu tidak mengenal syarat apa pun, termasuk syarat keadilan.

Kalaupun kemudian dalam masyarakat Muslim ada yang tetap melakukan praktik poligami, maka alasan yang mereka gunakan menurut Siti Musdah Mulia sangat lemah. Alasan yang biasa dijumpai di masyarakat adalah sebagai berikut:

Pertama, poligami merupakan sunnah Nabi dan memiliki landasan teologis yang jelas yakni ayat 3 surah al-Nisa. Karena itu, melarang poligami berarti melarang hal yang *mubah* atau dibolehkan Allah dan itu menentang ketetapan Allah. Menentang ketetapan Allah berarti berdosa besar. Alasan ini menurut Siti Musdah Mulia dapat dipatahkan. Tentang sunnah Nabi, maka ada kekeliruan yang berkembang di masyarakat dalam memahami sunnah Nabi yang selalu dikaitkan dengan poligami. Padahal yang dimaksud Sunnah Nabi itu sesungguhnya adalah keseluruhan perilaku Nabi, dalam bentuk ketetapan, ucapan, tindakan yang mencakup seluruh aspek kehidupan beliau sebagai Nabi dan Rasul. Dan Sunnah Nabi yang paling mengemuka adalah komitmennya yang begitu kuat untuk menegakkan keadilan dan kedamaian di masyarakat. Jika umat Islam sungguh-sungguh ingin mengikuti sunnah Nabi, maka seharusnya umat Islam lebih serius memperjuangkan tegaknya keadilan dan perdamaian.

⁴⁵ Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, h. 46-47.

Berikutnya, sungguh sangat naif mendasarkan kebolehan poligami hanya pada satu ayat, atau bahkan hanya kepada setengah ayat, padahal bila poligami ditempatkan pada konteks pernikahan maka akan ditemukan ratusan ayat tentang pernikahan. Apalagi pemahaman terhadap teks ayat itu tidak utuh. Padahal ayat itu selain bicara tentang bolehnya poligami juga tentang bolehnya perbudakan. Akan tetapi, mengapa para pendukung bunyi literal teks tersebut memegang teguh kebolehan poligami, namun mengabaikan kebolehan menggauli budak perempuan.

Kedua, tidak boleh mengijtihadi teks yang sudah jelas kandungan hukumnya seperti ayat poligami. Argumen ini terpatahkan oleh kenyataan bahwa Umar bin Khattab ketika terjadi paceklik kemudian ada seorang mencuri, tetapi Umar bin Khattab saat itu berjihad dengan tidak memotong tangan pencuri, padahal hukum potong tangan bagi pencuri jelas disebut dalam teks al-Qur'an.

Ketiga, kelebihan jumlah perempuan atas laki-laki. Pandangan ini tidak sepenuhnya benar. Sebab, jika mengacu pada data Biro Pusat Statistik yang dimaksudkan dengan kelebihan jumlah perempuan adalah perempuan yang berusia di bawah 12 tahun dan di atas 60 tahun karena usia rata-rata perempuan lebih tinggi dari pada laki-laki. Logikanya, kalau ingin poligami pilihlah perempuan di bawah umur atau lewat umur. Akan tetapi, menikahi perempuan di bawah umur dalam konteks sekarang dipandang sebagai suatu kejahatan terhadap kemanusiaan karena melanggar HAM. Jadi hanya satu pilihan, yakni menikahi wanita lanjut usia seperti dicontohkan Nabi, dan ini agaknya mengurangi problem sosial yang ada.

Alasan lainnya terkait dengan kelebihan jumlah perempuan adalah bahwa jika jumlah perempuan usia kawin lebih besar daripada jumlah laki-laki usia kawin, maka melarang poligami sama artinya dengan menghinati kemanusiaan dan memperkosa hak kaum perempuan. Lalu, bagaimana jika keadaannya kebalikannya, jumlah wanita usia kawin lebih banyak dari jumlah laki-laki usia kawin, apakah kemudian perempuan boleh bersuami lebih dari satu.

Keempat, istri mandul dan berpenyakit kronis yang sulit disembuhkan. Permasalahannya, apakah betul istri yang mandul? Lalu bagaimana jika suami yang mandul?

Kelima, menghindari selingkuh dan zina. Menurut pendukung poligamai daripada seks bebas yang tidak bertanggung jawab lebih baik

poligami karena bertanggungjawab terhadap istri dan anak-anak. Seorang yang berpoligami pada prinsipnya adalah laki-laki yang mengumbar hawa nafsunya dengan bayaran yang mahal, karena ia harus menjadikan perempuan yang mau melayani kepuasan seksnya itu sebagai istri yang sah dan harus dinafkahi sebagaimana istri yang lain, bahkan anak-anak dari istrinya itu juga menjadi tanggung jawabnya.⁴⁶

Isu lain yang menyangkut Hak Asasi manusia yang coba diperjuangkan oleh kalangan Islam liberal adalah mengenai kebebasan berpikir dan berkeyakinan atau beragama. Kebebasan ini merupakan hak dasar manusia yang melekat erat di dalam diri setiap manusia yang dibawa sejak ia lahir ke alam dunia. Akan tetapi masih dijumpai praktik-praktik yang menghilangkan dan merebut kebebasan ini, dan yang melakukan justru mereka yang mengaku Muslim. Padahal, kebebasan berpikir, khususnya kebebasan beragama, dalam Islam juga punya sumbernya sendiri, yaitu ajaran tentang “tiadanya paksaan dalam agama” (*la ikraaha fi al-din*). Dikatakan begitu, karena “yang benar dan yang salah itu sudah jelas”. Di sini al-Qur’an memberikan penghargaan dan percaya terhadap kemampuan berpikir manusia untuk membedakan mana yang benar dan yang salah. Karena itu iman itu tidak perlu dan tidak boleh dipaksakan. Iman yang dipaksakan itu bukanlah iman, sehingga iman harus ditetapkan oleh sikap yang tulus, tanpa paksaan. Karena itu, tidak bisa dipahami kebebasan beragama tanpa kebebasan berpikir⁴⁷.

Menurut Zuhairi Misrawi, ayat ke-256 dalam surat al-Baqarah yang bicara tentang kebebasan beragama ini patut menjadi perhatian bersama agar muncul sikap toleransi dan kasih sayang diantara sesama makhluk Tuhan yang beragama. Tidak diperkenankan adanya paksaan, karena sesungguhnya antara kebaikan dan kezaliman sudah jelas. Memaksakan kehendak bukanlah hak manusia. Imam Abu Al-Husein ‘Ali bin Ahmad Al-Wahidi memaparkan riwayat-riwayat yang merupakan sebab-sebab turunnya ayat tersebut. *Pertama*, kisah seorang perempuan Anshar yang tidak mempunyai anak. Perempuan itu berjanji bila nanti mempunyai anak akan dimasukkan ke dalam agama Yahudi. Tatkala orang-orang Anshar mendengar berita tersebut, mereka langsung berkata, “Kami tidak akan membiarkan anak-anak kami (menjadi Yahudi).” Lalu, ayat tidak ada paksaan dalam agama diturunkan sebagai jawaban, bahwa

⁴⁶ Siti Musdah Mulia, *Islam Menggugat Poligami*, h. 49-60.

⁴⁷ M. Dawam Rahardjo, *Merayakan Kemajemukan*, h. 259.

dalam beragama ada prinsip kebebasan memilih, baik memilih Islam maupun Yahudi.

Kedua, kisah seorang laki-laki kalangan Anshar yang mempunyai anak kecil berkulit hitam. Dikisahkan, anak tersebut diberinama, Subayh. Sang ayah memaksa anaknya agar memeluk Islam. Tapi kemudian, Tuhan menurunkan ayat tidak ada paksaan dalam agama sebagai jawaban bahwa seseorang ayah tidak berhak untuk memaksa pilihan agama anaknya.

Ketiga, Kisah seorang laki-laki kalangan Anshar yang biasa dipanggil Abu Al-Hushayn. Ia mempunyai dua orang anak. Pada suatu hari pedagang Syam datang ke Madinah dengan membawa minyak. Tatkala hendak meninggalkan Madinah, mereka mendatangi kedua anak Abu Al-Hushayn dan mengajaknya agar memeluk Kristen. Lalu, kedua anak tersebut memeluk Kristen dan bersama-sama para pedagang pergi ke Syam. Kemudian, Abu Al-Hushayn melaporkan kepada Rasulullah Saw. perihal kejadian tersebut.. Lalu ia berkata: “Apakah saya meminta kembali kedua anak itu?” Kemudian Tuhan menurunkan ayat tidak ada paksaan dalam agama. Rasulullah Saw. berkata, bahwa Tuhan telah menjauhkan kedua anak tersebut dan keduanya adalah orang yang pertama kali disebut kafir. Al-Suda menyebutkan, bahwa kisah ini terjadi sebelum Rasulullah Saw. diperintahkan untuk memerangi orang-orang Kristen dan Yahudi (*ahl kitab*). Menurut dia, ayat ini diabrogasi oleh ayat perintah perang dalam surat at-Taubah.

Keempat, kisah seorang laki-laki dari kalangan Anshar, dari keturunan Salim bin ‘Awf. Ia mempunyai dua orang anak yang memeluk Kristen sebelum Nabi diangkat sebagai utusan Tuhan. Lalu, kedua anak tersebut datang ke Madinah, bertemu dengan orang-orang Krsiten dan membawa makanan. Kemudian, sang bapak menemui kedua anaknya dan berkata, “Demi Tuhan saya tidak akan membiarkan kalian berdua hingga memeluk Islam”. Tapi kedua anaknya enggan untuk masuk Islam. Kemudian keduanya bersilang pendapat dan mendatangi Rasulullah Saw. Sang ayah berkata, “Wahai Rasulullah, apakah sebagian dariku masuk neraka dan saya hanya melihatnya?” Kemudian Tuhan menurunkan ayat tidak ada paksaan dalam agama. Kemudian sang ayah membiarkan pilihan kedua anaknya.

Kelima, kisah mereka yang menyusu pada orang-orang Yahudi, baik Bani Quraidzah maupun bani Nadhir. Setelah keturunan Nadhir diusir, anak-anak dari kalangan Aus yang kebetulan menyusu pada kalangan Nadhir berkata, “Kami akan pergi bersama mereka dan memeluk agama mereka.” Lalu,

keluarganya melarang dan hendak memaksa mereka agar memeluk Islam. Kemudian Tuhan menurunkan ayat tidak ada paksaan dalam agama⁴⁸.

Dari peristiwa-peristiwa sebab turunnya ayat yang bicara tentang tidak ada paksaan dalam beragama ini, sangat gamblang bahwa keyakinan untuk beragama itu hak yang melekat pada diri seseorang yang tidak bisa diintervensi oleh siapa pun termasuk oleh Rasulullah sendiri. Sehingga tidak boleh kebebasan beragama ini dibajak dengan alasan apa pun dan dengan tujuan apa pun. Karena keputusan atau penilaian atas keyakinan seseorang itu benar atau salah merupakan Hak Allah. Sehingga, adalah hak setiap orang untuk memilih *kufir* atau iman⁴⁹. Atau hak seseorang juga untuk tetap pada keyakinan semula atau berpindah pada keyakinan yang baru. Dengan analogi bahwa non-Muslim dibolehkan pindah ke agama Islam, maka seorang Muslim pun mestinya dibolehkan ke agama non-Islam⁵⁰. Malahan, menurut Djohan Effendi, kebebasan itu bukan hanya bebas untuk menentukan agama apa yang dipilih untuk diyakininya, tetapi juga bebas untuk tidak beragama sekalipun.⁵¹

D. Teologi Agama-agama dan Pluralisme

Di zaman modern ini terjadi suatu perubahan kesadaran dan harapan dari warga negara-negara maju yang telah mencapai titik kehidupan yang boleh dibilang telah mencapai tahap kemapanan dan kematangan baik secara ekonomi, politik, budaya, sains, maupun kehidupan keberagamaan. Keadaan yang demikian ini, menurut Dawam Rahardjo telah menimbulkan arus balik, yaitu dengan timbulnya pandangan pascamodern, apabila tendensi modern cenderung kepada kesatuan dan homogenisasi, maka pascamodern ingin kembali kepada keragaman dan penyebaran. Pluralisme adalah suatu paham yang merupakan respons terhadap pluralitas. Pluralisme ini cenderung mengarah kepada pandangan pasca modern, yaitu ingin memelihara keragaman melalui interaksi, dialog saling pemahaman, dan penghargaan⁵².

Kecenderungan kepada keragaman dalam pluralisme ini tidak berarti kemudian mengabaikan unsur-unsur dan nilai-nilai yang tunggal yang bersifat

⁴⁸ Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi*, h. 224-224.

⁴⁹ Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, h. 226.

⁵⁰ Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, h. 229.

⁵¹ Djohan Effendi, "Harus Ada Kebebasan Tidak Beragama", Luthfi Assyaukani, *Wajah Liberal Islam Indonesia*, h. 137.

⁵² M. Dawam Rahardjo, *Merayakan Kemajemukan*, h. 240.

transenden dan esoteris. Sebab, keragaman itu nampak dihadapan kita karena yang kita saksikan adalah aspek eksoteris dari sebuah realitas wujud dan kehidupan, sedangkan apa yang ada di dasar dan ke dalaman yang nampak itu yang bersifat transenden dan esoterik itu tunggal dan sama tak berlaku keragaman dan perbedaan di dalam hakikatnya. Dengan kata lain, pluralisme itu menghargai kemajemukan karena di dalam kemajemukan itu disaksikan dengan senyatanya kesatuan dan kesamaan. Dalam bahasa teknisnya, satu Tuhan banyak agama. Keyakinan yang demikian ini sebenarnya tidak khas zaman modern, tetapi sudah sering dikemukakan oleh banyak sarjana bahwa di dalam tradisi sufistik atau filsafat perennial pandangan yang demikian sudah menjadi kesadaran yang lazim. Seperti yang dijelaskan oleh Fritjhof Schoun dalam bukunya *The Transcendent Unity of Religions*⁵³, atau bukunya A.E Afifi yang berjudul *A Mystical Philosophy Of Muhyidin Ibn 'Araby*⁵⁴, atau buku yang ditulis oleh sarjana Muslim Indonesia seperti *Ibn Al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, oleh Kautsar Azhari Noer⁵⁵, *Mengaji Pluralisme Kepada Maha Guru Pencerahan*, ditulis Husein Muhammad⁵⁶, dan *Satu Tuhan Banyak Agama: Pandangan Sufistik Ibn 'Arabi, Rumi dan Al-Jilli*, ditulis oleh Media Zainul Bahri⁵⁷.

Semangat pluralisme yang muncul dan berkembang di dalam kesadaran dan kehidupan manusia Barat modern ini kemudian merembes ke dalam kesadaran dan kehidupan kaum Muslim termasuk Muslim Indonesia. Maka, untuk menunjukkan bahwa pluralisme bukanlah hal yang asing dan juga bertentangan dengan ajaran Islam, malahan Islam di dalam dirinya sudah mengandung semangat pluralisme sebagai nilai inheren. Muncullah gagasan teologi agama-agama perspektif Islam. Dan dalam rangka membangun kehidupan keberagaman yang pluralis maka kelompok Paramadina menyusun buku Fiqih Lintas Agama sebagai panduan dan pedoman bagi kalangan pendukung pluralisme di Indonesia. Buku ini menjelaskan beragama persoalan

⁵³ Keterangan lebih lanjut lihat Frithjof Schoun, *The Trancendent Unity of Religion*, (Illinois USA: Theosophical Publishing House, 1984)

⁵⁴ Keterangan lebih lanjut lihat A.E. Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyi Din Ibn 'Arabi*, (Cambridge: University Press, 1939).

⁵⁵ Keterangan lebih lanjut lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, cet. ke-1 (Jakarta: Paramadina, 1995)

⁵⁶ Keterangan lebih lanjut lihat K.H. Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme Kepada Mahaguru Pencerahan*, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 2011).

⁵⁷ Media Zaenul Bahri, *Satu Tuhan Banyak Agama: Pandangan Sufistik Ibn 'Arabi, Rumi dan Al-Jilli*, cet. ke-1 (Jakarta: Mizan Publika, 2011).

yang berhubungan dengan pandangan, sikap, praktik yang berkaitan dengan hubungan dan interaksi antar keyakinan atau antar iman.

Prinsip atau argumen pluralisme agama dalam Islam tercantum di dalam surah al-Baqarah/2: 62 dan surah al-Maaidah/5: 69. Mengenai maksud dan kandungan ayat-ayat ini, Sayyed Hossen Nasr menjelaskan, bahwa dalam kasus Islam, perbedaan ini didasarkan lebih pada persoalan kata *iman* dan bukan kata *islam*, suatu istilah yang lebih umum. Di dalam al-Qur'an, iman mengimplikasikan pelaksanaan agama yang lebih baik dan mendalam. Namun, al-Qur'an tidak membatasi istilah Mukmin hanya kepada pemeluk agama Islam, tetapi juga ditujukan kepada orang yang beriman dari golongan agama lain, terbukti dari pernyataan al-Qur'an, *Sesungguhnya orang-orang Mukmin (yang percaya pada apa yang diturunkan kepada Nabi Muhammad), orang-orang Yahudi, Nasrani, dan Shabi'in—siapa saja di antara mereka—yang benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian serta beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak pula mereka bersedih hati* (QS. al-Baqarah/2: 62). Dalam ayat ini dan juga ayat 69 surah al-Maaidah/5 yang persis mengulang pesan yang sama, pengakuan keberadaan agama lain juga diberikan pada agama selain Yahudi, Kristen, dan Shabiin, yaitu dengan memasukkan “siapa saja yang beriman kepada Tuhan”, dan kemudian, kemungkinan akan keselamatan bagi semua orang diterangkan dengan sangat jelas. Dengan demikian, orang dapat menyimpulkan bahwa dalam pengertian yang sangat luas, siapa saja yang percaya dan menerima Tuhan Yang Esa atau “Prinsip Tertinggi” (*Supreme Principle*) adalah orang yang beriman, atau Mukmin, dan siapa saja yang tidak percaya dan menerima Tuhan Yang Esa adalah seorang yang ingkar atau kafir, terlepas dari apa pun suku dan identitas keagamaan eksternal dan nominal orang tersebut⁵⁸.

Jika, gagasan Sayyed Hossen Nasr di atas beranjak dari istilah iman, maka di dalam buku Fiqih Lintas Agama ketika menjelaskan tentang kesatuan agama-agama dalam keragaman ajaran atau peraturan agama, beranjak dari istilah islam. Dijelaskan, bahwa makna *al-islam*. *al-islam* mengandung makna *generik*, kepatuhan atau kepasrahan total kepada Tuhan. Dari makna yang demikian, maka menurut sudut pandang kaum Muslim, agama alam semesta

⁵⁸ Sayyed Hossein Nasr, *The Heart Of Islam: Enduring Values for Humanity*, Terj. Nurasih Fakhri Sultan Harahap, *The Heart of Islam: Pesan-Pesan Universal Islam Untuk Kemanusiaan*, cet. ke-1 (Bandung: Mizan Pustaka, 2003). h. 52-53.

ialah *al-islam*⁵⁹. Makna generik *al-islam* ini kemudian dapat dipahami mengapa agama atau pesan dasar ajaran para nabi dan rasul yang diutus Allah itu mengajak kepada kepatuhan, ketundukkan, ketaatan secara total hanya bagi Allah atau *al-islam*⁶⁰. Oleh karena seluruh agama para nabi dan rasul yang menerima wahyu Tuhan itu adalah Islam, maka wajar bila kemudian Tuhan menolak agama selain Islam, “*Dan barangsiapa mencari agama selain Islam, dia tidak akan diterima, dan di ahirat dia termasuk orang yang rugi.*” (QS. Ali ‘Imran/3: 85). Namun perlu digarisbawahi bahwa sekalipun para nabi mengajarkan pandangan hidup yang disebut *al-islam*, tidaklah berarti bahwa mereka dan kaumnya menyebut secara harfiah ajaran mereka *al-islam* dan mereka sendiri sebagai orang-orang *Muslim*. Sebab semua itu peristilahan bahasa Arab, sementara para nabi dan rasul, sebagaimana disebutkan dalam al-Qur’an, dibangkitkan Allah dengan menggunakan bahasa kaumnya masing-masing⁶¹. Sekalipun agama semua nabi itu satu dan sama, yaitu *al-islam*, tetapi tidaklah demikian dengan tatacara atau aturan (*syir’ah* dan *minhaj*) dalam menjalankan kepatuhan dan ketundukan kepada Tuhan, karena masing-masing agama yang dibawa para nabi dan rasul memiliki tatacara dan aturan yang berbeda sesuai dengan waktu dan tempat agama itu diwahyukan, sesuai dengan keterangan surah al-Maaidah/5: 48, “*...untuk setiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Kalau Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap karunia yang telah diberikan-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah kamu berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah kamu semua kembali, lalu diberitahukan-Nya kepadamu terhadap apa yang dahulu kamu perselisihkan.*”

Memang benar bahwa agama atau pesan dasar ajaran yang dibawa oleh semua nabi dan rasul yang di utus kepada masing-masing umatnya membawa pesan yang satu, yakni mengajak kepatuhan dan ketundukkan total hanya kepada Tuhan Yang Satu, tetapi walau pun begitu jalan dan cara yang ditempuh dalam menjalankan kepatuhan dan ketundukkan kepada Tuhan itu tidaklah satu dan seragam, karena tiap-tiap nabi dan rasul memiliki jalan dan caranya masing-masing dalam menjalankan kepatuhan dan ketundukkan kepada Tuhan sesuai dengan keadaan umatnya dan kondisi waktu dan tempat nabi dan

⁵⁹ Nurcholish Madjid et, al., *Fiqih Lintas Agama: Memabangun Masyarakat Inklusiv-Pluralis*, cet. ke-7 (Jakarta: Paramadina, 2005), Hlm. 33.

⁶⁰ Nurcholish Madjid et, al., *Fiqih Lintas Agama*, h. 39.

⁶¹ Nurcholish Madjid et, al., *Fiqih Lintas Agama*, h 42.

rasul itu diutus. Dengan kata lain, dengan menggunakan istilah pribahasa, banyak jalan menuju Roma. Sekalipun jalan dan cara yang ditempuh berbeda tetapi tujuannya sama, yaitu Tuhan Yang Satu.

Apabila pesan dasar semua nabi dan rasul yang menerima wahyu Tuhan itu sama, maka ini akan membawa seorang Muslim kepada gagasan pengakuan, penghormatan dan penghargaan kepada seluruh agama para nabi dan rasul yang dianugerahi wahyu oleh Tuhan dan juga berlaku kepada wahyu yang diterima oleh semua nabi dan rasul itu, baik yang berkitab maupun tidak. Dalam konteks inilah kemudian Islam mengharuskan umatnya untuk mempercayai atau mengimani nabi dan rasul yang diutus Tuhan sebelum pengutusan Nabi Muhammad serta meyakini atau mengimani kitab suci yang dibawa oleh semua nabi dan rasul itu, *“Katakanlah, ‘Kami beriman kepada Allah dan kepada apa yang diturunkan kepada kami, dan kepada apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Ismail, Ishaq, Ya’qub dan anak cucunya, dan kepada apa yang diberikan kepada Musa dan ‘Isa serta kepada apa yang diberikan kepada nabi-nabi dari Tuhan mereka. Kami tidak membeda-bedakan seorangpun diantara mereka, dan kami berserah diri kepadanya (Mulim).’”(QS. Albaqarah/2: 136).*

Semangat pengakuan dan penghormatan kepada nabi dan rasul serta terhadap kitab suci yang dibawanya membawa kepada konsep ahli kitab. Jika pengakuan terhadap para nabi dan rasul serta terhadap kitab suci yang mereka bawa itu bersifat teoritis doktrinal, maka konsep ahli kitab lebih sebagai bentuk penerjemahan yang bersifat sosial-politis dalam tataran praktis atas kepercayaan terhadap para nabi dan rasul serta kitab suci yang mereka bawa. Ahli kitab itu yang lazim adalah mereka dari kaum Yahudi dan Nasrani. Namun kemudian, cakupan ahli kitab ini diperluas bukan hanya Yahudi dan Nasrani, tetapi juga kepada mereka yang memiliki kitab suci, seperti Majusi Shabiin, Hindu, Budha, dan Konfusius⁶².

Gagasan ahli kitab dalam Islam ini dari sudut pandang lain sebenarnya sedang menunjukkan pengakuan Islam atas eksistensi seluruh agama yang dibawa oleh nabi dan rasul Tuhan. Sekalipun tidak berarti bahwa semua agama dari aspek eksoterismenya sama. Sebab, setiap agama secara eksoteris memiliki kekhasan, keunikan, dan karakteristik yang membedakan satu dengan yang lain. Agama yang satu tak membatalkan agama yang lain. Demikian menurut keyakinan Abd Moqsih Al-Ghazali. Karena, setiap agama lahir dalam konteks historis dan tantangannya sendiri. Walau begitu, semua agama, terutama yang

⁶² Budhy Munawar-Rachman, *Islam Dan Liberalisme*, h. 244-245.

ada dalam tradisi abrahamik, mengarah pada tujuan yang sama, yakni kemaslahatan dunia dan kemaslahatan akhirat. Dengan memperhatikan kesamaan tujuan ini, perbedaan eksoterik agama-agama mestinya tak perlu dirisaukan. Kesamaan tujuan ini pula yang menyebabkan Islam, disamping melakukan afirmasi terhadap prinsip ajaran agama sebelumnya, sekaligus memberi pengakuan teologis mengenai keselamatan para pengikut agama lain itu. Alasannya, menurut Abd Moqsih Ghazali, mengapa Islam mengakui keselamatan agama lain. *Pertama*, pengakuan terhadap eksistensi dan kebenaran kitab-kitab sebelum Islam. Taurat dan Injil, misalnya, disebut al-Qur'an sebagai petunjuk (*hudan*) dan penerang (*nuur*) (QS. al-Maaidah/5: 44, 46-47). *Kedua*, pengakuan terhadap para pembawa agama sebelumnya seperti Musa dan Isa al-Masih. Sebagaimana mengimani kitab-kitab wahyu, umat Islam diharuskan mengimani para nabi dan rasul, minimal 25 rasul, karena jumlah nabi dan rasul diperkirakan sampai 124.000 orang nabi dan 315 orang rasul, atau jumlahnya bisa lebih dari jumlah yang disebutkan. *Ketiga*, secara eksplisit al-Qur'an menegaskan bahwa siapa saja—Yahudi, Nasrani, Shab'in, dan lain-lain—yang menyatakan beriman kepada Allah, percaya pada hari akhir, dan melakukan amal shaleh, tak akan pernah disia-siakan. Mereka akan mendapat balasan yang setimpal atas keimanan dan jerih payahnya (QS. al-Maaidah/5: 69, dan QS. al-Baqarah/2: 62). Dan, *keempat*, al-Qur'an membolehkan umat Islam berteman dengan umat agama lain, selama umat agama lain itu tak memusuhi, dan tak mengusir umat Islam dari tempat tinggalnya. Sekiranya mereka melakukan permusuhan dan pengusiran, maka wajar kalau umat Islam diperintahkan melakukan pertahanan dan pembelaan diri (QS. al-Mumtahanah/60; 7-9)⁶³.

Kalaulah Islam mengakui eksistensi agama-agama lain, serta keselamatan yang akan diperoleh para pengikut agama tersebut, dan ini juga menunjukkan keotentikan agama-agama tersebut sebagai agama wahyu, maka jelas bila mengacu kepada pandangan ini maka dibolehkan untuk menikahi ahli kitab. Abd Moqsih Ghazali mengajukan pandangannya terkait dengan kebolehan menikahi ahli kitab, dan malah mengenai kebolehan menikahi kaum kafir dan musyrik.

Menurutnya pernikahan beda agama itu boleh dan sah, baik dengan kaum musyrik, kafir, atau ahli kitab. Argumentasinya, secara umum, bila merujuk sejarah Islam, akan ditemukan bahwa pernikahan beda agama telah

⁶³ Abd. Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, h.241-250.

lama dipraktikkan. Putri Nabi sendiri, Zainab binti Muhammad Saw. menikah dengan 'Amr ibn al-'Ash pada era sebelum Islam. Pernikahan Zainab dengan Ibn al-'Ash ini melahirkan dua orang anak, yaitu umamah dan Ali. Ali meninggal dalam usia belia, sedangkan Umamah kelak menikah dengan Ali ibn Abi Thalib setelah istrinya (Fathimah binti Muhammad Saw.) meninggal dunia. Ketika Ali ibn Abi Thalib meninggal, Umamah menikah dengan al-Mughirah ibn Nawfal ibn Harits ibn 'Abd al-Muthalib. Demikian juga, Abu al-'Ash, selama enam tahun, mengikuti agama lamanya dan kemudian masuk Islam tanpa melakukan pernikahan baru (*nikah jadid*). Ini mengisyaratkan bahwa pernikahan Zainab dan Abu al-'Ash yang dilangsungkan sebelum Islam adalah sah sehingga tak perlu ada pernikahan baru. Nabi juga pernah menikahkan anak perempuannya, Ruqayah atau Ummu Kultsum, dengan Utbah ibn Abi Lahab. Atas suruhan Abu Lahab (bukan permintaan Rasulullah), Utbah menceraikan Ruqayah, sebelum terjadi *dukhul* (persetubuhan). Banyak pula sahabat Nabi yang melakukan pernikahan beda agama, misalnya: Utsman ibn Affan, Thalhah ibn Abdillah, Khudzaifah ibn Yaman, Sa'ad Abi Waqash⁶⁴.

Sedangkan argumentasi khusus dibolehkannya menikahi kaum musyrik, menurut Abd Moqsith Ghazali, didasarkan pada, bahwa bila ditelusuri secara historis adanya pelarangan menikahi kaum musyrik itu disebabkan adanya serangan gencar yang dilakukan oleh kaum musyrik terhadap orang Islam sejak Nabi di Mekkah hingga hijrah ke Madinah, dan lainnya dikarenakan strategi Islam untuk menarik garis pembeda antara lawan dan kawan. Berdasarkan dua argumen ini, menurut Abdul Moqsith, jelas bahwa pelarangan pernikahan umat Islam dengan orang-orang musyrik tersebut tak melulu bersifat teologis, tetapi yang lebih kuat bersifat politis. Pada saat ketegangan dan sandungan politis antara umat Islam dan kaum musyrik itu sudah tidak ada, boleh jadi, konsekuensi logisnya, hukum yang melarang umat Islam menikah dengan orang musyrik itu pun bisa bergeser⁶⁵.

Larangan menikahi kaum kafir pun, menurut Abd Moqsith Ghazali, sama halnya dengan larangan menikahi kaum musyrik yakni bersifat politis. Mengapa bersifat politis, sebab larangan menikahi kaum kafir yang terdapat dalam surat al-Mumthahanah ayat 10 itu dimaksudkan untuk mengadvokasi kaum perempuan Muslim Mekkah yang amat rentan mengalami ketidakadilan di tengah masyarakat Mekkah yang kafir. Karena itu, sekiranya kaum

⁶⁴ Abd Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, h. 331-332.

⁶⁵ Abd Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, h. 339-340.

perempuan itu lari dari suaminya, tak ada kewajiban bagi Nabi untuk mengembalikan mereka ke tangan kafir Mekkah. Mengembalikan mereka ke Mekkah sama halnya menjerumuskan mereka dalam petaka karena di sana mereka akan diperlakukan secara tidak manusiawi seperti yang dialami laki-laki Muslim Mekkah. Untuk menyelamatkan perempuan Muslim di Mekkah itu, al-Qur'an menegaskan bahwa perempuan Muslim dilarang kawin dengan laki-laki lain. Dari sini, dapat diambil kesimpulan bahwa pelarangan pernikahan dengan orang-orang kafir Mekkah tersebut bukan karena argumen teologis-keyakinan, melainkan lebih sebagai argumen politik. oleh karena itu, lanjut Abd Moqsith Ghazali, dalam konteks masyarakat atau negara yang menjamin kebebasan beragama dan kesederajatan seluruh warga negara, maka pelarangan pernikahan dengan orang yang ingkar (kafir) yang bermuansa politik itu kurang relevan⁶⁶.

Argumen yang hampir serupa juga dikemukakan Abd Moqsith Ghazali ketika menjelaskan diperbolehkannya perempuan Islam menikahi laki-laki ahli kitab. Menurutnya, kalaulah pelarangan perempuan Islam menikahi laki-laki ahli kitab hanya karena yang disebutkan dalam surah al-Maaidah/5 ayat 5 itu tentang kebolehan laki-laki Muslim menikahi perempuan ahli kitab, sehingga perempuan Islam menikahi laki-laki ahli kitab dilarang. jelas ini kesimpulan yang tidak cukup kuat. Sebab, tidak ada dalil dalam al-Qur'an yang melarang perempuan Muslim menikah dengan laki-laki ahli kitab. Justru sebaliknya, ketiadaan dalil bisa diartikan sebagai dalil itu sendiri sehingga pernikahan antara perempuan Muslim dengan laki-laki ahli kitab dibolehkan. Dan kenyataannya, bahwa larangan pernikahan perempuan Islam dengan laki-laki ahli kitab lebih didasarkan pada kekhawatiran-kekhawatiran mudahnya perempuan terbawa pada keyakinan suami atau akan mengakibatkan problem rumah tangga. Alasan-alasan ini, menurut Abd Moqsith Ghazali lebih bersifat sosiologi atau malah politis daripada teologis⁶⁷.

Jika saja para pemeluk agama lain itu dibolehkan untuk dinikahi karena alasan mereka sama dengan kita yakni meyakini salah seorang nabi atau rasul beserta kitab sucinya yang bersumberkan wahyu Tuhan, maka apakah lagi hanya sekedar memberikan warisan dan atau malah hanya mengucapkan selamat natal atau salam-salam lainnya.

⁶⁶ Abd Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, h. 345-346.

⁶⁷ Abd Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama*, h. 355-356.

Tim penulis buku Fiqih Lintas Agama menjelaskan tentang kebolehan memberi harta waris kepada orang yang berbeda agama. Menurut tim penulis buku ini memang sebagian besar pandangan ulama melarang memberkan waris kepada pemeluk agama lain, tetapi masih terdapat perbedaan pendapat mengenai hukum seorang Muslim mewarisi non-Muslim. Para ulama terbelah dalam dua pendapat. *Pertama*, mereka yang mutlak menolak waris beda agama, baik seorang Muslim mewarisi seorang kafir atau sebaliknya. *Kedua*, mereka yang membolehkan hukum seorang Muslim mewarisi seorang kafir dan mengharamkan kebalikannya. Ini berdasarkan analogi (*qiyas*) diperbolehkannya pernikahan seorang Muslim dengan wanita non-Muslim (Ahli Kitab), sebagaimana disinyalir dalam surat al-Maaidah/5: 5. Yang termasuk dalam kelompok kedua antara lain: Mu'adz ibn Jabal, Muawiyah, Sa'id ibn Musayyab dan Masruq. Jadi, ada pandangan ulama yang membolehkan hukum mewarisi seorang, hanya saja karena pandangan ini minoritas, maka yang diketahui oleh kaum Muslim hanya pandangan yang mayoritas. Dan yang harus diperhatikan, bahwa hal-hal yang dilarang dalam hak waris bukan merupakan hal yang baku dan absolut. Sewaktu-waktu hukum tersebut bisa berubah sesuai dengan konteks yang berbeda. Dulu, tatkala hukum waris itu turun, memang harus diakui adanya kekhawatiran dan ketakutan terhadap non-Muslim. Yang terjadi sebenarnya bukan hanya perbedaan agama melainkan perbedaan kepentingan politik dan kepentingan ekonomi antara komunitas Muslim dan non-Muslim. Dan yang lebih mendasar, bahwa ayat yang digunakan para ulama fiqih merupakan ayat yang tidak menunjuk langsung pada pengharaman waris beda agama, melainkan hadits yang bersifat umum. Karenanya, ayat tersebut tidak bisa secara serta-merta bisa dijadikan landasan untuk melarang waris beda agama. Dalam banyak ayat Tuhan justru mengakomodasi agama-agama langit (Kristen, Yahudi dan Shabiin) dan mereka yang beramal saleh. Mereka pun akan mendapatkan surga di hari kiamat nanti. Dengan demikian, sejatinya hukum waris harus dikembalikan pada semangat awalnya yaitu dalam konteks keluarga (*uluu al-arham*), keturunan (*nasab*) dan menantu (*shakhr*), apa pun agamanya. Yang menjadi tujuan utama dalam waris adalah mempererat hubungan keluarga. Dan logikanya, bila Islam menghargai agama lain dan mempersilahkan pernikahan dengan agama lain, maka secara otomatis waris beda agama diperbolehkan⁶⁸.

⁶⁸ Nurcholish Madjid et, al., *Fiqih Lintas Agama*, h 165-167.

Sama seperti dibolehkannya waris beda agama, ucapan selamat natal atau salam-salam lainnya pun dibolehkan dalam Islam. Zuhairi Misrawi mengajukan beberapa argumen tentang kebolehan mengucapkan selamat natal bagi kaum Muslim.

Pertama, ucapan selamat natal merupakan praktik atau tradisi keagamaan yang sudah berkembang lama sekali, tidak hanya di tanah air, tetapi di negara-negara lain juga, seperti Mesir yang memiliki tradisi silaturahmi di antara pemuka dan warga agama menjelang hari raya besar, di antaranya Hari Idul Fitri dan Hari Natal. Hal tersebut menunjukkan, bahwa agama Kristen tidak hanya berkembang di Asia, Eropa, dan Amerika, tetapi juga berkembang di dunia Arab, tempat berkembangnya agama Islam. *Kedua*, ucapan selamat natal adalah ucapan simbolik atas hari bahagia umat Kristen. Sebagai ucapan kebahagiaan, maka tidak ada alasan untuk melarangnya karena hal tersebut justru merupakan salah satu pesan yang diutamakan dan dimuliakan dalam Islam. Tatkala Mua'adz bin Jabal hendak diutus ke Yaman, justru pesan pertama yang terlontar dari Rasulullah Saw., yaitu agar berdakwah dengan senyuman dan membahagiakan orang lain, bukan justru menyengsarakan orang lain. Dengan demikian, ucapan kebahagiaan merupakan ucapan yang semestinya dijadikan sebagai tali pengikat untuk membangun keharmonisan⁶⁹.

Sebenarnya, menurut Zuhairi Misrawi, selain dua alasan tersebut, justru yang lebih penting adalah faktor doktrinal. Ucapan selamat natal pada hari kelahiran Nabi Isa Almasih malah dianjurkan oleh al-Qur'an sendiri. Sikap tersebut disebutkan dalam al-Qur'an sebagai penghargaan atas pentingnya kedudukan Nabi Isa Almasih dalam khazanah Islam. Bahkan, bila merujuk pada rukun iman, salah satunya yaitu beriman kepada Nabi Isa dan kitab yang dibawanya. Karena itu, membedah ayat-ayat suci yang berkaitan dengan ajaran Nabi Isa dan anjuran mengucapkan, "Selamat Natal" akan memberikan nuansa baru dalam keberagamaan, terutama dalam rangka memupuk kebersamaan, keharmonisan dan kerukunan di antara umat beragama. Ayat yang dimaksudkan di sini adalah dalam surah Maryam/19: 30-34. Ayat ini sebetulnya hendak menjelaskan beberapa hal penting dalam ajaran Nabi Isa dan anjuran mengucapkan Selamat Natal. Adapun hal-hal penting yang terdapat dalam ayat tersebut antara lain: *Pertama*, pengakuan Isa Almasih sebagai hamba Tuhan, nabi dan dianugerahi Kitab. *Kedua*, Nabi Isa senantiasa diberkati Tuhan dimana pun berada dan diperintahkan untuk menunaikan sembahyang dan zakat

⁶⁹ Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi*, h. 315-316.

semasa hidupnya. *Ketiga*, Nabi Isa diminta agar berbakti kepada bundanya. Pesan ini semakin meneguhkan eksistensi Isa sebagai hamba Tuhan, yang dilahirkan dari rahim ibu. *Keempat*, Nabi Isa diciptakan Tuhan untuk tidak menjadi penguasa yang diktator. Dan, *kelima*, anjuran untuk mengucapkan selamat di hari kelahiran (Natal), hari kematian dan hari dibangkitan kembali oleh Tuhan. yang dimaksud mengucapkan selamat di sini adalah sebuah pengakuan atas ajaran yang dibawa oleh Isa Almasih⁷⁰.

Bila bersandar pada ayat tersebut, maka, menurut Zuhairi Misrawi, tidak semestinya bila ada tokoh atau lembaga keagamaan mengeluarkan sebuah fatwa yang mengharamkan ucapan selamat Natal. Karena Tuhan sendiri mengucapkan Natal sebagai sebuah doa dan penghargaan atas pengabdianya bagi pelayanan umat. Ajaran yang dibawa Nabi Isa Almasih pada hakikatnya merupakan ajaran mulia yang secara substantif juga ditemukan dalam tradisi Islam. Memang, terdapat perbedaan antara ajaran yang dibawa Nabi Isa Almasih dan Nabi Muhammad Saw. Tetapi harus diakui pula, terdapat persamaan yang dapat dirajut diantara umat Kristen dan umat Islam. Salah satu cara yang paling mudah memberi apresiasi kepada umat agama lain. Bagi umat Islam adalah hal yang dianjurkan untuk mengucapkan selamat pada saat Natal dan hari raya Paskah.⁷¹

⁷⁰ Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi*, h. 316-320.

⁷¹ Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi*, h. 321.

BAB V

RESPONS KRITIS TERHADAP PEMIKIRAN ISLAM LIBERAL

Semenjak komunitas kajian Utan Kayu menggulirkan kelompok Islam liberal yang diberi nama Jaringan Islam Liberal (JIL), yang dimotori oleh Luthfi Assyaukani, Ulil Abshar-Abdalla serta lainnya, maka geliat pemikiran Islam liberal semakin kencang dan deras, dan sebagai hukum alam, maka repons yang kencang dan deras terhadap pemikiran liberal Islam pun bermunculan, baik respons itu berupa repons yang bersifat individual dan personal, maupun yang bersifat institusional, baik respons yang mendukung maupun yang menentang, baik respon yang apatis maupun yang kritis. Respons kritis yang bersifat individual dengan bentuk yang frontal misalnya dijumpai pada diri Hartono Ahmad Jaiz, Ahmad Husnan dan lain-lain, sedangkan respons kritis dengan bentuk yang lebih lembut ditunjukkan oleh Hamid Fahmy Zarkasyi, Syamsuddin Haris, Anis Malik Thaha dan lain-lain. Nama-nama yang terakhir disebut adalah Doktor lulusan International Institut of Islamic Thought and Civilization International Islamic University Malaysia (ISTAC-IIUM). Mereka semenjak masih menjadi mahasiswa telah aktif melakukan diskusi-diskusi dan kajian-kajian keislaman yang terkait dengan isu-isu kontemporer. Isu sekularisme, liberalisme dan pluralisme adalah tema-tema yang banyak mendapat perhatian mereka. Dari diskusi-diskusi yang mereka lakukan itu kemudian mereka membentuk INSISTS (Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization). Melalui lembaga inilah Adian Husaini, Hamid Fahmy Zarkasyi, Syamsuddin Haris, Anis Malik Thoha dan yang lain menyebarkan gagasan kritisnya terhadap gagasan Islam liberal di Indonesia terutama JIL dan tokoh-tokoh utamanya seperti Luthfi Assyaukani, Ulil Abshar-Abdalla, dan lain-lain.

A. Kritik Terhadap Gagasan Liberalisme

Hamid Fahmy Zarkasyi di dalam bukunya “Liberalisasi Pemikiran Islam (Gerakan Bersama Missionaris, Orientalis Dan Kolonialis)” membongkar habis liberalisme. Sebagaimana yang nampak dari judul bukunya, Hamid Fahmy Zarkasyi bermaksud menunjukkan bahwa liberalisme itu merupakan proyek bersama missionaris, orientalis dan kolonialis. Untuk menunjukkan kesimpulannya ini Hamd Fahmy Zarkasyi menyisir hakikat peradaban Barat terlebih dahulu, sebagai rahim yang melahirkan semangat liberalisme. Barat modern menurutnya disulut oleh semangat keilmuan (*scientific*) sehingga pandangan hidup Barat modern itu terkadang dikenal dengan *scientific worldview*. Pandangan hidup Barat yang saintifik ini diwarnai oleh paham sekularisme, rasionalisme, desakralisasi, pragmatisme dan penafian kebenaran metafisis (baca: Agama). Pandangan hidup inilah yang akhirnya mewarnai peradaban Barat modern. Jadi, ide modernitas menggunakan gambaran Alain Touraine, menjadikan sains, bukan Tuhan, sebagai sesuatu yang sentral dalam masyarakat, dan pada puncaknya mengesampingkan kepercayaan agama kepada kehidupan pribadi yang terdalam. Di sini mulai nampak semangat sekularisasi dalam peradaban Barat modern. Sekularisasi ini berkaitan erat dengan rasionalisasi sebagai nilai dasar dari sains. Dengan demikian, dua elemen penting peradaban modern adalah rasionalisasi dan sekularisasi. Semangat rasionalisasi dan sekularisme ini melahirkan liberalisasi masyarakat dari mitologi irrasional, agama, dan takhayul. Selain dua elemen ini, rasionalisme dan sekularisme, Barat modern juga menganut pandangan filsafat empirisme yaitu suatu prinsip yang merupakan konsekuensi logis dari rasionalisme dan saintifisme, dualisme yakni prinsip memandang segala sesuatu secara dikotomis, dan humanisme. Jadi asas peradaban Barat Modern adalah rasionalisme, sekularisme, empirisme (positivisme), dualisme dan humanisme. Semangat modern yang berkembang di dalam peradaban Barat ini kemudian meluncur lagi kepada semangat postmodern.

Postmodernisme adalah gerakan pemikiran yang lahir sebagai protes terhadap modernisme ataupun sebagai kelanjutan. Sebab, postmodernisme sedikit banyak masih berpijak pada modernisme, yang didominasi oleh paham atau pemikiran liberalisme, pluralisme, nihilisme, relativisme, persamaan (*equality*), dan umumnya anti *worldview*. Atmosfir pemikiran postmodern dapat digambarkan melalui pernyataan bahwa “segala sesuatu adalah teks, dan materi dasar teks itu yang berupa masyarakat dan bahkan nyaris segala sesuatu

difahami sebagai makna, dan makna harus didekonstruksi; pernyataan tentang realitas obyektif harus dicurigai.” Jadi, dalam semangat post-modern segala sesuatu adalah makna dan makna adalah segala sesuatu, dan hermeneutika adalah “nabinya”. Di sini yang dipentingkan adalah interpretasi realitas obyektif dan bukan realitas obyektifnya. Sebab dalam pemikiran postmodern kebenaran obyektif telah digantikan oleh kebenaran hermeneutika. Artinya, dalam kebenaran hermeneutika itu subyektifitas pencari kebenaran, pembaca atau pendengar sangat dihargai. Oleh sebab itu postmodern tidak bisa menerima ide tentang kebenaran tunggal, eksklusif, obyektif, eksternal dan transenden¹.

Sedangkan liberalisme, menurut Fahmy Zarkasyi bermula dari ranah politik dimana idiologi politik yang berpusat pada individu, dianggap memiliki hak dalam pemerintahan, termasuk persamaan hak dihormati, hak berekspresi dan bertindak serta bebas dari ikatan-ikatan agama. Perkembangan paham ini dimulai sekitar tahun 1215 ketika raja Inggris mengeluarkan Magna Charta, yaitu dokumen yang mencatat beberapa hak yang diberikan raja kepada bangsawan bawahan. Dokumen ini secara otomatis telah membatasi kekuasaan Raja John sendiri dan dianggap sebagai bentuk liberalisme awal. Semangat liberalisme dalam kehidupan politik ini kemudian diterapkan dalam bidang ekonomi dan kehidupan keagamaan. Liberalisme keagamaan beranjak dari liberalisme intelektual dimana agama termasuk di dalamnya. Pada mulanya yang muncul adalah liberalisme intelektual yang mencoba bebas dari agama dan Tuhan, namun dari situlah lahir dan timbulnya liberalisme pemikiran keagamaan yang disebut *theological liberalism*. Karakteristik pemikiran teologi liberal berdasarkan pemikiran tokoh-tokoh liberal Amerika Serikat sebagai berikut:

Pertama, percaya pada Tuhan, tapi bukan Tuhan dalam kepercayaan Kristen Orthodox. Karena Tuhan mereka tidak orthodox maka mereka seringkali disebut Ateist. Ciri-ciri Tuhan menurut Kitab Suci dan doktrin agama sebagai *person* dengan sifat-sifat khusus ditolak oleh kelompok liberal karena lebih memilih konsep Tuhan yang dibuat oleh akal manusia. Tuhan dalam kepercayaan ini dianggap tidak mengetahui kehidupan manusia secara detail dan tidak mencampuri urusan manusia. Perkembangan ini seakan menggambarkan perubahan keyakinan orang Barat yang sebelumnya percaya *God created man*, telah berubah menjadi *Man created God*.

Kedua, kaum liberal memisahkan antara doktrin Kristen dan etika Kristen. Dengan mengurangi penekanan pada doktrin atau kepercayaan,

¹ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam*, h. 4-18.

mereka berpegang pada prinsip bahwa Kristen dan non-Kristen harus saling menerima dan berbuat baik. Seseorang menjadi religius bukan hanya afirmasi terhadap dogma, tapi karena etika dan perilaku moralis seseorang. Inilah yang membawa kelompok liberal untuk berkesimpulan bahwa orang ateis sekalipun dapat menjadi moralis.

Ketiga, kaum liberal tidak ada yang percaya pada doktrin Kristen Orthodox. Mereka menolak sebagian atau keseluruhan doktrin-doktrin Trinitas, ketuhanan Yesus, perawan yang melahirkan, Bibel sebagai kata-kata Tuhan secara literal, takdir, neraka, setan, dan penciptaan dari tiada (*creation ex nihilo*). Doktrin satu-satunya yang mereka percaya, selain percaya akan adanya Tuhan adalah keabadian jiwa.

Keempat, menerima secara mutlak pemisahan gereja dan negara. Para pendiri negara Amerika menyadari akibat dari pemerintahan negara-negara Eropa yang memaksakan doktrin suatu agama dan menekan agama lain. Maka dari itu kata-kata “Tuhan” dan “Kristen” tidak terdapat dalam undang-undang. Ini tidak lepas dari pengaruh tokoh-tokoh agama liberal dalam konvensi konstitusi tahun 1787.

Kelima, percaya penuh pada kebebasan dan toleransi beragama. Pada mulanya toleransi dibatasi hanya pada sekte-sekte dalam Kristen, namun toleransi dan kebebasan penuh bagi kaum ateis dan pemeluk agama non-Kristen hanya terjadi pada masa Benyamin Franklin, Jefferson dan Madison. Kebebasan beragama sepenuhnya berarti bukan hanya kebebasan dalam beragama tapi bebas dari agama juga, artinya bebas beragama dan bebas untuk tidak beragama².

Jadi sejatinya, menurut Hamid Fahmy Zarkasyi, liberalisme dalam bidang sosial dan politik dalam peradaban Barat telah memarginalkan agama atau memisahkan agama dari urusan sosial dan politik secara perlahan-lahan. Agama tidak diberi tempat di atas kepentingan sosial dan politik. Dan ketika liberalisme masuk ke dalam pemikiran keagamaan Kristen Katolik dan Protestan ia telah mensubordinasikan gereja ke bawah kepentingan politik dan humanisme, serta mengurangi pentingnya teologi dalam bidang-bidang kehidupan. Maka dari itu dalam liberalisme pemikiran keagamaan masalah yang pertama kali dipersoalkan adalah konsep Tuhan (teologi) kemudian doktrin atau dogma agama, dan pemisahan agama dan politik (sekularisme). Semangat liberalisme yang berkembang di Barat ini oleh negara-negara Barat

² Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam*, h. 24-35.

dinilai sebagai sistem atau ideologi yang ideal dan final, tidak ada prinsip atau bentuk alternatif organisasi sosial dan politik yang lebih superior daripada liberalisme. Dengan kata lain masyarakat-masyarakat liberal akan menjadikan dialektika sejarah berakhir. Pernyataan ini mengindikasikan bahwa wajah peradaban Barat yang liberal itu merupakan bentuk final dan ideal dari sistem sosial dan politik serta keagamaan Barat, tidak ada sistem lagi yang sebaik liberalisme. Kini paham liberalisme di bidang politik ekonomi, dan keagamaan yang merupakan sistem final kehidupan sosial di Barat itu diekspor ke negara-negara dunia ketiga termasuk ke dalam dunia Islam³.

Dalam memasarkan peradaban Barat yang liberal ke negara-negara dunia ketiga ini, menurut Hamid Fahmi Zarkasyi, digunakanlah tangan-tangan Missionaris, Orientalis, dan Kolonialis. Tangan missionaris bekerja melalui program destruksi pemikiran dan proses konversi. Contoh destruksi pemikiran ini adalah menyelewengkan Islam itu sendiri, dengan membangun kesadaran dalam tubuh umat Islam sebagaimana yang pernah terjadi dalam Protestan. Sehingga cendekiawan Muslim tidak rikuh lagi mengatakan “Tidak ada syariat dalam Islam, bahkan tidak ada yang namanya hukum Tuhan”, “Tidak ada Ulama dan tidak ada yang boleh memberi fatwa”, “ulama yang memberi fatwa itu adalah sesat menyesatkan”, “kebenaran itu relatif, karena itu jangan merasa benar sendiri”, dan lain sebagainya. Sedangkan melalui konversi, missionarisme melalui lembaga-lembaga bantuan berbasis agama Kristen, ternyata adalah lembaga yang paling banyak menerima bantuan dana dari pemerintahan George W. Bush. Organisasi yang menerima bantuan dari Bush itu antara lain *Operation Blessing* pimpinan Pat Robertson nilainya berkisar antara 108 ribu dollar samapi 144 juta dollar dan *Wordl Vission* yang mengaku menerima dana bantuan sekitar 260 juta dollar pada tahun 2005⁴.

Pemasaran liberalisme melalui tangan orientalis dilakukan dengan apa yang mereka sebut sebagai kajian ilmiah terhadap dunia Timur, khususnya Islam. Latarbelakang munculnya tradisi orientalis itu dipicu oleh sekurang-kurang dua motif utama, yaitu motif keagamaan dan politik. Dalam motif keagamaan Barat yang disatu sisi mewakili Kristen memandang Islam sebagai agama yang sejak awal menentang doktrin-doktrinya. Sedangkan motif politik, Islam bagi Barat adalah peradaban yang di masa lalu menguasai dunia dengan begitu cepat. Dan atas tujuan politik (kolonialisme) inilah para orientalis mengkaji Islam. jadi,

³ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam*, h. 39.

⁴ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam*, h. 41-51.

orientalisme yang dikenal saat ini sebagai suatu tradisi kajian ilmiah tentang Islam, sejatinya adalah berdasarkan “kaca mata” dan pengalaman manusia Barat yang dipicu oleh motif dan semangat misionaris. Tapi motivasi ini ditutupi dengan jubah intelektualisme dan dedikasi akademik. Dari keseluruhan gerak orientalisme dalam berbagai bentuknya dari awal hingga akhir ini, Edwar Said menyimpulkan dalam tiga poin: *Pertama*, bahwa orientalisme itu lebih merupakan gambaran tentang pengalaman manusia Barat ketimbang tentang manusia Timur (*orient*). *Kedua*, bahwa orientalisme itu telah menghasilkan gambaran yang salah tentang kebudayaan Arab dan Islam. *Ketiga*, bahwa meskipun kajian orientalis nampak obyektif dan tanpa interes (kepentingan), namun ia berfungsi untuk tujuan politik.

Pemasaran liberalisme melalui tangan kolonialisme yang dalam bentuknya sekarang lebih sebagai kekuatan politik yang memiliki program penyebaran kultur dan pemikiran Barat, agar pemikiran bangsa-bangsa di dunia, termasuk umat Islam sejalan dengan pemikiran dan kepercayaan Barat. Tujuan akhirnya kepentingan ekonomi dan politik mereka di negara-negara Islam dapat berjalan dengan mulus. Jadi kolonialisme di masa lalu dan di masa kini masih memiliki motif yang sama yaitu ekonomi dan politik. Maka dari itu kerjasama di masa lalu antara kolonialis dan orientalis serta missionaris masih terus berjalan hingga kini meskipun dalam bentuk lain⁵.

Dari apa yang dikemukakan oleh Hamid Fahmi Zarkasyi di atas sebenarnya ia mau mengatakan bahwa liberalisme itu lahir, tumbuh dan berkembang di dalam peradaban Barat modern yang memiliki *worldview* rasionalisme, empirisme, sekularisme, desakralisasi, non-metafisis, dikotomis, pragmatisme dan postmodern yang memiliki *worldview* nihilisme, relativisme, anti-otoritas, pluralisme, multikulturalisme, feminisme, liberalisme, yang kesemuanya itu tidak ramah terhadap agama malah menjadikan agama sebagai musuh abadi mereka atas pengalaman pahit yang pernah mereka alami di jaman kekuasaan agama (Kristen), oleh karena itu tidak tepat bila paham yang berkembang di dunia Barat yang memiliki *worldview*-nya sendiri dipaksakan diterapkan di dunia Islam yang juga memiliki *worldview*-nya sendiri dimana semangat tauhid sebagai basisnya.

Sejalan dengan pemikiran di atas, Syamsuddin Arif menjelaskan, bahwa dalam bidang politik liberalisme dimaknai sebagai sistem dan kecenderungan yang berlawanan dengan dan menentang “mati-matian” sentralisasi dan

⁵ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Liberalisasi Pemikiran Islam*, h. 54-65.

absolutisme kekuasaan. Di wilayah sosial, liberalisme berarti emansipasi wanita, penyetaraan gender, pupusnya kontrol sosial terhadap individu dan runtuhnya nilai-nilai kekeluargaan. Sedangkan dalam urusan agama, liberalisme berarti kebebasan menganut, meyakini, dan mengamalkan apa saja, sesuai kecenderungan, kehendak, dan selera masing-masing. Bahkan lebih jauh dari itu, liberalisme mereduksi agama menjadi urusan privat. Artinya, konsep amar ma'ruf maupun nahi munkar bukan saja dinilai tidak relevan, bahkan dianggap bertentangan dengan semangat liberalisme. Pendeknya, liberalisme mengajarkan pandangan: *pertama*, kebebasan berpikir tanpa batas alias *free thinking*, *kedua*, senantiasa meragukan dan menolak kebenaran alias *sophisme*, dan *ketiga*, sikap longgar dan semena-mena dalam beragama. Yang pertama berarti kebebasan memikirkan apa saja dan siapa saja. "Berpikir kok dilarang," ujar golongan ini. Yang kedua lebih dikenal dengan istilah "*sufata'iyah*", yang terdiri dari skeptisisme, agnotisme dan relativisme. Sementara yang disebut terakhir tidak lain dan tidak bukan adalah manifestasi *nifaq*, dimana seseorang tidak mau dikatakan kafir walaupun dirinya sudah tidak lagi *committed* lagi pada ajaran agama⁶.

Berdasarkan hasil kajiannya terhadap berbagai tulisan yang disusun oleh kaum Islam liberal di Indonesia, Adian Husaini, menyimpulkan ada enam agenda negatif yang coba disemaikan dan ditularkan JIL kepada umat Islam, yaitu: (1) menghancurkan aqidah Islam dengan menyebarkan paham pluralisme agama, (2) meruntuhkan bangunan syariat Islam dengan program "kontekstualisasi ijtihad" dan penggunaan metodologi interpretasi hermeneutika terhadap al-Qur'an, (3) membongkar konsep al-Qur'an sebagai wahyu Allah, *lafzhan wa ma'nan minallah*, yang suci dari kesalahan, (4) membongkar konsep-konsep dasar Islam seperti makna iman, kufur, murtad, Islam dan sebagainya, (5) meruntuhkan otoritas ulama dalam pemahaman Islam dan (6) mendukung kerusakan akhlak, dengan berpegang pada paham liberalisme dan relativisme moral⁷.

Menurut kelompok yang kritis terhadap liberalisme, liberalisme adalah paham "kebebasan" (*liberty/freedom*) secara resmi yang digulirkan oleh Free

⁶ Dr. Syamsuddin Arif, *Orientalisme & Diabolisme Pemikiran*, cet. ke-2 (Jakarta: GIP, 2008), h. 78-79.

⁷ Adian Husaini, *Islam Liberal, Pluralisme Agama & Diabolisme Intelektual*, cet. ke-1, Surabaya: Risalah Gusti, 2005, h. x.

Mason⁸ yang mulai berdiri di Inggris tahun 1717. Kelompok ini berkembang pesat di Amerika mulai tahun 1733 dan berhasil menggulirkan revolusi tahun 1776. Patung *liberty* menjadi simbol kebebasan. Prinsip *freedom* dijunjung tinggi. Tahun 1789, gerakan kebebasan berhasil menggerakkan Revolusi Perancis juga dengan mengusung jargon "*liberty, equality, fraternity*". Pada awal abad ke-20, gerakan kebebasan ini menyerbu Turki Utsmani⁹. Program kelompok rahasia ini melakukan sinkretisme agama melalui gerakan teosofinya. Menurut gerakan teosofi Free Masonry ini semua agama itu sama, dan meramu nilai-nilai kebajikan berbagai agama, dan teosofi ini berfungsi sebagai penyempurna agama. Pokok-pokok ajaran teosofi di antaranya: (1) menjalankan persaudaraan tanpa memandang bangsa, agama, dan warna kulit, (2) semua agama yang digelarkan di dunia ini sama saja maksudnya; semua agama berisi teosofi; (3) semua agama memerlukan tambahan "ilmu kebersihan" seperti yang diajarkan teosofi¹⁰. Nah, ajaran-ajaran teosofi inilah yang disyalir sedang diajarkan oleh kelompok Islam liberal seperti JIL. Artawijaya, berpandangan bahwa antara JIL dan teosofi memiliki kesamaan doktrin soal agama dan Tuhan. Bisa dibilang, kampanye sesat JIL saat ini adalah pengulangan dari propaganda teosofi pada masa lalu". Karena semangat liberalisme masih erat dengan semangat freemasonry, maka. menurut kelompok yang kontra dengan gagasan liberal Islam Indonesia mewanti-wanti agar umat Islam hati-hati agar tidak masuk ke dalam jebakan yang mereka pasang untuk menjauhkan umat Islam dari al-Qur'an dan meninggalkan agamanya.

Buat umat Islam, menurut Adian Husaini, tinggal menentukan pilihan menjadi Muslim atau liberal. Diantara keduanya tidak dapat disatukan, sebab

⁸ Free Masonry merupakan kelompok persaudaraan, yang oleh anggotanya digambarkan sebagai "sistem moralitas, tersehubung alegori, dan diilustrasikan oleh simbol. Jangka dan sudut merupakan simbol Freemasonry yang paling dikenal, dipandang para Mason sebagai sebuah "Bintang David", simbol Zionisme Israel. Pemaknaan simbol ini mirip dengan *ying* dan *yang*, dua hal yang bertentangan namun saling mengisi. Seperti tubuh dan jiwa, material dan spiritual, atau manusia biasa dan manusia yang tercerahkan. (Deni Junaedi, *Freemasonry Pelatuk Pluralisme: Mengkaji Islam Sebagai Kebenaran Tunggal*, cet. ke-1 [Yogyakarta: Bendera Hitam, 2010]), h. 13-14.

⁹ Adian Husaini, "Kebebasan: Muslim atau Bukan?", Adian Husaini, et. al, *Islam Versus Kebebasan/Liberalisme*, h. 32.

¹⁰ Adian Husaini: *Penyesatan Opini: Sebuah Rekayasa Mengubah Citra*, cet. ke-2 (Jakarta: GIP, 2005), h. 32-33.

¹¹ Artawijaya, *#Indonesia Tanpa Liberal: Membonngkar Misi Asing dalam Subversif Politik dan Agama*, cet. ke-1 (Jakarta: Al-Kautsar, 2012), h. 32.

konsep kebebasan Barat dan Islam berbeda. Islam memiliki konsep “ikhtiyar” yakni, memilih yang baik. Umat Islam tidak bebas memilih yang jahat. Sebab, tujuan hidup seorang Muslim adalah menjadi orang yang taqwa kepada Allah. Sedangkan Barat tidak punya batasan yang pasti untuk menentukan mana yang baik dan mana yang buruk. Semua diserahkan kepada spekulasi akal dan dinamika sosial. Perbedaan yang mendasar ini akan terus menyebabkan terjadinya “*clash of worldview*” (benturan pandangan alam) dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat. Dua konsep “kebablasan” yang kontradiktif ini tidak bisa dipertemukan. Sebab, tempat berpijaknya sudah berbeda. Maka seorang harus menentukan, ia memilih konsep yang mana. Ia memilih Islam atau liberal¹².

Kelompok anti liberalisme ini kemudian berupaya meyakinkan masyarakat bahwa orang yang menjadi liberal itu hanyalah sekumpulan orang yang menjual keyakinannya untuk mendapatkan keutamaan dunia, dan semua itu disebabkan oleh beberapa faktor. Muhammad Ardiansyah menjelaskan beberapa faktor yang menyebabkan orang menjadi liberal. *Pertama*, karena kebodohan. Mereka tidak tahu secara benar tentang peradaban Barat tapi nekat berbicara tentang Barat dan memujinya secara berlebihan. *Kedua*, keras kepala, takabur dan menentang. Mereka keras kepala dan selalu membangkang. Meski mereka tahu dan paham, mereka tak mau menerima kebenaran. Berbagai argumen dicari untuk menyanggah dan menolak kebenaran demi mempertahankan pendapat mereka. Yang penting bagi mereka adalah membenaran, bukan kebenaran. Mereka takabur, karena bagi mereka jika masih tunduk pada aturan yang ada berarti mereka selamanya “terkungkung” dan tak akan merasakan aroma kebebasan. Mereka berpendapat bahwa kebebasan seperti udara. Sebagaimana kita tidak bisa hidup tanpa udara, kita juga tidak bisa hidup tanpa kebebasan. Jadi, untuk hidup harus berani membebaskan diri dari aturan yang selama ini dipegang, termasuk harus membebaskan diri dari Islam. *Ketiga*, gila dunia. Di tengah problem ekonomi yang tak kunjung usai, tak heran jika para akademisi tergiur lalu berbondong-bondong menerima dan mendukung proyek ini. Gaji dosen sangatlah kecil, rumah belum punya, padahal sudah menjadi doktor. Para donator bule terus berkampanye “Di sini ada proyek, di sini ada uang”. Jadi, kalau kurang cepat, mana bisa dapat.

¹² Adian Husaini, “Kebebasan: Muslim atau Bukan?”, Adian Husaini, et. al, *Islam Versus Kebebasan/Liberalisme: Menjawab Gugatan Terhadap UU Penodaan Agama, UU No. 1/PNPS/1965*, cet. ke-1, t.tp.t: Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia, 2010, h. 32-33.

Mungkin awalnya terpaksa, tapi lama-lama ketagihan. Kucuran dana asing selalu siap bagi mereka yang mau menerima. Sementara itu, yang menolak siap-siaplah dicap sebagai kolot, ekstrem, tidak progresif, dan sebagainya. *Keempat*, problem identitas. Mereka menganggap peradaban Barat adalah peradaban yang maju. Oleh sebab itu, muncul pemikiran, jika umat Islam ingin maju, hendaklah mengubah kiblat pemikiran dari Islam menuju Barat. Bahkan terlontar pernyataan “Hati Mekkah, Otak Chicago”. *Kelima*, ujian sebuah popularitas. Ada banyak cara seseorang untuk meraih sukses dan populer. Salah satunya dengan cara menjadi berbeda dengan yang lain. Mereka yang berada dalam kelompok liberal mengeluarkan pandangan-pandangannya yang berbeda sekalipun nyeleneh agar bisa meraih kesuksesan dan popularitas.¹³

B. Kritik Terhadap Gagasan Sekulerisme

Akmal Sjafril dalam bukunya yang berjudul “Islam Liberal 101”, menjelaskan bahwa sekularisme itu lahir dari trauma berkepanjangan akibat penderitaan hidup di bawah hegemoni Gereja yang kemudian melahirkan pandangan yang memukul rata semua agama sebagai sesuatu yang harus dipisahkan dari ranah politik. Perkembangan selanjutnya, menjadikan agama sebagai kutub yang berlawanan dengan sains, iman berlawanan dengan rasio, keyakinan pada agama dianggap sama dengan kefanatikan, sedangkan keraguan terhadap agama justru dipandang sebagai sikap ilmiah. Bukan sekedar dijadikan lawan, agama malah dibunuh hingga “mati” dan akibatnya sekularisasi menyapu Eropa tanpa ampun, sebagian teolog Kristen memutuskan untuk tidak lagi mengambil posisi defensif untuk menahan gempuran. Sebaliknya, mereka justru memutuskan untuk mengikuti arus sekularisasi itu dengan mengatakan bahwa sekularisasi memiliki akar dan merupakan konsekuensi dari ajaran Kristen itu sendiri. Mereka menyandarkan pendapat ini pada keterangan yang didapat dari Bibel Matius XXII: 21. Di sana tercatat ucapan Yesus, “Urusan Kaisar serahkan saja pada Kaisar, dan urusan Tuhan serahkan saja pada Tuhan”. Dari sini muncullah gagasan antara kekuasaan Raja dan otoritas Gereja, antara Kota Bumi (*civitas terrena*) dan Kota Tuhan (*civitas dei*).¹⁴

Terkait dengan sejarah munculnya sekularisme di Barat, Syamsuddin Arif mengemukakan beberapa teori. Menurutnya setidaknya ada empat teori

¹³ Muhammad Ardiansyah, *10 Logika Liberal Dan Jawabannya*, cet. ke-1 (Depok: Indie Publishing, 2012), h., 25-46.

¹⁴ Akmal Sjafril, *Islam Liberal 101*, cet. ke-6 (Depok: Indie Publishing, 2012), h. 46-49.

yang mencoba menjelaskan sebab munculnya sekularisasi. *Pertama*, bahwa sekularisasi bermula dari pergolakan pikiran dan pertarungan gagasan (*battles of minds and ideas*), seperti yang tercermin dalam kasus Copernicus, Galileo, Darwin dan para saintis lain yang menentang doktrin gereja. *Kedua*, sekularisasi dalam kerangka modernisasi, seperti perubahan masyarakat dari agraris ke industri, dari kehidupan pedesaan menjadi perkotaan, dan kebiadaban menjadi peradaban. *Ketiga*, sekularisasi bukanlah bagian atau buah modernisasi. Sekularisasi hanyalah salah satu dari sekian banyak gejala sosial seperti budaya pop' idealisme politik dan sebagainya, yang bersaing satu sama lain dan berebut pengaruh sebagai agen perubahan sosial. Dan, *keempat*, sekularisasi bertolak dari ajaran Kristen sendiri. Dalam Injil Matius XXII: 21 tercatat ucapan Yesus: "Urusan Kaisar serahkan saja pada Kaisar, dan urusan Tuhan serahkan kepada Tuhan". Implikasinya, agama tidak perlu ikut campur dalam urusan politik. Sekularisasi juga dipicu faktor keagamaan, tetapi justru gerakan Reformasi Protestan sejak awal abad ke-16, sebuah reaksi terhadap maraknya korupsi di kalangan Gereja yang dikatakan telah memanipulasi dan memolitisasi agama untuk kepentingan pribadi.¹⁵

Adnin Armis menjelaskan bahwa sekularisme itu lahir dari pertentangan antara akal dan Injil. Ketika Gereja demikian absolut kekuasaannya dalam semua bidang kehidupan masyarakat, maka saat itu penelitian ilmiah terhambat dan peneliti ilmiah dihukum. Karena itu, orang Barat modern ingin bebas lepas dari dominasi institusi Gereja. Orang Barat menamakan sejarah peradaban Eropa abad ke-15 dan 16 sebagai zaman Kelahiran Kembali (*Renaissance*), karena akal lahir kembali setelah dikontrol oleh Gereja. Mereka juga menyebut abad ke-17 sampai abad ke-19 sebagai zaman pencerahan Eropa (*European Enlightenment*). Periode ini ditandai dengan semaraknya semangat rasionalisasi oleh Barat¹⁶. Yang sangat disayangkan, menurut Adnin Armis, peristiwa yang terjadi di dunia Barat kemudian dijadikan gagasan global dan universal. Hasilnya, gagasan sekularisasi, baik yang dipahami dari sudut pandang sosiologis atau teologis telah diimpor dan disebarkan kepada masyarakat Muslim seperti yang terjadi

¹⁵ Dr. Syamsuddin Arif, *Orientalisme & Diabolisme Pemikiran*, h. 86-87.

¹⁶ Adnin Armis, "Menelusuri Jejak Sekularisasi", Adian Husaini, *Islam Liberal, Pluralisme Agama & Diabolisme Intelektual*, cet. ke-1, Surabaya: Risalah Gusti, 2005 "Menelusuri Jejak Sekularisasi", Adian Husaini, *Islam Liberal, Pluralisme Agama & Diabolisme Intelektual*, cet. ke-1, Surabaya: Risalah Gusti, 2005. h. 139-141.

pada tahun 70-an. Gagasan ini kemudian digemakan kembali oleh para “pemikir” liberal¹⁷. Setelah menjelaskan sejarah sekularisme, kemudian ia mengemukakan kritik terhadap sekularisme dengan meminjam kritik Syed Muhammad Naquib al-Attas, seorang intelektual Islam Malaysia yang berasal dari Indonesia. *Pertama*, klaim bahwa akar sekularisasi terdapat dalam kepercayaan Bibel adalah keliru. Karena, akar sekularisasi bukan terdapat dalam Bibel, tetapi terdapat dalam penafsiran orang Barat terhadap Bibel. Jadi, sekularisasi bukan dihasilkan oleh Bibel, tetapi ia dihasilkan oleh konflik lama antara akal dan wahyu di dalam pandangan hidup orang Barat. Disebabkan tidak kuatnya dogma dan ajaran Kristen dalam menghadapi Barat yang sekuler, makanya Kristen terbaratkan. *Kedua*, makna yang terkandung dalam istilah sekularisasi dan sekularisme, sekalipun ada upaya untuk membedakannya, namun pada akhirnya sekularisasi ini pada akhirnya juga akan menjadi sekularisme. Karena itu orang Islam tidak boleh ikut-ikutan menerapkan konsep pengosongan nilai-nilai ruhani dari alam tabi’i, karena konsep ini bertentangan dengan konsep pandangan hidup Islam tentang alam, dimana Islam memandang alam sebagai manifestasi lahir maupun batin Tuhan. Alam memiliki alam keteraturan dan harus dihormati dikarenakan ia memiliki simbolis dengan Tuhan. Sekularisasi bermaksud mengikis dan menghilangkan hubungan simbolis ini, dan saat yang sama sekularisasi telah menjadikan manusia “menuhankan dirinya” untuk kemudian berlaku tidak adil terhadap alam. Jadi, sekali lagi, sekularisasi yang dekat dengan paham idiologi positivisme jelas bertentangan dengan pandangan hidup Islam. Sekalipun Islam juga mengosongkan nilai-nilai kepercayaan animisme, *takhayul*, *khurafat* dari alam, namun ini tidak berarti Islam mengosongkan sepenuhnya alam dari nilai-nilai ruhani. Jadi, Islam mengosongkan alam dari nilai-nilai animisme, *takhayul*, *khurafat* dan mengisinya dengan nilai-nilai Islami. Jadi, Islam melihat apa yang ada di langit dan di bumi, matahari, bulan dan bintang, pergantian siang dan malam, langit diangkat, bumi dihamparkan, gunung ditegakkan, unta diciptakan sebagai tanda-tanda kekuasaan Allah. *Ketiga*, desakralisasi politik tidak bisa diterima karena ia bertentangan dengan pandangan hidup Islam, dimana agama sangat berperan dalam soal pemerintahan dan kepemimpinan Islam. Menceraikan Islam dari politik akan menghalangi peranan pandangan hidup Islam tersebar di dalam masyarakat. Agama menjadi urusan pribadi

¹⁷ Adnin Armis, “Menelusuri Jejak Sekularisasi”, Adian Husaini, *Islam Liberal, Pluralisme Agama & Diabolisme Intelektual*, h. 155-156.

bukan publik. Dan, *keempat*, relativisme sejarah yang menjadi urat nadi dalam sekularisasi tidak sejalan dengan nilai Islam sebagai agama yang mengatasi dan melintasi waktu, karena sistem nilai yang dikandungnya adalah mutlak. Kebenaran nilai Islam bukan hanya untuk masa dahulu, namun sekarang dan akan datang. Nilai-nilai yang ada dalam Islam adalah sepanjang masa.¹⁸

Senada dengan pandangan di atas, Adian Husaini menegaskan bahwa setiap orang yang beragama pasti bercita-cita menjadikan negaranya dikelola dan diatur sesuai dengan ajaran agamanya. Untuk mendukung pendapatnya ini, Adian Husaini, menyitir pendapat Buya Hamka. Menurut Buya Hamka, baik Islam maupun Kristen, harusnya tidak dapat menghayalkan negara yang terpisahkan dari agama, karena jika negara terpisahkan dari agama, hilanglah tempat ia ditegakkan. Islam memandang bahwa negara adalah penyelenggara atau pelayan atau khadam dari manusia. Sedang manusia adalah kumpulan dari pribadi-pribadi. Maka tidaklah dapat tergambar dalam pemikiran bahwa seorang pribadi, karena telah bernegara, dia pun terpisahkan dengan sendirinya dengan agamanya. Karena tidaklah mungkin orang yang benar-benar beragama menjadi sekuler, apa pun agamanya. Sulit diterima akal pikiran bahwa seseorang yang memeluk suatu agama, sejak dia mengurus negara, agamanya itu mesti disimpannya. Anggota DPR kalau pergi ke sidang agamanya tidak boleh dibawa-bawa, mesti ditinggalkannya di rumah. Kalau dia menjadi menteri, selama sidang kabinet, agamanya mesti diparkirnya bersama mobilnya di luar. Dan kalau dia menjadi kepala negara haruslah jangan memperlihatkan diri sebagai Muslim atau Kristen selama berhadapan dengan umum. Simpan saja agama di dalam hati. Nanti sampai di rumah baru dipakai kembali. Saya percaya bahwa cara yang demikian hanya akan terjadi pada orang-orang yang memang tidak beragama. Sebab memang tidak ada pada mereka agama yang akan disimpan di rumah itu, atau diparkir di luar selama sidang Kabinet. Jadi, kalau dia seorang Muslim yang jujur atau seorang Kristen yang tulus, agama yang dipeluknya itulah yang akan mempengaruhi sikap hidupnya, di luar atau di dalam parlemen, di rumah atau di sidang kabinet, dalam hidup pribadi atau dalam hidup bernegara. Dia akan berusaha melaksanakan segala tugasnya bernegara, menurut yang diridhai oleh Tuhan yang dia percayai. Dan dia akan menolong agamanya dengan kekuasaan yang diberikan negara kepadanya

¹⁸ Adnin Armis, "Menelusuri Jejak Sekularisasi", Adian Husaini, *Islam Liberal, Pluralisme Agama & Diabolisme Intelektual*, Hlm. 162-165. Lihat juga, Adnin Armis, *Pengaruh Kristen-Orientalis Terhadap Islam Liberal*, cet. ke-2, Jakarta: GIP, 2004, h. 19-21.

menurut kemungkinan-kemungkinan yang ada. Begitulah dia, kalau dia Islam. Begitulah dia, kalau dia Kristen.¹⁹

Bukan hanya dari kalangan sarjana Muslim saja yang mempertanyakan gagasan atau teori sekularisasi, sarjana Barat pun sudah banyak yang mempertanyakan teori sekularisasi. Martin dan Goodridge umpamanya, menyangkal asumsi positivistik yang mengatakan bahwa masyarakat dulu konon lebih religius dibanding masyarakat modern. Kebenaran asumsi ini memang sulit untuk dibuktikan jika hanya berdasarkan data-data historis yang terbatas dan seringkali sepihak. Herberg dan Ballard menambahkan bahwa agama bakal merosot peran sosialnya, melainkan dalam dua kondisi: *pertama*, dalam konteks pertahanan budaya (*kultural defense*), dimana nilai-nilai bersama dalam posisi terancam, dan *kedua*, dalam konteks peralihan budaya (*kultural defense*). Sebagai contoh, mereka menunjuk kasus penduduk Scotland dan Welsh serta kasus pendatang Katolik, Yahudi, Muslim, Sikh dan lain-lain di Amerika dan Eropa. Hasil observasi dilapangan menunjukkan bahwa manakala masyarakat merasa identitas mereka sebagai kelompok mulai terancam, maka sekularisasi akan menemui hambatan. Stark dan Bainbrigde yang mengutarakan teori “ekonomi agama”. Asumsi dasar teori ini mengatakan manusia itu cenderung mencari keuntungan dan imbalan (*reward*) atas apa yang dikerjakannya. Agama merupakan salah satu institusi yang mampu memberikan imbalan, meskipun tidak langsung dan tidak sepenuhnya. Oleh karena itu agama akan senantiasa dibutuhkan oleh masyarakat, bahkan oleh yang sekuler sekalipun. Menurut teori ini, sekularisasi “tidak akan berumur panjang” (*self-limiting*), karena justru menimbulkan dampak sebaliknya, yakni menghidupkan kembali semangat beragama di masyarakat yang ditandai dengan munculnya sekte-sekte sempalan dan membangkitkan “kreativitas” kalangan tertentu hingga lahirnya kelompok-kelompok kultus (*cult*). Hal ini dikarenakan modernisasi mendorong terwujudnya pasar bebas berbagai jenis produk agama yang ditawarkan dengan harga murah dengan kualitas bersaing. Orang bebas memilih agama yang disukainya sesuai dengan kebutuhan masing-masing, dari Saksi Jehovah Mormon dan Freemasonry, hingga Wicca dan Heaven’s Gate. Dan terakhir, C.G. Brown yang menyatakan bahwa sekularisasi bukan saja lemah secara teoritis melainkan juga secara empiris. Menurutnya, data historis menunjukkan pasang-surut peran agama bisa saja terjadi dalam

¹⁹ Adian Husaini, *Kumpulan Catatan Akhir Pekan: Membendung Arus Liberalisme di Indonesia*, cet. ke-1 (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009), h. 231-232.

berbagai konteks sosial dan ekonomi. Sekularisasi tidak terjadi hanya pada masyarakat modern, namun juga terjadi pada masyarakat pra-modern dan post-modern. Di samping itu, semangat beragama juga melulu berkolerasi secara positif maupun negatif dengan kemajuan ilmu dan teknologi. Terakhir, fungsi agama dalam satu masyarakat dapat saja berubah-ubah akibat perubahan kondisi sosial, ekonomi, dan politik pada masanya.²⁰

Menyangkut penolakan kaum liberal terhadap negara agama atau penerapan syariah, Hamid Fahmy Zarkasyi dengan gaya bahasanya yang halus namun tetap dengan keluasan dan ketajaman argumentasi, ketika mengomentari buku Abdullahi Ahmed an-Na'im yang judul terjemahnya "Negara Sekuler: Menegosiasikan Masa Depan Syariah", mengatakan, bahwa dari judulnya terselip kesan ingin menegosiasikan pengusung ide negara sekuler dan pembela penerapan syariah. Atau boleh jadi juga ingin memasarkan ide negara sekuler dan meredam aspirasi negara Islam, yang ada adalah negara sekuler²¹. Menurut Abdullahi Ahmad an-Naim, syariah Islam tercipta selama tiga abad pertama Hijrah. Syariah hanyalah interpretasi Muslim atas Kitab Suci mereka. Muslim generasi awal "Tidak mengenal dan tidak menerapkan syariah". Nampaknya, menurut Hamid Fahmy Zarkasyi, ia tidak percaya bahwa dalam al-Qur'an terdapat syariah atau hukum. Kalau syariah diartikan jalan berarti ia juga ingkar bahwa Islam juga jalan. Jadi syariah ini dibuat oleh manusia. Bagi Hamid Fahmy Zarkasyi, pandangan Abdullahi Ahmad an-Naim ini mengingatkannya pada pandangan Cheryl Bernard yang menganggap syariah itu adalah produk hukum, dan juga kepada tulisan di salah satu koran "Tidak ada hukum Tuhan, yang ada hanya hukum manusia". Ketiga pendapat ini menurutnya bermaksud sama mengartikan syariah sebagai hasil "interpretasi manusia Muslim" terhadap kitab sucinya. Yang menjadi masalah menurut Hamid Fahmy Zarkasyi, "interpretasi" ternyata beda dari *Tafsir* dan *ta'wil*. Interpretasi mementingkan sejarah teks. Al-Qur'an dibedah sejarahnya, dikait-kaitkan dengan situasi politik, sosial, psikologis, ideologi dan sebagainya. Alhasil, al-Qur'an menjadi bukan wahyu suci, tapi produk budaya Arab. Tafsirpun tidak lagi berkaitan dengan teks, tapi dengan budaya di sekitar teks. Maka, sebab khusus ayat itu diturunkan (*khusus-u-sabab*) lebih penting dari arti eksplisit (perintah) ayat itu (*umum-ul-lafz*). Karena teori ini para ulama mufassir pun dicurigai sebagai memiliki kepentingan, kalau tidak terjerat kondisi sosial budaya. Lalu timbul rumus

²⁰ Dr. Syamsuddin Arif, *Orientalisme & Diabolisme Pemikiran*, h. 88-90.

²¹ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat*, h. 227.

“Penafsiran ulama itu kondisional dan relatif, yang mutlak hanya Tuhan”. Ternyata ini semua adalah bagian dari skenario intelektual untuk menumpas Muslim fundamentalis. Buktinya terdapat pada saran Cheryl Bernard, “*Challenge their interpretation of Islam and expose inaccuracies*” (Tantanglah interpretasi mereka-fundamentalis-tentang Islam dan beberkan ketidak-akuratannya).²²

Abdullahi Ahmad An-Naim, lanjut Hamid Fahmy Zarkasyi, sekalipun mengusulkan negara sekuler tetapi menurutnya tidak menutup kemungkinan syariat bisa menjadi nilai-nilai bagi kebijakan publik. Ide besarnya tampak sederhana: syariat dapat menjadi undang-undang negara dan *public policy* asalkan melalui *public reason*. *Public reason* adalah terma yang digunakan John Rawl (filsuf Amerika) yang merujuk pada nalar seluruh warga negara dalam masyarakat plural. Dalam konteks agama, konsep *public reason* yang diadopsi An-Naim dari Rawl dapat disarikan begini: agama bisa menjadi asas moral, tapi jika dibawa ke publik, ia harus dapat dinalar oleh akal dan dapat dipahami penganut agama lain atau orang ateis sekalipun. Agama harus dimodifikasi ke dalam bahasa politik dan bukan teologi. Jika Rawl melarang doktrin agama menjadi *public policy*, an-Naim membolehkannya. Tapi keduanya sepakat bahwa *public reason*, doktrin agama tidak tampak lagi. Perkawinan *gay*, lesbian, prostitusi, merokok, minuman keras—misalnya—, bisa dilarang bukan karena agama, melainkan karena *public reason*.²³

Yang menjadi persoalan, menurut Hamid Fahmy Zarkasyi, dari gagasan di atas adalah dapatkah masyarakat secara umum mempunyai komitmen sama terhadap proses *public reason*? Banyak sarjana yang menafikan hal ini. David A. Reidy misalnya mengajukan keberatannya dengan alasan warga negara, pejabat, dan tokoh masyarakat tidak mudah mencapai konsensus dalam menyelesaikan masalah yang mendasar dalam politik melalui *public reason*. Karena itu, tujuan yang ingin dicapai kabur. *Publik reason* perlu disusun ulang dengan menetapkan tujuan. Jadi, teori Rawl dan an-Naim menjadi bias. Bagaimana jika *publik reason* bertentangan dengan *non-publik reason*. Apakah jika hakim, pejabat, atau lembaga politik memihak atau mengakomodasi *non-public reason* bertentangan dengan konstitusi dan “keadilan” (dalam arti politik liberal) harus digilas? Padahal, bagi an-Naim, *public reason* adalah alat negosiasi agar jangan ada institusi agama negara. Bias teori ini semakin jelas. Jika suatu doktrin agama

²² Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat*, h. 222-223.

²³ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat*, h. 227-228.

tertentu disepakati *public reason* untuk menjadi kebijakan publik, maka keduanya sepakat bahwa negara harus segera mencegahnya. *Publik reason* diperlukan untuk menekan agama, moral, dan ideologi lain agar tidak mengancam negara. Jadi, meski negara itu sekuler, ternyata juga tidak netral. Selanjutnya, jika syariat itu dianggap sebagai produk ijtihad dan bersifat relatif, maka negosiasi syariat dan *publik reason* menghadapi dua kesulitan penting. *Pertama*, ijtihad yang terbuka umum itu tidak berdasarkan pada otoritas keilmuan. Karena itu, proses ijtihad menjadi *arbitrer* dan akan menghasilkan berbagai macam versi dan semuanya relatif. *Kedua*, ketika syariat akan dilemparkan ke *public reason*, para hakim, penguasa, dan politisi tentu akan kesulitan memahami wajah syari'at yang berbeda-beda itu. Jika menentukan *point of agreement* untuk *public reason* saja sulit, apalagi menyepakati syariat yang berbeda-beda itu. Dan, terakhir, jika syariat adalah relatif, tergantung tempat dan waktu, mestinya syariat hasil ijtihad ulama Indonesia tidak perlu diproses oleh *publik reason*. Karena ia dicipta oleh nalar publik Indonesia. Jika kita konsisten ijtihad "ulama" Amerika, tidak perlu pula diterapkan ke Indonesia karena ia adalah produk nalar Muslim Amerika. Konsep negara sekuler pun tidak perlu dianggap final dan absolut.²⁴

Kritik yang hampir sama juga dikemukakan oleh Adnin Armis, menurut Adnin Armis jika selama ini para pendukung negara sekuler itu selalu mengatakan negara yang sekuler itu bersifat netral, sehingga mampu memberikan "*equal opportunity*" kepada keanekaragaman agama. Padahal sebetulnya negara itu bukan *value-free* tetapi *value-laden*. Oleh karena itu, gagasan sekuler itu sendiri sudah tidak netral lagi karena muncul dari pandangan dunia yang juga sekuler dan karenanya gagasan ini sendiri tidak netral. Singkatnya, tegas Adnin Armis, saya menolak sekulerisasi negara dan masyarakat karena tidak netral dan tidak adil bagi ajaran agama yang juga diyakini oleh banyak orang.²⁵

Argumen yang keras dan menohok dikemukakan oleh Adian Husaini ketika ia menanggapi sikap Ulil Abshar-Abdalla yang secara terang-terangan menolak penerapan syariat Islam di Indonesia. Sikap Ulil Abshar-Abdalla ini dinilai Adian Husaini sangat aneh. Karena syariat Islam sudah diterapkan di Indonesia, jauh sebelum datangnya penjajah. Setelah penjajah pergi, banyak hukum publik—seperti KUHP dan KUHD—warisan kolonial yang diterapkan

²⁴ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat*, h.228-230.

²⁵ Adnin Armis, *Pengaruh Kristen-Orientalis Terhadap Islam Liberal*, h. 24.

dan dipertahankan hingga kini. Mengapa Ulil Abshar-Abdalla tidak sibuk menentang “Syariat kolonial” dan malah sibuk menentang syariat Islam? Jika penerapan hukum Islam pada masyarakat dikatakan sebagai penindasan, apakah penerapan “hukum setan” (kolonial) secara paksa terhadap umat Islam saat ini, bukan merupakan penindasan? Apakah Ulil Abshar-Abdalla memandang hukum kolonial sebagai “*rahmatan lil ‘alamin*”? Sehingga penerapan hukum Islam sebagai bencana sehingga harus dilawan. Lagi pula, jika menolak syariat Islam, apakah saat menikah, Ulil Abshar-Abdalla tidak menggunakan syariat Islam? Apakah Ulil Abshar-Abdalla—jika meninggal nanti—mau dikubur dengan syariat lain, misalnya mayatnya dibakar atau ditaruh di atas pohon? Jika yang dimaksud Ulil Abshar-Abdalla adalah penerapan syariat Islam oleh negara, di Indonesia ini begitu banyak syariat Islam yang sudah diatur oleh negara, seperti UU perkawinan, UU Peradilan Agama, UU Pokok Perbankan, UU Zakat, UU Haji, dan sebagainya. Apakah Ulil Abshar-Abdalla berniat melenyapkan semua UU tersebut, dengan alasan menolak syariat Islam? Jika itu yang dimau para penentang syariat Islam, maka mereka sedang berusaha memutar jarum jam ke belakang. Dan yakinlah, itu akan sia-sia, sebab sesungguhnya menegakkan syariat Islam adalah kewajiban yang jelas-jelas diperintahkan Allah SWT kepada kaum Muslimin.²⁶

Di tempat yang lain, Adian Husaini menunjukkan kekeliruan logika para penentang penerapan syariat. Menurutnya, ketika ia diundang untuk menjadi salah seorang pembahas pada diskusi yang mengambil tema “Menyoal Pemberlakuan Syariat Islam di Indonesia?” yang diselenggarakan oleh Masyarakat Dialog Antaragama (MADIA). Saat itu Adian Husaini mengkritik panitia, “Mengapa baru beberapa bagian dari hukum Islam diterapkan di Indonesia, sudah dipersoalkan. Mengapa kita tidak mempersoalkan hukum kolonial yang sudah ratusan tahun berlaku di Indonesia? Jadi, ada yang tidak adil dan tidak fair dalam memandang masalah penerapan hukum di Indonesia”. Masalah lain yang sering dikemukakan oleh para penentang syariat Islam adalah terkait dengan pluralitas masyarakat. Dengan argumen, jika kewajiban melaksanakan syariat Islam menjadi suatu ketetapan dalam konstitusi, maka—menurut mereka—hal itu akan menimbulkan tuntutan yang sama pada agama-agama yang lain. Jika hal ini dibiarkan, maka sudah pasti akan ada gesekan-gesekan antar umat beragama yang akan mengancam kesatuan nasional. Untuk

²⁶ Adian Husaini, M.A dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*, cet. ke-3, Jakarta: Gema Insani Press, 2004, h. 142.

argumen yang ini, Adian Husaini berkomentar, setiap agama sebenarnya memiliki tata aturan sendiri-sendiri. Umat Islam justru senang jika pihak agama lain juga mengajukan tuntunan agar mereka juga “diwajibkan” melaksanakan ajaran dan hukum agama mereka. Anehnya, pihak agama lain justru tidak mengajukan hal itu, dan lebih suka “membuang” hukum-hukum agamanya sendiri. Dan jika dikatakan bahwa penerapan hukum Islam dalam kehidupan berbangsa dan bernegara dikatakan sebagai “penindasan” dan “pemaksaan” terhadap kelompok agama lain. Apakah penerapan hukum kolonial (hukum *thagut*) terhadap umat Islam bukan merupakan suatu penindasan juga. Penerapan hukum-hukum kolonial di negeri-negeri Islam juga dilakukan dengan paksa, tanpa kompromi. Kemudian, Adian Husaini menyarankan kepada gerakan Islam liberal, bila selama ini lebih gemar menghambat penerapan syariat Islam di Indonesia, lebih terhormat jika mereka mau menggali hukum Islam yang sangat kaya. Juga tidak apriori bahwa hukum kolonial lebih maju dan lebih bermartabat dibandingkan hukum Islam. Aspek hukum adalah aspek-aspek kehidupan yang seringkali berada di luar jangkauan akal manusia. Sepintar-pintar manusia, lanjut Adian Husaini, dalam merumuskan hukum bagi manusia, tentu tidak akan memahami semua sisi manusia, baik secara individual manusia maupun komunal. Masyarakat bukanlah seperti pesawat terbang atau mobil. Dari waktu ke waktu, teknologi pesawat atau mobil makin sempurna, karena penemuan berikutnya senantiasa memanfaatkan penemuan-penemuan teknologi sebelumnya. Tidaklah demikian keadaan hukum masyarakat, belum tentu hukum-hukum yang belakangan lebih baik dibandingkan hukum-hukum sebelumnya. Jika di negara Belanda misalnya saat ini melegalkan pernikahan sejenis atau praktik euthanasia tidaklah menunjukkan hukum-hukum itu lebih baik dari hukum sebelumnya yang tidak mengesahkan praktik-praktik itu.²⁷

Alasan lain yang sering digunakan untuk menjegal penerapan syariah ialah keragaman pandangan hukum Islam di kalangan kaum Muslimin sendiri. Dalam pandangan Adian Husaini, pandangan ini muncul dari sikap standar ganda yang diterapkan oleh para sarjana Barat atau pun kaum liberal. Sebab kenyataannya bukan hanya dalam hukum Islam saja yang beragam pandangan dan teori hukumnya, di dalam hukum Barat juga banyak dijumpai keragaman pandangan dan teori hukumnya. Hukum Barat yang dipelajari di Indonesia juga

²⁷ Adian Husaini, M.A dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, Dan Jawabannya*, h.156-161.

mengenal berbagai mazhab, seperti mazhab Anglosaxon, mazhab continental, dan sebagainya. Pendapat para hukum Barat juga menjadi rujukan dalam penentuan suatu hukum, atau jurisprudensi, sama dengan pendapat para pakar syariat Islam. Dan sebenarnya tidak ada kendala yang berarti dalam penerapan syariat sekalipun ada beragam mazhab. Sebab, sejak dari masa di Madinah sampai berabad-abad sesudahnya, kaum Muslimin tidak pernah kerepotan menerapkan hukum Islam mana yang diterapkan. Pada level ubudiyah, setiap individu Muslim dibebaskan untuk menjalankan ibadah menurut keyakinan atau mazhab yang dianutnya. Apakah ia shalat menggunakan qunut atau tidak, negara tidak berwenang mencampuri urusannya. Yang penting, dia tetap shalat lima waktu dan tidak mengingkari shalat lima waktu. Tetapi, dalam tatanan kemasyarakatan dan hukum positif, tentu harus ada satu pendapat hukum yang disahkan oleh negara. Misalnya, untuk menentukan jenis-jenis harta apa saja yang wajib dizakati, pasti akan diambil satu pendapat atau mazhab, apakah pendapat Syafi'i, Hanafi, Maliki, atau Mazhab lainnya. Hal yang seperti ini bukanlah hal yang rumit. Bahkan, selalu terjadi di setiap negara yang menerapkan hukum positif. Sebagai contoh, di Aceh saat ini diwajibkan menutup aurat di berbagai kawasan daerah tersebut. Yang diambil sebagai hukum positif adalah pendapat yang menyatakan bahwa aurat wanita adalah seluruh tubuhnya kecuali muka dan telapak tangan. Pendapat yang mewajibkan penggunaan cadar seperti di masa Taliban tidak diterapkan di Aceh. Jadi, hal seperti ini adalah soal biasa dalam penerapan hukum positif. Bahwa di dalam upaya legalisasi suatu pendapat menjadi hukum positif akan terjadi perebutan pengaruh terhadap pusat-pusat kekuasaan, hal itu pun merupakan dinamika masyarakat yang terjadi pada hampir semua bangsa beradab.²⁸

Keberatan lainnya dari kaum liberal atas penerapan syariat adalah bahwa pelaksanaan syariat Islam oleh negara akan membuka kemungkinan campur tangan negara dalam wilayah agama yang akan mengakibatkan kemudharatan baik bagi agama itu sendiri maupun pada negara sebagai wilayah publik. Menurut pendapat ini, ketaatan pada agama adalah cerminan dari kebebasan pribadi yang tidak bisa diatur-atur oleh institusi eksternal seperti negara. Pelaksanaan syariat yang diatur oleh negara akan menimbulkan bahaya hipokrisi. Pasalnya, ketaatan pada syariat yang disebabkan oleh paksaan negara hanyalah ketaatan semu semata. Agama, pada intinya, harus menjadi wilayah

²⁸ Adian Husaini, M.A dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, Dan Jawabannya*, h. 161-162.

yang otonom. Malah ada yang menyatakan, agama adalah wilayah yang sakral dan politik (negara) adalah wilayah yang profan, yang keduanya harus dipisahkan. Untuk membatah argumen ini, menurut Adian Husaini, tidak rumit. Mengapa? Sebab di dalam sejarah bahwa sejak berdirinya negara Madinah yang memiliki konstitusi tertulis pertama di dunia (Piagam Madinah), Nabi Muhammad Saw. sudah bertindak sebagai kepala negara, yang selain mengangkat pejabat-pejabat negara—termasuk sejumlah gubernur (wali) di berbagai wilayah—juga menjalankan hukum-hukum (syariat) Islam terhadap seluruh warga negara. Nabi Muhammad Saw. tidak menggunakan hukum adat, hukum Persia atau hukum Romawi untuk memutuskan perkara (mengadili) di antara rakyatnya. Saat itu, Nabi Muhammad Saw. menerapkan hukum cambuk dan razam bagi pezina. Juga menerapkan hukum boikot sosial terhadap sejumlah warga negara yang enggan berperang. Beliau mengirim duta-dutanya ke negara-negara sekitar, dan mengajak mereka masuk Islam. Juga menarik zakat dan pajak dari rakyatnya. Jika mereka membandel, maka akan diterapkan hukum dengan paksa, seperti yang dilakukan oleh khalifah Abu Bakar. Karena itu, ungkapan sejumlah tokoh bahwa “pelaksanaan syariat yang diatur oleh negara akan menimbulkan bahaya hipokrisi” adalah ungkapan yang aneh bin ajaib. Jika negara tidak campur tangan dalam penerapan syariat, maka yang terjadi adalah anarki. Sebab, setiap hukum—apakah hukum Tuhan atau hukum buatan manusia—pasti memiliki sifat “koersif” (memaksa) dan memiliki sangsi yang tegas. Jadi, pandangan yang mencoba memisahkan antara agama dan negara adalah absurd. Soalnya, saat ini, banyak syariat Islam yang justru sudah disahkan sebagai hukum positif. Apakah semua peraturan di bidang keagamaan itu harus dibuang, agar agama menjadi wilayah yang otonom dari negara? Jelas sekali, pendapat yang menyatakan bahwa “agama, pada intinya, harus menjadi wilayah yang otonom dari negara” adalah pendapat yang naïf dan impian belaka. Pendapat semacam ini juga sangat aneh. Mereka tidak protes, misalnya, saat negara mengintervensi kehidupan privasi mereka, seperti negara memaksa mereka memakai helm atau melarang merokok di tempat-tempat tertentu. Mereka juga tidak protes jika diwajibkan memakai SIM saat mengemudi. Bukankah itu sudah mencampuri urusan privat. Memakai helm saat mengendarai motor adalah urusan pribadi. Mengapa mereka tidak ngotot bahwa celaka atau tidak celaka itu urusan pribadi. Mereka juga tidak protes jika negara melarang warganya mengkonsumsi narkoba. Nah, apa salahnya jika negara juga melarang dan memberikan sangsi pada warganya yang “meninggal-

kan shalat lima waktu”, “berzina”, “meminum khamar”, “tidak berpuasa di bulan ramadhan”, dan berbagai jenis kemaksiatan lainnya? Bukankah lebih baik dipaksa masuk surga, daripada dengan ikhlas masuk neraka?²⁹

C. Kritik Terhadap Gagasan Tentang Al-Qur'an Dan Tafsirnya

Gagasan Islam liberal lainnya yang mendapatkan perhatian besar dari kelompok penentangannya adalah terkait isu sifat, bentuk, dan tafsir al-Qur'an. Respon kritis ini beragam bentuknya dari yang bersifat polemis hingga yang akademis. Yang bersifat polemis misalnya seperti yang terekam di dalam buku “Islam Liberal Menggugat Keaslian Al-Qur'an” yang ditulis oleh M. Amin Jamaluddin serta buku “Agar Tidak Menjadi Muslim Liberal: Mengkaji Prinsip-prinsip Islam dan Melibas Pemikiran-pemikiran Jaringan Islam Liberal (JIL)” yang ditulis oleh Qomar Su'aidi. M. Amin Jamaluddin di dalam bukunya tersebut berkomentar bahwa kelompok Islam liberal jelas berusaha untuk memperbaharui al-Qur'an baik secara teks maupun penafsiran, yang katanya demi menjawab problematika hidup di zaman modern ini. Padahal, Islam yang berlandaskan al-Qur'an dan as-Sunnah sudah jelas mengatur seluruh aspek kehidupan manusia dan berlaku abadi sampai hari kiamat tiba. Sikap dan pandangan yang demikian ini, lanjut M. Amin Jamaluddin, disebabkan oleh kedangkalan pengetahuannya atau karena memenuhi keinginan dan kepentingan musuh Islam. Padahal dengan apa yang telah mereka lakukan itu telah menggiring umat Islam tidak lagi menjadikan al-Qur'an sebagai pedoman hidup, tidak lagi menganggap suci dan mulia al-Qur'an, dan puncaknya tidak menganggap al-Qur'an sebagai *kalamullah* yang telah Allah Swt. wahyukan kepada Nabi Muhammad Saw. melalui malaikat Jibril. Sikap yang demikian ini padahal masuk sebagai bentuk pengingkaran terhadap al-Qur'an, dan itu merupakan salah satu bentuk kekufuran.³⁰

Pandangan kelompok Islam liberal yang memandang ijtihad bisa diterapkan dalam semua segi, baik muamalat (interaksi sosial), ubudiyat (ritual) dan ilahiyat (teologi) dan menganggap ijtihad yang mereka lakukan sebagai benteng pertahanan Islam dari segala cuaca dan sebagai anti pembusukan Islam, dinilai Qomar Su'aidi sebagai ucapan yang muluk namun

²⁹ Adian Husaini, M.A dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, Dan Jawabannya*, h. 162-164.

³⁰ M. Amin Jamaluddin, *Islam Liberal Menggugat Keaslian Al-Qur'an*, cet. ke-1 (Jakarta: LPPI, 2010), h. 36-37.

batil! Secara teori dan realita, ucapan mereka jelas batil, karena pada kenyataannya justru Islam dan kaum Muslimin terombang-ambing, bingung dan resah dengan gagasan dan “ijtihad” mereka. Bagaimana mungkin dikatakan sebagai benteng pertahanan sementara justru menggoncangkan. Dan bukankan itu sebenarnya tujuan kalian yaitu menggoncangkan dan bukannya mempertahankan?! Yang benar justru sebaliknya, dengan “ijtihad” dan gagasan kalian Islam akan mengalami pembusukan—menurut istilah kalian—sehingga JIL adalah jaringan busuk. Islam yang dianut JIL adalah Islam yang sudah busuk bukan yang Allah Swt. turunkan. Dan tanpa kalian beserta “ijtihad” kalian, Islam akan bertahan dalam segala cuaca. Yang mempertahankan Islam bukan kalian, tapi Allah dan dengan cara Allah bukan dengan cara kalian. Islam sebenarnya tidak melarang berjihad, tetapi dengan menggunakan aturan, kemudian tidak semua bisa diijthadi dan juga tidak semua orang boleh berjihad. Kalau semua boleh berjihad akhirnya maling berjihad untuk menafsirkan ayat, renternir berjihad, peminum khamar berjihad, pelacur berjihad sehingga akan ada tafsir ayat al-Qur’an menurut maling, penjudi, pelacur dan lain-lain dan memang itu arah JIL. Oleh sebab itulah ulama ushul fiqh terdahulu telah merumuskan syarat-syarat menjalankan ijtihad: *Pertama*, masalah tersebut tidak ada nashnya yakni tidak ada dalil tegas yang menerangkannya atau tidak ada ijma’ padanya. *Kedua*, walaupun ada dalilnya, tapi tidak tegas menerangkan maksudnya sehingga masih membawa beberapa kemungkinan. *Ketiga*, bukan perkara aqidah, karena ijtihad dan qiyas itu hanya dalam masalah hukum, itupun tidak semua. Dan, *keempat*, masalah tersebut memang baru muncul, atau baru muncul namun sangat mungkin muncul dan dibutuhkan mendesak³¹

Semangat penafsiran yang dikembangkan oleh JIL yang juga dikritisi Qomar Su’aidi adalah perihal semangat tafsir yang mengutamakan religio etik al-Qur’an tenimbang makna literal sebuah teks. Menurut Qamar Su’aidi, semangat yang demikian dimaksudkan untuk membuka lebar-lebar kebebasan menafsirkan ayat atau hadits nabi tanpa kaedah dan aturan, karena ajaran mereka memang ajaran yang tidak beraturan. Bukankan ini artinya membuka lebar-lebar pintu *al-qaul ‘ala Allah bi la ilm* (bicara tentang Allah Swt. dan agama tanpa ilmu), dan itu termasuk dosa terbesar. Sedangkan ungkapan “Penafsiran yang literal hanya akan melumpuhkan Islam” jika diterima ini akan membawa

³¹ Qomar Su’aidi ZA, Lc, *Agar Tidak Menjadi “Muslim” Liberal: Mengkaji Prinsip-prinsip Islam dan Melibas Pemikiran-pemikiran Jaringan Islam Liberal*, cet. ke-2 (Malang: Pustaka Qaulan Sadida, 2008), h. 200-204.

kepada pandangan bahwa Nabi Saw. dan para sahabatnya, dan semua para ulama terdahulu telah melumpuhkan Islam. Dan bila itu benar, itu artinya bahwa Allah Swt telah salah menunjuk orang, dengan begitu berarti Allah Swt tidak sempurna Ilmu dan kekuasaan-Nya. Sungguh berbahaya dan mungkar apa yang mereka kemukakan itu. Hal lainnya dari pandangan kaum liberal yang terkait dengan penafsiran al-Qur'an yang mendapat kritik dari Qomar Su'aidi adalah tentang kerelatifan kebenaran. Jika kebenaran itu relatif, maka untuk apa Allah anjurkan amar ma'ruf nahi mungkar, untuk apa Allah cela ikhtilaf, untuk apa pula mencela-cela orang yang tidak sepaham. Bukankan mereka bereaksi seperti ini karena reaksi mereka terhadap kelompok Islam garis keras. Untuk apa bereaksi semacam itu jika kebenaran itu relatif. Untuk apa mencela ahlussunnah salafiyin yang ingin menghidupkan sunah-sunah nabi? Jika kebenaran itu relatif maka apakah dengan begitu artinya penafsiran Rasulullah Saw. terhadap kalimat *la ilaha illallah* juga mungkin salah? Sebaliknya, penafsiran Abu Jahal terhadap ketuhanan mungkin benar?! Jika ini diiyakan, berarti kalian ragu terhadap kebenaran tafsir Rasulullah Saw. terhadap *la ilah illallah* dan meragukan kekafiran Abu Jahal serta kaum musyrikin. Kalau memang seperti itu kalian benar-benar telah kafir³².

Fahmi Salim secara akademis melakukan kajian kritis terhadap studi al-Qur'an kaum liberal, kajian yang dilakukannya demikian komprehensif, teliti dan tajam. Yang perlu diangkat di sini adalah pandangan-pandangannya yang terkait dengan gagasan yang dikemukakan oleh kaum Islam liberal Indonesia, terutama tentang isu perubahan hukum-hukum qath'i dengan dalih dialektika antara teks konstan dan realitas yang berubah. Menurut Fahmi Salim, pandangan tentang kebolehan mengabaikan dan meninggalkan bunyi teks untuk sekedar mengambil *maqashid syari'ah* dengan pertimbangan adanya perubahan dan pergeseran kondisi saat teks diturunkan dengan kondisi sekarang, mudah sekali untuk dibantah dan dimentahkan.

Pertama, soal pemisahan antara *maqashid syari'ah* (tujuan syariat) dengan bentuk formal atau cara-cara baku syariah untuk mewujudkan *maqashid* itu. Hal ini dapat dibantah dengan menyatakan bahwa kelengkapan dan keunggulan sistem hukum al-Qur'an telah menyebutkan secara tegas setiap *maqashid* (tujuan hukum) di balik aturan-aturan hukum yang ada, lengkap dengan tata cara implementasi hukum itu (bentuk formal hukuman) yang dapat menjamin terealisasinya *maqashid syari'ah* itu dengan baik dan

³² Qomar Su'aidi ZA, Lc, *Agar Tidak Menjadi "Muslim" Liberal*, h. 207-209.

memenuhi unsur keadilan bagi semua. Bentuk formal hukuman itu dibunyikan (*manthuq*) secara tegas (*sharih*) seperti halnya *maqashid*, maka kedua-duanya bersifat mengikat dan harus berjalan seiring dan tak bisa dipisah-pisah. Misalnya, dengan menetapkan *maqashid*, tetapi tata caranya diserahkan kepada akal dan pertimbangan zaman untuk menentukan bentuk hukuman yang layak.

Kedua, soal upaya mengaitkan teks al-Qur'an dengan peristiwa dan kondisi khusus yang melatari turunnya ayat, sehingga pemahaman teks harus dikhususkan kepada peristiwa tersebut. Paradigma liberal dalam studi al-Qur'an mengandaikan bahwa perintah dan larangan al-Qur'an untuk mewujudkan *maqashid syari'ah* itu hanya berlaku bagi komunitas yang pertama kali menjadi sasaran (*khithab*) dan turun untuk merespon mereka saja. Artinya, hukum Islam itu tidak berlaku lagi untuk masyarakat Muslim yang hidup dalam rentang waktu yang berjauhan, apalagi kondisinya juga lebih kompleks lagi. Paradigma ini bertentangan dengan keumuman lafazh syari'ah, sehingga metode khilafah manusia yang telah dirumuskan oleh teks-teks suci al-Qur'an hanya membebaskan segelintir manusia dan mengabaikan sedemikian banyak generasi umat manusia. Padahal metode khilafah menyatakan dengan tegas bahwa aturan *tasyri'* membawa taklif bagi semua manusia, tidak hanya dari sudut pemenuhan *maqashid syari'ah* semata tapi juga satu paket dengan bentuk formal hukum tersebut yang mampu mewujudkan *maqashid*. Ini sebagaimana firman Allah, "*Dan Kami tidak mengutus Engkau (Muhammad), melainkan kepada semua umat manusia sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan...*" (QS. Saba'/34: 28), dan, "*...Dan Kami turunkan az-zikr (al-Qur'an) kepadamu, agar engkau menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka...*" (QS. an-nahl/16: 44). Demikian pula respons Nabi Saw. atas kasus pertanyaan yang diriwayatkan oleh Abdullah bin Mas'ud bahwa ada seorang laki-laki mencium pipi seorang perempuan tanpa disengaja. Ia lalu bergegas mendatangi Rasulullah dan menceritakan kejadiannya. Allah lalu menurunkan ayat, "*Dan laksanakanlah shalat pada kedua ujung siang (pagi dan petang) dan pada bagian permulaan malam. Perbuatan-perbuatan baik itu menghapus kesalahan-kesalahan. Itulah peringatan bagi orang-orang yang selalu mengingat (Allah),*" (QS. Huud/11: 114). Laki-laki itu bertanya, "Wahai baginda Rasul, apakah ayat itu berlaku khusus bagi saya saja?" Nabi menjawab, "**itu berlaku bagi seluruh umatku!**".

Ketiga, pemahaman terhadap nash-nash wahyu yang *qath'i* harus didasari kemajuan zaman serta cocok dengan norma-norma kemodernan yang

baru dan sama sekali berbeda dengan kondisi turunnya ayat. Ini berarti pemahaman terhadap nash *qath'i*, selain berlaku khusus pada konteks *asbab nuzul*-nya, juga harus tunduk dan mengikuti kondisi realistik dan pragmatis sesuai kebutuhan manusia modern. Teori dan praktik penafsiran semacam ini begitu jelas dalam aplikasinya terhadap berbagai hukum syar'i seperti hukuman hudud, halalnya poligami, dan haramnya riba. Dalam konteks penerapan hudud dan poligami, pemahaman yang aslinya perintah alias halal justru berubah menjadi suatu larangan dan menjadi haram. Sementara itu, dalam konteks transaksi riba di perbankan konvensional, pemahaman yang asalnya haram justru berubah menjadi sesuatu yang halal. Semua itu terjadi dengan alasan pragmatisme realitas yang berfungsi untuk mewujudkan *maqashid syari'ah*. Perlu dicatat bahwa perkembangan dan kemajuan yang dialami manusia tidak selamanya mengarah kepada hal-hal positif yang lebih baik dalam semua tingkatan. terkadang memang ada kemajuan realitas manusia yang bergerak ke pendulum kebenaran. Namun, sangat banyak hal-hal baru yang lebih mengarah ke pendulum kebatilan³³.

Masih terkait dengan seruan kaum Islam liberal untuk melakukan tafsir ulang atas ayat-ayat al-Qur'an dengan metodologi baru yang dikembangkan oleh sarjana Barat terutama hermeneutika, dengan alasan-alasan bahwa al-Qur'an merupakan refleksi dan reaksi terhadap kondisi sosial, budaya, ekonomi dan politik masyarakat Arab Jahiliyah abad ke-7 Masehi yang primitif dan patriarkis, sehingga bisa menjadi sesuai dengan prinsip-prinsip hak asasi manusia (HAM) dan nilai-nilai demokrasi, apabila direinterpretasikan sesuai dengan denyut nadi perdaban manusia modern yang sedang dan terus berubah. Dan untuk melakukan upaya jihad intelektual ini semua orang bisa mengupayakannya karena itu bukanlah hak monopoli segelintir manusia. Atas seruan ini Syamsudin Arif melakukan kritik dengan mengkaji secara metodologis dan epistemologis.

Secara metodologis, menurut Syamsudin Arif tidak bisa dipertanggung jawabkan. Sebab, menafsirkan al-Qur'an bukanlah perkara ringan dan sepele. Tidak sembarangan orang bisa dan bebas melakukannya. Nabi Muhammad Saw., yang kepadanya kitab suci itu diwahyukan, pernah bersabda, "*Siapa saja yang mengatakan sesuatu mengenai al-Qur'an tanpa landasan ilmu (bi ghairi 'ilm) atau dengan opininya sendiri (bi ra'yih), maka ia telah memesan tempat*

³³ Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*, cet. k-1 (Depok: Perspektif, 2010), h. 476-481.

duduknya di neraka" (HR. Imam Tarmidzi). Itulah sebabnya mengapa tokoh sekaliber Abu Bakr as-Siddiq r.a. tidak mau banyak komentar ketika ditanya mengenai tafsir suatu ayat. Jangan melakukan reinterpretasi, membuat interpretasi saja beliau tidak berani. Tetapi hal ini bukan berarti tidak diperbolehkan menafsirkan atau menafsirkan kembali al-Qur'an. Interpretasi dan reinterpretasi tentu saja dibolehkan asalkan dengan ilmu dan tidak berdasarkan opini semata-mata. Buktinya khazanah intelektual Islam sangat kaya dengan berbagai kitab tafsir hasil ijtihad para ulama dari abad ke abad. Jika menafsirkan itu diperbolehkan, lalu pertanyaannya: apa batasan prasyarat "harus dengan ilmu dan tidak dengan opini" dalam hadits di atas? Kapan seseorang dianggap layak untuk menafsirkan al-Qur'an? Dan kapan suatu interpretasi dikatakan atas dasar opini? Mengenai kualifikasi, apa saja yang harus dimiliki oleh seseorang mufassir. Tentang hal ini buku-buku ulumul Qur'an dan ushul fiqh sudah banyak dan panjang lebar menguraikan. Anda harus menguasai bahasa Arab dan literatur hadits secara mendalam dan komprehensif. Tidak setengah-setengah atau sepotong-sepotong. Jika prasyarat ini sudah terpenuhi. Anda disarankan mengikuti prosedur yang berlaku: menafsirkan suatu ayat dengan ayat lain, dan atau menafsirkan ayat al-Qur'an dengan sunnah/hadits Rasulullah Saw., dan atau menafsirkannya dengan keterangan para mufassirin dan kalangan sahabat, tabi'in, dan para ulama salaf³⁴.

Lalu kapan suatu interpretasi dikatakan berdasarkan opini pribadi? Pertanyaan ini dijawab Syamsuddin Arif dengan meminjam pendapat Imam Al-Ghazali. Menurutnya, jenis penafsiran yang dilarang dan dikecam ada tiga. *Pertama*, jika anda menafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan linguistik dsb, semata-mata, tanpa menghiraukan keterangan hadits dan riwayat yang sah. *Kedua*, jika anda sengaja melompati dan manafikan tafsir literal seraya membuat tafsiran allegoris, seperti golongan bathiniyah. *Ketiga*, apabila sebelum menafsirkan al-Qur'an Anda terlebih dahulu mempunyai gagasan, teori, pemikiran, idiologi, keyakinan atau tujuan tertentu, lantas al-Qur'an Anda tafsirkan sesuai dengan dan menurut apa yang ada dalam kepala Anda itu. Ini sama seperti meletakkan gerbong di depan lokomotif. Cara-cara menafsirkan al-Qur'an seperti ini masuk dalam katagori tafsir dengan opini. Masih berkaitan dengan hal ini, perlu dicermati bunyi dua hadits berikut: "*Siapa saja yang menyatakan sesuatu tentang al-Qur'an berdasarkan opininya sendiri, walaupun*

³⁴ Syamsuddin Arif, *Orientalisme & Diabolisme Pemikiran*, h. 148-150.

pendapatnya itu betul, maka sesungguhnya ia telah melakukan kesalahan (fa asaba faqad akhta'a)" (HR. Imam Abu Dawud), dan kedua, "Seorang hakim yang telah melakukan ijtihad, jika kesimpulan ijtihadnya betul, maka untuknya dua pahala. Namun jika kesimpulannya salah, maka baginya satu pahala" (HR. Imam Bukhari dan Muslim). Keterangan Nabi Saw. ini sangat logis. Yang dinilai di sini bukan hasilnya, tetapi juga cara kerjanya. Jika keduanya betul, diberikan poin dua. Jika metodenya betul, walaupun hasilnya keliru, diberikan poin satu (dapat pahala dan tidak berdosa). Jika prosedur penafsirannya sudah salah, meskipun kesimpulannya sudah betul (secara kebetulan), maka poinnya nol (pahalanya hangus untuk menebus kesalahannya). Apalagi jika keduanya salah, maka poinnya dua (dosanya dua kali lipat).³⁵

Secara epistemologis pun, menurut Syamsuddin Arif, seruan interpretasi kaum Islam liberal ini bermasalah. Ungkapan mereka bahwa penafsiran al-Qur'an dan ajaran Islam oleh ulama atau golongan tertentu bukanlah yang paling benar dan mutlak, dan, setiap orang dan golongan bisa menafsirkan al-Qur'an dan ajaran Islam "berdasarkan sudut pandangnya sendiri" serta menghargai hak orang dan golongan lain untuk membuat interpretasi sendiri. Jika dicermati secara seksama, ungkapan-ungkapan semacam ini hanya menunjukkan kerancuan berpikir yang tak disadari (*paralogisme*) dan kekeliruan yang disengaja untuk mengecoh dan menyesatkan orang lain (*sophisme*). Semuanya lahir dari sikap skeptis dan bermuara pada relativisme epistemologi. Memang betul, ketika menafsirkan kitab suci, kita tidak boleh mengklaim bahwa kita benar-benar telah memahami maksud firman Tuhan. Tidak boleh merasa seolah-olah kita telah menangkap maksud kata-kata Tuhan yang sebenarnya. Itulah sebabnya mengapa para ulama salaf selalu mengakhiri fatwa dan karya mereka dengan kalimat, "Namun Tuhan lebih dan paling mengetahui apa yang benar" (*wa allahu a'lam bi shhawaab*). Kalimat ini sering disalahpahami. Kalimat salaf mengatakan ini bukan karena mereka ragu-ragu atau skeptis, bukan pula karena mereka manganut relativisme. Dalam masalah keilmuan, ulama salaf sangat tekun, teliti, dan teguh berpendirian dan berargumentasi, sebagaimana dapat dilihat dalam literatur fiqh dan ilmu kalam. Kalimat tersebut mereka ucapkan semata-mata karena adab kepada Tuhan yang ilmu-Nya meliputi segala sesuatu. Adapun dengan sesama manusia, sikap yang ditunjukkan adalah kesanggupan menerima dan mengikuti kebenaran, dan bukan menampik atau

³⁵ Syamsuddin Arif, *Orientalisme & Diabolisme Pemikiran*, h. 150-151.

mempertahankan kebalikannya. Jadi, berdasarkan hal ini maka sebuah penafsiran itu tidak mesti diterima atau mesti ditolak, semuanya bergantung kepada kepakaran dan keahlian si penafsir. Jika penafsiran itu dibuat oleh orang yang memiliki kapasitas sebagai seorang penafsir maka diterima, tapi kalau yang membuatnya penafsir yang amatiran tentu saja tidak diterima. Oleh karena itu, seruan kaum liberal agar umat Islam merelativisir setiap penafsiran, menurut saya adalah naif dan tidak realistis. Naif karena seruan tersebut akan berbalik seperti bumerang, merelativisir dan menghancurkan pendapatnya sendiri (*self-defeating*). Tidak realistis karena memang tidak semua penafsiran itu tidak diterima, dan tidak semua penafsiran harus diterima. Penafsiran yang dipandu oleh ideologi tertentu dan interpretasi yang dipaksakan untuk menjustifikasi sesuatu tentu sulit diterima. Selain itu, gagasan liberalisasi penafsiran juga tidak realistis dan patut dicurigai. Orang yang menyeru agar setiap orang dan golongan dibebaskan untuk membuat penafsiran sendiri sebenarnya tidak menyadari bahwa tidak semua orang layak dan berhak melakukannya termasuk dirinya sendiri. Bahkan perlu dicurigai jangan-jangan seruan itu sejatinya justru tuntunan agar dirinya yang masih belum atau tidak layak itu pun diberikan hak untuk melakukan penafsiran. Bisa dibayangkan apa yang terjadi jika pramugari berlagak menjadi pilot.³⁶

Respons kritis lainnya dan mungkin yang terakhir untuk gagasan reinterpretasi al-Qur'an dan ajaran Islam ala kaum liberal ini, yang perlu dikemukakan adalah pemikiran tokoh intelektual muda Islam Indonesia yang saat ini dipercaya menjadi Direktur Institute for the Study of Islamic Thought and Civilizations (INSISTS) Jakarta dan Direktur Center for Islamic and Occidental Studies (CIOS) Gontor, serta Ketua Majelis Intelektual dan Ulama Muda Indonesia (MIUMI), Hamid Fahmy Zarkasyi.

Sesuai dengan gayanya yang selalu menelusuri sebuah gagasan berdasarkan karakter asasnya atau nilai dasar yang mendasari dibangunnya sebuah gagasan atau paham, Fahmy Hamid Zarkasyi, menyatakan bahwa bila selama ini sekularisme dipandang sebagai suatu aliran pemikiran di Barat, tetapi, menurutnya meminjam analisis al-Attas, merupakan program filsafat yang oleh Weber disarikan menjadi tiga elemen utama: Pengosongan alam dari nilai (*Disenchantment of nature*), penafian nilai (*Deconsecration of value*), dan desakralisasi politik (*desacralization of politic*). Inti dari ketiga elemen ini adalah desakralisasi segala sesuatu. Artinya tidak ada yang suci dan tidak ada yang perlu

³⁶ Syamsuddin Arif, *Orientalisme & Diabolisme Pemikiran*, h. 151-152.

disucikan di dunia ini, termasuk segala aspek dalam agama. Ketika ide ini masuk dalam wacana pemikiran Islam, yang pertama menjadi sasaran adalah teks al-Qur'an. Alasannya, "pensakralan teks" itu menyebabkan umat terkungkung dalam lingkup (*boundary*) yang sempit dan kadang-kadang sulit untuk keluar dari lingkup tersebut. Sekalipun konsep ini digembar-gemborkan sebagai yang diambil dari kata-kata Muhammad Ghazali, sebenarnya merupakan rajutan antara realitas pemikiran Islam dan postmodernisme. Suatu asimilasi yang lucu dan menyesatkan, sebab Islam berangkat dari yang *absolute* (wahyu/Allah), melalui jalan metafisika yang jelas. Sedangkan postmodernisme berangkat dari penafian yang *absolute* dan penolakan metafisika. Dimana cikal bakalnya berasal dari ide nihilismenya Nietzsche atau Heidegger yang melahirkan *statement "God Is Dead"*. Konsekuensi logisnya adalah *God Was no longer Supreme being, but collective reason, God exist within human intelligence*. Maka dari itu, menurutnya, ketika metafisik mencapai kebenaran yang dianggap sebagai dari Tuhan (*absolute*) sebenarnya tidak lain hanyalah sesuatu yang subjektif yang boleh jadi salah seperti mana suatu pendapat atau kepercayaan. "Kalau kita menolak kesalahan maka kita juga harus menolak kebenaran," kata Nietzsche.³⁷

Nah, ide nihilisme ini, lanjut Hamid Fahmy Zarkasyi, berkembang menjadi apa yang disebut "*Philosophy of Difference*". Doktrinnya: Perbedaan antara benar dan salah, rasional dan irrasional harus dipisahkan bahasa atau konsep. Artinya, semua apa yang kita alami tidak lain hanyalah "penafsiran". Segala sesuatu yang berbeda-beda di dunia ini selalu dapat "ditafsirkan" ke dalam terma-terma yang dihasilkan oleh nilai-nilai subjektif dalam diri kita. Ringkasnya, ide ini berkembang menjadi apa yang disebut sekarang dengan "*hermeneutic*" (Filsafat Tafsir). Nihilisme dan Hermeneutik tidak jauh berbeda karena keduanya menawarkan konsep relativitas. Secara spesifik bahwa semangat hermeneutika itu memandang segala sesuatu sebagai teks, materi dasar teks, termasuk masyarakat atau apa pun juga, adalah makna dan makna-makna itu harus didekonstruksikan. Dan segala pernyataan tentang realitas objektif harus diragukan." Sedangkan dekontruksi itu sendiri diartikan sebagai usaha dalam mendekati suatu teks harus skeptis dan maksud penulis teks tidak perlu diutamakan, yang ada hanyalah kesempatan untuk menafsirkan atau mengomentari teks secara tanpa ada batasan. Ide ini tidak hanya cocok dengan doktrin relativisme tapi yang penting adalah penolakan Kebenaran Transen-

³⁷ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat*, h. 208-209.

dental (termasuk di sini adalah kebenaran adanya Tuhan). Berdasarkan semangat postmodernisme inilah kalangan liberal menawarkan dekonstruksi teks al-Qur'an, dengan cara menempatkan al-Qur'an sebagai teks yang harus diragukan atau dipertanyakan. Tidak peduli bagaimana sejarah teks tersebut dan bagaimana otentisitasnya. Atau dengan cara menganggap al-Qur'an sebagai representasi kalam Tuhan melalui bahasa Arab dan akal pikiran Nabi Saw.. Representasi kalam Tuhan berarti bukan kalam Tuhan yang sesungguhnya. Al-Qur'an dianggap sebagai sabda Nabi Saw. berdasarkan kreatifitas dan akal pikiran beliau. Dengan mengikuti doktrin postmodernisme, kaum liberal menjadikan al-Qur'an sebagai *open text* dan dapat ditafsirkan oleh siapa saja tanpa batasan. Dalam perkataan mereka yang tidak bertanggung jawab, "Tafsir ayat al-Qur'an adalah sebanyak kepala manusia di dunia". Padahal, para ulama tafsir yang telah memenuhi persyaratan keilmuan yang cukup untuk menafsirkan hingga kini tidak menghasilkan seratus kitab tafsir. Apalagi seribu, sejuta, semilyar tafsir.³⁸

D. Kritik Terhadap HAM dan Gender

Isu HAM dan gender yang dikembangkan oleh kelompok liberal ternyata mendapatkan perhatian yang cukup besar dari kalangan penentang pemikiran liberal. Syamsuddin Arif terlebih dahulu menanggapi masalah ini dengan mengemukakan sejarah gerakan feminis di dunia sebelum menanggapi isu gender itu sendiri. Menurut Syamsuddin Arif gerakan feminis di Barat merupakan respon dan reaksi terhadap situasi dan kondisi kehidupan masyarakat di sana, terutama yang menyangkut nasib dan peran kaum wanita. Salah satu penyebabnya ialah pandangan "sebelah mata" terhadap perempuan (*misoginy*) dan berbagai macam anggapan buruk (*stereotype*) serta negatif yang dilekatkan kepada mereka. Semua itu bahkan telah mengejawantah dalam tata-nilai masyarakat, kebudayaan, hukum dan politik.

Pandangan miring terhadap wanita bisa dijumpai dalam diri Plato dan Aristoteles di zaman pra-Kristen, diikuti oleh St. Clement dari Alexandria, St. Agustinus dan St. Thomas Aquinas pada abad pertengahan, hingga John Locke, Rousseau, dan Nietzsche di awal abad modern, citra dan kedudukan perempuan memang tidak pernah dianggap setara dengan laki-laki. Wanita disamakan dengan budak (hamba sahaya) dan anak-anak, dianggap lemah fisik maupun akalnya. Paderi-paderi Gereja menuding perempuan sebagai sumber mala-

³⁸ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat*, h. 209-212.

petaka dan pembawa sial, biang keladi kejatuhan Adam dari surga. Mendapati pandangan lingkungan yang demikian negatif terhadap wanita, seorang wanita bernama Mary Wollstonecraft (1759-1797) mendobrak keadaan itu dengan menulis sebuah buku yang berjudul, *A Vindication of The Rights of Women*, ia mengecam berbagai bentuk diskriminasi terhadap perempuan, menuntut persamaan hak bagi perempuan baik dalam pendidikan maupun politik. Kelemahan yang terdapat pada wanita lebih disebabkan oleh faktor lingkungan, bukan watak aslinya. Laki-lakipun, kalau tidak berpendidikan dan diperlakukan seperti perempuan, akan bersifat dan bernasib sama, lemah dan tertinggal, ujarnya. Pandangannya ini kemudian menggema ke seantero Eropa dan Amerika. Tuntutan aktivis perempuan pun mulai merambah bidang lain, bukan hanya pendidikan dan politik seperti sediakala. Di lingkungan kerja, mereka mendesak supaya pembayaran gaji, pembagian kerja penugasan dan segala macam perbedaan atas pertimbangan jenis kelamin (*gender-based differentiation*) dihapuskan sama sekali. Karyawan tidak boleh dibedakan dengan karyawati. Semuanya harus diberikan peluang, perlakuan dan penghargaan yang sama. Agenda emansipasi yang berikutnya adalah bagaimana membebaskan kaum wanita dari “penjara kesadaran”-nya, mengingatkan wanita bahwa mereka berada dalam cengkraman kaum lelaki, bahwa mereka hidup dalam dunia yang dikuasai laki-laki (*male-dominated world*). Konon hanya dengan cara ini perempuan dapat membebaskan dirinya dari segala bentuk operasi, eksploitasi, dan subordinasi³⁹.

Namun pada beberapa dasawarsa terakhir, menurut Syamsuddin Arif, gerakan feminis di Barat kelihatan mengalami stigmatisasi dan tampak seperti “kena batunya”. Munculnya feminis-feminis radikal yang bersikap anti laki-laki, mengutuk sistem patriarki, mencemooh perkawinan, menghalalkan aborsi, merayakan lesbianisme dan revolusi seks, justru menodai reputasi gerakan itu. Bagi para feminis radikal, menjadi seorang istri sama saja dengan disandera. Tinggal bersama suami dianggap sama dengan *living with the enemy*. Akibat dari gerakan feminis radikal ini telah mengakibatkan hancurnya sendi-sendi masyarakat dan nilai-nilai keluarga, yang dapat membahayakan pembangunan bangsa dan negara. Oleh karena itu di masyarakat Barat telah muncul kejenuhan dan keresahan yang mendorong perasaan bersalah karena melawan naluri dan mengingkari kodrat diri sendiri. Akibatnya muncullah gerakan anti-tesis yang menyeru kaum wanita agar kembali ke pangkal jalan. Menurut

³⁹ Syamsuddin Arif, *Orientalisme Dan Diabolisme Pemikiran*, h. 103-107.

kelompok ini, gerakan feminis hanya akan menyengsarakan kaum wanita. Relasi gender tidak harus dipahami sebagai perseteruan dan pertarungan antar kelompok (*class struggle*) dengan saling menegasikan dan berebut posisi, melainkan dalam prespektif kerjasama dan hubungan timbal balik, dalam arti saling menopang dan bahu-membahu membangun keluarga, bangsa dan negara, saling melengkapi, saling mengisi, dan saling menghargai satu sama lain⁴⁰.

Di kalangan umat Islam, lanjut Syamsuddin Arif, wacana emansipasi digulirkan oleh Syekh Muhammad Abduh (1849-1905 M), kemudian hal yang sama diikuti oleh Hasan at-Thurabi, Syekh Mahmud Syaltut, Sayyid Quttub, Yusuf al-Qardhawi, dan Jamal A. Badawi. Namun, ada juga yang menggunakan sekuler-liberal, yaitu Qasim Amin yang menyerukan emansipasi ala Barat. Menurut Qasim, Kalau ingin maju buanglah jauh-jauh doktrin agama yang konon menindas dan membelenggu perempuan, seperti perintah berjilbab, poligami, dan lain sebagainya. Dan kemudian muncul pula gerakan feminis radikal di kalangan Muslim. Sebutlah Fatima Mernissi dari Maroko, Nawal al-Saadawi dari Mesir, Riffat Hasan dari Pakistan, Taslima Nasreem dari Bangladesh, Assia Djebar dari Aljazair, Amina Wadud dari Amerika Serikat, Zainah Anwar dari Malaysia, Siti Musda Mulia dari Indonesia dan masih banyak lagi. Jika tokoh-tokoh seperti Muhammad Abduh dan Yusuf al-Qardhawi menyeru orang untuk kembali kepada ajaran al-Qur'an dan sunnah dalam soal gender, kaum feminis radikal malah mengajak orang untuk mengabaikannya. Padahal ada baiknya, menurut Syamsuddin Arif, kaum feminis mendengarkan saran Lois Lamy (istri Isma'il Raji al-Faruqi), yang berpendapat bahwa gerakan feminis di lingkungan Muslim hanya akan berhasil bila tetap mengacu kepada ajaran Islam (al-Qur'an dan sunnah), bukan sekedar menjajakan gagasan-gagasan asing yang diimpor dari luar, yang belum tentu cocok untuk diterapkan atau bahkan bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Di samping itu, gerakan feminis di kalangan Muslim juga seyogyanya diletakkan dalam bingkai pembangunan umat secara keseluruhan, tidak *chauvinistik* dan hanya memikirkan kepentingan kaum wanita saja. Terakhir, pejuang gender juga perlu bersikap lebih bijak dan hati-hati dalam mengutarakan gagasan dan agenda mereka, agar tidak "menabrak rambu-rambu" yang ada dan tidak "menuai

⁴⁰ Syamsuddin Arif, *Orientalisme Dan Diabolisme Pemikiran*, h. 107-109.

badai". Sebab, seperti kata Imam al-Ghazali, segala sesuatu kalau sudah melewati batas, justru memantulkan kebalikannya⁴¹.

Terkait dengan gagasan HAM yang berkembang dan berlaku di dunia saat ini, Hamid Fahmy Zarkasyi, mengawali telaaahnya terhadap HAM dengan dua ungkapan "Percuma menjadi religius kalau tidak manusiawi", "Daripada beragama tapi jahat lebih baik berperikemanusiaan meski tidak beragama".

Ungkapan ini menurut Hamid Fahmy Zarkasyi menunjukkan logika para pembenci agama dan pengusung humanisme. Logikanya begitu humanis tapi justru seperti ateis. Dan ternyata "jimat" atau aji-aji pamungkas orang sekuler-liberal dan bahkan ateis untuk menyerang agama adalah dalih humanisme. Semangat yang demikian terjadi karena di Barat terjadi perubahan orientasi masyarakat dari *teosentris* (Tuhan sebagai pusat) menjadi antroposentris (manusia sebagai pusat). Perubahan yang bersifat revolusioner yang kemudian selalu mengiringi perjalanan kebudayaan Barat modern hingga postmodern. Argumentasi mereka mudah dipahami. Dengan doktrin empirisme, Tuhan dianggap tidak riil. Sedangkan manusia begitu riil dan kasat mata. Membela Tuhan, mementingkan Tuhan, menghormati Tuhan, atau menyucikan Tuhan dianggap sia-sia dan tidak ada gunanya. Dalilnya, "Tuhan tidak perlu dibela karena sudah Maha Kuasa". Tampak seperti membela Tuhan tapi sejatinya membuka jalan bagi *blasphemy*. Bukti orientasi *antroposentrisme* sudah terwakili oleh doktrin kematian Tuhan ala Nietzsche. Dari situ penistaan agama, Tuhan dan kebenaran menjadi absah.

Benih yang disemai oleh Nietzsche tahun 1948 telah menjadi buah masak yang disebut Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM). Ini adalah standarisasi kemanusiaan yang formal dan disepakati banyak negara pendukung humanisme. Maka dari itu hak-hak asasi manusia benar-benar dominan dan agama-agama tidak lagi diberi ruang. Dan dalam penyusunan DUHAM itu pun tidak melibatkan agama-agama sehingga banyak hal yang menjadikannya tidak universal. Buktinya, ada upaya tandingan untuk merumuskan HAM ala agama-agama yang dilakukan di New York tahun 1993 dengan peluncuran *Project on Religion and Human Right* sebagai langkah untuk merevisi DUHAM, atau pada saat ulang tahun DUHAM yang ke-50 Fakultas *Religious Studies McGill* mengupayakan untuk merevisi DUHAM pun terulang dengan menghasilkan dokumen yang disebut *Universal Declaration of Human Right by the World Religion*. Khusus di kalangan umat Islam, negara-negara Islam

⁴¹ Syamsuddin Arif, *Orientalisme Dan Diabolisme Pemikiran*, h. 109-115.

seperti Sudan, Iran, Saudi Arabia, Mesir dan sebagainya, juga turut menyadari dominasi humanisme dalam DUHAM. Mereka menganggap DUHAM gagal memasukkan pertimbangan konteks kultural dan religius dari negara-negara non-Barat. Bahkan sebelum penyelenggaraan di New York, pada tahun 1990 Organisasi Konferensi Islam (OKI) mengeluarkan Deklarasi tandingan yang disebut Cairo Declaration on Human Right in Islam (CDHRI), yang intinya memberikan gambaran hak-hak asasi manusia menurut Islam yang sumber satu-satunya adalah syariat Islam. Dari pasal-pasal yang ada dalam CDHRI ternyata tidak terbukti bahwa memberi tempat agama berarti menistakan manusia. Sebab syariat adalah sumber segala perlakuan terhadap manusia. Dalam syariat terdapat masalah yang telah didesain oleh Tuhan melalui wahyu. Tapi tidak semua yang dianggap masalah oleh manusia dapat dibenarkan syariat. Pelacuran, homoseks, lesbianisme, atau nikah beda agama bagi pembenci agama adalah masalah, tapi tidak dibenarkan syariat. Jadi, logika yang benar adalah semakin religius seseorang justru ia semakin manusiawi, tapi semakin humanis seseorang justru semakin ateis⁴².

Muhammad Ardiansyah di dalam bukunya ia mencantumkan tema, Syariat Harus Menyesuaikan HAM. Ia mengatakan bahwa salah satu argumen favorit kaum liberal adalah mengatasnamakan HAM. Menurut kaum liberal, ketika syariat dianggap bertabrakan dengan prinsip HAM, syariat itu harus diubah dan disesuaikan dengan HAM. Salah satu contohnya adalah masalah poligami yang menurut kaum liberal melanggar HAM. Kaum liberal mengusulkan asas perkawinan monogami. Perkawinan di luar monogami tidak boleh disahkan secara hukum. Atas dasar HAM juga, hubungan sesama jenis seperti homo dan lesbi harus dilegalkan. Padahal kaum liberal sendiri tidak liberal atau juga tidak menjalankan HAM secara konsisten. Mereka juga memaksa orang lain untuk menjadi liberal. Kaum liberal mungkin tersinggung jika lagu *Indonesia Raya* dicampur aduk dengan lagu *Cucukrowo*. Anehnya, mereka justru mendukung Lady Gaga yang lirik lagunya menghina agama, merusak moral dan melecehkan Tuhan. Kaum liberal juga akan marah jika lambang burung garuda diganti burung hantu, padahal keduanya masih mirip. Mengapa kaum liberal menyalahkan umat Islam yang marah ketika al-Qur'an dibajak oleh Ahmadiyah, nabinya dihina oleh Salman Rusdhi, dan sebagainya.⁴³

⁴² Syamsuddin Arif, *Orientalisme Dan Diabolisme Pemikiran*, h. 59-63.

⁴³ Muhammad Ardiansyah, *10 Logika Liberal Dan Jawabannya*, h. 148-151.

Kalau kaum liberal mengaku menjunjung HAM, mengapa mereka menentang poligami? Jika mereka benar-benar liberal, harusnya mereka tidak menghalang-halangi orang yang mau berpoligami. Toh yang berpoligami bukan dirinya, bahkan wanita yang dipoligami pun tidak keberatan. Seseorang mau memiliki istri satu, dua, tiga atau empat adalah hak pribadinya. Jadi, mengapa harus ikut campur masalah pribadi orang lain? Lalu juga kenapa harus meributkan seorang pengusaha yang menikah dengan gadis berusia 12 tahun tapi mendukung kaum homo dan lesbi? Kaum liberal menggugat kewajiban jilbab tapi malah mendukung pornografi dan pornoaksi. Itu semua menunjukkan bahwa kaum liberal sendiri tidak konsisten dengan konsep HAM dan pada praktiknya justru tebang pilih sesuai dengan selera mereka⁴⁴.

Mengenai hukum memakai jilbab bagi wanita Muslimah, Adian Husaini berpendapat, dengan model tafsir hermeneutis ala kontekstual historis semacam itu, hukum Islam bisa diubah sesuai dengan kemauan siapa saja yang mau mengubahnya karena tidak ada standar dan metodologi yang baku. Padahal, cara seperti ini tidak bisa diterapkan dalam penafsiran al-Qur'an, sebab al-Qur'an adalah wahyu yang lafal dan maknanya dari Allah, bukan ditulis oleh manusia. Karena itu, ketika ayat-ayat al-Qur'an berbicara tentang perkawinan, khamar, aurat wanita, dan sebagainya, al-Qur'an tidak berbicara untuk orang Arab. Maka dalam penafsiran al-Qur'an, memang tidak mungkin lepas dari makna teks karena al-Qur'an memiliki teks yang final dan tetap. Teks al-Qur'an tidak berubah sepanjang masa dan maknanya tetap terjaga, sejak diturunkan sampai sekarang dan nanti. Jadi sekalipun ayat tentang khamar diturunkan di Arab dan dalam bahasa Arab, ayat itu berbicara kepada manusia, bukan hanya ditujukan kepada orang Arab yang hidup di daerah panas dan kecanduan khamar. Maka khamar haram bagi semua manusia, sedikit atau banyak. Baik itu untuk orang Arab atau tidak⁴⁵.

Begitu juga dengan menutup aurat bagi wanita sebagaimana yang tercantum dalam surah an-Nuur/24: 31 dan surah al-Ahzaab/33: 59, hukum yang dikandung kedua ayat tersebut berlaku universal, lanjut Adian Husaini. Sudah dipahami seluruh ulama sepanjang sejarah Islam bahwa wanita Muslimah wajib menutup tubuhnya, kecuali muka dan telapak tangan. Karena ayat al-Qur'an bersifat universal, maka perintah menutup aurat itu berlaku untuk semua

⁴⁴ Muhammad Ardiansyah, *10 Logika Liberal Dan Jawabannya*, h. 151-152.

⁴⁵ Adian Husaini, *Virus Liberalisme di Perguruan Tinggi Islam*, cet. 1, Jakarta: Gema Insani Press, 2009, h. 216-217.

wanita dan sepanjang zaman, bukan hanya untuk wanita Arab. Sebab, anatomi tubuh seluruh wanita adalah sama, baik Arab, Eropa, Cina, maupun Jawa. Hingga kini pun, para perancang mode tetap memperlakukan bagian-bagian khusus pada tubuh wanita sebagai daya tarik bagi laki-laki normal. Kontes-kontes ratu kecantikan pun masih tetap menonjolkan dan mengukur bagian-bagian tertentu tubuh wanita. Oleh karena itu, sepanjang sejarah Islam, para ulama hanya berbeda pendapat dalam soal kewajiban menutup wajah (cadar) dan batasan tangan. Tidak ada yang berpendapat bahwa wanita boleh memperlihatkan perut atau punggungnya. Apalagi yang berpendapat bahwa batasan aurat wanita tergantung situasi dan kondisi.⁴⁶

E. Kritik Terhadap Pluralisme

Diskursus yang terakhir yang dikembangkan kaum liberal yang mendapat repons dari para penentangannya melebihi wacana yang dikemukakan kaum liberal lainnya yang sudah dipaparkan sebelumnya, yaitu isu tentang pluralisme dan teologi agama-agama. Anis Malik Thoah secara khusus mengkaji warna-warni paham pluralisme yang muncul dan berkembang di dunia Barat yang kemudian diimpor ke negara-negara lain. Setelah melakukan kajian yang mendalam kemudian ia menyimpulkan bahwa pluralisme dengan ragam trennya yang berkembang, muncul akibat dari kebingungan akal atau nalar modern dalam memahami pluralitas agama, yang sejatinya termasuk fenomena alamiah. Karena hebatnya kebingungan yang melanda, menyebabkan kegagalan dalam memahami perbedaan, partikularitas, dan gagal pula dalam melihat hakikat sebagaimana adanya. Ujung-ujungnya, semua agama kemudian dianggap remeh-temeh, hanya sebatas manifestasi eksternal yang bentuknya beragam tetapi hakikatnya seragam. Singkatnya, semua agama adalah sama dan setara dalam "kebenaran relatif"-nya atau "keabsolutan relatif"-nya⁴⁷.

⁴⁶ Adian Husaini, *Virus Liberalisme Di Perguruan Tinggi Islam*, h. 217-219.

⁴⁷ Anis Malik Thoah, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*, cet. ke-3 (Perspektif: Depok, 2007), h. 263. Terhadap pendukung Pluralisme, K.H. Mustafa Yaquub berpendapat bahwa penganut paham ini lupa atau pura-pura lupa terhadap ayat-ayat dan hadits-hadits. Semisal, bunyi ayat berikut, "padahal mereka (orang-orang kafir) hanya diperintah menyembah Allah dengan ikhlas menaati-Nya semata-mata karena (menjalankan) agama, dan juga agar melaksanakan shalat dan menunaikan zakat; dan yang demikian itulah agama yang lurus (benar). Sungguh, orang-orang yang kafir dari golongan Ahli Kitab dan orang-orang Musyrik (akan) masuk neraka Jahanam, mereka kekal di dalamnya selama-lamanya, mereka itu adalah sejahat-jahat makhluk" (QS. al-Bayyinah/: 5-6), dan bunyi hadits, "Demi Dzat yang jiwa Muhammad berada di

Kesimpulan pluralisme seperti nampak di atas bukan sekedar bingung tapi juga aneh, karena pandangan pluralisme itu dalam membangun teori kesetaraan agama-agamanya telah menjadikan dirinya menjadi tertutup, absolut, dan disakralkan, tidak memberikan orang atau kelompok lain untuk memiliki tafsirnya sendiri, suatu sikap yang sebenarnya bertentangan dengan “kebebasan beragama” seperti yang selama ini mereka gembarkan kepada publik. Akibatnya, bukannya memberikan solusi atas keragaman agama justru kemudian ia menjadi suatu agama baru yang saling bersaing, dan menyaingi agama-agama yang sudah ada, berebut pengikut sebanyak mungkin, sehingga ia menjadi bagian dari problem itu sendiri. Di sini nampak jelas wajah asli dari teori pluralisme agama, selama ini ia berlindung dibalik topeng nilai-nilai kemanusiaan yang indah dan membuai setiap orang, seperti kesetaraan, toleransi, dan kebebasan, tapi sejatinya berwajah bengis, intoleran, dan cenderung mengeliminasi keragaman.⁴⁸

Pandangan Hamid Fahmy Zarkasyi terhadap pluralisme sebagaimana pandangannya terhadap gagasan kaum liberal lainnya selalu menysar akar semua paham yang muncul dan berkembang di Barat, yang menurutnya berakar pada nihilisme dan relativisme Barat postmodern. Pluralisme ini bila dikejar maknanya dengan mengacu pada berbagai kamus, menurut Hamid Fahmy Zarkasyi mengandung dua pengertian. *Pertama*, pluralisme yang diartikan sebagai bentuk toleransi, dimana masing-masing agama, ras, suku dan kepercayaan berpegang pada prinsip masing-masing dan menghormati prinsip dan kepercayaan orang lain. *Kedua*, pluralisme yang diartikan sebagai tidak lagi berpegang pada suatu dasar apa pun. Masyarakat harus menerima kenyataan bahwa di sana tidak ada kebenaran tunggal, artinya semua benar. Atau masyarakat tidak boleh memiliki keyakinan bahwa agama dan kepercayaan mereka itu benar atau paling benar. Bahkan dalam satu pengertian, pluralisme mengajarkan bahwa sebenarnya kebenaran itu tidak ada.⁴⁹

Target utama pluralisme ini menurut Hamid Fahmy Zarkasyi adalah agama dan kepercayaan. Sebab begitu seseorang berbicara masalah pluralisme

tangan-Nya, tidaklah seorang pun, baik Yahudi maupun Nasrani, yang mendengar dakwahku dari umat Islam ini, lalu ia meninggal dunia dalam keadaan tidak beriman kepada ajaran yang aku bawa, melainkan ia menjadi penghuni neraka (HR. Muslim). (K.H. Ali Mustafa Yaqub, *Ijtihad, Terorisme & Liberalisme*, cet. ke-1 [Jakarta: Pustaka Firdaus, 2012], h. 59-60.)

⁴⁸ Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama*, h. 264-265.

⁴⁹ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat*, h. 137-138.

secara sosiologis, ia secara otomatis membahas teologi atau agama. Sosiolog pendukung pluralisme adalah Peter L. Berger dan Diana L. Eck. Peter L. Berger berpendapat bahwa sekulerisasi telah gagal, sebab praktik keagamaan justru bertambah subur dan desekulerisasi malah dominan. Oleh sebab itu ia mengusulkan gantinya dengan penyebaran paham pluralisme. Alasannya, meskipun agama sebagai faktor sosial yang kuat, namun pluralisme dan dunia yang global telah mengubah pengalaman keberagamaan individu. Pluralisme yang dihidupkan, disebarkan dan diperkuat oleh globalisasi itu menjadi fakta kehidupan sosial dan kesadaran individu. Dimana pada tingkat institusional, agama tidak lagi punya otoritas. Dan dalam masyarakat demokrasi liberal dimana kebebasan agama dijamin, agama tidak bisa lagi menjadikan negara sebagai sandaran. Sejalan dengan kapitalisme, otoritas itu seperti pasar yaitu siapa saja bebas memiliki otoritas. Bahkan masyarakat akan lebih kuat menganut doktrin pluralisme daripada menganut suatu agama, tegas Berger. Sedangkan Diana L. Eck pandangannya lebih jauh lagi, pluralisme bukan sekedar toleransi antarumat beragama, tidak juga sekedar menerima pluralitas. Pluralisme dalam bayangan Diana L. Eck adalah “peleburan” agama-agama menjadi satu wajah baru yaitu realitas keagamaan yang plural. Pada pemikiran Diana L. Eck ini, nampak relativismenya. Sebab ia juga menyarankan agar agama-agama bersedia membuka diri dan menerima kebenaran yang ada pada agama lain. Alasannya karena setiap agama mengandung porsi kebenaran. Ide Diana L. Eck ini dapat disimpulkan bahwa semua agama itu sama benarnya dan tidak ada agama yang lebih benar dari agama lain⁵⁰.

Hamid Fahmy Zarkasyi menyimpulkan bahwa prinsip pluralisme ala Peter L. Berger, Diana L. Ekc atau yang lainnya tidaklah berbeda. Pluralisme bukan prinsip mengenai toleransi, tetapi relativisme kebenaran yang mengajarkan bahwa “semua agama adalah sama”. Di Indonesia, para pendukung pluralisme lebih maju dari wacana para teolog Barat. Mereka telah sampai tahap “berani” membuka “pintu-pintu” surga bagi semua umat beragama. Tapi mereka lupa ketika membuka pintu surga lebar-lebar, mereka belum menunjukkan jalan-jalan menuju pintu-pintu itu secara pasti, karena semua jalan adalah relatif⁵¹.

Syamsuddin Arif menggunakan pendekatan berbeda dengan koleganya, Ahmad Fahmy Zarkasyi, dalam mengkritisi pluralisme agama. Bagi

⁵⁰ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat*, h. 139-140.

⁵¹ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat*, h. 144.

Syamsuddin Arif terdapatnya bermacam-macam agama di muka bumi ini adalah kenyataan yang tak terelakkan. Masalahnya, bagaimana menyikapi pluralitas dan diversitas agama-agama yang ada itu? Bila mengacu pada pandangan para sarjana yang telah berkembang, maka mereka terbelah menjadi beberapa kelompok. Kaum skeptis, positivistis dan naturalis berkata, adanya macam-macam agama dengan doktrin yang berbeda-beda itu menunjukkan bahwa tidak ada satupun agama yang benar dan layak dipercaya. Cukuplah perbedaan dan perselisihan itu merobohkan keseluruhan bangunan agama. Sedangkan munculnya agama-agama disebabkan oleh faktor-faktor yang tak ada hubungannya dengan benar salah (*truth-blind causes*), yaitu adat istiadat, kekuasaan politik, kepentingan serta kecenderungan pribadi dan budaya masyarakat setempat. Penganut relativisme berpendapat bahwa semua agama sama benarnya (*every religion is as true and equally valid as every other*). Kebenaran bukan monopoli satu agama tertentu. Tidak boleh pemeluk suatu agama menyalahkan atau menganggap sesat penganut agama lain. Pandangan ini merupakan induk dari paham esensialis, sinkretisme, dan pluralisme agama. Maka kekeliruan tiga paham ini pun tidak jauh berbeda dan tak dapat dipisahkan dari relativisme⁵².

Paham esensialis mengatakan bahwa semua agama pada intinya sama. Bahwa agama-agama hanya berbeda formatnya saja, namun substansinya sama: kepercayaan kepada Tuhan, kenabian dan moralitas. Sinkretisme bertualang lebih jauh, berhasrat mencairkan konflik dan mempertemukan agama-agama. Karena semua agama membawa kebenaran dan menganjurkan kebaikan, mengapa tidak gabungkan saja semuanya. Ambil unsur-unsur yang disepakati dari semua agama dan buang yang masih diperdebatkan. Sedangkan pluralisme agama bertolak dari keinginan mencari titik temu antara agama-agama yang berbeda. Pluralisme memang tidak serta-merta menyamakan semua agama. Sebab jika semua agama sama, maka tidak ada pluralitas. Namun, kaum pluralis tidak sekedar mengakui keberadaan berbagai agama. Lebih dari itu, mereka menganggap semua agama mewakili kebenaran yang sama, meski "porsinya" tidak sama. Semuanya menjanjikan keselamatan dan kebahagiaan, walaupun "reseponya" berbeda-beda. Terdapat banyak jalan menuju Tuhan. Semuanya oke, tidak ada satu pun yang buntu atau menyesatkan. *All religion are equally effective means to salvation, liberation, and happiness*, menurut paham ini. Di dalam paham ini terkandung agnotisisme, paham bahwa kebenaran hanya dapat

⁵² Syamsuddin Arif, *Orientalisme & Diabolisme Pemikiran*, h. 80-81.

didekati, tapi mustahil ditemukan. Pluralisme agama merupakan persenyawaan tiga proposisi. *Pertama*, semua tradisi agama-agama besar adalah sama, semuanya merujuk dan menunjuk sebuah realitas tunggal yang transenden dan suci. *Kedua*, semuanya sama-sama menawarkan jalan keselamatan. Dan *ketiga*, semuanya tidak ada yang final. Artinya, setiap agama harus selalu terbuka untuk dikritisi dan direvisi⁵³.

Sedangkan paham pluralisme ini di Indonesia menurut Syamsuddin Arif kerap dipadankan dengan inklusivisme. Oleh para pengusungnya, gagasan ini diartikan sebagai paham keagamaan yang mengakui dan menerima kebenaran agama lain. Jika dilihat dari tujuannya gagasan ini begitu mulia, tetapi hakikatnya cukup berbahaya. Ia mengajarkan bahwa agama Anda bukanlah satu-satunya jalan keselamatan. Tidak boleh Anda menganggap penganut agama lain bakal penghuni neraka. Asal mereka beriman dan berbuat baik—apa pun agamanya—bisa saja selamat. Islam berarti penyerahan diri pada Tuhan, tidak lebih dari itu. Maka siapa pun yang menyerahkan diri kepada Tuhan, meskipun secara formal ia berada di luar agama Islam, boleh disebut Muslim. Semua paham tersebut di atas sesungguhnya lebih merupakan pendangkalan ketimbang pendalaman, pengaburan ketimbang pencerahan. Jika dibiarkan, paham-paham ini akan bekerja menghabisi semua agama⁵⁴.

Setelah mengkritis paham pluralisme agama, Syamsuddin Arif, kemudian mematahkan pandangan kelompok pengusung pluralisme agama yang selama ini selalu mencatut nama Ibn ‘Arabi untuk dijadikan bempers pandangan mereka.

Ungkapan Ibn ‘Arabi yang karenanya orang menilainya sebagai seorang pluralis adalah yang terkandung dalam puisinya yang berbunyi:

*“Hatiku telah mampu menerima aneka bentuk dan rupa
ia bagaikan padang rumput bagi menjangkan
biara bagi para rahib, kuil anjungan berhala
ka’bah tempat orang bertawaf
buku tulis untuk Taurat
dan mushaf bagi al-Qur’an.
Agamaku adalah agama cinta
yang senantiasa ku turut ke manapun langkahnya
itulah agama dan keimananku”*

⁵³ Syamsuddin Arif, *Orientalisme & Diabolisme Pemikiran*, h. 81-83.

⁵⁴ Syamsuddin Arif, *Orientalisme & Diabolisme Pemikiran*, h. 83.

Jika selama ini puisi Ibn ‘Arabi itu dipandang sebagai pesan pluralisme agama. menurut Syamsuddin Arif bahwa Ibn ‘Arabi bukanlah seorang pluralis atau transendentalis sebagaimana yang mereka khayalkan. Sebab, maksud ungkapannya itu telah ia jelaskan dalam kitabnya yang ditulisnya sendiri: *Dzakha’ir al-A’laq syarh Tarjuman al-Asywaq*. Di sana jelas dikatakan bahwa “agama cinta” yang ia maksud ialah agama Nabi Muhammad Saw. , merujuk kepada firman Allah Swt. dalam al-Qur’an, surah Ali ‘Imraan ayat 31, yang artinya, “Katakanlah (*hai Muhammad*), kalau kalian betul-betul mencintai Allah, maka ikutilah aku!—niscaya Allah akan mencintai kalian.” Makna cinta itu sendiri juga diterangkannya dalam kitab *al-Futuhat al-Makiyyah*, dimana ia mengurai empat jenis cinta. *Pertama*, cinta kepada Tuhan (*hubb ilahi*). *Kedua*, cinta spiritual (*hubb ruhani*). *Ketiga*, cinta kodrati (*hubb thabi’i*). Dan *keempat*, cinta material (*hubb unshuri*). Setelah menjelaskan satu persatu, Ibn ‘Arabi lantas menegaskan bahwa cinta kepada Tuhan harus dibuktikan dengan mengikuti syariat dan sunnah Rasul-Nya Saw. (*al-ittiba’ li-rasulih shallallahu alayhi wa sallam fima syara’a*). Jadi, “agama cinta” yang dimaksud Ibn ‘Arabi adalah Islam, yaitu agama syariat dan sunnah Nabi Muhammad Saw.⁵⁵.

Banyak pandangan Ibn ‘Arabi, lanjut Syamsuddin Arif, yang dipelintir dan dimanipulasi untuk mendukung gagasan mereka baik dengan cara interpretasinya yang bersifat rekaan atau dengan cara menggunting dan membuang bagian dari teks asli yang tidak mendukung asumsi mereka. Misalnya, William Chittick dengan sengaja memotong tulisan Ibn ‘Arabi hanya untuk memberi kesan seolah-olah Ibn ‘Arabi menolak pendapat mayoritas kaum Muslimin bahwa semua agama samawi pra-Islam dengan sendirinya terabrogasi dengan datangnya Islam. Padahal maksud pernyataan Ibn ‘Arabi adalah semua agama dan kitab suci yang dibawa oleh para rasul pada zaman dahulu harus diakui kebenarannya dalam konteks sejarah masing-masing, yakni sebelum Nabi Muhammad Saw. muncul. Namun demikian tidak berarti bahwa validitas agama-agama tersebut berkelanjutan setelah kedatangan Rasulullah Saw. atau bahkan sampai sekarang. Dalam *Futuhat* (bab 36), Ibnu ‘Arabi dengan tegas menyatakan bahwa, “Nabi Isa (Jesus) pun, seandainya turun sekarang ini, niscaya tidak akan mengimami kita kecuali dengan mengikuti sunnah kita (umat Muhammad), dan tidak akan memutuskan suatu perkara kecuali dengan

⁵⁵ Syamsuddin Arif, *Orientalisme & Diabolisme Pemikiran*, h. 262-263.

syariat kita (*wa hadza 'Isa idza mazala ma yaummuna illa minna, ay bi-sunnatina, wa la yahkumu fina illa bi syar'ina*)⁵⁶.

Adian Husaini mengkritisi pandangan kaum pluralis yang menyatakan bahwa dalam al-Qur'an tidak ada satu ayat pun yang menyatakan akan menghapuskan kitab-kitab umat lain yang pernah diwahyukan sebelumnya, tetapi hanya mengafirmasi validitasnya. Pandangan ini, menurut Adian Husaini, sangat tidak berdasar. Begitu banyak ayat al-Qur'an yang menyebutkan bahwa kaum Yahudi sudah mengubah-ngubah kitab mereka, (misalnya QS. al-Baqarah/2: 59, 75, 79, dsb.) Jadi, al-Qur'an bukan hanya mengafirmasi (menegaskan) keabsahan kitab-kitab terdahulu tetapi al-Qur'an juga menjelaskan bahwa kitab-kitab sebelum al-Qur'an sudah diubah-ubah oleh para pemuka agama mereka, sehingga tidak jelas lagi mana yang asli mana yang tambahan.⁵⁷

Pandangan Adian Husaini tentang kebiasaan atau watak Ahli Kitab ini sejalan dengan pendapat M. Amin Summa yang menjelaskan bahwa sifat dan perilaku buruk ahli kitab yang disebutkan al-Qur'an itu anatar lain memusuhi Nabi Muhammad Saw. dan pengikutnya, melampaui batas dalam beragama, suka mengaburkan ajaran Islam, mengingkari al-Qur'an, dan mencampur-adukkan antara yang haq dan yang bathil⁵⁸. Yang menarik dari pandangan M. Amin Summa ini ketika ia menjelaskan ahli kitab. Selain kata ahli kitab di dalam al-Qur'an juga terdapat *utu al-kitab* dan *ataynahum al-kitab* yang menunjukkan kepada kemurnian orang-orang Yahudi dan Nasrani sebelum kerasulan Muhammad saw. dan orisinalitas Taurat dan Injil. Tapi begitu Muhammad Saw. diangkat menjadi Rasul Allah dan al-Qur'an pun diturunkan, maka kondisi orang-orang diberi al-kitab (*utu al-kitab*) ini terpecah kepada kedua golongan, yaitu *utu al-kitab* yang beriman kepada Nabi Muahammad Saw. dan al-Qur'an sehingga mereka jadi orang-orang yang Mukmin/Muslim. Sedangkan sebagian *utu al-kitab* yang lain menolak kenabian dan kerasulan Muhammad Saw. dan kitab sucinya al-Qur'an. *Utu al-kitab* yang menolak kenabian dan kerasulan Muhammad Saw. inilah yang kemudian disebut dengan ahli kitab, karena dia

⁵⁶ Syamsuddin Arif, *Orientalisme & Diabolisme Pemikiran*, h. 264-265.

⁵⁷ Adian Husaini, *Kumpulan Catatan Akhir Pekan: Membendung Arus Liberalisme di Indonesia*, cet. ke-1, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009, h. 436. Lihat juga, Adian Husaini, *Virus Liberalisme Di Perguruan Tinggi*, h. 121.

⁵⁸ H.M. Amin Summa, *Pluralisme Agama Menurut Al-Qur'an: Telaah Aqidah dan Syari'ah*, cet. ke-1 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001), h. 126-129.

tetap berpegang kepada kitab sucinya yang lama sekalipun mereka telah merubah isinya terutama yang terkait dengan berita kenabian Muhammad Saw⁵⁹.

Sikap ahli kitab yang suka melakukan distorsi terhadap kitab sucinya ini juga dikemukakan oleh Qosim Nurseha Dzulhadi. Ia menjelaskan bahwa benar al-Qur'an menyebutkan kedua agama Yahudi dan Kristen. Tapi yang diakui al-Qur'an adalah konsep awal keduanya yang masih orisinil. Kedua agama ini memang berada dalam konsep—pada mulanya—kebenaran (*al-haqq*). Sejak kematian Nabi Musa dan Isa *'alayhimassalam* kedua agama ini “berubah” total. Tak lagi benar seperti awal-mula turunnya kepada kaum Bani Israil. Sehingga dapat dikatakan bahwa kedua agama ini sudah di *nasakh* (dihapus) dengan kehadiran agama Islam⁶⁰. Pandangan yang senada juga dikemukakan oleh Muhammad Hasan Qadrdan Qaramaliki. Ia menjelaskan bahwa hidayah atau petunjuk hakiki dan paripurna bagi ahli kitab bergantung kepada keimanan mereka kepada Islam. Sebaliknya, mengingkari Islam akan berdampak kekafiran dan murka Tuhan. Penjelasan al-Qur'an tentang hal ini terdapat pada ayat-ayat berikut: QS. al-Maaidah/5: 65, al-A'raf/7: 158, Ali Imran/3: 86 dan 110, dan al-Baqarah/2: 147⁶¹.

Adian Husaini juga mengkritisi buku Fikih Lintas Agama, misalnya pernyataan bahwa segi persamaan yang sangat asasi antara semua kitab suci adalah ajaran Ketuhanan Yang Maha Esa, atau pernyataan bahwa Al-Qur'an menyebutkan bahwa konsep ketuhanan dalam kitab suci mereka (ahli kitab) sama dengan yang ada di dalam al-Qur'an. Hal ini menunjukkan bahwa dalam pengertian yang benar tentang Tuhan, masalah nama bukanlah hal yang asasi; yang asasi ialah pengertiannya. Tentu saja, menurut Adian Husaini, pernyataan ini “asbun”, alias tidak bedasar sama sekali. Konsep ketuhanan dalam al-Qur'an jelas saja berbeda dengan konsep ketuhanan dalam kitab agama-agama lain. al-Qur'an banyak mengkritik konsep ketuhanan kaum Kristen (lihat, misalnya, QS. al-Maaidah/5: 72, 75)⁶².

⁵⁹ Prof. Dr. H.M. Amin Summa, MA, SH, *Pluralisme Agama Menurut Al-Qur'an*, h. 69-70.

⁶⁰ Qosim Nusheha Dzulhadi, *Membongkar Kedok Liberalisme di Indonesia: Studi Kritis Pemikiran SPILIS*, cet. ke-2 (Jakarta: Cakrawala Publishing, 2013), h. 74.

⁶¹ Muhammad Hasan Qadrdan Qaramaliki, *Qur'on va Plurolizm*, terj. Abdurrahman Arfan, *Al-Qur'an Dan Pluralisme Agama: Islam, Satu Agama Diantara Jalan Yang Lurus Dan Toleransi Sosial*, cet. ke-1 (Jakarta: Sadra Press, 2011), h. 41-42.

⁶² Adian Husaini, *Membendung Arus Liberalisme Di Indonesia*, h. 438.

Ketika membahas tentang ahli kitab, Adian Husaini, menjelaskan, bahwa adanya banyak nabi yang diturunkan Allah Swt. kepada umat manusia, hal itu sudah dimaklumi. Tetapi, sangat sulit untuk memberikan kepastian bahwa suatu “kitab yang disucikan” oleh suatu pemeluk agama yang ada di dunia saat ini, adalah berasal dari wahyu atau karya manusia. Sulit juga akhirnya menentukan suatu umat agama lain itu ahli kitab atau bukan. Syekh Abdul Aziz bin Abdullah bin Baz berpendapat bahwa agama Budha hukumnya sama dengan hukum penyembah berhala dikarenakan sulit dipastikan apakah agama Budha punya kitab samawi atau tidak. Sedangkan agama Yahudi dan Kristen termasuk ahli kitab tetapi dalam kondisi kemusyrikan mereka. Pendapat bin Baz ini, menurut Adian Husaini sejalan dengan pendapat Ibnu Taimiyah. Ketika ditanya tentang hukum menikahi wanita Ahli Kitab yang melakukan syirik, Ibn Taimiyah menyatakan bahwa hal itu dibolehkan. Kaum Yahudi dan Nasrani melakukan tindakan syirik tetapi al-Qur’an tidak menyebut sebagai kaum musyrik. Pendapat yang menyatakan bahwa ahli kitab juga mencakup agama-agama di luar Yahudi dan Nasrani dapat membawa dampak yang sangat serius. Yaitu, berujung pada “penyamaan agama” yang populer disebut “teologi pluralis”.⁶³

Dampak dari penyamaan agama ini, lanjut Adian Husaini, membawa kebolehan pernikahan beda agama. Kaum pluralis untuk membenarkan pandangannya ini selalu menggunakan argumen kontekstualisasi ajaran Islam. Padahal argumen ini sangatlah lemah dan keliru. Dengan logika semacam itu, maka ketika damai, seorang Muslimah halal menikah dengan laki-laki kafir. Lalu ketika perang, nikahnya jadi haram. Bayangkan, jika suatu pasangan beda agama menikah karena dalam keadaan damai, lalu keesokan harinya dalam keadaan perang sehingga harus pisah karena haram, dan sore harinya damai lagi, keduanya pun menikah lagi karena halal⁶⁴.

Pandangan kaum liberal atas kebolehannya pernikahan beda agama yang dirumuskan dalam buku Fiqih Lintas Agama mendapat tanggapan luas, sehingga debat antara penyusun buku tersebut (diwakili oleh perwakilan dari Paramadian) dengan para penentangannya pun (diwakili oleh perwakilan Majelis Mujahidin Indonesia [MMI]) harus diselenggarakan secara khusus. Jalannya

⁶³ Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penimpangan, Dan Jawabannya*, h. 64-66.

⁶⁴ Adian Husaini, *Pluralisme Agama: Haram Fatwa MUI yang Tegas & Tidak Kontroversial*, cet. ke-1 (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005), h. 57-58.

perdebatan ini secara utuh sudah diterbitkan dalam bentuk buku dengan Judul “Mengkritisi Debat Fikih Lintas Agama”⁶⁵. Salah seorang ulama yang gigih melawan gerakan Islam liberal dan khususnya buku Fikih Lintas Agama adalah Hartono Ahmad Jaiz. Khusus untuk membantah isi buku Fikih Lintas Agama ia sudah menyusun buku yang sudah disebutkan di atas “Mengkritisi Debat Fikih Lintas Agama” dan buku yang berjudul “Menangkal Bahaya JIL & FLA”. Hartono Ahmad Jaiz menyebutkan ada banyak trik yang ditempuh oleh kaum liberal dalam mengelabui masyarakat, diantaranya⁶⁶:

1. Menyamakan semua agama, Islam disamakan dengan agama-agama yang lain, semuanya dianggap selamat.
2. Menganggap ahli kitab itu direkomendasikan oleh al-Qur’an untuk tetap mengamalkan ajaran mereka.
3. Mengangkat Majusi sebagai Ahli Kitab.
4. Mengangkat agama-agama selain majusi sebagai ahli kitab juga.
5. Membolehkan pernikahan antara Islam dengan wanita Ahli Kitab, artinya juga agama-agama yang telah Paramadina angkat sebagai ahli kitab.

Untuk membantah hal-hal tersebut di atas Hartono Ahmad Jaiz mendasarkan pendapatnya kepada pandangan Ibnu Qudamah mengenai golongan kafir. Kelompok kafir dapat digolongkan ke dalam tiga jenis:

Pertama, Kafir ahli kitab, yaitu Yahudi dan Nasrani, dan orang-orang yang menjadikan Taurat dan Injil sebagai kitab sucinya seperti Sameria dan Eropa.

Kedua, kafir yang memiliki serupa kitab (mirip Taurat dan Injil), yaitu orang Majusi.

Ketiga, kafir yang tidak punya kitab dan tidak punya serupa kitab, mereka adalah para penyembah berhala dan lain-lain.

Ketiga jenis kafir itu ada hukum-hukumnya masing-masing. Kafir jenis pertama, diperangi sampai tunduk membayar jizyah. Sembelihan mereka halal, wanita-wanita yang muhshonat (yang iffah/menjaga diri) halal dinikahi. Namun laki-laknya tetap haram menikahi wanita Muslimah, karena mereka adalah kafir. Haramnya menikahi wanita Muslimah itu berdasarkan al-Qur’an surah al-Mumtahanah/60 ayat 10. Kafir jenis kedua, diperangi sampai tunduk dan membayar jizyah, sedang wanitanya haram dinikahi (apalagi lelakinya haram

⁶⁵ Hartono Ahmad Jaiz, *Mengkritisi Debat Fikih Lintas Agama*, cet. ke-1 (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2004).

⁶⁶ Hartono Ahmad Jaiz, *Menangkal Bahaya JIL & FLA*, cet. ke-5 (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005), h. 189.

menikahi wanita Muslimah), sembelihannya pun haram dimakan. Larangan menikah dengan mereka itu berdasarkan surah al-Mumtahanah/60 ayat 10 dan surah al-Baqarah/2 ayat 221. Kafir jenis ketiga, diperangi sampai mau menerima Islam (Mazhab Hanafi dan Maliki). Kafir musyrik ini sembelihannya haram dimakan, dan wanitanya haram dinikahi, serta lelakinya haram menikahi wanita Muslimah. Larangan itu berdasarkan al-Qur'an surah al-Baqarah/2 ayat 221, dan al-Mumtahanah/60 ayat 10. Mereka itu adalah orang-orang kafir musyrikin, ada yang beragama Hindu, Budha, Shinto, Animisme, Dinamisme, Kejawen yang menentang Islam, Perdukunan, penyembah kokolot, aliran-aliran kepercayaan kemusyrikan-baik lokal maupun nasional bahkan internasional, spiritualisme, penyembah nenek moyang, penyembah kuburan, tepekong, patung/berhala, Konghucu, penyembah matahari, bulan, bintang, kerbau, dan mereka yang percaya/benda-benda keramat dan aneka kepercayaan yang tidak sesuai dengan Islam, dan para penyembah hak asasi manusia. Ketiga jenis kafir ini semuanya ditegaskan akan kekal selama-lalamnya di neraka jahanam dan seburuk-buruk manusia. ini berdasarkan al-Qur'an surat al-Bayyinah/98: 6⁶⁷.

Menyangkut pandangan kaum liberal tentang masih berlakunya hukum agama (syariat) para nabi terdahulu, dinilai Hartono Ahmad Jaiz sebagai sebuah bentuk penyembunyian hal yang prinsip yang dicantumkan dalam al-Qur'an. Imam Ibnu Katsir dalam tafsirnya, Tafsir al-Qur'anul Adhiem, ketika menafsirkan ayat 47 surah al-Maaidah/5 itu menegaskan: "*Dan hendaklah orang-orang pengikut Injil memutuskan perkara menurut apa yang Allah turunkan di dalamnya.*" Maksudnya, agar mereka beriman kepada semua yang dikandungnya dan menjalankan semua yang Allah perintahkan kepada mereka. Dan diantara yang terdapat dalam Injil adalah berita gembira akan diutusnya Muhammad sebagai Rasul, serta perintah untuk mengikuti dan membenarkannya jika dia telah ada (baca QS. Al-Maaidah/5: 68, al-A'raf/7: 157). Berdasarkan keterangan ini maka kaum Yahudi dan Nasrani yang tidak mengikuti Nabi Muhammad Saw., maka mereka adalah kafir, tidak dipandang beragama sedikit pun⁶⁸.

Setelah mengulas pandangan dan argumentasi yang dikemukakan baik oleh kelompok yang mengusung pemikiran liberal Islam atau yang menentangnya, sungguhn demikian sangat menarik mengikuti perdebatan yang terjadi diantara kaum liberal dan penentangnya tersebut. Kita disuguhi dengan

⁶⁷ Hartono Ahmad Jaiz, *Menangkal Bahaya JIL & FLA*, h. 194-195.

⁶⁸ Hartono Ahmad Jaiz, *Menangkal Bahaya JIL & FLA*, h. 199-201.

beragama argumentasi yang mencerdaskan dan mencerahkan. Bila diibaratkan seperti pelangi, keragaman pandangan argumentasi itu sungguh indah untuk diikuti dan memberikan suasana yang menyegarkan dan mencerahkan jiwa bagi yang mengamatinya. Tentu saja bahwa kedua kelompok itu pasti menganggap pandangan dan argumentasinya masing-masing yang paling benar, baik itu kelompok yang menentang liberalisme maupun kelompok yang mengusung liberalisme. Sebab jika masing-masing kelompok tidak memandang pandangan dan argumentasinya yang benar, sudah barang tentu tidak akan terjadi sebuah perdebatan yang demikian melelahkan karena masing-masing kelompok dengan sekuat pikiran berupaya meyakinkan lawan debatinya dan masyarakat bahwa pandangan yang digagasnya yang paling sesuai dengan Islam dan oleh karenanya mereka demikian berharap agar lawan debatinya dan masyarakat bisa menerima dan mengikutinya. Jadi pada akhirnya, baik yang mendukung relativisme kebenaran, termasuk relativisme agama, dan yang menentangnya, sama-sama memiliki keyakinan atas kebenaran pandangannya. Jadi, dengan kata lain mereka sedang melakukan derelativisasi pemikiran atau pemutlakan pemikiran.

Namun, dibalik suasana jiwa yang penuh kekaguman atas keindahan argumentasi yang dihidangkan oleh masing-masing kelompok yang berseberangan itu ternyata harus dibarengi oleh perasaan masgul. Sebab, sekalipun kedua kelompok yang berbeda pandangan dan paham itu selalu menyatakan diri sebagai kelompok yang terbuka dan toleran terhadap kelompok lain. Namun sayang pengakuan itu tidak mampu dipraktikkan secara nyata oleh kedua kelompok itu, karena keduanya rupanya hanya meletakkan semangat toleransi dan keterbukaan itu pada ranah kognisi tapi tidak mampu meletakkan pada ranah afeksi apalagi psikomotor. Kedua kelompok misalnya tidak mampu membangun sinergis sebagai sesama Muslim sekalipun berbeda paham, melalui upaya pertukaran wawasan yang dialektis lewat pertukaran pembicara dalam kegiatan-kegiatan rutin yang mereka programkan, baik itu yang berbentuk dikusi maupun di dalam kelas-kelas perkuliahan, sehingga masing-masing dapat lebih mengenal dan memahami masing-masing pandangan dan argumentasinya. Dengan upaya-upaya yang demikian diharapkan ada titik temu diantara mereka, bahkan, sekalipun itu tidak dapat menghadirkan titik temu, paling tidak mereka sudah menunjukkan dan membuktikan bahwa mereka adalah orang atau kelompok yang saling menghormati dan saling menghargai terhadap perbedaan pandangan yang terjadi diantara mereka seperti yang selalu mereka

nyatakan. Sebab, dengan begitu mereka sesungguhnya telah menampilkan ajaran Islam tentang persaudaraan dan penghormatan sesama Muslim. Jangan sampai masyarakat menilai bahwa umat Islam hanya bisa menghargai dan menghormati umat lain tetapi tidak bisa menghargai dan menghormati sesama Muslim. Bukankah terlihat elok bila kedua kelompok bisa duduk bersama di dalam forum dan mejelis yang mereka adakan secara rutin oleh masing-masing kelompok tersebut, sekalipun terdapat perbedaan pandangan diantara mereka.

Bukankah selama ini masing-masing kelompok mengaku diri sebagai toleran dan terbuka. Tetapi, alih-alih mampu membuktikan pengakuannya itu, malah mereka menampilkan bentuk sebaliknya, yaitu tidak toleran dan tertutup. Mereka dalam banyak kegiatannya menampilkan bentuk eksklusifitas, masing-masing kelompok misalnya hanya mau berkumpul dan berdiskusi dengan sesama mereka yang sepaham, dengan nara sumber dari kalangan mereka yang sepaham atau sekalipun tidak sepaham tapi tidak berkonfrontasi dan berpolemik secara terbuka dengan mereka. Kalaupun kedua kelompok itu bertemu dan berdiskusi, itu bukan pada acara atau program rutin mereka masing-masing, tapi pada acara atau program yang diagendakan pihak ketiga. Rupanya mereka lebih mudah menjalankan toleransi dan keterbukaan kepada umat non-Muslim tenimbang kepada kelompok-kelompok Muslim yang berbeda paham dengan mereka.

Sikap lainnya yang mereka tampilkan yang menunjukkan ketidak konsistenan adalah sikap kritis kedua kelompok tersebut. Padahal kedua kelompok yang bersebrangan paham itu selalu menganjurkan sikap kritis terhadap setiap pandangan, namun pada kenyataannya mereka tidak benar-benar kritis. Mereka hanya mampu kritis terhadap pandangan-pandangan dan sumber-sumber pandangan kelompok yang bersebrangan, namun mereka tidak mampu kritis terhadap pandangan-pandangan dan sumber-sumber pandangan kelompoknya sendiri. Kelompok penentang liberalisme demikian kritis terhadap sumber-sumber rujukan kelompok liberal, bahkan semua yang bermuansa paham Barat dikritik habis-habisan, tetapi tidak demikian terhadap sumber-sumber rujukan yang mereka gunakan. Begitu juga sebaliknya, kelompok pendukung liberalisme demikian kritis terhadap sumber-sumber rujukan kelompok penentangannya yang kesalaf-salafan, tetapi tidak demikian terhadap sumber-sumber pandangan yang mereka gunakan yang berlatar belakang sosial-kultur dan idiologi Barat .

Yang patut mendapat perhatian lebih tentu saja kelompok liberal yang menganut pandangan relativitas dan historisitas pengetahuan atau paham. Kelompok liberal misalnya demikian bersemangat dan teliti ketika mengkritisi al-Qur'an, hadits Nabi, para sahabat Nabi, ulama-ulama salaf dalam kerangka historisisme dan relativisme, sehingga mereka membuang segala pandangan, pikiran, ajaran yang bersangkutan-paut dengan "Islam dulu" dan "Islam Arab", tetapi mereka seperti seorang bayi yang tak memiliki kemampuan berfikir kritis di hadapan para sarjana dan pemikir-pemikir Barat yang melahirkan paham-paham atau isme-isme Barat modern dan kontemporer. Padahal dalam kerangka historisisme dan relativisme pandangan-pandangan para sarjana dan pemikir Barat pun dalam konteks sosial dan budaya serta zaman bisa dianggap sudah tidak sesuai dengan kondisi bangsa Indonesia saat ini, karena paham-paham itu dicetuskan pada waktu yang telah lewat—sekalipun misalnya lewatnya hanya sejam yang lalu, itu tetap saja berarti sudah tidak lagi sesuai dengan waktu sekarang- dan dengan latar belakang kondisi sosial dan budaya Barat yang pastinya berbeda dengan kondisi sosial dan budaya bangsa Indonesia. Seharusnya, jika mereka mau bersikap adil dan obyektif, mereka pun mestinya membuang pandangan, ajaran, atau paham yang kebarat-baratan karena kita ini bukan bangsa Barat atau Muslim Barat.

Kelompok liberal pun misalnya demikian curiga terhadap teks-teks al-Qur'an yang dinilai membawa budaya Arab atau pandangan pribadi Nabi Muhammad Saw. tetapi tidak memiliki kecurigaan sama sekali terhadap teks-teks atau buku-buku pengetahuan Barat yang juga sudah barang tentu membawa budaya Barat dan pandangan pribadi penulisnya. Seolah dihadapan kaum liberal sarjana-sarjana Barat itu berhati bersih dan suci, yang tidak mungkin memiliki maksud-maksud jahat dan kotor sebagaimana yang mereka curigakan terhadap para sahabat nabi atau para ulama salaf atau bahkan terhadap Nabi Muhammad Saw. sendiri. Sikap kaum liberal ini menunjukkan kemenduaan pandangan mereka dan tindakan yang mencerminkan bentuk standar ganda. Padahal seperti yang sudah dimaklumi bersama, bahwa suasana kebatinan bangsa Barat tumbuh dalam suasana ketidakharmonisan hubungan dengan agama.

Begitu juga ketika Utsman bin Affan berijtihad melakukan kodifikasi dan standarisasi al-Qur'an, kaum liberal menilai sinis dan apatis terhadap ijtihad yang ditempuh oleh Utsman tersebut. Karena menilai sikap dan tindakan Utsman dalam melakukan kodifikasi al-Qur'an lebih sebagai bentuk dari

arogansi kekuasaan dan subyektivitas pribadinya, sehingga dengan jabatan dan kekuasaannya ia mampu memaksakan hasil ijtihadnya itu sekalipun ada yang menentanginya. Tetapi ketika Umar bin Khattab melakukan ijtihad dengan tidak mengikuti perintah teks al-Qur'an karena lebih memilih mengikuti pikirannya sendiri dengan jalan membiarkan tanah rampasan perang itu tetap digarap oleh masyarakat setempat yang kalah perang. Padahal perintah teks al-Qur'an tegas memerintahkan membagikan harta rampasan perang kepada pasukan Muslim. Sikap dan tindakan Umar bin Khattab ini dipuji luar biasa oleh kaum liberal. Padahal, kalau mau objektif dan adil, ijtihad Utsman itu diterapkan terhadap sesuatu yang tidak ada ketentuan hukumnya, tidak ada larangan ataupun perintahnya, sedangkan ijtihad Umar itu terhadap sesuatu yang ketentuan hukumnya sudah jelas, ada bunyi teks yang memerintahkan agar membagikan harta rampasan perang kepada pasukan yang berperang. Jadi dalam hal ini, bahwa tidak ada pasal atau ketentuan al-Qur'an atau hadits apa pun yang dilanggar Utsman, berbeda dengan Umar yang melanggar perintah teks al-Qur'an. Semestinya, kalau terhadap Ijtihad Umar demikian mengapresiasi, maka kalau pun tidak mampu mengapresiasi lebih daripada Umar, minimal sama.

Selain itu, bahwa sama seperti Utsman bin Affan, saat Umar bin Khattab berijtihad dan mengeksekusi ijtihadnya itu pun ia berkedudukan sebagai seorang khalifah. Tapi kenapa Utsman bersikap penuh curiga sedangkan terhadap Umar bin Khattab tidak curiga sama sekali. Jika di lihat dari motivasi dan atau sebab yang mendorong kedua khalifah itu melakukan ijtihad pun sama, bahwa keduanya sama-sama mempertimbangkan desakan dan tuntutan keadaan serta untuk kemaslahatan umat, tetapi mengapa penilai terhadap keputusan ijtihad keduanya berbeda. Jika terhadap Utsman tidak dinilai sebagai bentuk kontekstualisasi sedangkan terhadap Umar dinilai sebagai bentuk kontekstualisasi.

Begitu juga misalnya ketika Utsman memutuskan untuk membuat standarisasi al-Qur'an melalui sebuah mushaf. Upaya Utsman itu dinilai sebagai bentuk pemberangusan keragaman pemahaman dan penafsiran atas teks al-Qur'an yang sangat terbuka bagi berbagai macam bentuk dan penafsiran. Tetapi pada saat yang sama kaum liberal misalnya tidak memandang hal yang sama terhadap DUHAM. Padahal DUHAM itu merupakan bentuk standarisasi nilai-nilai hak asasi manusia yang terdapat di dalam setiap tradisi, budaya dan agama yang ada di dunia ini. Itu artinya, sama saja sedang menyeragamkan pandangan

manusia tentang hak asasi manusia menurut standar Barat, menurut nilai Barat, menurut filosofi Barat, dan tidak memberikan ruang terhadap bentuk, nilai, dan tafsiran lain terhadap HAM menurut sudut pandang bukan Barat. Mengapa sikap yang demikian ini terjadi.

Mengapa sikap standar ganda ini terjadi, mungkin jawabannya standard dan klise, karena kecenderungan manusia itu selalu mengupayakan dan memperjuangkan apa yang menjadi kepentingan dan tujuan yang dikehendaknya sebagai bentuk loyalitas terhadap keyakinan dan ideologi yang dianutnya, walaupun terkadang untuk mencapai tujuan dan kepentingan itu dengan cara-cara yang menunjukkan nilai yang bertolak belakang dengan apa yang diyakini dan dianutnya atau menggunakan sesuatu yang sifatnya bertentangan dengan apa yang dianut dan diyakininya. Jadi, berdasarkan kesesuaian dan kemanfaatan terhadap kepentingan dan tujuannya sesuatu itu dinilai. Jika sesuai dan manfaat dipuji, jika tidak sesuai dan tidak manfaat akan dicela. Jika sesuai dan manfaat dipertimbangkan, jika tidak sesuai dan tidak manfaat diabaikan. Jika sesuai dan manfaat dijadikan sandaran, jika tidak sesuai dan tidak manfaat dirobahkan.

Jika sikap standar ganda ini terus dijalankan, saya khawatir itu akan semakin menyudutkan kaum liberal sendiri, masyarakat akan menilai bahwa kaum liberal sebagai kaum akademisi yang hipokrit. Atau seperti dugaan yang selama ini berkembang di tengah-tengah masyarakat bahwa kaum liberal berjalan dan berjuang sesuai dengan pesanan “cukong” selaku penyandang dana. Padahal, Islam sebagai agama mengajarkan umatnya untuk selalu bersikap adil, baik ke dalam maupun ke luar, baik terhadap diri sendiri maupun terhadap orang lain. Adil itu maknanya tidak sama dengan netral, karena adil bila dipandang sebagai sikap ia cenderung kepada kebenaran. Oleh sebab itu, orang yang adil bukanlah orang yang selalu membela yang lemah atau selalu membela yang kuat saja. Seorang yang adil akan membela yang lemah jika ia memang benar, tetapi ketika yang lemah salah maka ia tetap akan menilai salah si lemah. Begitu juga sebaliknya, jika si kuat salah maka ia akan menilai salah si kuat, tetapi jika si kuat benar maka ia akan menilainya benar.

Hemat penulis perlu ada upaya yang serius dan sungguh-sungguh dari setiap diri dan kelompok umat Islam untuk melampaui dirinya sendiri, melampaui egoismenya sendiri, melampaui nafsunya sendiri, melampaui kepentingannya sendiri, melampaui tujuannya sendiri, melampaui ideologinya sendiri, melampaui paradigmanya sendiri, bahkan melampaui wujud

kemanusiaannya sendiri sehingga betul-betul menjadi individu yang bebas dari nilai-nilai temporal, primordial dan sektoral yang membelenggunya. Sikap yang demikian bisa terjadi jika manusia, baik sebagai individu maupun kelompok, telah menginsafi hakikat dan jatid dirinya sendiri sehingga kemudian dapat menginsafi Hakikat Yang Maha Hakiki, sebagai awal dan akhir keberadaan diri, dan sebagai awal dan akhir tujuan diri. Selama orang masih dikuasai oleh egoisme pribadi dan kelompok, maka mereka pasti akan memiliki sikap yang arogan dan memaksakan kehendak dan pandangannya kepada orang lain. Sebab, sebenarnya kepentingan-kepentingan sempit pribadi dan kelompoklah yang mendorong orang bersikap begitu. Tetapi, ketika orang sudah melampaui kepentingan sempit diri dan kelompoknya dan sudah mengarahkan hidupnya kepada nilai yang lebih transenden dan hakiki maka tidak akan menampilkan sikap yang sempit dan picik tetapi justru akan melahirkan kepuasan, kelapangan, ketenangan, dan prasangka baik terhadap segala hal yang dialami dan dilaluinya dalam kehidupan ini sambil tetap mawas diri agar tidak terjerumus kepada kepentingan-kepentingan dan kesenangan yang bersifat temporal. Sebab, yang transenden dan yang hakiki tidak akan pernah surut dan berkurang seberapa banyak pun orang yang merindukan dan mengejarnya, berbeda dengan sesuatu yang temporal yang akan semakin surut dan berkurang sebanding dengan banyaknya orang yang menuntut dan mengejarnya, sehingga wajar bila orang yang mengejar yang temporal akan bersaing sekuat tenaga bahkan mati-matian untuk meraihnya dan terkadang dalam persaingan untuk mencapai yang diharapkannya itu digunakan cara-cara yang picik dan licik, yang bertentangan dengan nilai-nilai agama dan idiologi yang dianutnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdalla, Ulil Abshar, "Pengantar: Agama, Akal, Dan Kebebasan; Tentang makna "Liberal" dalam Islam Liberal" dalam Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis*, cet. ke-1, Jakarta: JIL, 2005.
- , *Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam: Bunga Rampai Surah-Surah Tersiar*, cet. ke-1, Jakarta: Nalar, 2007.
- Afifi, A.E., *The Mystical Philosophy of Muhyi Din Ibn 'Arabi*, Cambridge: University Press, 1939.
- Al-Mawardi, *Al-Ahkam As-Sulthaniyah Fi Al-Wilayah Al-Diniyah*, terj. Fadhli Bahri, Lc, *Al-Ahkam As-Sulthaniyah: Prinsip-prinsip Penyelenggaraan Negara Islam*, cet. ke-1, Jakarta: Darul Falah, 2000
- Al-Qurthubi, Sumanto, "Membongkar Teks Ambigu", Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis*, cet. ke-1, Jakarta: JIL, 2005.
- Anwar, M. Syafi'i, *Pemikiran Dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, cet. 1, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Ardiansyah, Muhammad, *10 Logika Liberal Dan Jawabannya*, cet. ke-1, Depok: Indie Publishing, 2012.
- Arif, Dr. Syamsuddin, *Orientalisme & Diabolisme Pemikiran*, cet. ke-2, Jakarta: GIP, 2008.
- , "Tiga Makna Kebebasan Dalam Islam", dalam Adian Husaini, et. al, *Islam Versus Kebebasan/Liberalisme: Menjawab Gugatan Terhadap UU Penodaan Agama, UU No. 1/PNPS/1965*, cet. ke-1, t.tp.t: Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia, 2010.

- , "Membendung Arus Liberalisme", dalam Qosim Nursheha Dzulhadi, *Membongkar Kedok Liberalisme Di Indonesia: Studi Kritis Pemikiran Sekularisme, Pluralisme & Liberalisme*, cet. ke-2, Jakarta: Cakrawala Publisihing, 2013.
- Armis, Adnin, "Menelusuri Jejak Sekularisasi", Adian Husaini, *Islam Liberal, Pluralisme Agama & Diabolisme Intelektual*, cet. ke-1, Surabaya: Risalah Gusti, 2005.
- , *Pengaruh Kristen-Orientalis Terhadap Islam Liberal*, cet. ke-2, Jakarta: GIP, 2004.
- ar-Rais, Dhiya' ad-Din, *Al-Islam wa al-Khalifah fi al-'Ashr al-Hadits (Naqd Kitab 'Al-Islam wa Ushul al-Hukum)*, terj. Afif Mohammad, *Islam Dan Khilafah: Kritik Terhadap Buku Khilafah dan Pemerintahan Dalam Islam*, 'Ali 'Abdur Raziq, cet. ke-1, Bandung: Pustaka, 1985.
- Artawijaya, #Indonesia Tanpa Liberal: Membonngkar Misi Asing dalam Subversif Politik dan Agama, cet. ke-1, Jakarta: Al-Kautsar, 2012.
- Assyaukani, Luthfi, "Merenungkan Sejarah Al-Qur'an", Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis*, cet. ke-1, Jakarta: JIL, 2005.
- , "Islam Liberal: Pandangan Partisipan", Luthfi Assyaukani (peny.), *Wajah Liberal Islam Indonesia*, Jakarta: JIL, t.t..
- Azra, Azyumardi, "Penerapan Syariat Bisa Kontraproduktif", Luthfi as-Syaukani (peny.), *Wajah Liberal Islam Di Indonesia*, Jakarta: JIL, t.t..
- , *Islam Substantif*, Bandung Mizan, 2000.
- Bahri, Media Zaenul, *Satu Tuhan Banyak Agama: Pandangan Sufistik Ibn 'Arabi, Rumi dan Al-Jilli*, cet. ke-1, Jakarta: Mizan Publika, 2011.
- Benda, Harry J., *The Crescent and The Rising Sun, Indonesian Islam under the Japanese Occupation*, terj. Daniel Dhakidae, *Bulan Sabit Dan Matahari Terbit: Islam Di Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*, cet. ke-1, Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1980
- Binder, Leonard, *Islamic Liberalism*, terj. Imam Muttaqin, *Islam Liberal: Kritik Terhadap Idiologi-idiologi Pembangunan*, cet. ke-2, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Blackburn, Simon, *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1996, v. 8, liberalisme.
- Brinkley, Alan, *Liberalism and Its Discontents*, Harvard University Pr., 1998.

DAFTAR PUSTAKA

- Coady, C. A. J., *Distributive Justice, A Companion to Contemporary Political Philosophy*, editors Goodin, Robert E. and Pettit, Philip, Blackwell Publishing, 1995.
- David Sagiv, *Fundamentalism an intellectual*, terj. Yudian W. Asmin, *Islam Otentisitas Liberalism*, cet. ke-1, Yogyakarta: LKiS, 1997.
- Dzuhayatin, Siti Ruhaini, "Gender: Sebuah Prespektif Islam", Sih Handayani & Yos Soetiyoso (ed.), *Merekonstruksi Realitas Dengan Prespektif Gender*, cet. ke-2, Yogyakarta: SBPYo, 1998.
- Dzulhadi, Qosim Nusheha, *Membongkar Kedok Liberalisme di Indonesia: Studi Kritis Pemikiran SPILIS*, cet. ke-2, Jakarta: Cakrawala Publishing, 2013.
- Effendi, Djohan, "Harus Ada Kebebasan Tidak Beragama", Luthfi as-Syaukani (peny.), *Wajah Liberal Islam Di Indonesia*, Jakarta: JIL, tt..
- El Fadl, Khaled Abou, *The Great Theft: Wrestling Islam From The Ekstremists*, terj. Helmi Mustofa, *Selamatkan Islam Dari Muslim Puritan*, cet. ke-1, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Esposito, John L., *Islam: The Straight Path*, terj. Arif Maftuhin, *Islam Warna-Warni: Ragam Ekspresi Menuju "Jalan Lurus" (al-Shiraat al-Mustaqim)*, cet. ke-1, Jakarta: Paramadina, 2004.
- Ghazali, Abd Moqsith (peny.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis*, cet. ke-1, Jakarta: JIL, 2005.
- , *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*, cet. ke-1, Depok: KataKita, 2009.
- Handrianto, Budi, *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia: Pengusung Ide Sekularisme, Pluralisme, Dan Liberalisme Agama*, cet. ke-7, Jakarta: Hujjah Press, 2010.
- Hidayat, Komaruddin, "Tak Ada Yang Memiliki Hak Paten Agama", Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis: Upaya Melurumuskan Keberagamaan Yang Dinamis*, cet. ke-1, Jakarta: JIL, 2005.
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in The Liberal Age 1798-1939*, terj. Suparno, et. al., *Pemikiran Liberal Di Dunia Arab*, cet. ke-1, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2004.
- Husaini, Adian, "Kata Pengantar: Dari 'Yahudi Liberal' Ke 'Islam Liberal'", dalam Budi Handrianto, *50 Tokoh Islam Liberal Indonesia: Pengusung Ide Sekularisme, Pluralisme, Dan Liberalisme Agama*, cet. ke-7, Jakarta: Hujjah Press, 2010.

- , "Kebebasan: Muslim atau Bukan?", Adian Husaini, et. al, *Islam Versus Kebebasan/Liberalisme: Menjawab Gugatan Terhadap UU Penodaan Agama, UU No. 1/PNPS/1965*, cet. ke-1, t.tp.t: Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia, 2010.
- , *Islam Liberal, Pluralisme Agama & Diabolisme Intelektual*, cet. ke-1, Surabaya: Risalah Gusti, 2005.
- , *Kumpulan Catatan Akhir Pekan: Membendung Arus Liberalisme di Indonesia*, cet. ke-1, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009.
- , *Kumpulan Catatan Akhir Pekan: Membendung Arus Liberalisme di Indonesia*, cet. ke-1, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009.
- , M.A dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*, cet. ke-3, Jakarta: Gema Insani Press, 2004.
- , *Penyesatan Opini: Sebuah Rekayasa Mengubah Citra*, cet. ke-2 (Jakarta: GIP, 2005), Hlm. 32-33.
- , *Pluralisme Agama: Haram Fatwa MUI yang Tegas & Tidak Kontroversial*, cet. ke-1, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005.
- , *Virus Liberalisme di Perguruan Tinggi Islam*, cet. 1, Jakarta: Gema Insani Press, 2009.
- Jaiz, Hartono Ahmad, *Menangkal Bahaya JIL & FLA*, cet. ke-5, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2005.
- , *Mengkritisi Debat Fikih Lintas Agama*, cet. ke-1, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2004.
- Jamaluddin, M. Amin, *Islam Liberal Menggugat Keaslian Al-Qur'an*, cet. ke-1, Jakarta: LPPI, 2010.
- Junaedi, Deni, *Freemasonry Pelatuk Pluralisme: Mengkaji Islam Sebagai Kebenaran Tunggal*, cet. ke-1, Yogyakarta: Bendera Hitam, 2010.
- Kamal, Zaenun, "Penganut Budha dan Hindu adalah Ahli Kitab", Luthfi as-Syaukani (peny.), *Wajah Liberal Islam Di Indonesia*, Jakarta: JIL, t.t..
- Kodir, Faqihuddin Abdul, "Tafsir Humanis atas Kepemimpinan", Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis*, cet. ke-1, Jakarta: JIL, 2005.
- Kurzman, Charles (ed.), *Liberal Islam: a Sourcebook*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaedi, *Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, cet. ke-1, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Madjid, Nurcholish et, al., *Fiqih Lintas Agama: Memabangun Masyarakat Inklusiv-Pluralis*, cet. ke-7, Jakarta: Paramadina, 2005.

DAFTAR PUSTAKA

- , "Agama Dan Negara dalam Islam Telaah Atas Fiqh Siyasy Sunni", Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, cet. 1, Jakarta: Paramadiah, 1994.
- , "Agama Dan Negara dalam Islam Telaah Atas Fiqh Siyasy Sunni", Budhy Rachman, Budhy Munawar (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, cet. 1,, Jakarta: Paramadiah, 1994.
- Mahmada, Nong Darol, "Kritik Atas Jilbab", Abd Moqsih Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis*, cet. ke-1, Jakarta: JIL, 2005.
- Mas'udi, Masdar F., "Waktu Pelaksanaan Haji Perlu Ditinjau Ulang", Abd Moqsih Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis: Upaya Melurumuskan Keberagamaan Yang Dinamis*, cet. ke-1, Jakarta: JIL, 2005.
- Misrawi, Zuhairi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil 'Alamin*, Jakarta: Pustaka Oasis, 2010.
- Muhammad, K.H. Husein, *Mengaji Pluralisme Kepada Mahaguru Pencerahan*, cet. ke-1 Bandung: Mizan, 2011
- Mulia, Siti Musdah, *Islam Menggugat Poligami*, Jakarta: Gramedia, 2004.
- Nasr, Sayyed Hossein, *The Heart Of Islam: Enduring Values for Humanity*, Terj. Nurasih Fakih Harahap, Sultan, *The Heart of Islam: Pesan-Pesan Universal Islam Untuk Kemanusiaan*, cet. ke-1, Bandung: Mizan Pustaka, 203.
- Natsir, M., *Capita Selecta*, cet. ke-3, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Noer, Deliar, *The Modernist Muslim Movement In Indonesia 1900-1940*, terj. Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, cet. ke-8, Jakarta: LP3ES, 1996.
- Noer, Kautsar Azhari, "Tuhan Kepercayaan", Luthfi as-Syaukani (peny.), *Wajah Liberal Islam Di Indonesia*, Jakarta: JIL,t.t.
- , *Ibn Al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, cet. ke-1, Jakarta: Paramadina, 1995).
- Qadir, Zuly, *Islam Liberal: Varian-varian Liberalisme Islam di Indoneisa 1991-2002*, cet. ke-1, Yogyakarta: LKiS, 2012.
- , *Islam Liberal: Varian-varian Liberalisme Islam di Indoneisa 1991-2002*, cet. ke-1, Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Qaramaliki, Muhammad Hasan Qadrnan, *Qur'on va Plurolizm*, terj. Abdurrahman Arfan, *Al-Qur'an Dan Pluralisme Agama: Islam, Satu*

- Agama Diantara Jalan Yang Lurus Dan Toleransi Sosial*, cet. ke-1, Jakarta: Sadra Press,, 2011.
- Rachman, Budhy Munawar, *Argumen Islam Untuk Liberalisme: Islam Progresif Dan Perkembangan Diskursusnya*, Jakarta: Grasindo, 2010.
- , *Islam Dan Liberalisme*, cet. ke-1, Jakarta: Frieddrich Naumann Stiftung, 2011.
- Rahardjo, M. Dawam, *Merayakan Kemajemukan Kebebasan Dan Kebangsaan*, cet. ke-1, Jakarta: Kencana, 2010.
- Rakhmat, Djalaluddin, "Perempuan Boleh Memegang Posisi Politik Apa Pun", Luthfi as-Syaukani (peny.), *Wajah Liberal Islam Di Indonesia*, Jakarta: JIL,t.t..
- , *Islam Dan Pluralisme Akhlak Quran Menyikapi Perbedaan*, cet. 2 Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Raziq, 'Ali 'Abdur, *Al-Islam wa Ushul al-Hukm (Bahts Fi al-Khilafah wa al-Hukumah)*, terj. Afif Mohammad, *Khilafah Dan Pemerintahan Dalam Islam*, cet. ke-1 Bandung: Pustaka, 1985.
- Romli, Mohammad Guntur, "Cawan dan Anggur: Menafsir Ulang Ayat-ayat Perang", Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis*, cet. ke-1, Jakarta: JIL, 2005.
- SA, Faizah, "Meneguhkan Kembali Gerakan Anti-Poligami", Abd Moqsith Ghazali (peny.), *Ijtihad Islam Liberal: Upaya merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis*, cet. ke-1, Jakarta: JIL, 2005.
- Sadzali, H. Munawir, *Islam Dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, edisi ke-5, Jakarta: UI Press, 1993.
- Sahal, Ahmad, "Umar bin Khattab dan Islam Liberal", Luthfi Assyaukani, *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, Jakarta: JIL,t.t..
- Salim, Arskal, "Islam Diantara Dua Model Demokrasi", Abd. Moqsith Ghazali, *Ijtihad Islam Liberal: Upaya merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis*, cet. ke-1, Jakarta: JIL, 2005.
- Salim, Fahmi, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*, cet. k-1, Depok: Perspektif, 2010.
- Schoun, Frithjof, *The Trancendent Unity of Religion*, Illinois USA: Theosophical Publishing House, 1984.
- Sjafril, Akmal, *Islam Liberal 101*, cet. ke-6, Depok: Indie Publishing, 2012.

DAFTAR PUSTAKA

- Soekarno, *Islam Sontoloyo: Pikiran-pikiran Sekitar Pembaruan Pemikiran Islam*, cet. ke-1, Bandung: Segarsy, 2009.
- Sofan, Moh., "Natal dan Pluralisme", Ali Usman (ed.), *Menegakkan Pluralisme: Fundamentalisme-konservatif di Tubuh Muhammadiyah*, cet. ke-1, Jakarta: LSAF dan Ar-Ruzz Media, 2008.
- Sukidi, "Pemilu dan Pluralisme Pilihan Politik", Abd. Moqith Ghazali, *Ijtihad Islam Liberal: Upaya merumuskan Keberagaman Yang Dinamis*, cet. ke-1, Jakarta: JIL, 2005.
- Summa, H.M. Amin, *Pluralisme Agama Menurut Al-Qur'an: Telaah Aqidah dan Syari'ah*, cet. ke-1, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Thoha, Anis Malik, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis*, cet. ke-3, Perspektif: Depok, 2007. Yaqub, K.H. Ali Mustafa, *Ijtihad, Terorisme & Liberalisme*, cet. ke-1, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2012.
- Umar, Nasaruddin, "Teologi Pembebasan Perempuan", Luthfi Assyaukani, *Wajah Liberal Islam Di Indonesia*, Jakarta: JIL, tt.
- , *Argumen Kesetaraan Jender: Perspektif Al-Qur'an*, cet. ke-2, Jakarta: Paramadina, 2001.
- ZA, Qomar Su'aidi, Lc, *Agar Tidak Menjadi "Muslim" Liberal: Mengkaji Prinsip-prinsip Islam dan Melibas Pemikiran-pemikiran Jaringan Islam Liberal*, cet. ke-2, Malang: Pustaka Qaulan Sadida, 2008.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy, *Liberalisasi Pemikiran Islam: Gerakan Bersama Misionaris, Orientalis dan Kolonialis*, cet. ke-1, Ponorogo: CIOS-ISID-Gontor, 2008.
- , *Misykat: Refleksi Tentang Westernisasi, Liberalisasi dan Islam*, cet. ke-2, Jakarta: INSISTS-MIUMI, 2012.

INDEKS

A

A.E Afifi, 120
Abd A'la, 4
Abd Moqsith Ghazali, 5, 10, 19,
20, 35, 42, 54, 55, 56, 57, 62,
63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70,
74, 75, 76, 83, 84, 85, 86, 101,
110, 111, 112, 113, 114, 124, 125,
126, 184, 185, 186, 187, 188, 189
Abdul Moqsith Ghazali, 4
Abdul Mukti Ali, 4
Abdul Munir Mulkhan, 4
Abdullah Ahmad An-Na'im, 3
Abdurrahman Wahid, 4, 93, 97
Adian Husaini, 8
Ahli Kitab, 48, 60, 127, 167, 173,
175, 176, 187
Ahmad Gaus AF, 4
Ahmad Sahal, 4, 57, 58, 59, 76
Ahmad Syafii Maarif, 4
Ahmad Wahib, 4, 20
'Ali bin Ahmad Al-Wahidi, 117
Ali Abdur Raziq, 3

Ali Abdurrahman Shihab, 4
Anis Malik Thoha, 131, 167, 168
Arab Saudi, 47
Asaf 'Ali Asghar Fyzee, 12
Azyumardi Azra, 4, 24, 25, 92

B

B.J. Habibi, 36
Bahtiar Effendi, 4
Brahman, 33
Budhy Munawar Rachman, 4
Budhy Munawar-Rachman, 13,
14, 53, 54, 91, 94, 97, 98, 102,
104, 105, 123, 188
Budhy Munawwar-Rachamn,
9
Budi Handrianto, 2, 3, 5, 13, 18,
20, 186

C

Charles Kurzman, 1, 2, 11, 17, 18
Charlez Kurzman, 11

D

Dawam Rahardjo, 4, 20, 88, 92,
93, 94, 97, 99, 100, 117, 119

Denny J.A, 4

Dinamisme, vii

Djohan Effendi, 4, 20, 21, 119

DUHAM, 164, 181

E

egalite, 10

F

Faraj Faudah, 3

Fathimah Usman, 4

Fazlur Rahman, 3

fikih demokrasi, 14

fikih hak asasi manusia, 14

fikih lintas agama, 14

Fikih Lintas Agama, 127, 174,

176, 187

fikih politik, 14

fikih toleransi, 14

fraternite, 10

Fritjhof Schoun, 120

Fuad Zakaria, 3

G

Goenawan Mohammad, 4

Gontor, 7, 32, 159, 190

Greg Barton, 1, 17

H

H. Gruber, 10

Hamid Basyaib, 4

Hamid Fahmy Zarkasyi, 7, 8

Hartono Ahmad Jaiz, 131, 176,

177

Harun Nasution, 3, 4, 93

Hassan Hanafi, 3

hermeneutika, 3, 19, 133, 137,

156, 160

Hindu-Budha, vii

Husein Muhammad, 4, 59, 60,

61, 62, 120

I

IAIN, 20, 21, 24, 33, 35, 40, 42,

48, 57, 67, 70, 73, 196

Ibn 'Arabi, 120, 171, 172, 184, 185

Ibn Al-'Arabi, 32, 33, 120, 188

Ibnu Qudamah, 176

Ihsan Ali Fauzi, 4, 62, 63

ilahiyyat, 12

INSISTS, 7

Islam Liberal, 10, 11, 12, 13, 14, 15

J

Jalaluddin Rahmat, 4, 30

JIL, 3, 5, 10, 13, 15, 19, 20, 25, 30,
33, 35, 42, 48, 58, 62, 64, 68,
74, 86, 88, 98, 109, 110, 111, 114,
131, 137, 138, 152, 153, 176, 177,
184, 185, 186, 187, 188, 189, 190

John, 14

K

Kautsar Azhari Noer, 4, 32, 33,
34, 35, 120

Khudzaifah ibn Yaman, 56, 125

KMI, 32

Komaruddin Hidayat, 4, 35

Kristen Orthodox, 133, 134

L

Lakpesdam, 55

liberalisme, 7, 8, 9, 10, 11, 14

Liberalisme, vii, 2, 4, 5, 7, 8, 9,
10, 11, 13, 14, 18, 20, 53, 54, 88,
98, 102, 104, 105, 108, 109, 123,
132, 133, 138, 139, 144, 166, 167,
168, 173, 174, 184, 185, 186, 187,
188, 189, 190

liberte, 10

LKiS, 11, 14

Luthfi Assyaukani, 4, 5, 14, 15,
19, 20, 58, 59, 64, 65, 66, 67,
87, 88, 101, 109, 119, 131, 185,
189, 190

M

M. Amin Abdullah,, 4

M. Jadula Maula, 4

M. Syafii Anwar, 4

Madinah, 38, 45, 56, 65, 66, 81,
89, 118, 125, 150, 151

Maluku, 24, 36

Masdar Farid Mas'udi, 4, 42

Mina, 45

Mizan, 14

MMI, 175

Moeslim Abdurrahman, 4

Mohammad Arkoun, 3

Mohammed Abed al-Jabiri, 3
muamalat, 12

Muhammad Abduh, 49, 84,
113, 163

Muhammad Ali, 4

Muhammad bin Abdul
Wahab, 36

Muhammad Hasan Qadrdan
Qaramaliki, 174

Muhammad Khalafullah, 3

MUI, 42, 175, 187

Mun'im A. Sirry, 4

Munawir Sadjali, 4, 93

Musa, 60, 123, 124, 174

N

Nasaruddin Umar, 4, 68, 108,
109, 111

Nashr Abu Zaid, 3

Nong darol Mahmada, 4

Nurcholish Madjid, 2, 3, 4, 17,
18, 19, 53, 89, 91, 93, 94, 122,
127, 196, 197

P

P3M, 42, 83

Paramadina, 11, 14

PBNU, 42

Perancis, 10

Piagam Madinah, 38, 151

pluralisme, 14

Pluralisme, vii, 2, 4, 5, 10, 13, 18,
20, 55, 56, 57, 60, 61, 62, 80,
81, 82, 83, 98, 119, 120, 124, 125,
126, 137, 138, 141, 142, 143, 167,
168, 169, 170, 173, 174, 175, 185,
186, 187, 188, 189, 190, 197

Pustaka Pelajar, 14

Q

Qosim Nurseha Dzulhadi, 174

R

religio etik, 12

Revolusi Perancis, 10

Rizal Malarangeng, 4

S

Sa'ad Abi Waqash, 56, 125

Said Aqiel Siradj, 4

Saiful Mujani, 4

Sayyidatul Siraj, 30

sekularisme, 14

Sekulerisasi, 3

Siti Musdah Mulia, 4, 70, 71, 72,
73, 114, 115, 117

Sukidi, 4, 98, 190

Sumanto al-Qurthubi, 4

Syamsu Rizal Panggabean, 4

Syamsuddin Arif, 8, 10, 136, 137,
140, 141, 145, 157, 158, 159, 161,
162, 163, 164, 165, 169, 170, 171,
172, 173

T

Tao, 33, 78

INDEKS

Taufik Adnan Amal, 4
Thalhah ibn Abdillah, 56, 125
Turki, 15

U

ubudiyat, 12
UIN, 24, 32, 35, 48, 54, 55, 196
Ulil Abshar-Abdalla, 4, 10, 12,
13, 25, 35, 42, 62, 76, 77, 78,
88, 94, 97, 102, 103, 104, 105,
106, 131, 147
Umar bin Khattab, 57, 58, 59,
72, 116, 181, 189
Utbah ibn Abi Lahab, 56, 125
Utsman bin Affan, 65, 66, 180,
181
Utsman ibn Affan, 56, 125

W

William Chittick, 172

Y

Yahweh, 33
Yaser Arafat, 52
Yunani, 197

Z

Zaenun Kamal, 4, 48
Zuhairi Misrawi, 4, 78, 79, 80,
117, 119, 128, 129
Zuly Qodir, 4

TENTANG PENULIS

Muhamad Afif, lahir di Serang, Banten, 6 April 1975, putera ke 10 dari 13 bersaudara, dari pasangan H. Bahruddin Afif dan Hj. Muhayarah.

Pendidikan formal dimulai dari SD Inpres Kebon Jahe, Cipare, Serang, lulus tahun 1987, dan melanjutkan ke Madrasah Tsanawiyah Negeri (MTsN) Serang, lulus tahun 1990. Pada tahun yang sama melanjutkan ke Madrasah Aliyah Negeri (MAN) 2 Serang, lulus tahun 1993. Kemudian pada tahun 1995, ia melanjutkan ke perguruan tinggi, masuk pada Jurusan Perbandingan Agama Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam Banten (IAIB) Serang, memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag), tahun 2000, dengan judul skripsi: "**Konsep Manusia Menurut al-Qur'an dan Injil**". Pada tahun 2001 melanjutkan studi ke Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, mengambil konsentrasi Pemikiran Islam, dua tahun kemudian, tahun 2003, memperoleh gelar Magister Agama (MA) dengan judul Tesis: '**Teologi Islam Tentang Agama-agama: Studi Kritis terhadap Pemikiran Nurcholish Madjid**'. Dan pada tahun 2011 menempuh program doktoral di UIN Sunan Gunung Djati Bandung pada program studi Religious Studies, dengan mengambil riset tentang **Jejak Pemikiran Nurcholish Madjid Dalam Peta Pemikiran Islam Liberal Di Indonesia: Studi atas Pemikiran Tokoh Jaringan Islam Liberal**, pada tahun 2013 meraih gelar doktor.

Semenjak tahun 2005 Muhamad Afif diangkat menjadi dosen tetap di Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam Negeri (IAIN) "Sultan Maulana Hasanuddin" Banten. Disamping mengajar di IAIN "SMH" Banten ia juga aktif mengajar di Madrasah Aliyah (MA) Ulumul Qur'an dari tahun

1994, dan pada tahun 2003 sampai dengan sekarang menduduki jabatan Wakil Kepala Sekolah Bidang Kesiswaan pada Madrasah yang sama. Selain itu, sejak tahun 1995 (selama menjadi mahasiswa) menjadi staf administrasi di IAIB Serang, dan pada tahun 2001 diangkat menjadi dosen di almamaternya tersebut, hanya berselang 3 tahun dari pengangkatannya sebagai dosen, tahun 2004, ia dipromosikan sebagai Kepala Bagian Kepegawaian, dan enam bulan kemudian ia dipercaya menduduki jabatan Wakil Dekan Fakultas Ushuluddin dan Dakwah Institut Agama Islam Banten (IAIB) Serang sampai tahun 2014.

Buku yang telah diterbitkan: *Menggugat Pluralisme Barat Menggagas Pluralisme Syariat* (2007); *Benih Pluralisme Di Indonesia: Kritik Terhadap Pemikiran Teologi Agama-agama Nurcholish Madjid* (2008); *Tasawuf Dan Aliran Kebatinan Jawa: Perbandingan Doktrin Tasawuf dan Aliran Kebatinan Jawa Perspektif Ajaran Tauhid* (2008); *Ilmu Kalam: Sejarah dan Perbandingan Aliran Teologi Islam* (2008); *Filsafat Islam: Pengantar Awal Ke Alam Pikiran Filosof Muslim* (2008); *Filsafat Umum: Pengantar Awal Ke Alam Pikiran Filsafat Dari Yunani Kuno Sampai Zaman Modern* (2009); *Wacana Gender Di Indonesia: Gender dalam Pandangan Perempuan, Agama-agama Dunia, dan Islam* (2008); *Pemikiran Kalam Modern* (2009); *Teladan Hidup Kaum Sufi: Menata Moral Dengan Meniti Jalan Spiritual* (2009); *Perbandingan Agama Islam Dan Kristen: Komparasi Ajaran Islam dan Kristen Tentang Asal-usul Alam dan Manusia* (2009); *Aqidah Islam* (2013); *Aliran Kepercayaan Kebatinan* (2013); *Akhlaq Tasawuf* (2015); *Ajaran Agama-agama Besar Dunia* (2015); *Ilmu Perbandingan Agama* (2015), *Islam Liberal Indonesia: Sejarah Dan Konsepsi* (2015); dan *Islam Liberal Indonesia: Pengaruh Pemikiran Nurcholish Madjid Nyata Atau Muspra* (2015).