

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
وَبِهِ نَسْتَعِیْنُ عَلٰی اُمُوْر الدُّنْیَا وَالدِّیْنِ

Sanksi Pelanggaran Pasal 72

Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta.

- (1) Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
- (2) Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

ARGUMEN ISLAM UNTUK LIBERALISME

Budhy Munawar-Rachman
Penyunting: Moh. Shofan

Kata Pengantar:
M. Dawam Rahardjo



Penerbit PT Gramedia Widiasarana Indonesia, Jakarta, 2010

Argumen Islam untuk Liberalisme

© Budhy Munawar-Rachman

GWI ...

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.
Diterbitkan pertama kali oleh Penerbit PT Grasindo,
anggota Ikapi, Jakarta, 2010

Penyunting: Moh. Shofan, Adinto Fajar

Penata Isi: Rita E.

Desain Sampul: Gun

Cover Story:

Bocah kecil membuka hati, lalu sulur pun bertunas, dan dedaunan merimbun. Kedua tangannya terentang, hendak ia rasakan angin kemerdekaan. Dengan keluguannya, si bocah kecil hendak mencecap harmoni: hati yang merdeka, dunia yang tak terpenjara. Liberalisme dalam buku ini menuntut kejernihan dan keberanian untuk membuka hati selapang-lapangnya.

Lukisan berjudul RHYTHM OF HEAVEN (2009) merupakan karya Andre Tanama, pelukis kelahiran Yogyakarta (1st Winner of Indonesia Printmaking II Triennial, Bentara Budaya, Jakarta, 2006). Karya ini pernah dipamerkan dalam pameran "The Topology of Flatness", di Edwin's Gallery, 2009.

Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apa pun (seperti cetak, fotokopi, mikrofilm, VCD, CD-ROM, dan rekaman suara) tanpa izin tertulis dari Penerbit.



KOMPAS GRAMEDIA

Dicetak oleh Percetakan PT Gramedia, Jakarta
Isi di luar tanggung jawab Percetakan

Dipersembahkan untuk dua guru besar Islam saya:

Prof. Dr. Nurcholish Madjid

dan

Prof. Dr. M. Dawam Rahardjo

yang telah mengajarkan saya betapa pentingnya mengembangkan
pemikiran sekularisme, liberalisme dan pluralisme
untuk pembaruan Islam di Indonesia

Diterbitkan dalam rangka

**Merayakan 40 Tahun Orasi Pembaruan Islam
Nurcholish Madjid**

3 Januari 1970—2010

KERONCONG AIR MATA

Senandung Panjang untuk Nurcholish Madjid

Oleh: D. Zawawi Imron

Bismillah awal alkisah
sebuah negeri kaya yang gemah ripah
Serangkai kepulauan
yang rahim ombaknya menyimpan
dahaga, rindu, dan mutiara

Kalau di situ ada orang bertanya:
“Dimanakah janji hari esok sembunyi?”
Daun-daun hijau yang menjadi selimut bumi
adalah jawabnya

Di situ ada orang berlagu:
Di sini batu-batu
dipecah berbiji emas
Kerikil digosok
berkilau jadi permata
Alhamdulillah Indonesia
Tanah airku tercinta

Matahari bulat perak
 menyapa putih kapas randu
Gunung-gunung tegak
 di sini berputik kembang duku
Sawah luas tengadah
 mengaku bumi Allah
Bulir padi berjuta untai
 merunduk berjurai-jurai
Membisikkan damai
 lewat dawai-dawai
 angin yang dikipas kelepak murai

Sayang disayang
 seribu mayang
kami bertani
 tidak terasa bikin keranda
Karena sawah kami
 kami racuni dengan pestisida

Tuhan, benarkah kami
khalifah-Mu di atas bumi?

Kami kaya raya
Punya luas hutan rimba
Di sana hidup ragam binatang
tapir, badak, kix suka cemberut
 lucu seperti badut
Ada harimau perkasa
 yang suka merenggut mangsa
Ada kancil, konon binatang paling cendekiawan
 yang bicara baik tapi mencelakakan
Memang begitulah
 kebinatangan yang maha sempurna
 dalam kehutanan di rimba-rimba
xxxxxKadang kami tak habisd mengerti
pada pekerti kami sendiri
kemarin ketuhanan
 sekarang kehutanan
besok pagi kebinatangan
 lusa kembali ketuhanan
besoknya lagi
 kesetanan
lalu kesurupan

Saat tahun 2010 hampir di ujung jari
Hutan-hutan yang memeram janji kami bakari
Dengan gencar kami ekspor asap ke luar negeri
Warisan untuk anak cucu kami curi
demi gengsi kekinian yang tak punya nurani

Batu-batu kerikil
Ranting-ranting gugur kecil
meneteskan getah airmata
Masyaallah Indonesia

Itulah sejarah yang kami tulis
dengan terjang, terkam, dan tangis
Timika terluka
Sambas saling libas
Aceh terleceh
Jakarta berair mata
Jiwa raga
tidak berharga
Kemudian lihat dengan cermat
Pada trotoar kota-kota yang mekar
Di sela gedung-gedung yang tinggi kekar
megah menjulangi langit
Orang-orang compang camping
menyeret nasibnya yang ringkih
menghela nuraninya yang pedih
meminta-minta ke sana kemari
Yang lain mengais-ngais tumpukan sampah
Mencari sisa-sisa rezeki
(yang hanya pantas dilakukan oleh tikus dan coro)
O, mereka adalah saudara-saudara kami yang tersisih
Hatinya penuh tusukan jarum, tusukan paku dan duri
O, sungguh penderitaan yang telah sempurna

Dengan sikap gagah dan tanpa dosa,
kami saksikan,
kaum gelandangan kesulitan menyeret langkah
dari sebuah kota ke tempat-tempat lainnya
Mobil-mobil kami mendahuluinya di jalan-jalan raya
dengan klakson melengking ingin menambah wibawa
Sekaligus mengentutkan asap dan debu
yang memerihkan mata
dan menyesakkan dada
Masyaallah Indonesia

Pada sebuah sunyi yang basah
Kaum gelandangan bersumpah
diikuti orang-orang yang hatinya berdarah:

Sumpah kaum gelandangan

Satu. Kami kaum gelandangan bersumpah
bahwa kami akan mencintai
tanah air kami sehidup semati

Dua. Kami kaum gelandangan bersumpah
bahwa kami benar-benar
tidak punya tanah

Tiga. Kami kaum gelandangan bersumpah
bahwa kami berlimpah air
kalau ada banjir

Empat. Kami kaum gelandangan bersumpah
bahwa kami tidak akan
menjadi orang-orang yang serakah

Kami bersaksi
bahwa orang-orang miskin itu telah menepati sumpahnya
Menyimak sumpah itu kami jadi bertanya:
Kemakmuran tanah air ini sebenarnya untuk siapa?
Barangkali kami memang telah dulu tahu
Tapi rasanya kok lebih enak
kalau kami selalu lupa
bahwa kemakmuran itu
untuk seluruh saudara sebangsa
Lalu mengapa ada orang-orang melarat dan terkapar?
Mengapa ada anak-anak perutnya busung disengat lapar?
Mengapa ada orang tinggal di gubuk reyot
seatap dengan bau bangkai bekicot?

Nurani yang berguru kepada Baginda Ali menjawab:
"Karena ada orang-orang serakah"
Masyaallah Indonesia

Di atas kerindangan dahan jambu
burung-burung bernyanyi seperti dulu
tentang indahnya langit biru

Burung-burung dalam sangkar juga berlagu
lagu senada
meskipun dengan melodi yang berbeda
Di tempat lain ada pidato berapi-api,

api, api, api
api,api,api,
Orang-orang cerdas pandai berkelahi
bersenjata angka, bolpen, dan dasi
api,api,api,
der dor der dor dar der dor
dor
dor

dor dor
dor dor dor
dar der dor
tolong!
dor dor
Ibu!
dor dor dor
dor dor

Orang-orang bisu berzikir
uh ah ah ih ah
uh ah ah ih ah

Mulut-mulut berbunyi
tapi tidak wasis bicara
Kalau bicara
hanya untuk keseleo lidah
Masyaallah Indonesia

Anak-anak gembala kerbau
hatinya menangis resah ke mimipi
karena sungai tempatnya berenang mandi
airnya kotor dicemari limbah industri
Ikan-ikan pun mati
Langit tak biru lagi
Penyair hanya sibuk berdeklaramasi
Katanya: "Langit biru yang tersisa
masih tersimpan dalam nurani"
Orang-orang miskin menyanggah:
"Penyair, jangan suapi mulut kami dengan puisi
yang kami inginkan beras atau nasi"

Azan di masjid berkumandang
Talu lonceng gereja berdentang-dentang
Asap dupa semerbak di dalam pura
Kita dengarkan lagi orang miskin bersuara:

Kami teriak bukannya marah
tetapi bosan kami melarat
kami menyanyi bukan gembira
tetapi capek kami menangis

Mendengar itu
Malaikat di langit termangu
Anak-anak kecil berlagu:

mana di mana
manusiaku
mana di mana
mana manusiaku

Gitar dipetik berlenting-lenting
Jatuh berdebum si cengkir gading
Gadis desa miskin berkulit langsung
Diantar germo ke hotel bertingkat
Masyaallah Indonesia

Mahasiswa-mahasiswa
turun ke jalan-jalan
mewakili ayah bunda mereka yang gagu:

mana di mana
manusiamu
mana di mana
mana manusiaku

Jauh di lengkung sebuah gua
yang gelap tapi terang
yang berderang tapi gulita
seorang santri tak habis-habis
mangaji duka mengeja darah
seperti mengaji dirinya sendiri:

siapa yang disebut manusia?
manusia manusia manusia
ma-nu-si-a ma-nu-si-a ma-nu-si-a
manu-sia-sia manu-sia-sia manu-sia-sia
sia-sia-sia-sia-sia-sia
Siapa sia-sia?
Ya siapa ya sia-sia
Ya manusia ya sia-sia

Gua itu berbunyi: "Nonsens, nonsens, nonsens"
Gelas-gelas pecah
Cermin-cermin retak
Huruf-huruf hangus
Kata-kata majal rumus
Umur jadi bisu pada waktu
Angka nol kecurian Satu
Ibu, untuk apa hidup ini dari Ahad sampai Sabtu?
Tahun demi tahun terlego ke dalam tipu

Ada bahasa bukan suara
bukan bahasa:
Demi waktu!
Sesungguhnya manusia pasti merugi
Kecuali mereka yang beriman
dan beramal saleh
dan saling bernasihat dengan kebenaran
dan saling bernasihat dengan kesabaran

Kami inginkan hidup tenang
bersyukur dari nung ke nang
tapi harus kami gali hening
 dalam hening
 ada ning
dalam ning
ada kosong
dalam kosong
ada gong
gong
gong
gong

Sekarang milenium ketiga
Masih ada sawah terbentang
Alhamdulillah

Besok, masih adakah tangan yang melambai
meniru buliran padi yang berjurai?

Amin, ya Allah!

Semoga, ya Tuhan!

Kami melangkah dalam amin

Kami bergerak di atas semoga

Dari keringat

ke amin

Dari amin

ke semoga

Semoga hati

semoga tangan

Semoga ilmu

semoga teknologi

Semoga embun

semoga bunga

Semoga darah

tak simbah lagi

Semoga rusuh

tak suruh lagi

Semoga senyum

bersama Nabi

Semoga damai

beserta Rasul

Semoga senapan

diganti pacul

Di tengah alam yang luas
kami saksikan tamsil yang jelas:

Ada seekor sapi merumput di kehijauan

Di atas punggungnya tiba-tiba hinggap

seekor burung jalak hitam

Burung jalak itu memunguti kutu-kutu

di sela bulu-bulu sapi

Burung jalak kenyang sapi pun senang

Sebuah persahabatan
yang menghormati kehidupan
Persaudaraan dua ekor hewan
yang berbeda bentuk, jenis, dan kebiasaan
Tapi bisa rukun di tengah alam
Bisa damai di bawah Tuhan

Subhanallah Indonesia
Alhamdulillah Indonesia
Masyaallah Indonesia
Astaghfirullah Indonesia

KH. D. Zawawi Imron

adalah ulama dan budayawan terkemuka di Indonesia, tinggal di Batang-batang, Sumenep, Madura. Puisi ini dimuat di sini untuk mengenang 40 tahun orasi pembaruan Islam Nurcholish Madjid, 3 Januari 1970–2010.

DAFTAR ISI

Keroncong Air Mata — VI
Puisi oleh D. Zawawi Imron

Ucapan Terima Kasih — XVII

Kata Pengantar — XXI
Oleh M. Dawam Rahardjo

ARGUMEN ISLAM UNTUK LIBERALISME — 1

- ♦ Pengertian Liberalisme — 2
 - ♦ Liberalisme dan Hak Asasi Manusia — 8
- ♦ Respons Intelektual Islam Progresif atas Fatwa MUI: Konsep Liberalisme — 12
 - ♦ Respons Intelektual Islam Progresif atas Demokrasi — 46
- ♦ Islam dan Liberalisme — 67
- ♦ Diskursus Islam Liberal di Indonesia — 99
- ♦ Diskursus Anti Liberal dan Kritik Terhadapnya — 112
- ♦ Prinsip-prinsip Etis dan Metodis Islam Liberal — 124
 - ♦ Prinsip-prinsip Etis Islam Liberal — 125
 - ♦ Etika Keadilan — 125
 - ♦ Etika Kemaslahatan — 132
 - ♦ Etika Pembebasan — 138
 - ♦ Etika Kebebasan — 144

- ♦ Etika Persaudaraan — 153
- ♦ Etika Perdamaian — 157
- ♦ Etika Kasih Sayang — 161
- ♦ Metode Pemikiran Islam Liberal — 164
 - ♦ Tafsir al-Qur'an dalam Perspektif Liberal — 164
 - ♦ Dampak Penafsiran Tekstual — 166
 - ♦ *Asbâb al-Nu zûl* — 171
 - ♦ *Nâsikh-Mansûkh* — 174
 - ♦ *Makkîyah* dan *Madanîyah* — 177
 - ♦ Teori *Ta'wîl* — 179
 - ♦ *Muḥkamât* dan *Mutasyâbihât* — 181
 - ♦ Hermeneutika — 183
- ♦ Penutup — 186

DAFTAR PUSTAKA — 199

TENTANG PENULIS — 233

UCAPAN TERIMA KASIH

Saya ingin mengucapkan terimakasih kepada kawan-kawan dari Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina dan Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF) yang telah membantu saya dalam mewujudkan diskusi kampus mengenai pluralisme dan kebebasan beragama pada paling tidak 38 kampus di seluruh Indonesia, dari Banda Aceh (NAD) sampai Jayapura (Papua). Banyak teman dari PSIK dan LSAF yang telah bahu membahu mewujudkan program diskusi kampus ini. Beberapa nama yang harus saya sebut adalah: Yudi Latif, Abdul Hakim dan Sunaryo dari PSIK, Asep Gunawan, Iqbal Hasanuddin, Tantowi Anwari dan Rifah Zainani dari LSAF. Diskusi kampus ini telah diikuti oleh ribuan mahasiswa dan menghasilkan ratusan paper dari intelektual Muslim dari berbagai daerah di Indonesia, yang sebagian telah saya analisis dalam buku ini. Diskusi kampus ini juga telah dilengkapi dengan sebuah workshop mengenai metodologi Islam dan Pluralisme di Jakarta, dan pertemuan nasional dengan tokoh-tokoh mahasiswa mengenai Islam dan Demokrasi di Puncak, Bogor.

PSIK juga telah membantu saya dalam membuat survey atas beberapa lembaga Islam Progresif. Survey ini telah menghasilkan manuskrip berjudul *Pluralisme dan Kebebasan Beragama: Laporan Penelitian Profil Lembaga* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2008). Teman-teman yang telah bekerja untuk saya adalah Miming Ismail (menulis tentang Paramadina), Ahmad Mahromi (menulis tentang LSAF), Mohamad Asrori Mulky (menulis tentang LAKPESDAM NU), Lukman Hakim (menulis tentang Maarif Institute), Umar Hamdani (menulis tentang P3M), Khudori (menulis tentang ICIP), Yogi Gustaman (menulis tentang LKiS), dan Deni Agusta (menulis tentang JIL). Manuskrip ini sangat berharga karena

telah memberi pengertian tentang perkembangan yang sangat progresif pada lembaga-lembaga Islam dalam sepuluh tahun belakangan,

Khusus LSAF, saya ingin mengucapkan terimakasih kepada M. Dawam Rahardjo, Asep Gunawan, Iqbal Hasanuddin, Tantowi Anwarif dan Rifah Zainani, yang telah terlibat aktif pada pembentukan Jaringan Islam Kampus (JARIK) di Medan, Jakarta, Bandung, Garut, Yogyakarta, Semarang, Mataram dan Makassar. JARIK ini telah menyatukan ratusan aktivis kampus dalam wadah komunikasi Jaringan Islam Kampus dalam mempelajari isu kebebasan beragama yang dikaitkan dengan konsep dasar sekularisme, liberalism dan pluralisme. Beberapa teman koordinator JARIK yang telah membantu dalam training-training JARIK maupun diskursusnya adalah Eko Marhaendy (Medan), Yusep Munawar Sufyan (Jakarta), Tedi Taufiq Rahman (Bandung), Subkhi Ridho (Yogyakarta), M. Abdullah Badri (Semarang), Achmad Jumaely (Mataram), Henriono (Makassar), Ruslan Afandi dan Ani Marlina (Garut). Buku ini pada dasarnya bisa terbit karena inspirasi pergulatan bersama para tokoh mahasiswa se-Indonesia ini. Kepada mereka jugalah buku ini saya persembahkan.

LSAF juga telah memungkinkan saya memimpin proses pembuatan dan penerbitan buku *Membela Kebebasan Beragama: Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme* yang telah terbit bersamaan dengan buku ini. Buku tersebut merupakan hasil wawancara dengan 70 intelektual Muslim, antaragama, filsuf, teolog, dan ahli ilmu sosial dan politik terkemuka di Indonesia tentang masalah kebebasan beragama dikaitkan dengan isu sekularisme, liberalisme dan pluralisme. Saya ingin mengucapkan penghargaan dan terimakasih kepada 70 tokoh ini, yang namanya tidak saya sebut di sini, tetapi ada dalam cover belakang buku tersebut, atau saya sebut dalam akhir daftar pustaka buku ini. Pokok-pokok pikiran mereka yang saya coba rajut dan jalin, telah mewarnai pandangan dasar buku ini bahwa kebebasan beragama merupakan isu yang sangat penting di Indonesia, bahkan telah menjadi agenda baru pembaruan Islam di Indonesia kini yang perlu dikembangkan secara serius—termasuk dalam mewacanakan kembali pengertian baru atas konsep sekularisme, liberalism dan pluralisme.

Saya juga ingin mengucapkan terimakasih dan penghargaan yang tinggi kepada kolega saya di Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara yang telah melihat, membaca dan memberi tanggapan kritis atas ide-ide

dalam buku ini. Mereka adalah Prof. Dr. Franz Magnis-Suseno, Prof. Dr. M. Sastraprateja, Prof. Dr. Mardiatmadja, Prof. Dr. Kautsar Azhari Noer, dan Prof. Dr. Siti Musdah Mulia. Walaupun dalam beberapa hal mereka tidak menyetujui pendapat kritis saya atas perkembangan pemikiran Islam belakangan, yang saya tuangkan dalam buku ini, tanggapan mereka sangat berharga, dan telah membuat buku ini menjadi lebih baik dan lebih tajam.

Terakhir, saya harus menghaturkan penghargaan dan ucapan terimakasih kepada editor saya Moh. Shofan yang sejak awal penelitian buku ini telah membantu saya dalam segala segi teknis penyuntingan, khususnya menjadi teman dalam memahami pemikiran para tokoh Islam Progresif di Indonesia. Kerja keras Shofan tidaklah sia-sia. Akhirnya buku ini bisa terbit, setelah mengalami proses pembacaan ulang terus menerus selama setahun belakangan ini, dengan revisi yang kadangkala bukan hanya menyita waktu, tetapi juga membawa frustrasi karena sulitnya mengerangkakan puluhan pemikir Muslim yang bisa jadi mempunyai pendapat yang tidak sama, bahkan kadang bertentangan.

Ketika hendak mengakhiri ucapan terimakasih ini, saya teringat pada guru-guru saya yang telah memperkenalkan isu pembaruan pemikiran Islam sewaktu saya baru saja memasuki tahun perkuliahan. Mereka adalah Dr. Mansour Fakih (alm), paman saya yang untuk pertama kali memperkenalkan mengenai ide pembaruan Islam. Semangatnya yang tidak pernah padam untuk pemikiran Islam terus hidup dalam hati dan pikiran saya hingga saat ini; Dr. Djohan Effendi dan Utomo Dananjaya telah memberikan segala fasilitas sehingga saya bisa mengenal lebih jauh isu pembaruan Islam tersebut. Mereka berdua adalah aktor pembaruan Islam sejak pertengahan tahun 1960-an. Dan tentu saja saya harus sebut di sini dua guru besar saya Prof Dr. Nurcholish Madjid dan Prof Dr. M. Dawam Rahardjo, di mana saya lebih dari 15 tahun telah dan terus menimba ilmu pada mereka, bahkan sampai sekarang. Ilmu mereka seperti sumber mata air yang tak pernah kering.

Saya juga ingin mengucapkan terimakasih kepada kolega saya di The Asia Foundation sekarang ini yang telah memberikan saya banyak kemungkinan sehingga saya bisa belajar lebih mendalam tentang perkembangan Islam di Indonesia. Bahkan lebih dari hanya belajar, saya juga diberi kemungkinan bertemu langsung dengan tokoh-tokoh dan cendekiawan Muslim dan antaragama dari seluruh Indonesia. Beberapa

nama ingin saya sebut di sini: Dr. Robin Bush, Dr. Sandra Hamid, John Brownlee, Lies Marcoes, dan rekan kerja saya sehari-hari, Clare Harvey.

Akhirnya saya harus menyebut istri saya tercinta, Meirita Widaningrum yang telah memberi banyak kesempatan kepada saya untuk boleh terus mempelajari perkembangan Islam di Indonesia ini. Sebagai akibatnya ia harus merelakan banyak waktu bersama, ditinggal pergi suaminya sehari-hari ke kota-kota di seluruh Indonesia, untuk bertemu dengan tokoh-tokoh dan cendekiawan Muslim dan antaragama, demi pemahaman suaminya yang lebih mendalam tentang perkembangan Islam di Indonesia. Juga kepada tiga putra-putri saya, Nadia, Rian dan Anya.

Ucapan kasih juga saya haturkan kepada kedua orangtua saya, Abdul Rahman Shaleh dan Siti Munawarah yang telah memberi cinta dan kearifannya yang terus menerus, sehingga saya bisa bertahan tetap bekerja dalam dunia pemikiran Islam hingga sekarang ini, walaupun saya tahu mereka sangat menyemaskan arah pemikiran yang saya kembangkan sekarang ini.

Jazâkum-u 'l-Lâh khayran. Hanya Tuhanlah yang bisa membalas kebaikan semua pihak yang disebut namanya di sini, maupun yang tidak disebut namanya, yang telah mengontribuski tenaga, pikiran, maupun keuangan, sehingga program yang agak ambisius ini bisa diselesaikan tepat pada waktunya, yaitu persis pada perayaan 40 tahun orasi pembaruan Islam Nurcholish Madjid (3 Januari 1970-2010), yang akan dirayakan dengan dengan berbagai rangkaian diskusi publik sepanjang tahun 2010 di berbagai kampus di seluruh Indonesia.

Bintaro, 3 Januari 2010
Budhy Munawar-Rachman

KATA PENGANTAR

Oleh M. Dawam Rahardjo

Pendahuluan

Paradigma adalah sebuah kerangka berpikir yang bisa dijadikan kaca-mata atau lensa untuk membaca suatu kondisi dan persoalan secara lebih tajam, dengan pendekatan atau cara tertentu dan sekaligus pemecahan masalah atau cara mencapai suatu tujuan. Dengan demikian, paradigma itu—seperti pernah dikemukakan oleh Thomas Kuhn—lahir melalui revolusi ilmu pengetahuan atau filsafat. Secara ilmiah paradigma itu berproses melalui tiga tahapan, *ontologi*, tentang keberadaan, *epistemologi*, tentang cara memahami keadaan atau metodologi, dan *aksiologi*, tentang hasil, tujuan atau nilai guna.

Saya melihat bahwa wacana mengenai "Trilogi Pembaharuan" yang diharamkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI), yaitu sekularisme, liberalisme dan pluralisme sebenarnya dapat dilihat sebagai paradigma juga. Sebagai contoh, sekularisme lahir dari otoritarianisme agama yang bersekutu dengan kekuasaan sehingga memasung kebebasan beragama. Liberalisme lahir dari kondisi "tertutupnya pintu ijtihad" yang membeleggu cara berpikir, dan pluralisme lahir dari kondisi masyarakat yang majemuk yang mengandung potensi konflik.

Buku Budhy Munawar-Rachman—seorang pemikir Islam yang pernah lama belajar bersama Nurcholish Madjid—yang berjudul *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme* ini adalah sebuah penjelasan ilmiah mengenai paradigma itu dilihat dari perspektif Islam yang berkembang di Indonesia. Paradigma itu berlaku

juga bagi agama-agama lain secara keseluruhan, yang dewasa ini sama-sama menghadapi krisis yang bersifat global.

Dalam pandangan saya—seperti telah ditunjukkan Budhy—paradigma itu dapat dipakai untuk merespon permasalahan yang dihadapi oleh Islam sebagai agama, maupun Islam sebagai ideologi yang dewasa ini sedang menghadapi krisis, yang sering diistilahkan dengan “islamisme”. Dalam situasi krisis itu, wajah Islam menjadi *runyam* dewasa ini, karena Islam digambarkan sebagai agama kekerasan dan sumber terorisme global.

Sudah tentu, dari sudut historis-materialisme, Trilogi Pembaruan Islam itu tidak lahir dari ruang hampa. Ternyata, sejarah Islam itu diwarnai oleh pedang dan darah kemanusiaan. Walaupun gejala ini nampak juga pada sejarah semua agama-agama dunia, terutama agama-agama monoteis atau agama samawi. Jika dunia dewasa ini dilanda krisis lingkungan hidup, maka sumber terbesarnya adalah agama monoteis atau agama samawi, sebagaimana diceritakan dalam novel Ayu Utami, *Bilangan Fu* (2008). Agama-agama lokal yang disebut secara pejoratif sebagai “agama primitif”, justru malah ramah lingkungan. Dengan agama samawi, manusia telah menjadi penguasa yang otoriter, padahal Tuhan dalam al-Qur’an telah mewanti-wanti agar manusia itu mengikuti amanah agar tidak membuat kerusakan di muka bumi, tetapi justru harus menyejahterakannya (Q. 11: 10). Kerusakan di darat dan di laut itu adalah akibat ulah manusia (Q. 2: 205; 26: 151-152).

Krisis Islam atau umat Islam itu sebenarnya terjadi di seluruh Dunia Islam. Dunia Islam tidak lagi menjadi *Dâr al-Islâm* (Bumi yang Damai), tetapi *Dâr al-Harb* (Bumi Konflik dan Perang). Krisis itu terjadi juga di Indonesia, ditandai oleh terorisme yang dilakukan oleh organisasi-organisasi atau individu yang mengatasnamakan Islam. Tapi terorisme atas nama Islam ternyata juga terjadi di Mumbai, India. Dalam kaitan ini, dua intelektual muda NU, Zuhairi Misrawi dan Abdul Moqsih Ghazali menulis masing-masing buku tebal yang berusaha membuktikan, bahwa al-Qur’an itu adalah sebuah kitab toleransi. Tapi banyak orang mengkritik. *Pertama*, mereka hanya membahas ayat-ayat tertentu

yang bernuansa toleransi dan mendiamkan ayat-ayat lain yang mendorong kekerasan, misalnya ayat-ayat jihad dan ajaran *amar ma'rûf nahi munkar* yang selalu dipakai untuk melegitimasi tindakan kekerasan. Kedua, ajaran Islam yang dikatakan toleran itu tidak tercermin dalam perilaku umat Islam sendiri, baik yang terjadi dalam sejarah maupun yang terjadi sekarang ini, termasuk di Indonesia. Misalnya apa yang disebut "Perda Syari'ah" pada umumnya bersifat diskriminatif terutama terhadap perempuan dan melanggar hak-hak asasi manusia dan hak-hak sipil warga negara. Organisasi-organisasi Islam yang terkemuka, diam dan tidak berbuat apa-apa terhadap tindakan-tindakan kekerasan, yang dapat diartikan sebagai persetujuan diam terhadap radikalisme Islam itu.

Tapi berbagai gejala krisis yang terjadi pada Islam dan umat Islam itu ternyata tidak dapat dilihat oleh para pemimpin Islam sendiri. Malah mereka itu justru melihat gejala kebangkitan Islam lagi. Padahal di Indonesia sendiri, partai-partai Islam atau berlatar belakang Islam tidak bersatu dan justru berpecah belah. Beberapa partai Islam memiliki tujuan yang sama, yaitu berlakunya syariat Islam di Indonesia yang sekular (dalam arti bukan negara agama). Namun partai-partai itu juga bercerai-berai. Jika John Naisbitt melihat gerakan fundamentalis Islam dan aksi-aksi terorisme sebagai fenomena kebangkitan agama, maka dalam realitasnya gejala itu sama sekali tidak bisa disebut sebagai gejala kebangkitan, melainkan krisis.

Umat Islam pada umumnya, ditunjukkan oleh Budhy dalam bukunya yang didasarkan pada survei pemikiran yang luas ini, tidak memiliki persepsi mengenai krisis (*sense of crisis*) itu. Justru yang mereka lihat adalah bahwa Islam menghadapi ancaman dan konspirasi, khususnya konspirasi kaum Yahudi dan Kristen untuk menghancurkan Islam, karena pandangan itu mengacu kepada ayat-ayat al-Qur'an sendiri yang melihat sikap orang Yahudi dan Kristen itu sebagai permanen dan tidak berubah. Di lain pihak, kebangkitan Islam dalam bentuknya sekarang ini justru dianggap sebagai ancaman bagi orang lain dan lingkungannya. Aktivisme politik Islam dianggap akan melawan gelombang demokratisasi dengan pola perjuangan untuk menuntut berdirinya negara otoriter dan totaliter

sebagai yang nampak dalam gagasan dan gerakan untuk mendirikan kekhalifahan Islam di seluruh dunia dari Hizbut Tahrir itu. Di Indonesia aspirasi kekhalifahan mengancam asas kebangsaan dan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang liberal dalam arti tidak berdasarkan hukum syari'at agama melainkan prinsip penegakan hak-hak asasi manusia dan hak-hak sipil, plural, yang terdiri dari suku, ras, agama, golongan-golongan yang majemuk dan sekular, yaitu tidak berdasarkan keyakinan pada satu agama tertentu, dan menjamin kebebasan beragama.

Timbul pertanyaan, mengapa terjadi kesalahan persepsi dalam melihat Islam? Jawabannya adalah karena umat Islam tidak memiliki paradigma yang tepat. Kuhn mengatakan, bahwa krisis pengetahuan dan pemahaman akan terjadi, ketika suatu kerangka berpikir yang berlaku dan dianut, tidak bisa lagi bisa dipakai untuk memahami dunia. Itulah saatnya akan lahir suatu revolusi berpikir yang baru yang dapat dipakai untuk bisa memahami lingkungan hidup. Dewasa ini umat Islam tidak mampu memahami bahwa masyarakat dan negara modern ini memerlukan kebebasan yang merupakan prasyarat terpenuhinya hak-hak sipil, sebagai landasan demokrasi yang sehat, toleransi dalam kehidupan masyarakat yang semakin majemuk dan sebuah kekuasaan yang adil terhadap semua agama dengan sikap yang empati terhadap semua umat beragama yang cinta damai.

Dengan demikian maka umat Islam memerlukan pencerahan (*enlightenment*). Ini tidak berarti bahwa tidak ada sebagian masyarakat yang telah mengalami pencerahan, tapi jumlahnya masih sangat terbatas. Malah orang-orang yang telah mengalami pencerahan itu merasa tidak aman dan nyaman dengan lingkungannya. Di Mesir, salah satu pusat kebudayaan Islam, beberapa tokoh pemikir dan budayawan, seperti novelis perempuan Nawal el-Sadawi, telah diajukan ke pengadilan dengan tuduhan murtad. Sastrawan pemenang Hadiah Nobel untuk kesusastraan, Naquib Mahfudz, pernah mengalami percobaan pembunuhan, Nasr Hamid Abu Zayd, harus hijrah ke Belanda untuk bisa menghirup kebebasan berpikir, bahkan cendekiawan Farag Fauda, telah menjadi korban pembunuhan.

Sebaliknya juga terjadi di Barat, penancangan abad ke-15 sebagai abad kebangkitan Islam itupun dianggap sebagai ancaman terhadap perdamaian dan demokrasi. Islam sendiri sering dianggap sebagai suatu agama yang tidak kompatibel dengan demokrasi sebagaimana telah ditulis oleh Samuel Huntington dan Bernard Lewis, berdasarkan kenyataan yang ada di Dunia Islam. Penilaian ini justru dikonfirmasi oleh sebagian ulama, misalnya Abu Bakar Ba'asyir, bahwa demokrasi itu bukan merupakan bagian dari Islam. Ia berpendapat bahwa pemilihan presiden harus dilakukan melalui *ahl al-hall wa al-'aqd*, suatu panitia yang dibentuk oleh Khalifah Umar yang kemudian memilih khalifah ketiga, Usman ibn Affan itu. Padahal cara pemilihan itu hanyalah ijtihad Umar dan hanya salah satu ijtihad saja, tapi oleh Abubakar Ba'asyir, justru dianggap sebagai ketentuan hukum syari'ah yang seolah-olah mendapat legitimasi al-Qur'an dan al-Sunnah. Pandangan itu, dijadikan contoh, bagaimana jika terjadi pertentangan antara akal, dalam hal ini demokrasi, bertentangan dengan wahyu. Padahal hasil ijtihad inipun bisa direvisi dan diaktualisasikan, misalnya menjadi Majelis Permusyawaratan Rakyat. Tapi lembaga inipun berkedudukan sebagai hasil ijtihad akal, dan menurut pandangan liberal, tidak bisa dianggap mengandung sanksi atau legitimasi keagamaan. Jika seandainya MUI ditanya, mana yang dipilih, hukum syariah atau hukum liberal, maka berdasarkan fatwanya, tentu akan membenarkan pandangan Abu Bakar Ba'asyir, karena lebih sesuai dengan hukum syari'ah yang bersumberkan wahyu.

Jika paradigma MUI itu yang dianut, maka umat Islam dan gerakan Islam akan menghadapi banyak masalah dan dilema. Dalam suatu perdebatan yang ditayangkan oleh TV One, seorang ulama dari Forum Umat Islam berpendapat bahwa selama Pemerintah tidak menerapkan hukum syariah, maka akan timbul lagi tindak kekerasan oleh umat Islam. Menurut tokoh itu, seharusnya Lia Eden yang dinilai telah menodai agama (Islam) itu, dihukum mati saja. Ia sama sekali tidak menyadari bahwa Pemerintah Indonesia yang sekular itu tidak wajib menerapkan hukum syariah, karena tujuh kata sesudah sila Ketuhanan dalam Piagam Jakarta itu telah dihapus, dengan persetujuan dari wakil umat Islam

sendiri dalam BPUPKI pada tahun 1945. Usaha sebagian gerakan Islam untuk menghidupkan lagi Piagam Jakarta dalam SU MPR yang hendak melakukan amandemen UUD 1945 telah ditolak. Sebab jika diterima, maka NKRI akan bubar. Daerah-daerah Kristiani atau Hindu akan memisahkan diri. Apakah peristiwa penghapusan tujuh kata dalam Piagam Jakarta itu dianggap telah mengunggulkan akal daripada wahyu?

Pengharaman Trilogi Pembaharuan oleh MUI tahun 2005 atau lima tahun lalu itu sudah jauh terlambat, karena trilogi itu telah menjadi kenyataan sosial politik di Indonesia—seperti ditunjukkan Budhy dalam buku ini. Sekularisme, liberalisme dan pluralisme akan terus berjalan. Namun trilogi sekularisme, liberalisme dan pluralisme ini ternyata memang masih kontroversial dan terus digugat oleh gerakan Islam dan paham ortodoks Islam.

Pertama, karena gerakan Islam tidak atau belum memiliki paradigma yang dapat dipakai untuk memahami persoalan-persoalan di zaman dan dalam dunia modern. *Kedua*, terdapat kesalahpahaman terhadap pengertian tentang Trilogi Pembaruan itu. Dan *ketiga*, merasa terancam oleh cara pandang baru dalam melihat hakekat, kedudukan dan peran agama di dunia. Oleh sebab itu memang diperlukan suatu wacana yang didialogkan dengan gerakan Islam. Wacana itu sudah tentu merupakan tantangan terhadap ortodoksi Dunia Islam yang harus dijawab jika ingin bisa keluar dari krisis dan mengalami kebangkitan dari keterpurukan peradabannya itu.

Buku Budhy Munawar-Rachman yang membahas ketiga unsur paradigma itu merupakan sebuah wacana pembaruan pemikiran Islam lebih lanjut yang ditawarkan kepada Dunia Islam dan gerakan Islam khususnya di Indonesia. Kita akan lihat ketiga hal tersebut meringkaskan apa yang dikemukakan panjang lebar dalam buku Budhy ini. Kita mulai dengan sekularisme, kemudian liberalisme, dan pluralisme, mengikuti urutan dalam buku budhy ini.

Sekularisme

Seorang tokoh Muslim terkemuka semacam M. Amien Rais, dalam suatu wawancara yang dilakukan untuk salah satu bahan buku Budhy ini,

menyatakan bisa menerima liberalisme dan pluralisme, tetapi masih bersikap kritis terhadap sekularisme. Apakah seorang cendekiawan seperti Amien Rais masih mengalami kesalahpahaman mengenai sekularisme? Apakah ia masih tetap berpegang pada pandangan mengenai kesatuan agama dan negara? Agaknya tidak. Ia sendiri pernah menulis artikel yang disambut secara diplomatis oleh cendekiawan Muslim senior Mohamad Roem, mengenai tiadanya konsep Negara Islam itu.

Tapi penolakan terhadap sekularisme itu tidak hanya dilakukan oleh kalangan cendekiawan Muslim, tetapi juga di kalangan elite Kristen. Seorang pendeta Protestan terkemuka pernah mengemukakan persepsinya mengenai sekularisme, bahwa sekularisme adalah suatu paham yang ingin menjauhkan masyarakat dan negara dari Tuhan dan agama. Paling tidak memang ada bukti sejarah, bahwa melalui sekularisme, negara menjadi curiga bahkan anti agama.

Di Turki, negara memang telah dipisahkan dari agama. Kekhalifahan Islam, yang pernah membawa Turki ke puncak peradaban dunia itupun telah dihapuskan dan diganti dengan negara sekular. Dewasa ini, di Turki ada peraturan yang melarang anggota keluarga pejabat negara yang perempuan untuk memakai jilbab, sehingga, PM Erdogan pun harus mengungsikan anak perempuannya ke AS, yang walaupun juga sebuah negara sekuler, namun tidak mau mencampuri masalah keyakinan pribadi. Dari kasus ini tersimpul bahwa esensi sekularisme adalah bahwa negara tidak boleh ikut campur pada masalah keyakinan dan peribadatan. Dalam hal ini, sebenarnya Turki yang sekular itu telah melanggar sendiri prinsip sekularisme itu. Hal ini lebih nampak ketika Turki melarang azan dalam bahasa Arab untuk digantikan dengan bahasa Turki. Ini lebih nampak lagi sebagai pelanggaran asas pokok sekularisme.

Di Prancis, sekularisme diterapkan secara paling keras, di luar negara komunis. Paradoksnya, di negara komunis sendiri, agama-agama masih tetap bisa bertahan. Alasan Prancis terhadap pelarangan jilbab adalah ekspresi sektarianisme yang mengganggu persatuan kebangsaan. Ekspresi keagamaan di ruang publik, benar-benar dilarang tanpa kompromi, karena jika ekspresi agama di ruang publik itu diperbolehkan, maka agama

akan menimbulkan pencemaran ruang publik. Azan yang dikumandangkan melalui penguat suara umpamanya, akan dinilai mengganggu masyarakat dalam bentuk polusi suara.

Pembatasan-pembatasan ekspresi keagamaan dalam negara-negara sekular itulah yang menjadi keberatan umat Islam. Di Indonesia atau negara-negara mayoritas Muslim tidak mungkin dilakukan pembatasan-pembatasan ekspresi keagamaan di ruang publik semacam itu. Pembatasan-pembatasan seperti itu tidak ada di Indonesia. Bahkan di bulan Ramadhan, suara-suara pengajian atau ceramah dengan penguat suara yang oleh sebagian masyarakat dianggap mengganggu, tidak pernah dilarang, apalagi ditertibkan.

Di Indonesia, negara mempunyai masjid yang resmi yang dibiayai oleh negara. Demikian pula daerah-daerah propinsi memiliki masjid-masjid resmi. Pada masa Orde Baru, masjid-masjid didirikan di kompleks-kompleks perkantoran, paling tidak menyediakan ruangan untuk bersalat jum'at. Setiap kantor pemerintah yang besar, selalu menyelenggarakan salat jum'at yang menempati ruang-ruang utama.

Hal itu tidak mungkin terjadi di negara sekular semacam Amerika, sekalipun untuk umat Kristen yang mayoritas. Inilah agaknya yang menjadi keberatan terhadap penerapan-penerapan prinsip-prinsip sekularisme. Di negara-negara Muslim mayoritas, yang dikehendaki adalah integrasi antara kehidupan agama, negara dan masyarakat, sebagaimana dibayangkan oleh filsuf Katolik, Müller, dalam konsep integralistik itu.

Di Indonesia pemikir yang pertama kali memperkenalkan paham sekularisme adalah Bung Karno, seorang pemimpin kebangsaan. Tentu saja ia memahami bahwa Hindia Belanda pada waktu itu adalah sebuah negeri Muslim. Namun, ia juga menyadari bahwa Indonesia adalah bangsa yang plural. Bahkan ia pun tahu bahwa dalam masyarakat Muslim pun terdapat pluralitas, seperti nampak pada banyaknya aliran keagamaan, corak budaya, organisasi Islam dan partai politik Indonesia. Sebagai seorang pemimpin pergerakan, ia berpendapat bahwa persatuan dalam keragaman adalah kunci keberhasilan perjuangan mencapai kemerdekaan, sebuah pandangan yang juga disetujui oleh Mohammad

Hatta, seorang pemikir demokrasi. Demikian pula kedua tokoh itu juga berpendapat bahwa persatuan bangsa adalah fondasi pendirian sebuah negara. Dengan perkataan lain, kebangsaan adalah fondasi dasar. Secara implisit, ia berpendapat bahwa agama mayoritas saja tidak mampu menjadi perekat kesatuan bangsa. Hal ini dibuktikan dengan berkembangnya banyak partai-partai berdasarkan Islam yang saling berebut pengaruh. Di tingkat internasional Bung Karno melihat kegagalan upaya menegakkan kembali kekhalifahan, setelah diruntuhkan di Turki. Di negeri Muslim mayoritas itu, asas Islam telah digantikan dengan asas sekularisme.

Secara implisit Bung Karno justru berpendapat bahwa yang bisa menjadi perekat kebangsaan adalah sekularisme. Karena sekularisme akan memberi peluang bagi hidupnya kelompok-kelompok masyarakat untuk dapat berkembang, tetapi tetap bersatu. Karena itu, maka sekularisme, tidak bisa tidak, selalu berhimpitan dengan paham kebangsaan. Ini dibuktikan dari kenyataan, bukan hanya di Indonesia, tetapi hampir semua negara Muslim terpenting di Dunia Islam, negara didirikan dan dijalankan atas dasar sekularisme. Bukan saja di Turki, tetapi juga di Mesir, Siria, Iraq, Aljazair dan Bangladesh.

Persoalannya adalah, jika suatu negara Muslim didasarkan pada Islam, maka akan timbul masalah, Islam menurut mazhab mana yang dipilih sebagai agama resmi. Persoalan ini tentu akan menimbulkan konflik di antara kaum Muslim sendiri. Kecuali di negara bermazhab tunggal seperti Saudi Arabia yang Sunni, dan Iran yang Syi'i. Itupun harus dijalankan secara otoriter. Persoalannya bagi demokrasi adalah jika dalam negara-negara Muslim itu terdapat kelompok-kelompok minoritas. Golongan minoritas itu akan menjadi warga negara kelas dua yang terbuka pada tekanan dan diskriminasi. Bangsa Muslim yang cukup homogen seperti Aljazair pun memilih negara sekular. Bahkan gerakan untuk menjadikan negara Islam, telah ditindas, meskipun menang dalam pemilihan umum. Bahkan Turki pun adalah bangsa yang sangat homogen kemuslimannya. Namun upaya yang mengarah kepada penerapan syariah Islam sebagai hukum negara, telah dicegah oleh kekuatan militer yang sekular yang berpaham kebangsaan.

Karena itu maka sekularisme perlu dipahami dari sudut kebangsaan yang menghendaki di satu pihak kebebasan dan hak-hak sipil, dan di lain pihak persatuan dan kesatuan, walaupun dalam pluralitas. Sekularisme dibutuhkan untuk menjamin kebebasan beragama. Dalam hal ini sekularisme menginginkan agar negara tidak melakukan intervensi dan pengaturan kehidupan beragama. Karena itulah maka sekularisme, sebagaimana dianjurkan oleh sosiolog AS, Talcott Parson, ingin menempatkan agama di ruang publik yang bebas dari intervensi agama, yaitu di wilayah masyarakat warga atau *civil society*. Di wilayah ini, setiap agama dan aliran-aliran keagamaan bebas berkembang. Di AS, sekularisme tidak menjauhkan masyarakat dari Tuhan dan agama. Gereja-gereja dan kehidupan beragama justru marak di wilayah *civil society*. Konsekuensi dari kebebasan ini adalah tumbuhnya banyak aliran-aliran keagamaan atau dalam konteks masyarakat Kristen, gereja-gereja, sebagaimana tampak di AS dan Kanada.

Terhadap banyaknya gereja atau aliran keagamaan itu negara tidak boleh menghakimi suatu kepercayaan, sebab kepercayaan tidak bisa dikontrol. Negara hanya bisa menertibkan praktek-praktek keagamaan atau dakwah dengan kriteria konstitusi dan hukum yang berlaku. Di AS, negara melarang praktek poligami yang dijalankan oleh gereja Mormon, tetapi tidak bisa melarang kepercayaan tentang kenabian Joseph Smith. Negara juga tidak bisa melarang kepercayaan, bahwa minuman-minuman semacam alkohol, teh atau kopi adalah haram, sepanjang otoritas itu tidak memaksakan kepercayaan itu kepada penganut gereja non-Mormon. Negara atau otoritas gereja tidak bisa melarang gereja Mormon atau yang lain, sepanjang aliran-aliran keagamaan itu tidak melakukan kegiatan yang melanggar hukum, misalnya ritus yang melanggar kesusilaan, melakukan kekerasan, penipuan publik. Pengobatan yang melanggar kode etik kedokteran atau etika kesehatan dan kegiatan lain-lain yang merugikan masyarakat dan negara. Di AS sendiri telah timbul orang-orang yang mengaku dirinya nabi atau menerima wahyu. Bahkan gereja Mormon, mempunyai kitab suci sendiri selain Injil. Berbagai kelompok masyarakat Kristen memang pernah menganiaya

pengikut Mormon hingga mereka terpaksa harus hijrah dari wilayah Timur ke Barat. Tapi aksi-aksi kekerasan yang menghakimi kepercayaan itu telah dilarang. Pengikut Mormon dan aliran lain yang dianggap sesat oleh gereja-gereja mainstream, tetap memiliki hak-hak sipil sebagaimana penganut aliran-aliran lainnya, sepanjang mereka adalah warga negara AS. Di sini negara sekular menganggap semua gereja itu benar dan baik sebagai pendukung *civil society*. Itulah yang dimaksud oleh Budhy Munawar-Rachman, bahwa bagi sekularisme, semua agama yang diterima oleh masyarakat itu baik dan benar. Ini tidak berarti bahwa seseorang pemeluk agama berkeyakinan bahwa agamanyalah atau aliran keagamaannya yang paling benar. Namun kebenaran itu bersifat individual dan pribadi. Tetapi secara obyektif sosial, agama yang diterima oleh masyarakat harus dianggap sama-sama benar dan baik. Tapi jika suatu agama atau aliran kepercayaan itu bersikap sektarian, tertutup dan diskriminatif, serta melanggar prinsip-prinsip kebangsaan, maka negara akan menghakimi agama atau aliran kepercayaan itu

Dengan demikian, maka sekularisme memiliki tiga inti pandangan hidup berkaitan dengan agama, yaitu *pertama*, kebebasan beragama, berkepercayaan dan menjalankan ibadah bagi setiap warga. *Kedua*, keadilan terhadap setiap agama dan aliran kepercayaan, sepanjang tidak melanggar konstitusi, hukum dan kesepakatan sosial dalam norma-norma moral dan kesusilaan. *Ketiga*, toleransi dalam interaksi antar kepercayaan dan praktek-praktek peribadatan. Namun dalam hal ini memang ada dua macam sekularisme. *Pertama*, sekularisme yang empati terhadap semua agama dan kehidupan beragama. *Kedua*, sekularisme yang antipati atau curiga terhadap agama-agama dan aliran-aliran keagamaan. Namun negara pun bisa bersikap menolak terhadap agama-agama lain atau mazhab-mazhab di luar agama resmi negara. Di Saudi Arabia misalnya, negara melarang aliran-aliran tasawuf. Sikap inipun dilakukan oleh negara sekular semacam Turki.

Agar negara bisa bersikap sekular yang berempati terhadap agama pada umumnya, maka perlu adanya pemisahan antara otoritas agama dan otoritas negara. Sebab, penggabungan kedua otoritas itu akan me-

lahirkan absolutisme yang melanggar prinsip kebebasan, keadilan dan toleransi. *Kedua*, negara perlu memisahkan wilayah privat dan wilayah publik dalam kehidupan beragama. Komponen kepercayaan (*creed*) dan peribadatan (*cult*) adalah wilayah pribadi atau privat yang dilindungi oleh prinsip kebebasan, sedangkan komponen perilaku dan akhlaq (*code of ethics*) dan peradaban (*civilization*) adalah wilayah publik yang bisa diatur oleh negara secara demokratis berdasarkan penalaran moral dan penalaran publik.

Dari pengalaman, wilayah privat itu tidak bisa didialogkan. Hamka pernah mengatakan bahwa toleransi itu tidak berlaku di wilayah akidah. Toleransi hanya berlaku di wilayah publik atau di bidang sosial. Saya justru berpendapat bahwa wilayah privat inipun bisa dan bahkan justru perlu didialogkan. Tetapi dengan cara-cara yang ilmiah. Tujuannya adalah untuk memperoleh kesaling-pemahaman dan penghargaan antarkepercayaan. Dialog antar kepercayaan itu justru sangat terbuka di lingkungan tasawuf atau mistik atau mereka yang telah mengalami transendensi ke tingkat ma'rifat dan hakekat. Dialog inilah yang bisa menciptakan toleransi di bidang akidah, tanpa harus meninggalkan kepercayaan masing-masing atau tanpa harus melakukan sinkretisme. Dialog semacam ini—seperti juga telah ditunjukkan Budhy dalam buku ini—akan memperkuat asas sekularisme yang merupakan payung politik terhadap azas liberalisme dan pluralisme.

Memahami paradigma baru tentang hubungan agama dan negara itu, yang diperlukan adalah sebuah strategi kebudayaan. Pertama-tama, paradigma baru itu sangat perlu untuk dibudayakan. Pembudayaan itu bisa dilakukan di tingkat wacana. Namun wacana itu justru telah memicu kontroversi. Bahkan mendorong timbulnya aksi-aksi kekerasan horisontal, terutama dari kalangan ortodoks dan fundamentalis yang merasa terancam akidahnya. Dewasa ini nampak timbul polarisasi antara kelompok fundamentalis dan kelompok liberal. Kelompok fundamentalis adalah mereka yang merasa terancam dan terhalang politik identitasnya. Sedangkan kelompok liberal adalah mereka yang mendukung dan memotori proses sekularisasi.

Di antara tiga komponen paradigma baru itu, secara kontemporer, yang mula-mula ditanggapi adalah anjuran sekularisasi yang dikemukakan oleh Nurcholish Madjid pada 3 Januari 1970, 40 tahun lalu. Sekularisasi dinilai paling urgen oleh Nurcholish Madjid, karena untuk menyelamatkan umat Islam dari pemojokan gerakan Islam oleh Pemerintah Orde Baru. Sasaran yang ingin dicapai adalah agar umat Islam tidak lagi memperjuangkan gagasan Negara Islam yang bertentangan dengan Pancasila dan UUD 1945, dan mengarahkan wacana publik gerakan Islam pada gagasan Keadilan Sosial. Pemikiran Nurcholish Madjid memang tepat, karena terbukti bahwa isu yang kemudian menonjol dalam proses pembangunan di masa Orde Baru adalah Keadilan Sosial, yang kemudian diwacanakan oleh tokoh-tokoh pemikir ekonomi semacam Mubyarto, Sri-Edi Swasono dan Sritua Arief. Sangat disayangkan bahwa respon gerakan Islam terhadap isu keadilan sosial tidak begitu nampak. Yang lebih nampak belakangan ini adalah "Kembali kepada Piagam Jakarta" yang kemudian meningkat menjadi perjuangan membuat Perda-perda Syari'ah dalam konteks otonomi daerah. Tapi ironisnya adalah bahwa kunci keberhasilan melahirkan Perda-perda Syari'ah itu justru terletak pada partai-partai sekular yang memakai aturan main demokrasi. Di lain pihak, telah lahir partai-partai yang berlatar belakang gerakan Islam, tetapi menganut sekularisme. Di tingkat wacana, sekularisme paling ditentang oleh gerakan Islam, tetapi dalam realitas, sekularisasi terus berlangsung. Sungguhpun demikian, seorang tokoh Islam seperti Amien Rais pun masih menolak sekularisme, karena sikap terhadap sekularisme itu, dalam tradisi gerakan Islam memang mengandung risiko yang besar. Disinilah nampak penghargaan kita terhadap tokoh seperti Abdurrahman Wahid dan kemudian juga Ulil Abshar-Abdalla, yang berlatar-belakang NU dalam mewacanakan sekularisme, karena seorang sekaliber Nurcholish Madjid pun masih menghindari sekularisme dan memilih kata sekularisasi—bahkan kemudian desakralisasi saja—yang sebenarnya merupakan sebuah euphemisme, walaupun ia memiliki argumen ilmiah mengenai pemilihan istilah itu.

Persoalannya adalah, bahwa jika arti sekularisme itu tidak dipahami oleh umat Islam, maka akan lahir organisasi-organisasi semacam Hizbut Tahrir, Front Pembela Islam dan Majelis Mujahidin Indonesia, atau tokoh semacam Abu Bakar Ba'asyir yang menolak sistem demokrasi itu. Selain itu, gerakan Islam masih akan menganggap bahwa Pancasila, UUD 1945, NKRI dan Bhineka Tunggal Ika, belum merupakan ideologi yang final bagi bangsa Indonesia. Jika demikian, maka Islam politik yang berwawasan kebangsaan tidak akan mungkin berkembang. Dan jika Islamisme yang berkembang, maka ujung-ujungnya adalah seperti yang telah terjadi di Turki dan Aljazair.

Sebenarnya, gebrakan Nurcholish Madjid yang dikumandangkan pada tahun 1970 bercabang dua. *Pertama* adalah sekularisasi tapi yang *kedua* adalah liberalisasi. Hanya saja yang mendapat reaksi keras, terutama dari Prof. Mohammad Rasjidi dan Endang Saifuddin Anshari adalah gagasan sekularisasi yang melahirkan serangkaian diskusi terbuka, sehingga konsep sekularisasi menjadi lebih disempurnakan oleh pencetusnya, misalnya dengan konsep desakralisasi. Nurcholish Madjid sebenarnya mendapat kesempatan kedua untuk menjelaskan konsep sekularisasi, sehingga pada tahun 1972 lahir kritik terhadap wacana Negara Islam.

Ternyata secara diam-diam, yang berkembang adalah justru konsep liberalisasi pemikiran yang karena itu tidak memperoleh reaksi terbuka. Pada tahun 1992, sekali lagi Nurcholish Madjid mendapat kesempatan untuk melakukan orasi kebudayaan melalui forum Taman Ismail Marzuki. Ketika itulah lahir pemikiran mengenai pluralisme yang ditandai dengan gejala lahirnya spiritualisme melawan agama terlembaga. Gagasan inipun mendapat reaksi keras, yang melahirkan laporan bernada fitnah yang mengatakan bahwa Nurcholish Madjid seolah-olah mengeluarkan semboyan baru "spiritualitas, yes, agama, no". Padahal Nurcholish Madjid justru mengkritik kecenderungan spiritualitas di AS yang banyak melahirkan aliran-aliran sesat itu.

Berkembangnya liberalisasi pemikiran baru nampak kemudian pada awal abad 21, dengan lahirnya kelompok "Jaringan Islam Liberal" yang

digagas oleh Luthfi Assyaukanie, walaupun yang menonjol adalah Ulil Abshar-Abdalla. Pokok-pokok pemikiran Islam liberal itu dirumuskan secara gamblang oleh Ulil dalam tulisannya yang sangat provokatif di harian Kompas, tanggal 2 Nopember 2002. Namun sebenarnya, kelompok ini telah melancarkan wacana yang diikuti oleh banyak tokoh muda melalui *on-line* dan kemudian diterbitkan ke dalam buku berjudul *Wajah Islam Liberal di Indonesia*. Anehnya, isu yang paling mengemuka bukanlah aliran liberalisme, melainkan sekularisme. Di balik munculnya kelompok ini sebenarnya adalah Abdurrahman Wahid, sehingga para pendukung aliran Islam liberal ini adalah kalangan muda NU.

Sekalipun demikian, sejumlah anak-anak muda NU ini ada yang mencoba meluruskan paham liberal ini, dengan mengkaitkannya dengan ajaran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, sehingga melahirkan aliran yang mereka sebut Post-tradisionalisme yang secara paksa dinisbahkan dengan pemikiran Mohammed Abied al-Jabiri, pemikir Muslim garda depan Maroko yang nasionalis Arabis-Maghrib itu. Dengan lahirnya kelompok Islam liberal ini maka terwujudlah visi Nurcholish Madjid tahun 1970 yang mendambakan lahirnya kelompok muda Muslim yang berpaham liberal.

Hanya saja kaum muda liberal ini bercabang dua, seperti juga digambarkan secara panjang lebar oleh Budhy dalam buku ini. *Pertama*, yang menitik-beratkan pada gerakan pemikiran. *Kedua*, adalah kelompok yang dilatar-belakangi oleh gerakan LSM yang melahirkan kelompok-kelompok yang disebut Budhy sebagai "Islam Progresif". Kelompok ini lebih menitik-beratkan pada perubahan-perubahan sosial di tingkat masyarakat. Namun aksi-aksi yang dilakukan oleh kelompok ortodoks-fundamentalis, yang dipicu oleh fatwa MUI mengarah kepada aksi-aksi kekerasan terhadap aliran-aliran keagamaan atau spiritual yang dianggap sesat dan kelompok Kristen yang dianggap mendirikan rumah-rumah ibadah liar, sehingga memunculkan isu-isu kebebasan beragama, berkeyakinan dan menjalankan ibadah yang merupakan pelanggaran terhadap pasal 29 ayat 2 UUD 1945. Menghadapi isu tersebut, timbul aliansi-aliansi yang dipelopori oleh aktivis Islam Progresif, misalnya

Pusat Studi Agama dan Peradaban (PSAP) dari kalangan generasi muda Muhammadiyah yang tidak mendapat restu dari PP. Muhammadiyah sendiri.

Dengan demikian, maka paradigma baru pembaruan sebenarnya adalah reaktualisasi dari wacana yang sudah muncul sebelum memasuki abad ke 20, yang dipicu oleh fatwa MUI 2005 mengenai pengharaman liberalisme, sekularisme dan pluralisme itu. Berlangsungnya aksi-aksi kekerasan yang memuncak pada peristiwa penyerangan yang dipimpin oleh kelompok Front Pembela Islam (FPI) terhadap acara yang diselenggarakan oleh AKKBB (Aliansi untuk Kebebasan Beragama dan Berkepercayaan) di Tugu Monas, 1 Juni 2008 lalu sebenarnya adalah akibat dari tidak adanya tindakan tegas dari Pemerintah untuk melindungi kebebasan beragama. Bahkan negara ikut serta dalam pelanggaran hak-hak asasi manusia dengan menghukum Lia Eden dan Mohammad Abdurrahman dari Kelompok Eden, dan Yusman Roy atas tuduhan penodaan agama. Juga aksi-aksi penutupan rumah-rumah ibadah yang ditutup secara paksa yang merupakan tindakan main hakim sendiri, yang tidak dilakukan tindakan apapun, telah mengesankan negara menyetujui aksi-aksi melawan pelanggaran hak-hak asasi manusia itu.

Liberalisme

Liberalisme merupakan masalah kebebasan berpikir yang sebenarnya merupakan isu klasik dalam sejarah pemikiran Islam. Isu itu mula-mula telah dilontarkan oleh Nabi saw sendiri, ketika mewawancari Mu'adz ibn Jabal, ketika ia akan diangkat menjadi Gubernur Yaman. Bahkan juga telah muncul ketika Nabi melihat bahwa kata-katanya disalahpahami oleh seorang petani kurma di Madinah. Riwayat yang terakhir itu melahirkan adagium yang sangat terkenal "*antum a'lamu bi umûri dunyâkum*", engkau lebih tahu tentang masalah duniamu. Sedangkan riwayat pertama melahirkan konsep ijtihad, yang paling banyak diikuti oleh khalifah kedua Umar bin Khatthab dalam memimpin negara melalui ijtihad-ijtihad, sehingga lahir konsep mengenai fikih Umar bin Khatthab yang

dinilai banyak ahli menyimpang dari ajaran wahyu tetapi mengandung asas manfaat dan keadilan.

Dalam ortodoksi Islam dewasa ini, baik dari mazhab Sunni, Syi'ah, maupun Ahmadiyah, dalam hirarkhi akidah, iman atau wahyu ditempatkan paling atas, sedangkan akal di bawahnya. Hal ini menyebabkan kurangnya penghargaan Islam terhadap akal. Padahal al-Qur'an sendiri mengangkat derajat akal sangat tinggi. Manusia dianggap merupakan makhluk yang paling baik karena akalnya. Sehingga derajat manusia lebih tinggi dari Malaikat. Tuhan sendiri juga menjelaskan kepada Malaikat yang menolak perintah Tuhan untuk menyembah manusia, dengan menunjukkan bahwa manusia itu diberi kemampuan berpikir dengan akalnya. Karena itu manusia juga bisa melawan dan mengalahkan setan melalui akalnya. Setan adalah kekuatan yang membujuk manusia untuk menempuh jalan yang sesat. Tapi manusia tidak akan terjerumus ke jalan yang sesat jika mempergunakan akalnya. Maka dengan akalnya, manusia bisa menemukan jalan yang lurus.

Namun karena teologi yang merendahkan akal manusia, maka akal seringkali justru diidentikkan dengan hawa nafsu. Padahal inti *nafs* adalah akal yang kritis, sehingga mampu menyeimbangkan antara *nafs* yang rendah (*the Id*) dengan *nafs* yang luhur (*the Superego*), dalam teori kepribadian psikoanalisa Sigmund Freud. Ini adalah cara penjelasan lain, dari peranan akal yang dalam teologi Islam didikotomikan dengan iman atau wahyu, sebagaimana dilakukan oleh MUI. Penjelasan ini bersifat— meminjam istilah Anthony Giddens, "*beyond right and left*".

Sungguhpun demikian, karena pemikiran dikotomis itu sulit dihindari, maka beberapa filsuf Muslim di abad pertengahan terpaksa harus melakukan pilihan atau penempatan kedudukan keduanya dalam dimensi hirarkhis. Misalnya saja para filsuf dari kelompok Ikhwan al-Shafa yang kemudian menjadi aliran teologi Mu'tazilah itu harus mengangkat kedudukan akal, dengan mengembangkan teologi rasional, akibat dari pengaruh filsafat Yunani yang tidak mengenal wahyu kecuali akal manusia dalam teori logika atau nalar itu.

Dalam epistemologi Islam, penempatan wahyu di atas akal ini diwujudkan dengan metodologi *bayânî* atau interpretasi teks, tanpa disadari bahwa interpretasi itu dilakukan dengan penggunaan akal atau logika yang dalam ilmu kalam disebut *al-manthiq*. Pada dasarnya semua ilmu-ilmu keislaman, misalnya ilmu tafsir, hadis, kalam dan fikih, lahir dari epistemologi bayani ini, walaupun ayat-ayat yang mengandung istilah bayan hanya sedikit saja. Yang lebih banyak adalah ayat-ayat yang menyuruh mempergunakan akal pikiran, termasuk dalam memahami wahyu atau iman itu sendiri. Karena itu maka Nasr Hamid Abu Zayd, dalam sebuah bukunya mengenai hermeneutika mengatakan bahwa peradaban Islam itu pada hakikatnya adalah peradaban teks.

Namun setelah masuk pengaruh Yunani, mulai berkembang filsafat rasional yang dalam istilah al-Jabiri, berdasarkan epistemologi burhani atau penalaran yang rasional. Tapi menurut keterangan ilmuwan Maroko itu, filsafat Yunani digalakkan oleh al-Ma'mun untuk menandingi filsafat *'irfânî* Parsi yang pada waktu itu menggoyahkan pandangan Sunni dan kekuasaan Sunni Abbasiyah. Para filsuf Parsi pada waktu itu juga bersikap memandang rendah pemikiran Arab, tetapi ilmu kalam Arab kurang mampu menandingi filsafat Parsi. Yang dianggap mampu menandingi adalah filsafat Yunani yang rasional, apalagi bangsa Yunani adalah musuh bebuyutan bangsa Parsi. Itulah yang melatarbelakangi pertentangan antara Barat yang rasional dan filsafat Timur yang spiritual.

Sungguhpun begitu, para filsuf Sunni Arab, memperoleh manfaat dan pemberdayaan akal pikiran dari filsafat Yunani pula. Misalnya, telah melahirkan filsuf Arab, al-Kindi yang berguru kepada Aristoteles. Juga filsuf Syi'ah al-Farabi dipengaruhi oleh filsafat Aristoteles. Dalam masalah hubungan akal dan wahyu itu, al-Farabi berpendapat bahwa akal itu dianugerahkan kepada manusia terlebih dulu dari wahyu. Akal lebih tua dari wahyu, sehingga sebenarnya akal relatif harus lebih diandalkan atau diutamakan dari wahyu. Lahirnya Mu'tazilah dan kemudian para filsuf rasional seperti al-Kindi dan al-Farabi, sebenarnya adalah merupakan proses liberalisasi dalam pemikiran Islam.

Arus liberalisasi yang sebenarnya bukan hanya datang dari Yunani, melainkan juga Persia yang membawa ilmu matematika dan kedokteran, pada akhirnya dibendung juga oleh ortodoksi kalam Sunni, dengan tokohnya al-Ghazali. Puncaknya adalah ketika Ia mengkritik filsafat Ibn Sina, meskipun keduanya sama-sama orang Persia.

Sedemikian rupa, al-Ghazali, sebagaimana juga Ibn Sina dan kemudian Ibn Rusyd, adalah pemikir yang bisa menerima pandangan atau epistemologi lain yang nampak bertentangan. Hal ini terbukti, bahwa al-Ghazali melakukan sintesa antara fikih dan tasauf atau antara bayani dan *'irfânî*, sebagaimana Ibn Sina juga melakukan sintesa antara filsafat yang rasional dan tasauf yang irfani. Kemudian Ibn Rusyd, yang membalas kritik al-Ghazali terhadap filsafat, juga melakukan sintesa antara filsafat dan fikih. Hal ini menunjukkan keterbukaan ketiga filsuf puncak Muslim itu dan sekaligus menunjukkan gejala liberalisasi, dalam bentuk tertentu dalam pemikiran Islam. Ketiga epistemologi itulah yang kemudian membentuk paradigma keilmuan Islam yang kemudian direkam sebagai tradisi epistemologi Islam oleh al-Jabiri.

Hanya saja yang paling dominan memengaruhi dunia pemikiran Islam adalah sintesis al-Ghazali, sebagaimana nampak dalam pengajaran di pesantren-pesantren Indonesia yang lebih menitikberatkan pada pengajaran fikih, di samping juga menjadi pusat-pusat gerakan tarekat. Dengan terbentuknya ortodoksi *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah*, para pemikir modern kemudian menyimpulkan bahwa pintu ijtihad telah tertutup. Namun persepsi ini kemudian diikuti dengan gerakan membuka pintu ijtihad sebagaimana dirumuskan dengan baik oleh pemikir Muslim modern asal Pakistan, Fazlur Rahman. Gerakan pembukaan pintu ijtihad itu adalah salah satu bentuk liberalisasi dalam pemikiran Islam. Bahkan sebenarnya ijtihad hampir identik dengan pemikiran liberal. Dari kasus Mu'adz ibn Jabal—seperti disinggung di atas—yaitu upaya pemikiran tentang hal-hal yang tidak ada petunjuknya dalam al-Qur'an dan al-Sunnah yang merupakan upaya penalaran rasional yang terbuka terhadap pengaruh dari luar kebudayaan Islam yang asli—maka ijtihad adalah bentuk liberalisme dalam Islam.

Saya berpendapat bahwa liberalisme adalah sebuah pandangan yang membebaskan diri dari otoritarianisme agama, meminjam istilah Khaled Aboe el-Fadl, yaitu yang berbentuk ortodoksi sebagai hasil dari himpunan konsensus-konsesus besar dalam pemikiran Islam di bidang fiqih, kalam, filsafat dan tasauf yang telah menghegemoni dan mendominasi keberagamaan umat Islam. Liberalisasi itu bertolak dari premis bahwa wacana hegemonik itu seolah-olah telah mencapai kebenaran akhir (*ultimate truth*) dan karena itu merupakan *end of history*, meminjam istilah Francis Fukuyama, yaitu puncak dan akhir dari evolusi pemikiran keagamaan dalam Islam. Persepsi mengenai itu tercermin dalam pandangan “pintu ijtihad telah tertutup” yang melahirkan sikap taqlid. Inilah yang dimaksud oleh Ulil Abshar-Abdalla sebagai telah mandegnya atau memfosilnya pemikiran Islam. Padahal Aboe el-Fadl sendiri, seorang ahli ilmu hukum Barat maupun fikih betapapun sangat mengagumi hasil proses intelektual Islam itu, merasa pesimis, bahwa paradigma itu masih mampu menghadapi dan memecahkan masalah-masalah dunia modern yang sudah jauh berubah dari masa klasik dan abad pertengahan Islam ketika ilmu fikih itu dirumuskan menjadi paradigma dan ilmu pengetahuan normal (*normal science*). Menurut Thomas Kuhn, dalam menghadapi masalah-masalah baru, suatu paradigma yang tidak mampu menjelaskan fenomena-fenomena baru itu, tidak akan mampu memecahkan persoalan-persoalan manusia. Disinilah maka suatu paradigma mengalami krisis.

Menurut Ulil, paham hegemonik Islam dewasa ini sudah memfosil atau hanya menjadi monumen sejarah atau dimonumenkan, alias membeku atau masuk ke dalam museum pemikiran. Dalam hal ini Ulil bukan orang pertama yang melihat kebekuan ini dalam pemikiran Islam. Nur-cholish Madjid, pada tahun 1970—40 tahun lalu, yang pemikirannya dirayakan dengan penerbitan buku Budhy ini—sudah mengungkapkan gejala itu. Pada waktu itu ia melihat bahwa Muhammadiyah sudah tidak lagi menjadi organisasi pembaru sebagaimana klaim awalnya. Gejala pembaruan justru nampak pada Nahdhatul Ulama (NU), tapi organisasi inipun bersikap setengah hati dalam pembaruan sehingga kesimpulan-

nya, dua organisasi arus utama (*mainstream*) terbesar itu sudah menjadi kubu konservatif dan tidak mampu merespon tantangan-tantangan zaman. Bahkan, dalam misi purifikasinya, Muhammadiyah ingin kembali ke masa Salaf, tiga generasi sesudah zaman nabi.

Seperti ditunjukkan oleh Budhy dalam buku ini, pembebasan atau liberasi dalam liberalisme ini terjadi di dua wilayah. *Pertama*, adalah wilayah iman, dan *kedua*, wilayah pemikiran. Menurut paham liberalisme, iman dan akidah adalah masalah individu yang memiliki otonomi. Pengembalian iman dan akidah kepada individu menciptakan kebebasan beragama. Pengembalian iman kepada otoritas individu yang otonom inilah yang dijadikan dasar pemikiran dalam sekularisme, sehingga paham ini menganggap agama, khususnya sektor akidah dan ibadah menjadi masalah individu. Sedangkan masalah negara dan masyarakat adalah wilayah publik yang harus dibahas secara rasional dan demokratis. Inilah sebenarnya yang dilakukan oleh para sahabat nabi, ketika masalah suksesi kepemimpinan itu tidak ada petunjuknya yang pasti dalam al-Qur'an maupun Sunnah Rasul, sehingga menurut petunjuk nabi sendiri, harus dilakukan ijtihad, yaitu upaya yang sungguh-sungguh dalam pemikiran.

Dalam wilayah pemikiran, liberalisasi pemikiran Islam menghadapi isu-isu kontemporer, misalnya demokrasi, hak-hak asasi manusia, kesetaraan jender, kesetaraan agama-agama dan hubungan antar agama, tidak lagi terikat pada paradigma lama dan tidak terikat pula pada teks yang tidak berubah dan tidak bisa diubah itu, melainkan percaya pada kemampuan akal budi manusia sebagai anugerah Tuhan dalam merumuskan solusi terhadap masalah masalah kontemporer itu. Penggunaan akal pikiran itupun adalah perintah Allah dan Rasulnya.

Ketika Mohammad Natsir muda mengangkat tema "Akal Merdeka" yang ditulisnya dalam bahasa Belanda, maka pemikir Muslim Indonesia itu mengambil contoh karya-karya pemikiran Islam dalam Abad Pertengahan yang ditulis secara lebih ekstensif dalam artikel-artikel lainnya yang umumnya mengenai aliran *Ikhwân al-Shafâ* dan Mu'tazilah, walaupun aliran ini sering ditolak oleh aliran ortodoksi Islam. Tulisan-tulisan

yang mengemukakan pentingnya kedudukan akal merdeka kemudian banyak ditulis. Sungguh pun begitu, pada umumnya, para pemikir Muslim di segala bidang ilmu masih menempatkan wahyu dalam hirarkhi yang tertinggi, setidak-tidaknya sejajar dalam rumusan keseimbangan antara iman dan ilmu pengetahuan. Namun dalam praktek, para sarjana Muslim lebih banyak mempelajari ilmu pengetahuan umum dan mempelajari ilmu pengetahuan modern yang disebut "Barat", sekalipun dalam tulisan-tulisan apologetik, banyak dikatakan bahwa ilmu pengetahuan modern Barat itu berawal dari filsafat Aristoteles yang ditafsirkan oleh Ibn Rusyd. Filsafat yang masuk ke Eropa bukan Aristotelian, melainkan Averoisisme. Perkembangan pemikiran dan pendidikan dalam Islam itu juga menunjukkan bahwa liberalisme itu bukan suatu hal yang asing dalam sejarah pemikiran Islam yang selalu muncul dari waktu ke waktu.

Liberalisasi pemikiran itu juga sudah dikemukakan oleh Nurcholish Madjid pada tahun 1970. Liberalisme yang ditawarkan pada awal '70-an itu sebenarnya bukan merupakan sesuatu hal yang baru, sehingga hanya merupakan—meminjam istilah Munawir Sadjzali—reaktualisasi pemikiran Islam saja. Pada waktu itu, Nurcholish menyarankan agar umat Islam dapat mengembangkan wacana mengenai keadilan sosial dan kemudian dijadikan program gerakan-gerakan Islam, daripada hanya memikirkan bagaimana menegakkan cita-cita Negara Islam yang tidak memiliki landasan pada al-Qur'an. Tapi karena organisasi-organisasi dan partai-partai Islam sudah tidak lagi bisa diharapkan terlalu banyak, maka Nurcholish Madjid menganjurkan dibentuknya kelompok pemikir yang liberal. Dan paling tidak dengan berdirinya JIL dan banyak lembaga yang mewacanakan pemikiran Islam seperti diulas Budhy dalam buku ini, wasiat pembaru Muslim Indonesia itu telah menjadi realitas. Namun belum sempat berkembang terlalu jauh, liberalisme yang menjadi acuan ideologis kelompok Islam liberal atau progresif itu telah diharamkan oleh MUI untuk diikuti.

Fatwa MUI, dalam penjelasannya memang mengarah kepada pemikiran-pemikiran JIL yang memang liberal itu. Tapi JIL bukan

satu-satunya kelompok Islam liberal dewasa ini. Ada kelompok-kelompok lain, dengan nama lain yang berhaluan liberal, progresif dan emansipatoris, misalnya Pusat Studi Agama dan Peradaban (PSAP), Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) dari kalangan generasi muda Muhammadiyah, kelompok Islam Progresif, kelompok Islam emansipatoris, Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS) atau kelompok Post-Tradisionalis dari kalangan generasi muda NU. Namun di kalangan dua organisasi Islam terbesar itu, telah muncul tokoh-tokoh yang berhaluan liberal, seperti Amin Abdullah, Abdul Munir Mulkan, atau Moeslim Abdurrahman dari kalangan Muhammadiyah, yang dijuluki IMUL, "Ikatan Muhammadiyah Liberal", dan Said Aqieil Siradj, Masdar Mas'udi atau K.H. Husein Muhammad dari kalangan NU (yang dijuluki INUL, "Ikatan NU Liberal"), dengan nada ejekan.

Aliran Islam Liberal ini dapat dilihat dari dua sudut pandangan. *Pertama*, aliran dalam Islam yang merupakan bagian dari liberalisme global, menurut Leonard Binder. Dan *kedua*, liberalisme agama sebagai bagian dari pemikiran Islam sendiri. Menurut kalangan ini pemikiran liberal dalam Islam sudah dimulai sejak Umar bin Khaththab, yang ketika Nabi masih hidup pun sudah sering berbeda pendapat dengan Rasulullah mengenai masalah-masalah dunia. Ia juga sering berbeda pendapat dengan Khalifah pertama, Abu Bakar Siddiq, misalnya mengenai konsep murtad. Umar bahkan dikenal dengan mazhab Umar-nya dalam fikih, sebelum ilmu fiqih itu sendiri berkembang.

Paham-paham liberal sendiri, berkembang menonjol dalam aliran filsafat rasionalisme yang hingga kini masih dipelihara dan dikembangkan di kalangan Syi'ah. Di bidang ilmu-ilmu sosial dan humaniora, dikenal sejarahwan dan filsuf sosial, Ibn Khaldun, yang dianggap sebagai perintis ilmu-ilmu sosial modern. Sedangkan kelompok-kelompok episteme liberal yang berkembang di kalangan muda dewasa ini sebenarnya hanyalah melanjutkan atau menghidupkan kembali paham yang sudah dikembangkan sejak berabad-abad yang lalu.

Menurut Bernard Lewis, liberalisme Islam, dalam manifestasinya yang mutakhir adalah merupakan bagian dari liberalisme global. Li-

beralisme di sini diartikan sebagai paham yang menjunjung kebebasan individu, terutama dari negara. Paham liberalisme inilah yang sebenarnya juga merupakan sumber dari teori tentang masyarakat warga (*civil society*). Dengan menjunjung tinggi asas kebebasan individu ini, maka setiap warga negara memiliki hak-hak asasi manusia di segala bidang kehidupan, politik, ekonomi, sosial dan kultural. Hak asasi manusia ini harus dilindungi dan diperjuangkan di negara-negara yang kurang memahami hak-hak asasi manusia. Kebebasan dan hak-hak asasi manusia ini adalah merupakan fondasi dari demokrasi, karena dengan asas-asas itu setiap warga negara diberi hak pilih dan dipilih.

Di bidang ekonomi, setiap warga negara berhak mendapatkan pekerjaan dan penghidupan sesuai dengan kemanusiaan, paling tidak hak-hak dasarnya, yaitu akses terhadap kebutuhan pokok, seperti sandang, papan, kesehatan dan pendidikan yang merupakan *freedom from want*. Juga setiap warga berhak terhadap kebutuhan keamanan (*freedom from fear*) dan kebebasan berpendapat dan berekspresi (*freedom of speech and expression*), dan kebebasan beragama (*freedom of religion*) yang semuanya itu dijamin dalam UUD 1945.

Namun mengapa penolakan terjadi, persis serupa dengan penolakan yang dilakukan oleh kaum Yahudi, Katolik dan Protestan, dalam menghadapi gelombang modernisme menyusul renaissance dan pencerahan yang melanda Eropa pada abad ke-19, di mana pada waktu itu justru kalangan Islam menyambut modernisme yang telah menimbulkan kebangkitan Dunia Islam.

Jika nilai-nilai liberalisme itu diharamkan oleh MUI, maka Islam itu bertentangan dengan asas kebebasan. Dalam menolak asas kebebasan ini, seringkali makna kebebasan disalahartikan, misalnya “bebas sebebaskan-bebasnya yang tanpa batas”, yang sebenarnya bukan kebebasan tetapi anarki. Lagi-lagi di sini sering kali timbul kesalahpahaman mengenai paham liberalisme. Kesalahpahaman ini sebenarnya bukan hanya terjadi di kalangan Islam ortodoks *an sich*, melainkan juga pada kalangan kebangsaan yang sekular.

Di kalangan ini, liberalisme dikaitkan dengan individualisme di satu pihak serta kapitalisme dan imperialisme dipihak lain. Analisis itu memang tidak salah. Karena pandangan itu juga dan bahkan lahir terlebih dahulu di Barat sendiri. Dari kritik-kritik dan koreksi dalam realitas itu, liberalisme telah dinyatakan berakhir, "*the end of liberalism*" dan di bidang ekonomi, "*the end of laissez-faire*". Namun di Barat, paham liberalisme mengalami perkembangan dan perubahan. Liberalisme bahkan telah membentuk gerakan politik dan partai politik. Di AS, liberalisme justru merupakan paham yang progresif dan menjadi paham Partai Demokrat. Tokoh-tokoh pemikir seperti John Kenneth Galbraith, Joseph Stiglitz dan John Rawls disebut sebagai pemikir-pemikir liberal. Rawls, misalnya, penulis buku "*The Theory of Justice*" (1971) telah menulis buku lanjutan berjudul "*Liberal Politics*", yang menjelaskan paham liberalisme kontemporer.

Sungguhpun demikian, hingga kini pun paham liberalisme, ketika direaktualisasi menjadi Neo-liberalisme telah menjadi paham yang ditentang. Hanya saja, Neo-liberalisme yang bersumber dari "Kesepakatan Washington" (Washington Consensus) itu dinilai justru sebagai paham konservatif dan bahkan fundamentalisme yang bertentangan dengan progresivisme. Di Australia, Partai Liberal berhadapan dengan Partai Buruh yang progresif yang sebenarnya merupakan bagian dari tradisi liberal. Kontradiksi semacam itu terdapat pada tokoh George Soros, yang di satu sisi menyebut dirinya liberal, tetapi berjuang melawan Neo-liberalisme yang disebutnya fundamentalisme pasar.

Dari sini dapat ditarik kesimpulan bahwa lawan dari pengertian liberalisme adalah fundamentalisme, baik di bidang ekonomi maupun agama. Di Indonesia, Hatta adalah pemikir yang menolak keras liberalisme ekonomi (ekonomi liberal) yang identik dengan kapitalisme. Namun di bidang politik, Hatta bersama dengan Sutan Sjahrir adalah pemuka politik liberal yang berdiri di balik Maklumat Wakil Presiden No. X yang melahirkan sistem kepartaian Indonesia dan mengawali era liberal 1945-1959. Hatta, bersama Muhammad Yamin adalah dua tokoh

utama dibalik pasal-pasal liberal atau hak-hak sipil dalam UUD 1945. Di sini liberalisme sejalan dengan demokrasi dan hak-hak asasi manusia.

Yang dimaksudkan dengan kebebasan dalam liberalisme di sini adalah kebebasan yang dilembagakan dalam hukum ketatanegaraan. Kebebasan justru bukan anarki. Ibn Taymiyah sendiri lebih memilih otoritarianisme dari pada anarki. Itulah paham liberalisme yang dianut oleh Nurcholish Madjid, Gus Dur, Harun Nasution, Munawir Sadjali, Djohan Efendi, Lutfi Assyaukanie, Ulil Abshar-Abdalla dan Budhy Munawar-Rachman dalam buku ini. Karena itu maka wacana mengenai paham liberal khususnya ketika masuk ke wacana agama masih perlu dikembangkan.

Walaupun demikian, perlu disadari bahwa tanpa wacana dan advokasi pun proses liberalisasi itu akan berjalan seiring dengan modernisme. Hal ini nampak dari orientasi studi generasi muda Muslim ke AS, Eropa Barat, Australia dan Jepang yang membutuhkan ilmu pengetahuan modern. Sementara itu di Dunia Muslim, universitas modern terbesar dan tertua di Dunia Islam, Universitas al-Azhar, telah membuka fakultas-fakultas ilmu pengetahuan umum, yang jumlahnya telah melebihi fakultas-fakultas ilmu-ilmu keislaman tradisional, demikian pula jumlah mahasiswanya. Bahkan hasil didikan Universitas al-Azhar itu, kini semakin banyak ilmuwan-ilmuwan agama yang berhaluan liberal. Kecenderungan ini diikuti di Indonesia, dengan digantikannya Perguruan Tinggi IAIN (Institut Agama Islam Negeri), menjadi UIN (Universitas Islam Negeri), dengan jumlah fakultas ilmu pengetahuan umum yang lebih banyak dari ilmu-ilmu keagamaan Islam tradisional. Bahkan juga, fakultas syari'ah diubah pula namanya dengan fakultas syari'ah dan hukum, yang juga mempelajari ilmu hukum umum (Barat).

Proses liberalisasi yang nampak nyata ini, ternyata menimbulkan kekhawatiran dalam bentuk tuduhan bahwa IAIN (sebelum UIN) adalah sebuah lembaga pemurtadan. Yang dituduh menjadi biang adalah Prof. Harun Nasution, seorang yang sering dijuluki sebagai penganut mazhab Mu'tazilah dan sebagai intelektual, telah mengembangkan apa yang kemudian ditulis dalam bukunya *Teologi Rasional* yang mengangkat peran

akal dan penalaran dalam memahami iman dan keyakinan Islam. Prof. Harun adalah guru besar IAIN dan UI di bidang filsafat yang menghargai kegiatan mahasiswa dan asistennya mempelajari ilmu-ilmu sosial Barat.

Berkat dorongan dan gagasan Menteri Agama, Munawir Sadjzali, ia mengirimkan dosen-dosen IAIN belajar ke universitas-universitas Barat, sehingga kiblat mempelajari agama bercabang tidak saja ke Timur Tengah atau Pakistan, tetapi juga ke AS, Eropa Barat dan Australia. Pendidikan ke Barat itu ternyata berperan besar dalam merevitalisasi pemikiran Islam. Tapi langkah Indonesia ini sebenarnya telah didahului oleh para sarjana lulusan universitas-universitas di Timur Tengah, yang telah menghasilkan pemikiran-pemikiran, misalnya mengenai Ekonomi Islam, Teori Politik Islam, Sosiologi Islam atau Antropologi Islam, yang kemudian berperan dalam membumikan Islam ke dalam dunia modern. Tuduhan "pemurtadan" dengan sendirinya runtuh tak berdasar. Liberalisme memang ditolak ditingkat wacana, tetapi liberalisasi pemikiran telah terjadi dan tak terbendungkan. Karena itu, maka fatwa MUI yang mengharamkan liberalisme—seperti ditunjukkan dalam buku Budhy ini—bersifat menentang arus Islam di Indonesia dan Dunia Islam sendiri.

Pertanyaan yang menggelitik adalah, apakah liberalisasi berarti meninggalkan kedudukan dan peranan wahyu? Dalam kerangka teori ilmu pengetahuan, wahyu bisa berkedudukan dan berperan, *pertama* dalam fungsi legitimasi, *kedua* berperan kritik, dan *ketiga* berperan rekayasa sosial (*social engineering*). Ketika kedudukan dan peranan akal diangkat di tingkat wacana, maka baik wahyu maupun ilmu pengetahuan rasional bersama-sama menjadi semakin nyata berfungsi sebagai ilmu pengetahuan. Dalam Universitas Islam Antarbangsa, Malaysia dan Pakistan, wahyu telah mengalami transformasi menjadi "*revealed sciences*", ilmu-ilmu kewahyuan dan bukan sekadar "ilmu tafsir" yang sangat spekulatif itu.

Tetapi yang menarik adalah, bahwa wahyu justru telah berperan dalam mengilhami kritik-kritik terhadap sains itu sendiri. Misalnya Seyyed Hossen Nasr, seorang sarjana dan intelektual Syi'ah, menampilkan kritik bahwa sains rasional yang merasa "bebas nilai" (*value-free*) itu telah

meninggalkan jejak buruk dalam peradaban modern. *Pertama*, pelanggaran moral ketika diterapkan melalui "*applied sciences*". *Kedua*, aplikasi sains dan teknologi telah menimbulkan kerusakan lingkungan hidup yang membahayakan kelestarian alam dan masyarakat. Dari sinilah lahir gagasan mengenai "Islamisasi Ilmu Pengetahuan" yang melahirkan dua lembaga penelitian Islam internasional, yaitu III-T berpusat di Herdon, Virginia, AS, yang dipelopori oleh Ismail R. al-Faruqi, dan ISTAC di Kuala Lumpur, Malaysia, yang dipelopori oleh Syed Naquib al-Attas.

Dalam sejarahnya, wahyu memang telah menginisiasi transformasi pemikiran dan masyarakat, namun kemudian berhenti berperan sebagai faktor perubahan. Pesan yang disampaikan dari perkembangan ini adalah bahwa liberalisasi tidak selalu berarti memarginalkan kedudukan dan peranan wahyu. Lebih tepatnya, keduanya harus berinteraksi. Di satu pihak, ilmu pengetahuan rasional memberdayakan ilmu kewahyuan tradisional menjadi ilmu-ilmu kewahyuan. Kalau dalam sejarah Islam ilmu-ilmu tradisional ini telah membuat stagnasi dan krisis yang ditandai dengan jatuhnya Dunia Islam ke dalam penjajahan Barat, dalam arus balik modernisme, ilmu pengetahuan telah membangkitkan kembali umat Islam melawan penjajahan. Walaupun demikian Dunia Islam belum berhasil melakukan *renaissance* dan pencerahan, bahkan telah terjerumus ke dalam—meminjam Sayyid Qutb—"jahiliyah modern".

Selain itu wahyu juga bisa melaksanakan fungsi kritik, misalnya ilmu kewahyuan, akhir-akhir ini bisa lahir kembali dalam fungsi rekayasa sosial, walaupun baru terbatas di bidang ekonomi. Dalam proses, wahyu tentang riba dan zakat telah bisa dijelaskan melalui hukum ekonomi dan kemudian melahirkan rekayasa sosial-ekonomi, berupa gerakan perbankan dan keuangan syari'ah. Fungsi ini tak mungkin timbul, apabila tidak lahir para ekonom didikan universitas Barat yang liberal. Dengan peralatan ilmu ekonomi yang empiris dan rasional, keuangan yang anti-ribawi telah menjadi rekayasa sosial-ekonomi yang cukup berhasil. Dalam proses ini, pesan-pesan kewahyuan telah mengalami proses rasionalisasi, obyektivasi dan demokratisasi, sehingga dapat diterima

bahkan diminati oleh pasar. Pertumbuhan perbankan syari'ah ternyata cukup menakjubkan berkat orientasi yang liberal.

Bagaimana halnya fungsi legitimasi dari wahyu? Ternyata legitimasi wahyu mulai ditinggalkan. Di Indonesia, peraturan daerah (Perda) syari'ah, justru menimbulkan tantangan dan ditolak. Hukum atau peraturan pemerintah yang didasarkan pada legitimasi syariah telah ditolak dan diganti dengan nalar publik (*public reasoning*). Namun fungsi legitimasi ini masih bisa diberdayakan dengan merubah hukum-hukum agama menjadi nalar moral (*moral reasoning*), melalui wacana filsafat. Tetapi, sekali lagi, penalaran moral ini tak akan terjadi tanpa liberalisasi pemikiran yang mengangkat kedudukan dan peran akal yang *notebene* adalah anugerah Tuhan yang tertinggi kepada manusia. Melalui akal inilah Allah mengajarkan ilmu pengetahuan kepada manusia.

Pluralisme

Pada dasarnya liberalisasi pemikiran adalah konsekuensi dari proses pluralisasi masyarakat modern yang makin kompleks yang mendorong keterbukaan komunikasi antarwarga masyarakat. Sebenarnya, komunitas Madinah pada zaman Nabi sendiri lahir dari suatu masyarakat yang plural. Tanpa masyarakat plural ini, tidak akan lahir Piagam Madinah yang menjadi konstitusi masyarakat Madinah pada waktu itu. Pada waktu Piagam Madinah dirumuskan dan disetujui, komunitas Islam masih merupakan minoritas. Komunitas terbesar adalah komunitas Yahudi, ditambah dengan komunitas Kristen dan penganut kepercayaan Pagan. Justru dalam masyarakat yang plural itu, Nabi berperan sebagai pemer-satu, tanpa melebur diri ke dalam suatu masyarakat tunggal. Dalam kesepakatan plural itu, diproklamasikan terbentuknya "masyarakat yang satu" (*ummat-an wâhidah*). Namun dalam konstitusi yang merupakan kontrak sosial (*social contract*) itu, identitas kelompok tetap diakui, namun mereka bersepakat untuk membentuk solidaritas, itulah hakekat pluralisme yang merupakan reaktualisasi pluralitas di zaman klasik Islam.

Begitu juga dalam perjumpaannya dengan budaya-budaya lokal, seperti Mesir, Maghribi, Persia, India, Turki, Asia Tengah dan Cina, penguasa-penguasa Muslim tidak memusnahkan kebudayaan-kebudayaan dan agama-agama lokal, bahkan merangkulnya, sehingga terbentuk Islam yang warna-warni, bagaikan pelangi yang indah. Jadi, Dunia Islam, sejak awal perkembangannya sudah merupakan pluralitas dan karena itu mendekatinya adalah dengan pluralisme yang merayakan keragaman sebagai rahmat. Dalam menghadapi realitas mengenai pluralitas Dunia Islam itulah berkembang pluralisme dalam Islam. Karena itu maka dalam Dunia Islam terdapat berbagai kultur dan sub-kultur yang membentuk kesatuan pelangi Islam.

Tapi pluralitas yang lahir di zaman modern ini memang berbeda dengan pluralitas di zaman Klasik dan Abad Pertengahan. Salah satu perbedaannya adalah pada zaman lalu, kebudayaan Islam menjadi payung atau tenda besar terhadap kebudayaan-kebudayaan lokal. Sekarang Islam sebagai kebudayaan, merupakan bagian dari pluralitas global, dengan kebudayaan Barat yang berintikan budaya Yudeo-Kristiani sebagai pemegang hegemoni yang mendominasi. Hal inilah yang barangkali menjadi latar belakang resistensi sebagian umat Islam (khususnya Islam-politik) terhadap pluralisme modern.

Agaknya penolakan terhadap pluralitas ini dilatar belakangi oleh beberapa persepsi. *Pertama*, sementara pluralitas diakui sebagai sunnatullah, pluralisme dianggap sebagai ancaman, yaitu ancaman terhadap akidah. Pengakuan terhadap pluralitas dianggap akan melemahkan iman. *Kedua*, pluralisme dianggap juga sebagai ancaman terhadap identitas, sebab dalam pluralisme, identitas akan lebih ke dalam monolitas masyarakat. Dasar pemikirannya adalah dalam pluralitas, kebenaran mutlak akan digantikan dengan kebenaran relatif. Kebenaran tidak lagi tunggal melainkan plural. Padahal umat Islam berpedoman pada ayat al-Qur'an, bahwa "agama yang diakui oleh Allah adalah Islam", Dan *ketiga*, ancaman terhadap eksistensi agama akan timbul dengan diakuinya kebenaran semua agama, sehingga dikhawatirkan akan terjadi sinkretisasi agama-agama yang akan melahirkan agama publik (*public religion*)

yang meramu ajaran semua agama. Bahkan lenyapnya agama-agama digantikan oleh etika publik sebagaimana telah terjadi di Eropa Barat.

Dalam isu pluralisme ini, yang terkena serangan adalah dua pengertian tentang pluralisme yang sepiintas terkesan bertentangan. Tapi yang terutama dijadikan dasar pengharaman adalah pengertian pluralisme agama yang dikemukakan oleh Budhy Munawar-Rachman yang melihat adanya persamaan semua agama atau adanya kebenaran pada semua agama. Pandangan lain berasal dari M. Syafi'i Anwar yang menitikberatkan pada keberadaan dan pemeliharaan identitas yang beragam. Namun kedua pandangan itu sebenarnya perlu digabungkan sebagai ide utama pluralisme. Kedua persepsi itu menemukan titik-temu pada ide kesalingpahaman (*ta'âruf*) yang merupakan fondasi dari toleransi.

Masalah yang dihadapi oleh pandangan Syafi'i Anwar adalah bagaimana pemeliharaan keragaman identitas tidak menimbulkan politik identitas yang mengandung potensi konflik. LSM "Kapal Perempuan" telah melakukan pengamatan terhadap gejala politik identitas di tingkat lokal. Dari penelitian itu ditemukan tentang adanya dua jenis politik identitas. *Pertama*, politik identitas yang bersumber pada kehendak untuk mencapai dan mempertahankan atau memelihara hegemoni kelompok mayoritas. *Kedua*, adalah politik identitas yang dilancarkan oleh kelompok minoritas untuk bertahan dan dapat memelihara identitas kelompoknya. Dalam kasus masyarakat plural, kedua aspirasi itu melahirkan konflik dan ketegangan.

Dalam pluralisme, identitas tidak perlu menimbulkan konflik, karena politik identitas tidak perlu dilancarkan, sebab dalam pluralisme, identitas justru diakui. Bahkan dalam politik multikulturalisme, pemerintah justru harus melindungi bahkan membantu kelompok minoritas. Dengan pluralisme, pluralitas masyarakat akan menjadi masyarakat kreatif. Dalam ekonomi, perbedaan itu justru dijual di pasar dunia, apalagi jika perbedaan itu bersifat unik. Secara budaya, Indonesia dikenal dengan keanekaragaman budaya. Masyarakat dan budaya Bali yang Hindu, atau Toraja yang Kristen misalnya, justru dikenal dunia sebagai ikon pariwisata Indonesia, karena keunikannya dalam suatu masyarakat Muslim

yang mayoritas. Sebenarnya inti dari pluralisme adalah *ta'âruf* (saling memahami) itu, yang diisyaratkan oleh Tuhan.

Dalam kenyataannya, masyarakat Indonesia dijuluki sebagai masyarakat majemuk, atau *plural society*, oleh Furnivall, seorang sejarawan Inggris. Tapi tak kurang dari Furnivall sendiri yang sebenarnya justru pesimis dengan masyarakat plural itu. Ia bahkan meramalkan bahwa masyarakat Indonesia yang plural akan mengalami kegagalan karena potensi konflik yang besar. Apa yang disanyalir oleh Furnivall itu memang tidak salah, karena masyarakat Indonesia mengalami konflik di mana-mana. Maluku mengalami konflik karena kehadiran orang-orang Sulawesi Selatan. Masyarakat Kalimantan Barat, mengalami konflik, karena kehadiran masyarakat Madura. Daerah-daerah transmigrasi mengalami konflik, karena kehadiran masyarakat transmigran. Padahal masyarakat transmigran justru membawa perubahan sosial dan pertumbuhan ekonomi. Konflik itu terjadi karena belum disadarinya asas pluralisme, walaupun Republik Indonesia telah memiliki asas *bhinneka tunggal ika*. Karena itu, *bhinneka tunggal ika* itu harus dibudayakan yang sekarang ini diwacanakan melalui pluralisme.

Pluralisme sudah menjadi bagian dari ideologi nasional yang dirumuskan dengan istilah *bhinneka tunggal ika* ini, suatu istilah yang berasal dari Empu Tantular, yang artinya kesatuan dalam keragaman (*unity in diversity*). Pluralisme ini juga tercermin dalam Pancasila yang terdiri dari berbagai ideologi-ideologi besar dunia tetapi intinya adalah paham kegotong-royongan, kekeluargaan dan kebersamaan.

Pluralisme sebagai paham ini agaknya tidak dipahami oleh MUI. Otoritas keagamaan ini membedakan antara pluralitas dan pluralisme. Yang pertama adalah kenyataan, dan karena itu tidak bisa ditolak. Sedangkan yang kedua adalah suatu paham asing yang perlu dicurigai. Menurut persepsi MUI dan para pendukungnya yang umumnya adalah kelompok Islam garis keras (fundamentalis), *pertama*, pluralisme, khususnya pluralisme agama, sebenarnya bersumber dari teologi Kristen. *Kedua*, dibalik pluralisme itu tersembunyi kepentingan politik-ekonomi dari negara-negara adikuasa Barat. Kaum fundamentalis itu juga men-

dua, jika pluralisme diterima sebagai asas bermasyarakat, maka akidah umat Islam akan menjadi lemah dan dengan mudah akan terbawa oleh Kristianisme. Di sini tersimpul rasa rendah diri umat Islam yang takut menghadapi paham-paham lain.

Akidah umat Islam diperkirakan akan menjadi lemah jika umat Islam mulai mempercayai bahwa semua agama itu sama dan semua agama itu adalah baik. Karena semua agama dianggap baik dan sama, maka hal ini memberi peluang kepada perpindahan agama atau kemurtadan. MUI dan organisasi-organisasi pendukungnya juga berasumsi bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang benar atas dasar dalil bahwa “agama bagi Allah itu adalah Islam”. Bagi mereka, akidah adalah kunci keselamatan. Implikasinya adalah bahwa di luar Islam tidak ada jalan keselamatan.

Tapi menurut Nurcholish Madjid adalah bahwa “*islâm*” di situ adalah kata generik, yang artinya adalah “berserah diri kepada Tuhan”. Karena itu agama yang diridlai oleh Allah adalah agama yang berserah diri kepada Allah. Buktinya agama-agama yang diajarkan oleh para nabi, termasuk nabi-nabi Yahudi, adalah juga *islâm*, karena inti ajarannya adalah berserah diri kepada Allah.

Selain itu kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa, tidak hanya diajarkan oleh agama-agama Timur Tengah. Dalam agama-agama primitif pun terdapat keyakinan kepada Tuhan yang monoteis, walaupun sering disekutukan dengan Tuhan-tuhan yang lain (syirik). Tapi bagi MUI, Islam adalah nama sebuah agama. Sementara itu dalam penemuan oleh para sufi, disimpulkan bahwa “banyak jalan menuju Tuhan”. Selain itu, bagi kaum sufi agama adalah aspek eksoterisme, hanya kulit luar atau menurut kata-kata al-Hallaj adalah “baju” saja.

Di sini, kaum sufi bersikap rendah hati dalam beragama, yaitu tidak menganggap agama sendiri adalah agama satu-satunya yang paling benar, sedangkan yang lain salah atau sesat. Jika setiap agama hanya menganggap agama sendiri yang benar, maka sikap itu akan merupakan potensi untuk konflik, karena saling mengklaim kebenaran yang hanya satu itu. Padahal, 93% umat beragama itu menurut teolog John Hicks, menganut agama tertentu secara kebetulan, karena setiap orang yang

lahir tidak punya hak untuk memilih warna kulit, suku, bangsa, bahkan agama.

MUI juga mengharamkan umat Islam mengikuti pluralisme, karena pluralisme diasumsikan mendasarkan diri pada kebenaran relatif. MUI berpendapat bahwa kebenaran agama itu mutlak. Menurut Budhy dalam buku ini, kebenaran itu, termasuk kebenaran agama, adalah persepsi manusia yang sifatnya tunggal dimensi dalam menangkap “Yang Nyata” (*The Real*). “*The Real*” itu bisa diumpamakan sebagai seekor gajah. Sedangkan manusia adalah seperti orang buta yang mencari bentuk gajah, sehingga gambaran mengenai gajah bagi setiap orang buta adalah yang dirasakannya secara individu. Ada yang mengatakan bahwa gajah itu seperti tali karena memegang ekornya, seperti tembok karena memegang tubuhnya yang keras, atau seperti sebatang pohon, karena memegang kakinya.

Gambaran itu mungkin benar bagi setiap orang buta, sehingga karena itu kebenaran itu banyak dan berbeda-beda. Inilah yang disebut kebenaran relatif itu. Jika kebenaran itu hanya satu dan mutlak menurut persepsi manusia yang berbeda posisinya, maka yang diperoleh adalah kebenaran parsial atau kebenaran sepotong-potong yang terfragmentasi. Jika hanya satu persepsi saja yang dianggap benar-benar kebenaran, maka konsep kebenaran seperti itu malah menyesatkan.

MUI dalam fatwanya juga mengartikan pluralisme sebagai paham bahwa semua agama itu sama. Padahal asumsi pluralisme adalah justru adanya perbedaan dalam masyarakat, sebab pluralisme timbul dari kenyataan yang bernama pluralitas. Perbedaan dan pluralitas, apalagi dalam akidah yang tidak bisa ditawar-tawar itu, akan merupakan potensi konflik, kecuali jika orang yang berbeda akidah itu mau berendah hati untuk saling memahami dan menghargai. Jika semua agama dianggap baik, maka orang terdorong untuk saling belajar, karena orang pasti akan bertahan dengan agamanya sendiri-sendiri.

Dari sinilah timbul kondisi atau keperluan yang oleh Budhy disebut “saling menyuburkan iman” masing-masing. Karena itulah maka pluralisme akan menimbulkan dinamika dan mendorong setiap indi-

vidu untuk menyempurnakan kepercayaannya masing-masing, dengan mengambil pelajaran dari pengalaman pemeluk agama lain. Selain itu, anggapan bahwa semua agama itu baik dan benar, adalah sikap yang dituntut terhadap negara. Menganggap bahwa hanya satu agama saja yang benar di mata pemerintah atau negara, akan menimbulkan favoritisme di satu pihak dan diskriminasi di lain pihak. Padahal negara dituntut untuk bersikap adil dan bijaksana. Karena itu pandangan yang harus diadopsi negara adalah—seperti ditegaskan oleh Budhy—memandang bahwa setiap agama itu baik dan benar.

Sikap ini pun sebenarnya lebih baik daripada sikap yang pada dasarnya negara itu mencurigai agama-agama seperti di Prancis. Sikap curiga inilah yang menimbulkan berbagai regulasi terhadap keberagaman warga, misalnya melarang pemakaian simbol-simbol keagamaan seperti salib atau jilbab, demikian pula menyensor khutbah-khutbah. Jika ada khatib berkhutbah yang isinya dianggap menghasut, menimbulkan prasangka-prasangka dan mengobarkan semangat primordialisme, maka khatib yang bersangkutan akan ditangkap untuk dibawa ke pengadilan.

Karena itu menyamakan semua agama itu lebih merupakan sikap negara yang harus adil dan bukannya suatu pandangan apalagi kepercayaan. Karena itu, sikap itu tidak merupakan bagian dari akidah, melainkan hanyalah suatu kebijakan (*policy*) negara. Dalam kebijakan itu, setiap pemeluk agama masih terus bisa menganggap agamanyalah yang benar. Tapi sikap ini tidak perlu dinyatakan secara terbuka, karena arahnya ke dalam, kepada iman individual.

Dewasa ini—sebenarnya sudah lama terjadi—setiap agama menemukan dirinya berada di tengah-tengah agama lain. Karena itu, maka setiap pemeluk agama tertentu tidak bisa menghindari komunikasi atau dalam bahasa al-Qur’annya, saling *ta’âruf* (saling memahami). Asas dari komunikasi dalam masyarakat yang plural adalah pluralisme. Jika MUI menolak asas pluralisme lalu menganut asas apa? Apakah monolitisme berdasarkan satu akidah yang dipaksakan oleh negara kepada semua pemeluk agama yang berbeda? MUI dalam hal ini tidak mengemukakan

asas yang dihalalkan dalam masyarakat yang plural. Karena itu maka masyarakat dibiarkan dalam keadaan tersesat, karena tidak tahu asas pergaulan yang tepat.

Pluralisme modern memang dimulai dari kalangan Kristen yang melepaskan pandangan bahwa di luar Kristus tak ada keselamatan. Fatwa ini baru diumumkan setelah Konsili Vatikan ke II tahun 1965. Sikap ini memerlukan pembenaran ilmiah yang rasional. Karena itulah maka dikembangkan teori pluralisme agama yang dilakukan oleh teolog-teolog, seperti John Hick, Hans Küng, Paul Knitter, dan Leonard Swidler, untuk menyebut beberapa tokoh yang terkemuka. Pandangan pluralisme ternyata sudah lama ditemukan oleh para sufi, seperti al-Hal-laj, Ibn al-Arabi dan Jalaluddin Rumi. Belakangan di zaman modern, teori pluralisme dalam Islam juga dikembangkan oleh pemikir-pemikir Muslim kontemporer, seperti F. Schuon, Seyyed Hossen Nasr, Hasan Askari dan Abdulaziz Sachedina. Di Indonesia, Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, dan Ahmad Syafii Maarif.

MUI juga mencurigai motivasi dibalik pengembangan teori pluralisme. Padahal motivasinya adalah toleransi dan kerukunan antarumat beragama. Sebabnya, di zaman modern ini, semua agama menghadapi ancaman yang sama, yaitu keterdesakan oleh ilmu pengetahuan dan cara hidup modern. Dalam menghadapi kekuatan itu, agama ternyata mengalami delegitimasi dan marginalisasi. Hal ini terjadi di Eropa, di mana gereja sudah sepi dari pengunjunnya. Di sini gerejapun telah banyak kehilangan misinya, karena sudah diambil alih oleh ideologi-ideologi sekuler dan ilmu pengetahuan. Walaupun gejala itu tidak terjadi di Amerika Utara dan juga belum di dunia Islam, tetapi bukan tidak mungkin perkembangan itu akan terjadi di luar Eropa di seluruh dunia.

Tidak bisa dipungkiri bahwa pluralisme ternyata mampu menyelamatkan agama dan misi yang dikembangkannya. Antara lain, nilai-nilai keagamaan telah mengalami transformasi menjadi etika global (*global ethics*). Dengan etika global itu, agama-agama mampu melakukan kritik terhadap ilmu pengetahuan dan gaya hidup modern. Hans Küng, seorang teolog Katolik, telah menulis tentang implikasi etika global itu

di bidang ekonomi dan politik global. Berlandaskan kritik itulah agama-agama menemukan kembali misinya di zaman modern ini.

Namun etika global ini mengasumsikan persatuan antaragama (bukan sinkretisme), baik agama Samawi maupun agama Ardhi. Jika setiap agama saling mengklaim kebenaran dan jalan keselamatan satu-satunya, dengan konsekuensi saling menyalahkan, maka setiap agama tidak punya hak untuk menyumbang terhadap pembentukan etika global. Bahkan agama akan dikendalikan oleh negara-negara sekular fundamentalis. Di samping itu akan terjadi saling *gontok-gontokan* di antara para pemeluknya yang berbeda keyakinan.

Di Indonesia, tanpa pluralisme atau *bhinneka tunggal ika*, akan timbul ancaman terhadap kelestarian Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Ketika sebagian kelompok umat Islam garis keras mengancam rumah ibadah-rumah ibadah umat Kristen untuk ditutup, mereka merasa hak-hak asasi mereka telah dicabut dengan paksa, sehingga timbul suara-suara, yang menuntut disediakan suatu wilayah yang khusus dihuni oleh umat Kristen dan terbebas dari kediktatoran mayoritas umat Islam. Sementara itu di berbagai tempat, telah timbul konflik yang diidentifikasi sebagai konflik antar penganut agama yang berbeda.

Memang, tidak ada yang benar-benar bisa membantah, bahwa konflik agama (Islam) dan bentuk negara sekuler terus berlangsung. Agama terus *merangsek* masuk ke wilayah publik. Berbagai konflik bernuansa agama terus terjadi sejak Indonesia didirikan. Konflik itu memuncak di awal reformasi ketika terjadi kerusuhan massal, ratusan gereja dan tempat usaha etnis Cina dibakar, dirusak, dan dijarah. Pada bulan Mei 1998, kerusuhan bernuansa SARA menewaskan lebih dari 1000 orang. Kerusuhan Timor-Timur, Poso, Ambon, Sambas, dan lainnya adalah sebagian dari daftar panjang kerusuhan yang dilatarbelakangi oleh konflik agama dan etnik.

Pada titik ini, agama tampak begitu berperan dalam kehidupan publik. Belum lagi jika menilik jargon-jargon partai politik yang dengan *enteng* membawa agama ke wilayah publik. Agama bahkan menjadi ruh gerakan sosial Indonesia. Fenomena ini tentu bukan hal baru. Di ber-

bagai belahan dunia, agama ternyata tidak bisa benar-benar diprivatisasi. Revolusi Islam Iran, peran Paus Paulus II dalam gerakan demokratisasi di Eropa Timur, Amerika Selatan, Asia Timur dan Asia Tenggara, maraknya fenomena spritualitas, terorisme, dan sebagainya adalah contoh ekspansi agama ke wilayah publik pada tingkat global.

Perbincangan itu muncul bukan karena agama semakin terpinggirkan dan terancam punah, melainkan karena agama ternyata semakin menampakkan wujudnya di kehidupan publik. Modernitas, yang kerap kali dianggap sebagai akhir dari kekuasaan agama, justru menjadi titik balik kebangkitan agama modern. Modernitas ternyata tak kuasa menghapus jejak agama dalam perkembangan masyarakat global. Semakin kuat argumentasi untuk menjadikan agama sebagai konsumsi wilayah privat, agama semakin melangkah jauh masuk ke wilayah publik.

Melihat peran agama yang begitu besar dalam kehidupan publik, maka konsep mengenai peminggiran agama ke wilayah privat perlu ditinjau ulang. Hal itu penting paling tidak untuk mengetahui aspek-aspek mana saja dari agama yang mungkin untuk diprivatisasi dan aspek mana pula yang harus berperan di wilayah publik. Pada aspek-aspek seperti ritual, peribadatan, dan keyakinan memang harus berada di wilayah privat. Negara atau institusi publik sama sekali tidak punya kewenangan masuk ke wilayah ini. Wilayah keyakinan dan peribadatan atau ritual adalah wilayah yang sangat subjektif. Agama memiliki jargon yang sangat tepat untuk hal ini, yaitu *ḥabl-un min-a 'l-Lâh* (hubungan personal dengan Tuhan).

Pada beberapa kasus, Indonesia tampak belum begitu menyadari aspek yang sangat sakral ini. Penangkapan Yusman Roy (penganjur salat dwi-bahasa) di Jawa Timur, penangkapan pengikut Madi di Sulawesi Tengah, penangkapan pengikut sekte salat bersiul di Sulawesi Barat, penyerbuan dan pengusiran Jama'ah Ahmadiyah di berbagai daerah adalah pelanggaran terhadap hak untuk beribadah dan berkeyakinan. Negara telah berlaku otoriter dengan tidak melindungi, bahkan ikut melakukan penangkapan terhadap mereka yang dinilai berkeyakinan dan melakukan ibadah atau ritual yang berbeda dengan kebanyakan orang.

Sebagai sebuah fenomena yang sulit dihindari, peran agama di wilayah publik harus dirumuskan. Di samping sebagai alat pemersatu, argumentasi bagi tindakan bermoral, dan pembawa kedamaian, agama juga bisa menjadi sumber perpecahan, pertikaian, eksklusivitas, dan sumber kemunduran kehidupan dunia. Jika tidak dirumuskan dengan baik, keterlibatan agama dalam kehidupan publik bisa menjadi sangat berbahaya, karena ia adalah kekuatan absolut yang otoriter.

Oleh sebab itulah maka wacana pluralisme itu paling diperlukan oleh kalangan beragama. Indonesia sendiri secara total adalah masyarakat yang mencintai agama. Tapi karena agama yang dicintai itu, maka timbul sikap defensif, berupa sektarianisme dan politik identitas. Ini tentu saja menimbulkan konflik.

Konflik keagamaan itulah sebenarnya yang melatar-belakangi timbulnya aliran spiritual, seperti Komunitas Eden yang menganggap semua agama sebagai sumber spiritual. Tapi justru gejala seperti inilah yang sangat dikhawatirkan oleh semua kelompok agama besar. Karena spiritualitas ini pada hakekatnya adalah salah satu bentuk agama publik yang sinkretis itu. Itulah bahaya yang dikhawatirkan oleh MUI. Baik kalangan Islam maupun Kristen memang tidak menghendaki agama publik sebagaimana berkembang di Eropa dan Amerika itu.

Namun sinkretisme memang merupakan salah satu konsekuensi dari pluralisme. Sinkretisme memang merupakan jalan keluar dari konflik antar keyakinan yang sebenarnya, dalam sejarah kebudayaan Indonesia, sinkretisme merupakan gejala dan kecenderungan yang selalu timbul. Misalnya dalam kasus "agama Jawa" yang disebut oleh antropolog Clifford Geertz. Tapi agama Jawa, jika kita mau menyebutnya demikian, adalah suatu karya budaya yang besar yang memberi sumbangan terhadap kebudayaan dunia yang bersumber dari agama-agama besar. Dalam kacamata pluralisme, gejala semacam itu tidak perlu menimbulkan kerisauan. Karena itu mengapa kita harus risau mengetahui kehadiran komunitas-komunitas spiritual itu? Komunitas-komunitas itu justru mendorong masyarakat untuk mawas diri atau otokritik, mengapa

ortodoksi telah ditinggalkan? Spiritualitas justru harus dilihat sebagai kritik terhadap struktur yang mapan.

Munculnya berbagai kelompok keagamaan dalam masyarakat yang majemuk, sebenarnya hanyalah suatu konsekuensi belaka dari sikap yang mencintai agama, sehingga pemecahan masalah sosial, dilakukan dengan pola-pola agama yang mengandalkan kepada kepercayaan dan mitos daripada dengan akal dan ilmu pengetahuan.

Dari sinilah timbul konflik yang mengarah kepada tindakan kekerasan. Di sini tersirat kontradiksi. Di satu pihak, kepercayaan adalah hak-hak asasi manusia. Di lain pihak, pandangan yang mengandalkan legitimasi kepercayaan, mengandung potensi konflik. Pada umumnya orang berpendapat, bahwa kepercayaan yang bersifat pribadi itu tidak bisa didialogkan, karena tidak bisa dikompromikan. Namun jika tidak didialogkan untuk mendapatkan saling pengertian, maka kepercayaan akan menimbulkan fanatisme yang merupakan sumber konflik.

Atas dasar itulah Th. Sumartana mendirikan sebuah lembaga *interfaith dialogue* (interfidei) di Yogyakarta yang didukung bukan saja kalangan Kristen, tetapi juga kalangan Islam, misalnya Djohan Efendi. Tetapi perlu dicatat bahwa dialog antariman itu tidak akan mungkin jalan tanpa memahami dan menganut asas pluralisme. Atas dasar paham ini, maka dialog akan menghasilkan kesalingpahaman dan kesalingpenghargaan. Mereka percaya tentang adanya titik-temu antaragama.

Menurut Seyyed Hossen Nasr, titik temu akan bisa dicapai pada tingkat makrifat dan hakekat. Titik temu akan sulit ditemukan pada tingkat syari'at atau pada tingkat peribadatan. Titik temu juga bisa ditemukan pada tingkat moral dan etika. Karena itu, maka pluralisme menghendaki transendensi iman dan pemikiran. Kaum sufi memang telah mengalami transendensi iman, sedangkan kaum filsuf mencapai transendensi pemikiran. Inilah di balik terjadinya sintesa segitiga epistemologi Islam, bayani, burhani dan irfani pada tokoh-tokoh Ibn Sina, al-Ghazali dan Ibn Rusyd. Karena itu, maka pluralisme, terutama pluralisme agama, memerlukan sebuah konsep epistemologi dan etika, sebagaimana dikatakan dalam buku Budhy Munawar-Rachman ini.

Jadi, sekali lagi, pluralisme adalah untuk kepentingan seluruh umat beragama. Bukan dilatarbelakangi oleh kepentingan umat Kristen di Barat, sebagaimana dituduhkan oleh kelompok-kelompok pendukung fatwa MUI, seperti Hizbut Tahrir (HT), Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) dan Majelis Mujahidin Indonesia (MMI). Dengan keluarnya fatwa MUI mengenai pengharaman (untuk mengikuti paham) sekularisme, liberalisme, dan pluralisme, maka Indonesia terbuka terhadap ancaman konflik dan perpecahan. Pandangan MUI dan gerakan Islam garis keras ini, sebenarnya membenarkan tesis Samuel Huntington mengenai perang antar peradaban (*clash of civilization*). Alternatifnya adalah paham pluralisme yang membentuk sebuah masyarakat terbuka (*open society*) yang mendorong terjadinya dialog antar peradaban.

Penutup

Di lingkungan Islam, isu pluralisme ini memang paling banyak dibahas, misalnya oleh Abdul Aziz Sachedina, Hassan Askari, Farid Eschak dan Fathi Osman. Kesemua buku pluralisme mereka telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Di Indonesia sendiri, pemikir muda NU, Abdul Moqsih Ghazali dan Zuhairi Misrawi telah menerbitkan buku di sekitar pluralisme dengan menyorot secara khusus, aspek toleransi. Buku inipun cukup ditentang oleh berbagai kalangan ortodoksi. Ini semua menunjukkan bahwa isu pluralisme sekarang ini paling strategis dalam wacana keislaman. Karena pluralisme membuka jalan ke arah pemikiran yang disebut Budhy "lebih progresif".

Demikian pula asas pluralisme merupakan fundamen utama paham sekularisme. Namun dalam wacana pembaruan, pluralisme mendapat perhatian terakhir. Dengan memahami konsep pluralisme, maka pemahaman terhadap perlunya proses liberalisasi pemikiran dan penerapan asas sekularisme pada tataran politik, dapat lebih mudah dipahami.

Namun, yang tak kurang pentingnya adalah membahas keterkaitan antara tiga asas tersebut dalam membentuk sebuah paradigma pembaruan, sebagaimana telah ditulis secara ekstensif dalam buku ini,

dan saya kira merupakan sumbangan besar dalam pemahaman gerakan pembaruan Islam di Indonesia belakangan ini. Sekularisme perlu diterapkan dengan konsekuen oleh sebuah negara kebangsaan yang plural seperti Indonesia, karena sekularisme memberi jalan ke arah keadilan, kesetaraan, persamaan, kerukunan, dan juga kebebasan yang diperlukan oleh agama untuk berkembang subur, tanpa intervensi yang distortif.

Liberalisasi pemikiran, yaitu pembebasan akal dari segala bentuk belenggu pemikiran, seperti dogma, ortodoksi atau ketakutan terhadap perubahan, sebenarnya adalah suatu prasyarat bagi berlakunya asas pluralisme. Sebaliknya, kondisi kemajemukan mendorong atau merangsang sebuah pemikiran liberal karena terjadinya perjumpaan antara pemikiran yang berbeda. Jika kemajemukan dianggap sebagai ancaman, maka akan timbul konflik. Untuk mengatasinya, diperlukan keterbukaan. Sebuah masyarakat yang terbuka dan sekaligus toleran akan kondisi yang diperlukan bagi pembebasan dari segala bentuk keterbelengguan. Karena itulah maka pluralisme harus dirayakan dan disambut dengan ramah. Sebab keterbukaan adalah kunci bagi kemajuan dalam alam pemikiran. Keterbukaan inilah yang memperkaya peradaban Islam, ketika peradaban Arab bertemu dengan peradaban Yunani, Mesir, Persia dan India. Hasilnya adalah ilmu-ilmu pengetahuan baru yang mendukung peradaban Islam yang penuh mozaik itu.

Interaksi segitiga paradigma pembaruan itu kini masih merupakan masalah. Padahal paradigma itu adalah sebuah solusi terhadap krisis kebudayaan dan peradaban Islam, sebagaimana telah terjadi pada masa awal peradaban Islam. Dengan demikian terdapat perbedaan pendapat yang bertentangan secara diametral. Bagi MUI dan para pendukungnya, sekularisme, liberalisme dan pluralisme bagian dari masalah, bahkan yang sangat mendasar. Tapi bagi kalangan Islam Progresif seperti diuraikan panjang lebar oleh Budhy dalam buku ini secara jelas, tiga paham itu adalah solusi. Agaknya dua pandangan itu tidak bisa dikompromikan. Jika pandangan MUI yang menang, maka Dunia Islam akan kembali mengalami kegelapan (baca: kehancuran) lagi, persis sebagaimana ke-

tika pandangan al-Ghazali yang telah mengalahkan pandangan Ibn Sina di Timur dan Ibn Rusyd di Barat.

Sungguhpun demikian, tidak bisa diabaikan arus besar perubahan zaman yang didorong oleh struktur masyarakat modern yang makin plural, perkembangan ilmu pengetahuan yang membuat masyarakat di seluruh dunia makin terbuka dan tidak bisa menghindari perubahan, dan proses demokratisasi yang meminggirkan absolutisme dan otoritarianisme. Mereka yang menolak paradigma pembaruan ini akan tersisih oleh arus utama peradaban dan jika masih ada, akan menempati buritan peradaban dunia yang maju.

Selamat membaca buku Budhy Munawar-Rachman yang sangat inspiratif ini.

ARGUMEN ISLAM UNTUK LIBERALARISME

Terus terang saya sangat berkeberatan dengan pandangan MUI yang memiliki suatu kecenderungan eksklusif dan judgemental. Jangankan bicara tentang liberalisme, menerjemahkan Islam yang kâffah (menyeluruh) pun mereka tidak mampu mengakomodasi ekspresi-ekspresi Islam yang berbeda.

Siti Ruhaini Dzuhayatin¹

Dalam fatwa MUI Juli 2005 ditegaskan bahwa pengharaman liberalisme disebabkan karena penggunaan akal (rasio) yang berlebihan dalam pemikiran agama (Islam).² KH. Ma'ruf Amin, Ketua Komisi Fatwa MUI—yang sekarang menjadi Ketua Dewan Syari'ah Nasional MUI—menjelaskan bahwa liberalisme adalah upaya memberikan penafsiran terhadap ajaran-ajaran agama (Islam) di luar dari kaidah-kaidah yang telah disepakati (*qawâ'id al-tafsîr al-nushûsh*).³ Ia menyebut bahwa penggunaan akal yang berlebihan itu disebabkan oleh metode yang digunakan liberalisme dalam menafsirkan *nash* yaitu hermeneutika. Padahal menurutnya—dan ini yang menyebabkan MUI mengharamkannya—penggunaan hermeneutika tidak lazim dalam pemikiran Islam.

¹ Wawancara dengan Siti Ruhaini Dzuhayatin, Yogyakarta, Oktober 2006. Siti Ruhaini adalah seorang feminis, pengajar senior UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

² Keputusan Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 7/MUNAS VII/MUI/II/2005 tentang pluralisme, liberalisme dan sekularisme, tertanggal 29 Juli 2005.

³ Wawancara dengan KH. Ma'ruf Amin, Jakarta, 30 April 2008.

Pertama, hermeneutika berbeda dengan takwil. Takwil berusaha memberikan penafsiran terhadap *nash* (teks keagamaan) manakala *nash* tersebut tidak dapat dimaknai secara lahir. Biasanya takwil digunakan untuk menafsirkan ayat-ayat yang *zhannî* (multi tafsir) bukan yang *qath'î* (yang jelas). Sebab, ayat-ayat yang *qath'î* tidak boleh dan tidak bisa ditafsirkan.

Kedua, dalam Islam, menurut Ma'ruf Amin penafsiran terhadap suatu *nash* harus berpegang teguh pada kesucian *nash* dan keilahian dari yang menurunkan al-Qur'an. Artinya baginya "keilahian" al-Qur'an dan "kenabian" hadis tidak dapat ditawar-tawar. Kesucian masing-masing harus dijaga. Sedangkan hermeneutika, menurutnya menganggap teks-teks al-Qur'an dan hadis sebagai buku biasa, sehingga dapat ditafsirkan. Bahkan, menurut Ma'ruf Amin, terdapat banyak penafsiran yang memungkinkan terjadinya "amandemen" terhadap *nash*. Karena itu ia menolak penggunaan hermeneutika yang dipergunakan dalam pendekatan Islam liberal.

Dengan alasan ini, maka menurut Ma'ruf Amin dan MUI, pendekatan-pendekatan liberalistik terhadap agama merupakan sesuatu yang menyimpang. Ia menilai, penafsiran liberalis banyak melakukan penyimpangan dari kaidah penafsiran yang baku. Menurut Ma'ruf Amin, penafsiran liberalis menggunakan pendekatan hermeneutika yang tidak cocok dengan al-Qur'an.⁴

Berikut adalah tanggapan kalangan intelektual Islam Progresif mengenai fatwa MUI tentang liberalisme—yang diharamkan MUI itu. Dimulai dengan pengertian liberalisme secara filosofis; kemudian akan dilihat bagaimana pendekatan liberal dalam pemikiran Islam, dan diakhiri dengan respon intelektual Islam Progresif atas pengharaman konsep liberalisme tersebut.

Pengertian Liberalisme

Sebelum dibicarakan lebih jauh pengertian liberalisme, berikut definisi liberalisme menurut kamus atau ensiklopedi.

⁴ Wawancara dengan KH. Ma'ruf Amin, Jakarta, 30 April 2008.

Liberalism refers to a broad array of related ideas and theories of *government* that consider *individual liberty* to be the most important political goal. Modern liberalism has its roots in the *Age of Enlightenment*. Broadly speaking, liberalism emphasizes *individual rights* and equality of results. Different forms of liberalism may propose very different policies, but they are generally united by their support for a number of principles, including extensive *freedom of thought* and *speech*, limitations on the power of governments, the *rule of law*, the free exchange of ideas, a *market* or *mixed economy*, and a *transparent system of government*. All liberals—as well as some adherents of other political ideologies—support some variant of the form of government known as *liberal democracy*, with open and fair elections, where all citizens have equal rights by law. There are many disagreements within liberalism, especially when economic freedom and social justice come into conflict. The movement called *classical liberalism* asserts that the only real freedom is freedom from *coercion*.⁵

Dari definisi di atas, bisa diringkaskan bahwa liberalisme adalah paham yang berusaha memperbesar wilayah kebebasan individu dan mendorong kemajuan sosial. Liberalisme merupakan paham kebebasan, artinya manusia memiliki kebebasan atau kalau kita lihat dengan perspektif 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 manusia.⁶ Prinsip-prinsip liberalisme adalah kebebasan dan tanggungjawab. Tanpa adanya sikap tanggungjawab tatanan masyarakat liberal tak akan pernah terwujud.⁷

⁵ Lihat, "Liberalism", *Wikipedia, the free encyclopedia*. Lihat, Michael W. Strasser, "Liberalism" dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press, 1967), h. 548-461.

⁶ Rizal Mallarangeng, "Demokrasi dan Liberalisme", dalam, Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan Percakapan tentang Demokrasi Liberal* (Jakarta: Freedom Institute, 2006), h. 135-136.

⁷ Frits Bolkestein, *Liberalisme dalam Dunia yang Tengah Berubah* (Jakarta: Sumatra Institute, 2006), h. 54.

Yang harus menjadi penekanan dalam liberalisme adalah: tidak ada kebebasan tanpa batas. Liberalisme memberikan inspirasi bagi semangat kebebasan berpikir kepada masyarakat untuk mencari solusi terbaik dalam menghadapi masalah-masalah yang tengah dihadapi.

Namun demikian liberalisme bukan berarti tanpa kritik, tetapi—walaupun demikian—ia merupakan pilihan yang paling logis di dunia politik dewasa ini. Salah satu agenda liberalisme adalah

mengandalkan rasio dan kesadaran sosial para individu untuk menunaikan kewajiban-kewajibannya. Selain itu, ia juga mengandalkan pembangunan mandiri masyarakat tanpa intervensi yang berlebihan dari negara.

Menurut Bolkestein, kaum liberal harus menentukan agenda perdebatan di masa yang akan datang dengan memberi penekanan khusus atas kebebasan sebagai ide tertinggi dalam hirarkhi nilai liberal; memberikan prioritas bagi budaya kompetisi; dan membumikan desentralisasi radikal dan memelihara pola keberagaman; serta menempatkan pengambilan kebijakan sedekat mungkin dengan publik. Melalui kenyataan bahwa kini ideologi-ideologi lain mengikuti ide-ide liberal, Bolkestein, ingin memberikan satu saran yang amat penting kepada para pendukung liberalisme: “Jika memang yang Anda inginkan adalah liberalisme maka janganlah memilih ideologi lain yang ikut-ikutan menerapkan gagasan liberal, tetapi merujuklah pada liberalisme yang sesungguhnya.”

Dalam liberalisme, penegakan hukum adalah sesuatu yang fundamental. Pengekangan atas tatanan publik dan keamanan adalah bertentangan dengan kebebasan, seperti yang dikatakan John Locke: “Berakhirnya fungsi hukum bukan dengan cara melenyapkan atau menahan orang-orang yang dinilai melanggar, tetapi dengan cara melestarikan dan memperluas kebebasan.”⁸ Menurut John Locke, negara didirikan untuk melindungi hak milik pribadi. Bukan untuk menciptakan kesamaan, atau untuk mengontrol pertumbuhan milik pribadi yang tidak seimbang, melainkan justru untuk tetap menjamin keutuhan milik

⁸ Frits Bolkestein, *Liberalisme dalam Dunia yang Tengah Berubah*, h. 46.

pribadi yang semakin berbeda-beda besarnya. Dengan milik (*property*) dimaksud tidak hanya barang milik (*estates*), melainkan juga kehidupan (*lives*) dan hak-hak kebebasan (*liberties*). Inilah hak-hak tak terasingkan (*inalienable rights*) dan negara justru didirikan demi untuk melindungi hak-hak asasi itu.⁹

Pengaruh ajaran Locke tentang negara pada umumnya sangat besar, terutama di Inggris, Prancis, dan Amerika. Kiranya tidak berlebihan kalau dikatakan bahwa konstitusi Amerika Serikat disusun dengan berguru padanya. Istilah seperti *government by consent of the people* (pemerintahan berdasarkan persetujuan rakyat) dan paham kepercayaan (*trust*) rakyat kepada pemerintah sebagai dasar legitimasinya termasuk paham-paham dasar ilmu politik modern. Penguasa tidak dapat menghindari pertanggungjawaban dengan argumen bahwa ia hanya bertanggung jawab terhadap Tuhan. Haknya untuk berkuasa diperolehnya dari manusia-manusia melalui *original compact*. Dengan demikian, Locke mengaitkan kembali wewenang pemerintahan pada *delegation*, pada penyerahan pemerintahan itu oleh mereka yang diperintah. Dengan demikian ia membongkar dasar dari klaim raja bahwa kekuasaan mutlak dan tak terbatas.

Jadi, negara hanya boleh mempergunakan kekuasaannya dalam rangka tujuan yang ditugaskan kepadanya dalam *original compact*. Tugas negara dengan sendirinya terbatas oleh tujuannya. Tujuan itu sendiri dipahami sebagai pelayanan kepada kepentingan masyarakat. Negara tidak berhak untuk mempergunakan kedaulatan wewenang yang dimilikinya untuk mencampuri segala bidang kehidupan masyarakat. Negara tidak mempunyai legitimasi untuk mengurus segala-galanya. Dengan demikian, inti paham liberal tentang negara adalah bahwa kekuasaan negara harus seminimal mungkin. Prinsip bahwa kekuasaan negara harus dibatasi pada apa yang perlu saja untuk menjalankan fungsinya yang hakiki, merupakan suatu pengertian yang amat penting dan fundamental.

⁹ Franz Magnis Suseno, *Etika Politik: Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999), h. 221.

Pembatasan kekuasaan itu berdasarkan keyakinan bahwa semua orang sebagai manusia sama kedudukannya. Tidak ada orang atau kelompok orang yang begitu saja berhak untuk memerintahkan sesuatu kepada orang lain. Maka yang *pertama* adalah hak masing-masing kita atas kebebasannya; hak untuk menentukan sendiri bagaimana ia mau hidup dan apa yang mau dilakukannya; sedangkan yang *kedua* adalah pembatasan kebebasannya. Kebebasan manusia memang tidak tak terbatas. Hak orang lain atas kebebasan yang sama dan hak masyarakat atas pengorbanan masing-masing anggota demi kepentingan bersama secara hakiki membatasi kebebasan individu.¹⁰

Sumbangan terbesar John Locke terhadap kesadaran kenegaraan modern adalah bahwa pembatasan wewenang negara itu dituangkan dalam tuntutan bahwa pemerintah harus bertindak atas dasar suatu konstitusi. Tuntutan bahwa pemerintahan negara harus dijalankan berdasarkan suatu undang-undang dasar menjadi kesadaran kenegaraan modern. Pada kondisi tersebut warganegara harus mampu memformulasikan dan memutuskan keinginan-keinginannya tanpa intervensi negara. Dalam liberalisme, stabilitas politik secara luas tergantung pada kemampuan pemerintah untuk merespon keinginan warga. Supremasi hukum merupakan salah satu tonggak kebebasan individu dan tonggak demokrasi. Karena itu usaha-usaha untuk mengesampingkan tatanan prosedural atau legal dengan dalih “demi kepentingan nasional” atau karena desakan tuntutan rakyat yang semena-mena harus dianggap tidak demokratis. Seperti yang dikatakan oleh Aristoteles, bahwa pemerintahan yang terbaik melibatkan “supremasi hukum, bukan supremasi orang-orang”.¹¹ Demokrasi dan kebebasan merupakan dua konsep yang amat penting dalam politik. Kebebasan atau hak-hak sipil bisa dikatakan suatu pengandaian bahwa negara punya peran positif dalam menjamin perlindungan hukum dan kesempatan yang setara bagi semua warganegara tanpa memandang ras, agama, serta jenis kelamin. Kebebasan sipil meliputi

¹⁰ Franz Magnis Suseno, *Etika Politik: Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*, h. 230.

¹¹ David Beetham dan Kevin Boyle, *Demokrasi 80 Tanya Jawab* (Yogyakarta: Kanisius, 1995), h. 110-111.

kebebasan berpikir, kebebasan berpendapat, kebebasan berkumpul dan berserikat, kebebasan beragama serta kebebasan pers. Kalau semuanya tidak diakui dan tidak ditegakkan oleh hukum di suatu negara, maka negara itu tidak bisa disebut demokratis.

Kebebasan sipil itu sendiri perlu dijamin karena hak-hak itu adalah sesuatu yang sangat penting bagi dirinya sendiri, misalnya hak untuk beragama atau tidak beragama. Kebebasan sipil itu bisa dijadikan parameter penting untuk mengukur apakah suatu negara demokratis atau tidak. Demokrasi sendiri memerlukan liberalisme dalam pengertian hak-hak sipil. Kalau hak-hak itu tidak ada, tidak ada demokrasi.¹² Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa dukungan terhadap demokrasi hampir tidak bisa ditawar-tawar dalam dunia masa kini. Bahkan para konstitusionalis liberal seperti Bruce Ackerman setuju bahwa saat-saat penting dalam pembentukan dan perubahan konstitusi memerlukan pengabsahan demokratis secara populer, kalau hasilnya mau dianggap absah. Demikian juga dengan Robert Dahl, mengingatkan bahwa kebebasan politik secara substansial dihargai lebih baik dalam sistem demokrasi ketimbang non-demokrasi. Negara-negara di mana ada kebebasan berpendapat dan berserikat secara berarti, penghargaan hak-hak milik dan pribadi, pelarangan atas penyiksaan dan jaminan kesetaraan di mata hukum adalah negara-negara yang mempunyai sistem politik yang demokratis.¹³

Karenanya, Bolkestein memberikan pandangan yang sangat baik terhadap liberalisme.

Selama lebih dari lima belas tahun terakhir dunia telah dihadapkan pada kekuatan liberalisasi, baik itu di bidang ekonomi maupun politik. Kekuatan ini telah membawa perubahan mendalam pada segi perilaku dan penampilan. Ia telah membuka horizon baru, dan bahkan telah melampaui apa yang pernah dibayangkan pada beberapa

¹² R. William Liddle, "Demokrasi dan Kebebasan Sipil", dalam Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan: Percakapan Tentang Demokrasi Liberal*, h. 146-147.

¹³ Ian Shapiro, *Asas Moral dalam Politik*, h. 232. Juga lihat, John Gray, *Two Faces of Liberalism* (New York: The New Press, 2000).

dekade sebelumnya. Kekuatan liberalisasi telah memberikan standar kehidupan yang meningkat dan ruang kebebasan bagi miliaran manusia di seluruh dunia. Potensi kekuatan ini tidak akan pernah sampai pada titik jenuh. Pada ambang milenium berikutnya, ia memberikan prospek kemajuan yang lebih hebat, mendukung kita untuk mampu menguatkan dan meluaskan otoritas liberalisasi yang terbukti telah menciptakan kemakmuran bagi kita di masa lalu.¹⁴

Liberalisme memandang kebebasan individu manusia sebagai nilai mutlak. Mereka memandang Hak Asasi Manusia (HAM) sebagai sesuatu yang bersifat fundamental dan universal. Mendorong penegakan HAM oleh karenanya menjadi tujuan kebijakan luar negeri yang sah.¹⁵ Penghormatan terhadap HAM dapat didorong dengan baik dengan jalan melalui pembangunan ekonomi. Negara-negara yang paling sejahtera adalah negara yang demokratis, demikian sebaliknya.

Liberalisme dan Hak Asasi Manusia

Liberalisme berkaitan erat dengan Hak Asasi Manusia (HAM). Membicarakan HAM pijakan yang paling tepat adalah hukum HAM International. Hukum ini dibuat di PBB dengan partisipasi internasional dan aspirasi universal. Hukum ini menentang partikularisme lokal dan tradisi yang berbeda dengan standar HAM (UDHR [*The Universal Declaration of Human Rights*] yang dirumuskan pada tahun 1948—selanjutnya DUHAM) baik di Barat maupun non-Barat. Nilai-nilai yang terkandung dalam DUHAM dinyatakan sebagai standar umum kemajuan bangsa-bangsa yang diharapkan dijunjung tinggi oleh rakyat negara-negara anggota maupun rakyat daerah di bawah kekuasaan mereka.¹⁶

¹⁴ Frits Bolkestein, *Liberalisme dalam Dunia yang Tengah Berubah*, h. 84.

¹⁵ Hak asasi manusia adalah hak hukum yang dimiliki oleh setiap orang sebagai manusia. Hak-hak tersebut bersifat universal dan dimiliki setiap orang, kaya maupun miskin, laki-laki ataupun perempuan. Hak-hak tersebut mungkin saja dilanggar, tetapi tidak pernah dapat dihapuskan. Hak-hak asasi manusia adalah hak hukum dan ini berarti bahwa hak-hak tersebut merupakan hukum. Hak asasi manusia dilindungi oleh konstitusi dan hukum nasional banyak negara di dunia. Lihat, John Gray, *Two Faces of Liberalism* (New York: The New Press, 2000).

¹⁶ Asas-asas HAM, yang terkandung dalam DUHAM pada dasarnya berasal dari pemikiran

Secara umum DUHAM mengandung empat hak pokok. *Pertama*, hak individual atau hak-hak yang dimiliki setiap orang. *Kedua*, hak kolektif atau hak masyarakat yang hanya dapat dinikmati bersama orang lain, seperti hak akan perdamaian, hak akan pembangunan dan hak akan lingkungan hidup yang bersih. *Ketiga*, hak sipil dan politik, antara lain: hak atas penentuan nasib sendiri, hak memperoleh ganti rugi bagi mereka yang kebebasannya dilanggar; hak atas kehidupan, hak atas kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama, hak yang sama bagi perempuan dan laki-laki untuk menikmati hak sipil dan politik, hak seorang untuk diberi tahu alasan-alasan pada saat penangkapan, persamaan hak dan tanggung jawab antara suami-istri, hak atas kebebasan berekspresi. *Keempat*, hak ekonomi, sosial dan budaya, antara lain memuat hak untuk menikmati kebebasan dari rasa ketakutan dan kemiskinan; larangan atas diskriminasi ras, warna kulit, jenis kelamin, gender, dan agama, persamaan hak antara laki-laki dan perempuan untuk menikmati hak ekonomi, sosial dan budaya; hak untuk mendapat pekerjaan; hak untuk memperoleh upah yang adil bagi buruh laki-laki dan perempuan; hak untuk membentuk serikat buruh; hak untuk mogok; hak atas pendidikan: hak untuk bebas dari kelaparan.¹⁷

Hak kebebasan berkeyakinan dinyatakan pula secara lebih rinci dalam Kovenan Internasional Tentang Hak-Hak Sipil dan Politik pasal 18. Kovenan ini telah diratifikasi pemerintah Indonesia melalui UU No.

para ahli filsafat Barat abad ke-17, 18, dan 19 seperti John Locke, Baruch Spinoza, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Immanuel Kant, Jeremy Bentham, John Smith Mill, dan anaknya John Stuart Mill. Sejarah menunjukkan bahwa rumusan awal HAM di Barat bermula dari Magna Charta tahun 1215. Dari Magna Charta, kemudian muncul seperti dokumen *Rights of Man France* (1789), *Bill of Rights of USA* (1791) dan *International Bill of Rights* (1966). Pada tanggal 6 Januari tahun 1941 Presiden Roosevelt menggagas *freedom of religion, freedom from fear* dan *freedom from want* yang kemudian populer di seluruh Amerika. Dari sekian banyak rumusan ini muncullah rumusan final pada tahun 1948 yang dihasilkan oleh Majelis Umum PBB dengan nama DUHAM. Lihat, Tri Wahyu Hidayat, *Apakah Kebebasan Beragama = Bebas Pindah Agama? Perspektif Hukum Islam dan HAM* (Salatiga: STAIN Salatiga Pers, 2008), h. 7, 104 dan 108.

¹⁷ Siti Musdah Mulia, "Potret Kebebasan Berkeyakinan di Indonesia—Sebuah Refleksi Masa Depan Kebangsaan Indonesia", dalam *Di Sekitar Masalah Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2009). Belum diterbitkan.

Liberalisme intinya memberikan kebebasan berpikir kepada masyarakat. Liberalisme adalah ideologi modern *par-excellence*. Gagasan ini memiliki bermacam-macam sikap dalam ekspresinya. Prinsipnya adalah menjunjung tinggi kebebasan individu, kebebasan politik dalam partisipasi demokratis, kesamaan antar-manusia, dan pluralisme.

12 Tahun 2005.¹⁸ Isinya sebagai berikut: (1) Setiap orang berhak atas kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama. Hak ini mencakup kebebasan untuk menganut atau menerima suatu agama atau kepercayaan atas pilihannya sendiri, dan kebebasan,

baik secara individu maupun bersama-sama dengan orang lain, di tempat umum atau tertutup, untuk menjalankan agama atau kepercayaannya dalam kegiatan ibadah, ketaatan, pengamalan dan pengajaran; (2) Tidak seorang pun boleh dipaksa sehingga mengganggu kebebasannya untuk menganut atau menerima suatu agama atau kepercayaan sesuai dengan pilihannya.

DUHAM menyebut istilah *basic human rights* (hak-hak asasi manusia dasar), yaitu hak asasi manusia yang paling mendasar dan dikategorikan sebagai hak yang paling penting untuk diprioritaskan di dalam berbagai hukum dan kebijakan, baik di tingkat nasional maupun internasional. Hak-hak asasi manusia dasar itu adalah serangkaian hak yang memastikan kebutuhan primer material dan non-material manusia dalam rangka mewujudkan eksistensi kemanusiaan manusia yang utuh, yaitu manusia yang berharga dan bermartabat. Walaupun, secara eksplisit tidak dijumpai satu ketentuan atau penjelasan yang merinci tentang hak-hak apa saja yang termasuk di dalam *basic human rights* ini, namun, se-

¹⁸ Negara Indonesia sebenarnya telah meratifikasi instrumen-instrumen internasional hak asasi manusia yang berkaitan dengan kebebasan agama seperti *Declaration of human Rights* (1948), *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights* (1966), *International Convention on the Elimination of All forms of Racial Discrimination* (1965). Sesuai dengan Keputusan Presiden No 40 tahun 2004 tentang Rencana Aksi Nasional Hak Asasi Manusia Indonesia (RANHAM), 2004-2009, maka Indonesia juga akan meratifikasi *International Covenant on Civil and political Rights 1966*. Lihat, Fernando J. M. M. Karisoh, "Kebebasan Beragama Ditinjau dari Aspek Perlindungan Hak Asasi Manusia", dalam *Di Sekitar Masalah Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan di Indonesia* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2009).

cara umum dapat disebutkan hak-hak asasi dasar tersebut mencakup hak hidup, hak atas pangan, pelayanan medis, kebebasan dari penyiksaan, dan kebebasan berkeyakinan. Hak-hak itu, dan juga secara keseluruhan hak asasi manusia didasarkan pada satu asas yang fundamental, yaitu penghargaan dan penghormatan terhadap martabat manusia.

Hak-hak asasi tersebut tidak dapat dihapus karena merupakan kodrat manusia sendiri. Hak-hak itu tetap ada sebagai hak moral dan penghormatan terhadap hak-hak asasi itu akan membedakan mana negara yang berprinsip kemanusiaan dan negara yang hanya berdasarkan atas kekuasaan belaka.¹⁹ Memang, biasanya pelaku pelanggaran itu adalah negara. Di Amerika pun, pelaku pelanggaran hak-hak sipil masyarakat hitam adalah negara, bukan *civil society*. Di Indonesia juga seperti itu.²⁰ Harus diakui bahwa Indonesia belum cukup berpengalaman dalam mengelolah demokrasi di tengah menguatnya tuntutan untuk menghadirkan wacana agama secara ekstrem dalam wilayah sosial politik.

Menurut John Stuart Mill, salah satu pemikir tentang paham kebebasan di Inggris pada abad ke-19, dengan adanya kebebasan, adanya sikap menghargai orang untuk bersikap dan berpikir, kemungkinan masyarakat itu untuk berkembang, berdialog, untuk mencari hal yang lebih baik, terbuka lebih lebar. Ruangnya dibuka lebih besar. Itulah yang menjadi kunci mengapa masyarakat tumbuh dengan baik. Dalam masyarakat di mana kebebasan telah menjadi institusi, artinya telah terlembagakan menjadi perilaku, menjadi kitab hukum, sistem politik, dan sebagainya, kelihatan mereka maju dengan cepat, atau menjadi negara-negara yang maju.²¹

¹⁹ Franz Magnis-Suseno, 2001, *Kuasa dan Moral*, (Jakarta, PT Gramedia Pustaka Utama, 2001), h. 21. Lihat juga Hikmat Budiman (ed.), *Komunalisme dan Demokrasi Negosiasi Rakyat dan Negara* (Jakarta: The Japan Foundation Asia Center, 2003), h. 51.

²⁰ Anis Baswedan, "Kovenan Tentang Hak-hak Sipil dan Politik" dalam, Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan: Percakapan tentang Demokrasi Liberal* (Jakarta: Freedom Institute, 2006), h 55.

²¹ Rizal Mallarangeng, "Sebuah Kerangka Hukum" dalam Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan Percakapan Tentang Demokrasi Liberal*, h. 13.

Respons Intelektual Islam Progresif atas Fatwa MUI: Konsep Liberalisme

Liberalisme bukan kebebasan tanpa batas

Seperti sudah dilihat, istilah liberalisme datang dari kamus Barat, yang oleh para pemikir Muslim kemudian ditarik ke wilayah pemikiran Islam, khususnya isu tentang kebebasan berpikir dan beragama. Kebebasan beragama adalah suatu isu yang krusial dalam dunia yang terus berubah. Belum pernah terjadi sebelumnya ada perdebatan begitu banyak mengenai konsep toleransi, hak-hak manusia, multikulturalisme dan demokrasi. Salah satu sebab dari hal ini adalah kelompok radikal yang mengajukan agenda politik sendiri dengan pandangannya yang berbeda mengenai kewarganegaraan dan hubungan agama dan sosial.

Memang, jika dilihat dari segi bahasa, istilah liberalisme tidak dari Dunia Islam, melainkan dari Barat. Tetapi, kemudian nilai-nilai Islam beradaptasi dengan paham liberalisme sesuai situasi dan kondisi budaya di berbagai negara belahan dunia. Sehingga Islam pun hadir di mana-mana.²² Sebagaimana dijelaskan oleh Ahmad Syafii Maarif—mantan Ketua Umum PP Muhammadiyah—“Sesungguhnya liberalisme, baik di bidang politik ataupun ekonomi, bukan berasal dari Dunia Islam, tetapi dari Barat. Tetapi yang harus menjadi penekanan di sini adalah: tidak ada kebebasan tanpa batas, kecuali kalau kita menghendaki anarkisme”.²³ Senada dengan Syafii di atas, Dawam Rahardjo—Ketua Yayasan LSAF—berpendapat, bahwa “liberalisme juga bisa menjurus pada anarkisme, jika dipahami sebagai kebebasan tanpa batas.” Menurutnya, kesalahpahaman terhadap liberalisme seringkali muncul di kalangan para penentangannya, misalnya liberalisme diartikan sebagai suatu paham yang bebas tanpa batas. Liberalisme dianggap atau dinilai sebagai paham yang bebas tanpa tanggung jawab. Liberalisme dipahami sebagai suatu paham yang sangat individualis. Padahal, yang harus diperhatikan dari kemunculan liberalisme adalah pengakuan terhadap hak-hak sipil.

²² Wawancara dengan Maria Ulfah Anshar, Jakarta, 14 Juni 2007.

²³ Wawancara dengan Ahmad Syafii Maarif, Yogyakarta, Oktober 2006.

Menurut Dawam, negara itu bertanggungjawab terhadap kebebasan melalui penetapan hak-hak sipil dan hak asasi manusia. Kebebasan, pada akhirnya, memerlukan peranan negara juga. Kalau kebebasan tidak diimbangi dengan kekuasaan negara, ia menjadi anarki. Kebebasan berbeda dengan anarki. Anarki adalah individualisme yang ekstrem. Ajaran agama kalau diwujudkan dalam hukum positif akan menjadi pemaksaan, karena konsep hukum bersifat memaksa. Siapa pun yang tidak melaksanakan hukum, dia dihukum. Oleh karena itu, penerapan syariat Islam akan cenderung bertentangan dengan hak asasi manusia dan hak-hak sipil. Dalam kasus jilbab, misalnya bukan melarang atau memaksa orang memakai jilbab, tapi lebih baik jilbab itu dipakai atas dasar keyakinan pilihan pribadi, pilihan bebas yang tidak dipaksakan oleh hukum positif (formal), tapi didasarkan pada kesadaran. Demikian pun nilai-nilai normatif lainnya dari agama tidak bisa dilegal-formalkan. Karena itu, Perda-perda syariat berpotensi besar melanggar HAM, terutama hak-hak sipil."²⁴

Djohan Effendi—mantan Ketua ICRP—menjelaskan makna liberalisme dengan cukup panjang.

Istilah liberalisme dalam percakapan kita tidak lepas dari berbagai konteks. Orang bisa membicarakan liberalisme dalam konteks ekonomi. Dalam konteks ini kita bicara tentang ekonomi liberal di mana terdapat kebebasan bersaing, yang dibedakan dari ekonomi sosialis di mana peranan negara sangat menentukan. Orang bisa juga membicarakan liberalisme dalam konteks politik. Misalnya, dalam kaitan dengan pemerintahan demokratis yang menjunjung tinggi asas kedaulatan rakyat dan menjamin kebebasan berpikir dan menyatakan pendapat sebagai pilihan lain dari pemerintahan teokratis yang berdasarkan keyakinan agama akan kedaulatan Tuhan yang diwujudkan melalui institusi agama, orang maupun hukum, atau pemerintahan otoriter yang mengekang hak-hak sipil warganegara. Wacana liberalisme di sini saya rasa lebih berkaitan dengan wacana kebebasan berpikir, khususnya dalam konteks keagamaan.²⁵

²⁴ Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Jakarta, Oktober 2006.

²⁵ Wawancara dengan Djohan Effendi, Jakarta, 4 Juni 2007.

Kompleksnya kajian tentang liberalisme—utamanya jika dilihat dari berbagai sudut pandang keilmuan—seperti dijelaskan oleh Djohan di atas, meniscayakan adanya kajian secara serius dan mendalam tentang istilah “liberal”, utamanya dalam tataran konseptual. Berbicara mengenai pandangan liberal atau liberalisme, menurut Gadis Arivia—pengajar filsafat Universitas Indonesia—kita harus membedakan antara konsep *mind* (pikiran) yang liberal dan posisi teori yang liberalisme. Untuk melihat secara jernih bahwa suatu hal adalah persoalan sosial, demikian kata Gadis, maka kita harus mempunyai *liberal mind*, pikiran liberal, artinya harus mempunyai sikap dan pikiran yang terbuka. Dari sinilah kemudian seseorang baru bisa menentukan posisi teori manakah yang akan dipakai untuk memecahkan masalah tertentu.²⁶

Liberalisme sendiri bukanlah memberikan pujaan yang setinggi-tingginya kepada nalar sehingga karenanya manusia dianggap sebagai ukuran kebenaran, sementara wilayah agama, di mana di dalamnya terdapat sumber yang absolut dan kebenarannya melampaui pemikiran manusia, justru tidak tersentuh sama sekali—untuk tidak mengatakan terabaikan. Justru, menurut Ioanes Rakhmat—pengajar Sekolah Tinggi Teologi (STT) Jakarta—liberalisme maupun penafsiran liberal terhadap agama (misalnya, kitab suci) tidak bermaksud menyingkirkan Allah, tetapi ditempuh lebih karena ketaatan terhadap prosedur menjalankan ilmu pengetahuan. Ketika mau menjelaskan kitab suci, orang-orang yang meneliti dengan semangat liberal seperti ini, harus taat kepada prosedur penelitian ilmiah. Menurut Ioanes, “... Orang-orang liberal tidak menyangkal adanya yang Absolut, yaitu Allah. Oleh karena itu mereka masih disebut teolog”.²⁷

Memang, di Barat, terutama di Eropa, pernah muncul di suatu masa di mana agama dipinggirkan dan akal pikiran dipuja-puja. Sebenarnya kalau ditarik pada tataran sosiologis maupun psikologis, tujuan dari itu semua dimaksudkan untuk membela hak-hak dan kebebasan indi-

²⁶ Wawancara dengan Gadis Arivia, Depok, 24 Mei 2007.

²⁷ Wawancara dengan Ioanes Rakhmat, Jakarta, 21 Mei 2007.

vidu dalam berkarya dan berprestasi, sehingga diperlukan iklim yang bebas untuk berkompetisi. M. Amien Rais, seorang tokoh progresif Muhammadiyah, ahli politik dan guru besar Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta—mengatakan, bahwa “liberalisme memberikan inspirasi bagi semangat kebebasan berpikir kepada masyarakat untuk mencari solusi terbaik dalam menghadapi masalah-masalah yang tengah dihadapi. Sehingga, jika ada kompetisi gagasan atau kompetisi ide serta rivalitas antar-pemecahan intelektual bagi masalah-masalah yang konkret, justru dipuji dan dianjurkan dalam Islam”.²⁸

Liberalisme sejalan dengan wibawa hukum

Di Barat sendiri, menurut Komarudin Hidayat—Rektor UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta—liberalisme berada di bawah kendali aturan hukum negara. Liberalisme berjalan dan berkembang bersama dengan wibawa hukum untuk mencegah anarkisme. Oleh karena itu dalam dunia ekonomi mereka mempunyai prinsip yang mempersilakan setiap orang

Kebebasan berbicara untuk menyatakan pendapat, kebebasan berkumpul dan membentuk partai politik, adalah kemajuan-kemajuan politik yang terbesar dalam modernitas yang dibawa oleh liberalisme. Semua itu merupakan sisi positif liberalisme yang patut disyukuri. Liberalisme adalah sesuatu yang positif.

berpacu mengambil untung sebesar-besarnya, tetapi kalau melakukan kecurangan, menipu, dan korup, maka hukum akan intervensi. Jadi, walaupun liberal, tidak seenaknya mendiskriminasi orang. Liberalisme dalam tataran ekonomi dan politik Barat berkembang

bersama dengan wibawa hukum. Sebab, kalau tidak ada hukum namanya anarki. Negara berperan dalam menerapkan hak dan kewajiban. Banyak negara-negara yang selama ini dikenal liberal kadang-kadang mereka lebih sosialis. Negara-negara tersebut lebih tanggap dalam menyantuni orang-orang yang menjadi korban. Sehingga, kendati berangkat dari individualisme yang lebih mementingkan konteks individu, tetapi

²⁸ Wawancara dengan M. Amien Rais, Jakarta, Oktober 2006.

dalam konteks sosial mereka lebih sosialis. Negara-negara tersebut lebih tanggap dalam menyantuni orang-orang yang menjadi korban. Komar, mencontohkan bahwa setiap ada bencana atau kelaparan di Afrika atau di negeri mana saja, yang lebih peduli adalah negara dan masyarakat Barat.²⁹

Liberalisme sejauh mungkin juga membuka banyak kesempatan, memberi kemungkinan suatu kreativitas.³⁰ Liberalisme adalah konsep tentang kebebasan menuju nilai kemanusiaan yang hakiki, yaitu mendapatkan keadilan³¹ serta memerdekakan diri dari kegelapan dan penindasan serta kebodohan.³²

Di Jepang, China dan Korea Selatan bisa menjadi negara-negara yang sangat diperhitungkan, karena lewat kelokalan mereka dapat memanfaatkan globalisasi. Jika demikian persoalannya, kiranya kita juga bisa memanfaatkan hal yang sama. Kita bisa memakai elektronik, sastra populer, dan sebagainya sambil memasukkan ke dalamnya nilai-nilai budaya kita, tanpa keharusan untuk memperhatikan yang asli atau murni, sebagaimana sebelumnya menjadi hal yang dianggap penting. Kalau hanya mencari yang asli, kita tidak akan pernah bisa menguasai globalisasi.³³ Karenanya, menurut St. Sunardi, cara meresponnya adalah memperkuat institusi negara yang, lagi-lagi, bukan dalam konteks untuk melahirkan semacam etatisme atau totalitarianisme, melainkan dalam konteks untuk memperkuat posisi Indonesia dalam keterbukaan pasar dan politik, termasuk juga kebudayaan."³⁴

Bagaimana sebenarnya pengaruh liberalisme di negara-negara yang menganut sistem liberal, Menurut Kautsar Azhari Noer—guru besar UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta,

²⁹ Wawancara dengan Komaruddin Hidayat, Jakarta, 2006.

³⁰ Wawancara dengan Haryatmoko, Depok, 24 Mei 2007.

³¹ Wawancara dengan Siti Ruhaini Dzuhayatin, Oktober 2006.

³² Wawancara dengan Nur A. Fadhil Lubis, Medan, 8 Juli 2007.

³³ Wawancara dengan Melani Budianta, Depok, 31 Mei 2007.

³⁴ Wawancara dengan St. Sunardi, Yogyakarta, Maret 2007.

Dalam kenyataannya, negara yang menganut sistem liberal, seperti negara-negara Barat yang maju, justru kebebasan lebih terjamin. Setiap individu mempunyai hak untuk mengeluarkan pendapatnya secara bebas, tanpa takut ditangkap oleh intel dan dimasukkan ke dalam penjara, sejauh tidak mengganggu ketertiban umum, sejauh tidak mengganggu kebebasan orang lain, sejauh tidak berbuat anarki. Saya lebih memandang liberalisme sebagai perihal kebebasan. Untuk itu, apabila kita menganggap liberalisme berbahaya, maka sebuah pertanyaan yang perlu kita ajukan: apa betul seperti itu? Jangan-jangan, sesungguhnya apa yang ada dalam pikiran kita sendiri tidak selalu benar. Jadi, liberalisme itu lebih merupakan hantu ketimbang kenyataan.³⁵

Liberalisme di negara-negara yang telah maju, terwujud dengan para penguasa tidak dapat berbuat seenaknya terhadap rakyatnya. Mereka tidak bisa berbuat semena-mena demi mempertahankan kekuasaan mereka. Kebebasan beragama juga dijamin. Bila kebebasan beragama dibungkam, dikhawatirkan banyak orang berpura-pura melakukan sesuatu agar kelihatan tidak bertentangan dengan agama. Setiap orang bebas menganut dan mempraktikkan agama dan kepercayaan yang dianggapnya benar. Tanpa kebebasan, banyak muncul kepalsuan-kepalsuan. Karenanya, kita harus mengakui secara jujur bahwa masih banyak negara Islam yang tidak memberikan kebebasan dalam politik dan agama. Yang muncul adalah demokrasi palsu atau pura-pura. Yang muncul adalah pengekangan terhadap kebebasan beragama untuk kolompok-kelompok minoritas tertentu dan individu-individu yang dianggap sesat. Di Indonesia, ada orang yang terpaksa mencantumkan kata "Islam" dalam KTP-nya agar mendapatkan kemudahan urusan administratif dan kependudukan meskipun agamanya bukan Islam.

Dalam demokrasi, kebebasan setiap individu dijamin. Yakni, kebebasan individual sejauh tidak mengganggu kebebasan orang lain. Maka per-

³⁵ Wawancara dengan Kautsar Azhari Noer, Jakarta, September 2006.

tanyaan yang muncul adalah: apakah Yusman Roy atau Lia Aminuddin, misalnya, mengganggu kebebasan umat Islam lainnya, sehingga negara ikut campur dan harus mengadili dan memenjarakan mereka? Mungkin bagi sekelompok umat Islam yang tidak mampu menerima kebebasan dan perbedaan, keyakinan yang dianut Usman Roy dan Lia Eden meresahkan. Tetapi itu hanya dalam pikiran mereka saja. Itu semata ketakutan yang berlebihan, di mana kalau keyakinan-keyakinan seperti itu dibiarkan akan menjadi saingan mereka, di samping juga akan bertambah banyak pengikutnya. Jadi, bukan karena keyakinan-keyakinan tersebut mengganggu dan memaksa sehingga hak-hak dan kebebasan mereka terancam.³⁶

Demikianlah liberalisme adalah "...pengakuan terhadap hak-hak sipil. Oleh karenanya, liberalisme justru selalu disertai dengan hukum (*rule of law*). Sebab, kebebasan tidak akan terjadi tanpa adanya aturan-aturan hukum. Kebebasan dalam kenyataannya selalu dibatasi oleh hak orang lain. Kebebasan tidak bisa dilaksanakan dengan mengganggu kebebasan orang lain. Kebebasan di sini berlaku untuk semua manusia."³⁷ Dalam liberalisme, kebebasan itu dipahami dalam kerangka hukum: tidak ada kebebasan yang bersifat mutlak. Dalam liberalisme, orang yang melanggar hak orang lain bisa dikenakan sanksi. Hal seperti itu tampak dalam praksis kebebasan masyarakat liberal sendiri. Kebebasan dalam masyarakat liberal distabilisasikan oleh "*system of rights*", yang diperjuangkan dalam struktur negara yang disebut demokrasi.³⁸ Inilah "liberalisme yang historis". Adalah kekeliruan besar, jika liberal disamakan dengan kekacauan. Justru, liberal itu tertib. Tapi ketertiban yang bukan paksaan dari atas, melainkan kesadaran sendiri.

Liberalisme adalah pandangan yang mengutamakan kebebasan pribadi. Kebebasan pribadi juga menyangkut kebebasan pers, kebebasan agama dan kebudayaan seperti yang tercantum dalam deklarasi Hak Asasi Manusia (HAM) yang diperjuangkan dalam struktur negara

³⁶ Wawancara dengan Kautsar Azhari Noer, September 2006.

³⁷ Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Oktober 2006.

³⁸ Wawancara dengan F Budi Hardiman, Jakarta, 12 Juni 2007.

yang disebut demokrasi. “Orang liberal berarti orang yang *jembar atine* (lapang dada), tidak kikir, berjiwa pluralis. Karenanya kalau orang tidak mematuhi aturan permainan liberal, dia bisa dihukum”.³⁹

Namun ketika liberalisme ditarik ke dalam tataran teologis, dengan suatu pemahaman bahwa keniscayaannya meminggirkan peran agama, maka orang akan keberatan terhadap liberalisme. Begitu juga dengan istilah individualisme harus dibedakan dengan istilah egoisme. Individualisme adalah sikap menghargai dan melindungi setiap individu. Sehingga individualisme itu masih serumpun dengan liberalisme, demokrasi, HAM, karena individu dijamin dan dilindungi.⁴⁰ Liberalisme percaya bahwa individu memiliki kemampuan yang dapat menghasilkan *common virtue*. Individu bisa memilih dan melakukan sesuatu yang baik.⁴¹ Di negara-negara yang masyarakatnya mempunyai paham liberal, tingkat kepatuhan terhadap hukum dan aturan-aturan yang melekat di dalamnya sangat tinggi.⁴² Demokrasi memberi kesempatan bagi warganegara untuk berekspresi apa pun sampai kemudian terbukti bahwa ekspresinya melanggar kebebasan berekspresi orang lain. Itulah alasannya kenapa kemudian dibuat aturan-aturan hukum.⁴³

Liberalisme sejalan dengan Islam

Islam percaya bahwa pada dasarnya al-Qur’an sejak awal potensial untuk dijelaskan secara berbeda. Kesadaran terhadap perbedaan dalam menerjemahkan agama inilah yang justru relevan untuk pemikiran liberal. Menurut Qasim Matar—guru besar UIN Sultan Alaudin, Makasar— kalau itu kemudian akibatnya lantas sampai melahirkan gagasan Islam liberal, menurutnya, tidak apa-apa. Menurutnya, dalam ayat-ayat al-Qur’an itu sendiri mempunyai potensi multitafsir. Karena itulah, sejak orang Islam di masa “klasik” belum belajar ke Barat dan menyerap pengetahuan dari sana, mereka sudah berbeda dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an. Itu-

³⁹ Wawancara dengan F. Dähler, Oktober 2006.

⁴⁰ Wawancara dengan Komarudin Hidayat, Jakarta, 2006.

⁴¹ Wawancara dengan Meuthia Ganie-Rochman, Depok, 2 Agustus 2007.

⁴² Wawancara dengan Neng Dara Affiah, Tangerang, 12 Agustus 2007.

⁴³ Wawancara dengan KH. Abdurrahman Wahid, Jakarta, 2006.

Netralitas dalam gagasan liberalisme berarti bahwa negara tidak memberikan perlakuan khusus pada salah satu agama. Negara sebaiknya tidak memberikan perlakuan khusus terhadap satu agama minoritas, terlebih lagi terhadap agama mayoritas.

lah yang menjelaskan mengapa kemudian muncul mazhab-mazhab yang berbeda. Imam-imam mazhab tidak belajar ke Barat, di samping pada masa itu tidak ada “Barat” yang kita istilahkan sekarang. Perbedaan di antara

mereka, meskipun sama-sama menjelaskan ayat-ayat yang sama pula tetapi mempunyai kesimpulan tafsir yang berbeda, dianggap sebagai hal yang biasa, tanpa menyalahkan dan merendahkan satu sama lainnya.⁴⁴

Jadi, selama liberalnya itu rasional, menghargai agama-agama, dan pluralis, maka tidak ada masalah, justru harus didorong. Karenanya, Zainun Kamal tidak mampu menyembunyikan keheranannya, manakala KH. Ma’ruf Amin—Ketua Komisi Fatwa MUI— menganggap liberalisme mengancam agama.

... apa yang dimaksud agama oleh dia? Kalau agama yang dimaksud di dalam otaknya selalu dianggap tengah terancam, maka sebenarnya dia sendiri yang terancam. Orang seperti itu memahami agama secara sempit. Itulah yang disebut sebagai paham konservatif. Sementara, di saat kita mencoba menggugat hadis-hadis Nabi yang jauh dari semangat demokratis dan toleran—bahkan jika memang demikian adanya, pribadi Nabi sendiri pun bisa kita gugat— mereka malah menganggap semua kehidupan Nabi, sebagaimana terkompilasi oleh kitab-kitab hadis, menjadi agama semuanya. Kalau itu yang mereka anggap sebagai agama, maka pantas saja mereka semua merasa terancam. Sebab, sebetulnya bukan agama yang terancam, melainkan ‘agama dalam pemahaman mereka’ yang sempit. Pandangan konservatif semacam inilah yang kita gugat.⁴⁵

⁴⁴ Wawancara dengan Qasim Matar, Makassar, 10 Desember 2006.

⁴⁵ Wawancara dengan Zainun Kamal, Jakarta, September 2006.

Perihal liberalisme dan kaitannya dengan ajaran Islam ini, Zainun, berargumen “menjadi liberal artinya bagaimana seseorang dapat memahami teks dengan keluar dari penjara melalui pembacaan kontekstual yang rasional. Bahasa Arab menyebut itu sebagai *ta’aqul*. Tentu saja, *ta’aqul* menyaratkan adanya *fikrat al-hurriyah*, berpikir secara bebas. Bebas artinya kita tidak terkurung, terikat dan terpenjara oleh teks; sebaliknya, bebas secara rasional. Apa yang rasional tentu saja terkait dengan hukum-hukum logika. Artinya, kalau mengenai persoalan-persoalan yang empiris, seperti persoalan-persoalan sosial, logikanya harus logika empiris.”

Pembenaran atas suatu agama tidak terletak kepada keyakinan-keyakinan dan dongeng-dongeng atau khurafat-khurafat. Pembeneran atas sebuah agama terletak pada pemahaman yang rasional dan dapat teruji. Kebenaran terletak pada sejarah yang teruji melalui kajian dan penelitian ilmiah, tidak pada dongeng. Ia menganjurkan perlunya mengkaji ulang sejarah.

Di dalam pemikiran Islam modern sendiri, banyak ditemukan pemikiran-pemikiran yang berbasis pada argumen agama, tetapi dapat menopang demokrasi liberal. Kenyataan ini tidak bisa dipungkiri.⁴⁶

Dengan demikian, pemahaman liberalisme dan agama, baik secara sosiologis-politis, psikologis atau teologis merupakan dua entitas yang saling berkait-kelindan. “Semangat liberal mendorong pada suatu keadaan masyarakat di mana orang merasa aman dan tidak takut atau enggan untuk mengakui dan mengekspresikan keyakinan beragamanya. Yakni ketika warganegara Indonesia merasa tidak takut dan enggan lagi atau dilarang bila mengakui bahwa dia Ahmadiyah, Sikh, Yahudi, Parmalim, Kaharingan, Saptodharma dan seterusnya. Jadi, kebebasan di sini juga mempunyai hubungan, tidak saja dengan aspek hukum dan politik, tetapi juga dengan aspek sosial dan psikologis. Dalam pengertian lain kebebasan harus disertai dengan upaya menghargai yang lainnya.”⁴⁷

⁴⁶ Wawancara dengan Samsu Rizal Panggabean, Yogyakarta, 11 Juni 2007.

⁴⁷ Wawancara dengan Elga Sarapung, Yogyakarta, Maret 2007.

Liberalisme melindungi HAM dan kebebasan beragama

Lalu bagaimana dengan Indonesia? Secara normatif Indonesia lebih menekankan pada sosialisme, gotong royong dan koperasi. Namun, jika dicermati, pada praktiknya justru egoisme yang dikedepankan, bukan individualisme. Sebab, kalau egoisme yang berlaku, maka lebih mementingkan dirinya sendiri. Sementara kalau individualisme justru menghargai hak-hak individu. Lagi-lagi, harus digarisbawahi perbedaan antara individualisme dan egoisme.

Kadang-kadang saya heran, kita yang katanya anti-liberalisme, ternyata tidak juga berhasil mewujudkan sosialisme. Lihat saja pembangunan bangsa selama ini. Negara ini begitu kaya alam dan budayanya, namun sekaligus juga menumpuk hutangnya di tengah kemiskinan rakyat. Jadi, di sini ada satu hal yang salah dalam merumuskan konsep negara dan bagaimana menuangkannya dalam tataran praksis. Di samping konsepnya tidak jelas, juga tidak didukung oleh orang-orang yang paham dan *committed* terhadap konsep tersebut. Jadi, antara aktor dan perilaku politik dengan ideologi negara ini terdapat keterputusan.⁴⁸

Komaruddin Hidayat menjelaskan:

Dunia ini pernah ada dua model antara kapitalisme dan sosialisme. Kedua model tersebut dapat berkembang lantaran paradigmanya jelas sampai pada tataran *how to achieve*. Beberapa tahun yang telah lampau, Indonesia menyakralkan begitu rupa Pancasila. Tidak dijabarkan secara jelas dan sistematis dalam tataran filosofis atau paradigmanya. Ia sakti, dan repotnya lagi menjadi doktrin tunggal yang tidak dapat ditawar-tawar lagi, terlebih dikritik. Kendati pemerintahan yang berkuasa waktu itu kerap bersembunyi di belakangnya dalam mengambil suatu kebijakan yang semena-mena. Sehingga Pancasila dipuji dan dilindungi tapi akhirnya tidak terwujud secara empiris. Tetapi jika diikuti perkembangan konseptualnya, kapitalisme dan marxisme terbuka un-

⁴⁸ Wawancara dengan Komaruddin Hidayat, Jakarta, 2006.

tuk dikritik dan dikembangkan. Sehingga, sosialisme itu mengalami pergeseran ... Lalu, posisi Indonesia sebagai negara, konsepsi apakah yang dengan jelas dapat ditangkap. Di Indonesia, saya ingat betul ketika Pak Adam Malik masih hidup, ia mengeluarkan statemen: “awas hati-hati Indonesia ini jangan-jangan menjadi sampah kapitalis dan sampah sosialis”. Yang dimaksudkan beliau: kapitalisme sampahnya berupa semangat egois untuk mengumpulkan duit; sampah sosialis berbentuk kediktatoran negara terhadap rakyat.⁴⁹

Liberalisme adalah istilah yang mempunyai beberapa arti, yang semuanya berkaitan dengan kebebasan namun secara etis dinilai berbeda. Sehingga, terdapat bidang-bidang di mana liberalisme pantas dikritik, tetapi ada juga bidang-bidang di mana liberalisme itu sangat bagus. Liberalisme ekonomi yang melahirkan kapitalisme, sampai sekarang oleh kebanyakan komunitas moral, dinilai negatif. Di sisi lain, kebebasan berbicara untuk menyatakan pendapat, kebebasan berkumpul dan membentuk partai politik, adalah kemajuan-kemajuan politik yang terbesar dalam modernitas yang dibawa oleh gerbong liberalisme. Semua itu merupakan sisi positif liberalisme yang patut disyukuri dan dinikmati. Liberalisme politik adalah sesuatu yang positif.

Yang dimaksud “positif” di sini adalah “netralitas” dalam gagasan liberalisme politik berarti bahwa negara tidak memberikan *special treatment*, perlakuan khusus pada salah satu agama. Dalam dimensi politik liberalisme melahirkan paham bahwa kekuasaan negara harus berdasarkan sebuah Undang-Undang Dasar. Pada 400 tahun yang lalu tidak ada negara dengan Undang-Undang Dasar (UUD). John Locke merupakan orang pertama yang menuntut adanya UUD yang mengatur di mana hak eksekutif dan hak legislatif. Liberalisme adalah paham yang memunculkan pembagian kekuasaan, pembatasan kekuasaan, toleransi, dan kebebasan beragama, begitu pula *the rule of law*, kedaulatan hukum dengan hak asasi manusia. Karenanya, “Negara sebaiknya tidak memberikan perlakuan khusus terhadap satu agama minoritas, terlebih lagi terhadap agama mayoritas.

⁴⁹ Wawancara dengan Komaruddin Hidayat, Jakarta, 2006.

Banyak orang yang menganggap liberalisme, terutama pada model liberalisme budaya, sebagai gagasan yang memperbolehkan melakukan apa saja, asal tidak merugikan orang lain. Salah satu ungkapan liberalisme seperti itu adalah revolusi seksual yang di Barat baru mulai pada tahun 60-an di abad yang lalu. Dalam revolusi itu ada beberapa hal yang saya anggap sebagai sebuah kewajaran, misalnya, dekriminialisasi kelakuan homoseksual. Secara pribadi saya tidak setuju kalau dua orang sejenis melakukan hubungan seks di kamar lalu dihukum oleh negara. Hal seperti itu dahulu mutlak dilarang di Jerman. Padahal itu bukan urusan negara. Tetapi bahwa liberalisme yang diartikan sebagai apa saja diperbolehkan, justru menyangkal adanya nilai-nilai dan norma-norma etis yang membatasinya. Misalnya adalah ketidakpekaan terhadap perasaan orang yang taat beragama. Reaksi umat Islam terhadap kartun Nabi Muhammad, dalam konteks ini, adalah sesuatu yang positif. Sebab, reaksi semacam itu tidak pernah ditunjukkan secara demonstratif oleh orang Katolik ketika agama dihina dengan mengatasnamakan kebebasan berekspresi. Karena itu, bagi umat Katolik, kemarahan umat Islam atas penghinaan dan penodaan agama dianggap sebagai tindakan yang sangat tepat dan patut untuk ditiru, karena agama Katolik dan Protestan sudah sering dihina tetapi selalu dibiarkan saja.⁵⁰

Liberalisme dalam dimensi agama, pada umumnya berarti orang yang berani mempertanyakan dan mengkritisi doktrin-doktrin teologi. Dengan pengertian lain dia bukan orang yang menerima begitu saja apa yang dibawa oleh agama. Sebab, apabila seseorang sudah berkeyakinan bahwa walaupun keberagamaannya dipaksakan atas kehendak Tuhan, dan tetap menganggapnya sebagai sesuatu yang baik dan benar, maka itu sudah merupakan kontradiksi. Salah satu hakikat agama adalah ke-taatan kepada Allah. Tidak mungkin beragama kalau tidak taat kepada Allah. Akan tetapi, seorang liberal akan berani mengatakan agar ia betul-betul taat kepada Allah, ia harus mempertanyakan apakah interpretasi hukum agamanya yang berasal dari manusia itu betul-betul sesuai dengan kehendak Allah, yang pada-Nya-lah orang tersebut harus taat. Inilah pijakan dasar orang liberal.

⁵⁰ Wawancara dengan Franz Magnis-Suseno, Jakarta, Oktober 2006.

Orang liberal tidak mau dengan serta-merta mengatakan, 'terhadap Tuhan Allah aku pasrah', tetapi ia berani dengan kritis, sebagai subjek, mempertanyakan apa yang oleh tokoh-tokoh agama, para praktisi agama, termasuk Gereja (Katolik), misalnya ajaran para Paus, didakwahkan dan diyakini sebagai kekristenan yang asli. Di dalam wilayah kekristenan, hal-hal seperti itu pertama kali dipersoalkan secara besar-besaran oleh Protestantisme dengan mengatakan bahwa banyak praktik dan ajaran Gereja sudah tidak sesuai lagi dengan yang dibawa Yesus. Kemudian Kristen pecah. (Saya merasa sayang dengan Protestan, mengapa kekristenan sampai harus pecah.) Tetapi, demi Kekristenan, Gereja Katolik memang perlu mendapatkan kritik seperti itu. Dengan begitu baru dia menjadi sadar akan masalah dan terbuka terhadap kritik.⁵¹

Pandangan liberalisme, dengan demikian, idealnya adalah menyatakan bebas dari ketaatan mutlak terhadap interpretasi manusia. Sebab, umat beragama selalu mendapat agamanya dari manusia, tidak pernah langsung dari Allah. Agama adalah sebuah realitas, sebuah komunitas historis. Namun demikian, baginya, tradisi itu sangat penting.

Liberal thinking bisa mendorong pluralisme dan sekularisme positif yang menghasilkan persaudaraan. *Liberal thinking* tidak jumud atau stagnan, justru lebih kontekstual. Berpikir liberal, rasional dan kritis merupakan sesuatu yang tidak dapat dinafikan bagi cita-cita dan kemajuan.

Tradisi tidak boleh dianggap sepi. Semua orang yang masuk dalam suatu agama berarti sekaligus juga masuk ke dalam suatu tradisi yang turun-temurun diterima begitu saja. Karena itulah orang-orang liberal selamanya akan mengatakan bahwa agama harus

dilihat secara kritis. Makna di dalam agama mungkin terjadi pembekuan dan tambahan atau malah interpretasi manusia yang mempersempit, yang justru jauh dari maksud sabda Allah itu sendiri.

Dalam liberalisme, hukum harus memperlakukan semua orang sama tanpa perbedaan yang didasari atas ras (keturunan), agama, kedudu-

⁵¹ Wawancara dengan Franz Magnis-Suseno, Jakarta, Oktober 2006.

kan sosial dan kekayaan. Perumusan hak dan kedudukan warganegara dihadapan hukum ini merupakan penjelmaan dari salah satu sila Pancasila, yakni sila keadilan sosial. Asas keadilan sosial mengamanatkan bahwa semua warganegara mempunyai hak yang sama dan bahwa semua orang sama di hadapan hukum. Oleh karena itu, perilaku tidak adil dan diskriminatif yang dilakukan oleh Negara terhadap kelompok agama tertentu tersebut merupakan pelanggaran hak asasi manusia, baik yang bersifat vertikal yang dilakukan pemerintah terhadap warganegara atau secara horizontal antara warganegara itu sendiri.

Agar negara tidak melakukan pelanggaran, maka, sosialisasi dan diseminasi jaminan perlindungan hak asasi manusia atas kebebasan beragama di Indonesia perlu ditingkatkan untuk menghindari ketidaksiapan kelompok agama melihat adanya perbedaan-perbedaan dalam peribadatan. Diseminasi dan sosialisasi mengenai kebebasan beragama dan pencabutan peraturan perundang-undangan yang bersifat diskriminatif sangat diperlukan dengan melibatkan instansi pemerintah terkait agar diketahui oleh masyarakat, sehingga perlakuan yang sama terhadap agama tidak hanya secara formal dalam peraturan perundang-undangan, namun dapat dilaksanakan dalam kehidupan sehari-hari.⁵²

Fatwa MUI mengganggu keharmonisan beragama

Dalam menyikapi fatwa MUI tentang haramnya paham liberalisme ada banyak ragam pendapat tentang fatwa tersebut. Fatwa MUI yang juga memandang sesat sejumlah organisasi, aliran agama, dan ajaran (interpretasi) dalam agama Islam, seperti kesesatan Ahmadiyah, kesesatan Jaringan Islam Liberal (JIL), dan banyak lagi yang lain-lain. Fatwa yang menghakimi sejumlah aliran lain yang dianggap tidak sejalan dengan nilai-nilai normativitas Islam adalah sesuatu hal yang *over acting*. Fatwa, sebagaimana kita ketahui, memiliki fungsi sebagai pegangan bagi umat yang sifatnya tidak mengikat, namun memiliki signifikansi moral yang

⁵² Fernando J.M.M Karisoh, "Kebebasan Beragama di Tinjau dari Aspek Perlindungan Hak Asasi Manusia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

tinggi, karena merupakan hasil ijtihad yang dihargai oleh Islam. Dalam kajian fikih diketahui adanya banyak hasil ijtihad para ulama terdahulu, baik di kalangan Sunni maupun Syi'ah, satu dan yang lain tidak saling menyalahkan dan tidak saling membatalkan, tetapi justru berjalan secara harmonis di tengah-tengah umat.

Namun, tidak bisa dipungkiri bahwa fatwa MUI terhadap sejumlah aliran tersebut, dalam tataran sosiologis, berimplikasi pada konflik atas nama agama yang tidak jarang berujung pada kekerasan fisik. MUI melalui fatwanya, terkesan *asal-asalan* dan tidak mempunyai landasan epistemologi yang kuat. Misalnya fatwa MUI tentang haramnya liberalisme, dengan satu alasan bahwa liberalisme diartikan sebagai penggunaan akal sebebaskan-bebasnya tanpa batas. Padahal, yang dimaksudkan dengan liberalisme adalah paham mengenai kebebasan, khususnya kebebasan beragama dan berkeyakinan serta kebebasan berpikir. Kebebasan tersebut, dalam kaca mata liberalisme, diletakkan pada tingkat individu dengan hak-hak asasi manusia, hak-hak sipil (*civil rights*) atau kebebasan sipil (*civil liberties*).

Mengomentari fatwa MUI tentang liberalisme, Jajat Burhanuddin, Direktur PPIM UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, mengatakan, bahwa pengharaman liberalisme oleh MUI merupakan kesalahan fatal.⁵³

Karena itu, seperti dikatakan oleh Hamka Haq—Ketua Umum Baitul Muslimin Indonesia (BAMUSI) PDIP—bahwa fatwa MUI tak dapat dijadikan dasar untuk bertindak bagi pemerintah. Fatwa, menurutnya, hanya saran untuk membina, sehingga tidak boleh dianggap sebagai dasar untuk bertindak.⁵⁴ Apalagi alasan yang dikemukakan oleh MUI jauh dari kesan ilmiah, sehingga dinilai oleh Ahmad Suaedy tidak masuk akal.⁵⁵ MUI, seperti dikatakan oleh Rumadi —peneliti di The Wahid Institute, Jakarta— harus dilihat sebagai lembaga keagamaan swasta, yang memiliki kedudukan sama dengan lembaga-lembaga lainnya. Konsekuensi dari hal ini, dia harus melakukan dua hal, *pertama* meninjau ulang pem-

⁵³ Wawancara dengan Jajat Burhanuddin, Jakarta, 8 Februari 2008.

⁵⁴ Wawancara dengan Hamka Haq, Jakarta, 11 Februari 2008.

⁵⁵ Wawancara dengan Ahmad Suaedy, Jakarta, 29 Februari 2008.

buatan MUI yang *notabene* produk pemerintah. *Kedua*, dana abadinya harus dicabut. Itu harus dilakukan untuk memperjelas posisi MUI sebagai lembaga swasta.⁵⁶ Sebab, ketika penguasa menggunakan dalil-dalil agama atau memasukan nilai-nilai agama dalam negara maka akan terjadi peminggiran atas minoritas. Darinya pasti akan ada sudut pandang agama tertentu yang mengkristal. Seperti MUI, misalnya, dengan tafsirnya, menganggap yang lainnya salah. Padahal Islam tidak terbatas seperti itu.⁵⁷

Singkatnya, status kelembagaan MUI harus ditinjau ulang karena bermasalah, seraya kita ubah *mindset* masyarakat dalam melihat dan memosisikan MUI. MUI, seperti dikatakan oleh Abd. Moqsith Ghazali, bukanlah sebuah organisasi masyarakat (ormas). Menurutnya, MUI lebih tepat, disebut sebagai lembaga kajian atau “LSM plat merah”.⁵⁸ Dan tanpa MUI, demikian pandangan Rumadi, seseorang tetap bisa saleh dalam beragama untuk bisa berpikir secara liberal atau progresif. Kesalahan beragama tidak bertolak belakang dengan liberalisme. Dengan kata lain, seorang yang progresif atau liberal pada saat yang sama tetap bisa menjadi orang yang beragama secara baik, dalam arti tetap menjaga ritual keagamaannya.⁵⁹

Hal yang kurang lebih sama juga dikatakan oleh Syamsul Arifin—guru besar Universitas Muhammadiyah Malang—yang mengatakan, “inti dari liberalisme adalah kemerdekaan mengekspresikan ide-ide pribadi tanpa ada paksaan maupun hambatan dari orang lain. Bila memahami konsep liberalisme dalam pengertian itu, lanjutnya, maka liberalisme menjadi keharusan.”

Karakter dasar manusia adalah keinginan untuk bebas, *freedom to act, freedom to choice, and freedom to expression*”. Berdasarkan dari itu maka manusia perlu diberi ruang untuk mengekspresikan kebebasannya.

⁵⁶ Wawancara dengan Rumadi, Jakarta, 13 Februari 2008.

⁵⁷ Wawancara dengan Taufiq Adnan Amal, Makassar, 22 Maret 2008.

⁵⁸ Wawancara dengan Abd. Moqsith Ghazali, Jakarta, 2008.

⁵⁹ Wawancara dengan Rumadi, Jakarta, 13 Februari 2008.

Dalam konteks itu maka liberalisme menjadi gagasan yang positif. Liberalisme dalam Islam adalah keinginan menjembatani antara masa lalu dengan masa sekarang. Jembatannya adalah melakukan penafsiran-an-penafsiran ulang sehingga Islam menjadi agama yang hidup. Karena kita hidup dalam situasi yang dinamis dan selalu berubah, sehingga agar agama tetap relevan kita perlu cara pandang baru atau tafsir baru dalam melihat dan memahami agama. Kita perlu menafsirkan ulang agar selalu kesinambungan antara Islam masa lalu dengan Islam masa sekarang. Inilah yang kita upayakan.⁶⁰

Berkaitan dengan liberalisme tersebut, Ulil—mantan Koordinator JIL— juga mengatakan “gagasan mengenai Islam yang ideal adalah bahwa sebenarnya Islam tidak mengatur semua hal”. Menurutnya, ada sebuah hadis Nabi yang memberinya inspirasi, “Sesungguhnya Allah telah menetapkan sejumlah ketetapan, maka jangan engkau abaikan; dan melarang sejumlah hal, maka jangan pula engkau langgar; tetapi Ia tidak mengatakan apa-apa mengenai banyak hal, karena kasih-Nya terhadap engkau semua.”

Hadis ini, menurut Ulil, sangat menarik. Menurutnya, dalam banyak hal agama tidak memberikan aturan, dan itu adalah wilayah kebebasan individu yang disebut dalam hukum Islam sebagai *mubâh*, artinya tidak ada hukum apa pun. Hadis ini, lanjutnya, adalah dasar ketika dulu pernah mengatakan bahwa tidak ada yang disebut dengan hukum Tuhan. Dalam pengertian tidak ada hukum Tuhan dalam arti hukum modern, yakni

Makna generik dari kata liberal sendiri, adalah pembebasan. Dan Islam adalah pembebasan. Islam memberikan ruang untuk berpikir bebas. Monoteisme sendiri sebenarnya tak lain dari liberalisasi atas kungkungan politeisme dan alam. Artinya, liberalisme sebenarnya sudah terjadi begitu lama di dalam Islam.

hukum positif. Menurut Ulil, wilayah *wa sakata ‘an asyyâ’*, dalam hadis tersebut, adalah wilayah yang didiamkan oleh agama. Dan ini adalah wilayah kebebasan. Wilayah ini juga disebut dengan wilayah *mashlahah mursalah*, masalah

⁶⁰ Wawancara dengan Syamsul Arifin, Malang, 25 Maret 2008.

kepentingan umum yang kedudukannya tidak kalah penting daripada salat, wudlu, ataupun haji. Wilayah *mashlahah mursalah*⁶¹ termasuk wilayah yang didiamkan oleh agama supaya kita berpikir sendiri.

Munculnya berbagai macam tindak kejahatan, seperti kejahatan *illegal logging*, juga seperti kejahatan *human trafficking*, kejahatan perdagangan manusia, menurut Ulil, termasuk dalam kategori yang didiamkan oleh agama, termasuk dalam *mashlahah mursalah*. Ini semua adalah menyangkut masalah publik yang semuanya harus diserahkan pada *public deliberation* atau pada *public reasoning*. Kalau penalaran masyarakat menganggap bahwa suatu tindakan dianggap kejahatan berarti ia memang kejahatan. Oleh karena itu, wilayah yang didiamkan oleh agama, menurutnya, jauh lebih penting untuk kita pikirkan. Dan agama bisa masuk dalam wilayah ini tapi bukan dalam pengertian yang harfiah. Artinya, bahwa agama mempunyai nilai-nilai dasar yang kemudian ia diterapkan dalam konteks yang banyak sekali. Menurut Ulil, dalam wilayah publik agama memang tidak menetapkan hukum yang konkret dan spesifik. Kalau pun ada hukum yang spesifik, itu hanya berlaku pada zamannya, sehingga harus ditafsirkan ulang. Dalam kerangka ini, Ulil setuju dengan syariat Islam, yakni syariat *wa sakata 'an asyyâ'*.⁶²

Jika liberalisme dipahami sebagai penghargaan terhadap hak-hak dasar, yang menyangkut masalah publik, seperti: hak hidup, hak berekspresi, hak menerima, hak beragama, dan sebagainya, maka agama akan menjadi *elan vital* perubahan. Dari sekian banyak kebebasan, kebebasan berkeyakinan—dengan dalil tidak ada paksaan dalam agama—

⁶¹ Menurut Ulil, liberalisme adalah wilayah *mashlahah mursalah* di mana agama tidak mengatakan apa pun tentangnya. Namun demikian, sebagaimana diakuinya, ia tidak mengabaikan hukum-hukum yang sudah ditetapkan oleh agama, terutama yang terkait dengan masalah ritual. Sebagai seorang Muslim liberal—begitu ia menyebutnya—ia tidak pernah menentang hukum-hukum yang terkait dengan *'ubûdîyah*, karena itu adalah masalah yang sudah selesai. Ia menganggap bahwa aspek-aspek ritual dalam agama sangat penting dalam rangka membangun makna hidup individu. Tetapi, demikian Ulil, agama tidak bisa mencampuri semua hal yang lain. Misalnya, peraturan Pilkada, masalah pengelolaan hutan, masalah lalu lintas, dan sebagainya. Menurutnya, wilayah duniawi jauh lebih banyak ketimbang wilayah agama.

⁶² Wawancara dengan Ulil Abshar Abdalla, Jakarta, Juni 2007.

adalah prinsip yang sangat penting dalam kehidupan bernegara dan berbangsa sehingga harus dipahami makna dan konsekuensinya, baik oleh negara maupun masyarakat. Oleh sebab itu, prinsip ini perlu diwujudkan ke dalam suatu UU yang memayungi kebebasan berkeyakinan. UU ini diperlukan untuk memproteksi warga dari tindakan diskriminasi, eksploitasi dan kekerasan berbasis agama sekaligus juga membatasi otoritas negara sehingga tidak menimbulkan campur tangan negara dalam hal akidah (dasar-dasar kepercayaan), ibadah, dan syariat agama (*code*) pada umumnya.⁶³

Kebebasan berkeyakinan melekat pada eksistensi manusia dan karena itu manusia bertanggung jawab atas pilihannya, kebebasan itu adalah anugerah Tuhan yang membuat manusia berbeda dengan makhluk lainnya dan hanya manusia yang diberi kebebasan untuk memilih kepercayaan, keyakinan dan agama bagi dirinya.⁶⁴ Hal ini, menurut Maman Imanul Haq—Anggota Dewan Syuro DPP PKB—selaras dengan beberapa ayat yang menyebutkan, Rasulullah diutus untuk meringankan beban-beban manusia. Menurutnya, “....paham liberalisme itu sudah ada pada Rasulullah. Bagaimana Rasulullah sebagai orang yang beragama, bisa membebaskan masyarakatnya. Itu dimulai dari upayanya untuk memahami orang lain. Dia memahami hak-hak individu mereka”.⁶⁵

Dengan demikian, misi Islam adalah liberasi atau pembebasan dari penindasan, tirani, dan pembebasan dari berbagai bentuk ketidakadilan. Semangat itu harus selalu kita tangkap, sehingga tidak terjadi lagi hegemoni kebenaran penafsiran, termasuk fatwa yang menganggap paham tertentu sesat.⁶⁶

Oleh karena itu, kita perlu berhati-hati terhadap fatwa MUI, yang mengklaim kesesatan suatu pendapat, ajaran, aliran, ataupun organisasi.

⁶³ Siti Musda Mulia, “Potret Kebebasan Berkeyakinan di Indonesia (Sebuah Refleksi Masa Depan Kebangsaan Indonesia)”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

⁶⁴ Abdul Basith, “Masa Depan Kebebasan Beragama di Indonesia”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

⁶⁵ Wawancara dengan Maman Imanul Haq, Jakarta, 28 Februari 2008.

⁶⁶ Wawancara dengan Badriyah Fayumi, Jakarta, 13 Juni 2007.

Klaim kesesatan seperti itu sudah jelas mengganggu banyak hal. Di satu sisi, klaim demikian telah membatasi ekspresi keberagaman yang diyakini oleh penganutnya sebagai suatu kebenaran dengan dasar pemikiran dan dasar keagamaan yang valid dan secara legal didukung oleh konstitusi.

Pada sisi lain, klaim-klaim demikian akan mematikan interpretasi-interpretasi baru dalam pemikiran keagamaan, karena interpretasi yang dipandang benar adalah interpretasi yang telah ada, telah mapan, dan satu adanya; sementara kebenaran interpretasi lain hanyalah sebuah kekeliruan, kendati kebenaran lain itu didukung oleh argumentasi-argumentasi yang kuat dan valid. Menanggapi klaim-klaim kebenaran di atas, Tholhah Hasan berikut—mantan Menteri Agama—mengatakan:

Saya termasuk orang yang tidak mau memaksakan semua ajaran Islam dimasukkan ke dalam legislasi negara. Bagi saya, hukum Islam yang perlu masuk ke dalam legislasi negara yaitu hukum-hukum yang menyangkut tata kehidupan masyarakat yang dianggap pokok seperti hukum perkawinan, haji, dan sebagainya. Tidak semua hukum Islam harus dilegislasikan. Yang lebih penting adalah bagaimana nilai-nilai Islam secara substansial mewarnai kehidupan berbangsa dan bernegara. Ketika kita hidup di tengah bangsa yang plural, mestinya kita lebih banyak menggunakan nilai-nilai agama yang bersifat universal. Sementara nilai-nilai yang partikular, sebaiknya digunakan untuk kepentingan internal umat Islam. Persoalannya, terkadang sebagian dari kita memaksakan nilai-nilai partikular ke ranah publik yang mestinya diatur menggunakan nilai-nilai universal... Sebenarnya MUI sendiri mengakui pluralitas dalam kehidupan masyarakat. Tapi karena keputusan itu tidak dilandasi kajian yang matang, maka menjadi tidak indah.⁶⁷

Karenanya, himbuan dari Azyumardi Azra—Direktur Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta—patut menjadi renungan. Ia mengatakan, “lembaga-lembaga penting seperti MUI, misalnya sepatutnya mengurangi kecenderungan cepat-cepat mengeluarkan fatwa—tanpa terlebih dahulu mengadakan dialog yang melibatkan pelbagai kalangan

⁶⁷ Wawancara dengan Tholhah Hasan, Jakarta, 26 Maret 2008.

dan elemen Islam yang berbeda paham teologinya. Dengan begitu dapat tercipta fatwa yang dapat menyejukkan suasana keberagamaan.⁶⁸

Fatwa MUI ini juga mendapat tanggapan dari M. Amin Abdullah—Rektor UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta— “Yang harus digarisbawahi atau patut dicatat, bahwa istilah liberal bermacam-macam, di antaranya liberal progresif, moderat, radikal dan transformatif. Lalu, kategori liberal manakah yang dimaksudkan oleh MUI sehingga mendapatkan fatwa haram? Bisa jadi liberal radikal, bukan yang transformatif apalagi yang moderat. Jadi, liberal *isn't monolithic*”.⁶⁹

Lain Amin, lain pula Syafi'i Anwar—Direktur ICIP. Ia mengatakan:

Walaupun terhadap ide-ide liberal saya setuju, tetapi di dalam benak masyarakat yang terlanjur melekat adalah bahwa kata liberal mempunyai konotasi yang bukan hanya sekadar ide atau gagasan. Ia tidak bisa lepas dari sekularisme, kebebasan tanpa batas, kapitalisme dan sebagainya. Konotasi-konotasi semacam itulah yang kemudian menjadikan banyak sekali persoalan atau kompleksitas yang muncul terkait dengan liberalisme ... Kendati demikian, di atas itu semua, berpikir liberal merupakan hal yang wajar dan sah-sah saja. Itu menjadi hak bagi setiap orang. Persoalannya, berpikir liberal tidaklah mudah bagi seorang Muslim. Sebab, seliberal-liberalnya seseorang yang beragama (Muslim), dalam mempergunakan akalinya tetap saja mempunyai batas. Karena itulah MUI (Majelis Ulama Indonesia) mengharamkan liberalisme lantaran mereka menafsirkannya sebagai paham yang terlampau menggunakan kekuatan rasio.

Namun begitu, menurut Syafi'i:

Justru penggunaan rasio itu penting. Persoalannya adalah jangan sampai penggunaan akal itu sebebaskan-bebasnya dan tanpa batas, sehingga kemudian menjadikan kita bersikap arogan. Berpikir liberal, rasional dan kritis merupakan sesuatu yang tidak dapat dinafikan bagi cita-cita

⁶⁸ Wawancara dengan Azyumardi Azra, Jakarta, 2006.

⁶⁹ Wawancara dengan M. Amin Abdullah, Yogyakarta, Oktober 2006.

akan kemajuan, *the idea of progress*, kita harus percaya pada eksistensi Tuhan.⁷⁰

Dalam konteks di atas, Syafi'i memandang bahwa orang seperti Ulil Abshar-Abdalla dan sebagainya meskipun mempunyai pandangan yang sangat liberal, tetap saja menggunakan kerangka agama dalam pola pikirnya. Sehingga mudah dipahami, terutama dalam konteks pemikiran liberal dalam Islam, penggunaan ijtihad sangat dianjurkan dan dirayakan. Dalam wacana keislaman, ijtihad belakangan kian berkembang. Tetapi, menurutnya, batasannya adalah bahwa dalam konteks kebebasan berpikir dan memaknai setiap persoalan secara progresif—ia kurang suka memakai istilah liberal—bagaimanapun tetap saja referensinya adalah al-Qur'an, hadis dan beberapa ketentuan pendukung lainnya.

Orang seperti Nurcholish Madjid, dalam pandangannya, berandil besar dalam mengembangkan pemikiran-pemikiran liberal di Indonesia. Meskipun demikian, ia meyakini, seliberal-liberalnya pandangan Cak Nur tentang agama sama sekali tidak membuatnya menjadi anti-Tuhan. Begitu pula seliberal-liberalnya Ulil Abshar-Abdalla, bagaimanapun dia tetap sebagai seorang Muslim. Terlebih dia punya basis yang cukup kuat dengan tradisi pesantrennya. Gus Dur dapat pula disebut pemikir liberal, yang walaupun menafsirkan agama dengan kekuatan rasionya, tetapi tetap saja dia seorang Muslim yang taat. Semua itu patut dipahami dalam kaitannya dengan penggunaan pendekatan-pendekatan yang mereka lakukan yang lebih mengedepankan ijtihad, pendekatan yang rasional dan yang lebih inklusif.

Dengan demikian, pengertian liberal dalam Islam liberal, tidak sepenuhnya liberal. Karena di sana ada batasan Islamnya. Nilai Islam itu yang menjadi dasarnya. Dalam Islam terdapat *maqâshid al-syarî'ah*-nya. Makna liberal menuntut hak dan kewajiban.⁷¹ Hal yang sama juga dikatakan Said Aqiel Siradj—Ketua PB NU— menurutnya, bila yang dimaksud liberal sebatas dalam arti rasional dan sebatas mengelaborasi

⁷⁰ Wawancara dengan M. Syafi'i Anwar, Jakarta, Januari 2007.

⁷¹ Wawancara dengan Abd A'la, Surabaya, 31 Maret 2008.

ajaran agama dengan pertimbangan rasio, logika atau mantiq, itu tidak apa-apa. “Dalam Islam kita mengambil contoh Mu’tazilah yang kontribusinya dalam mengembangkan pemikiran Islam sangatlah besar. Kita jangan membayangkan bahwa Mu’tazilah keluar dari Islam, itu sama sekali tidak benar.”⁷²

Tanggapan lain muncul dari KH. Husen Muhammad—kiai progresif dari Cirebon— yang mengatakan:

... Pernyataan “jangan kebablasan berpikir”, bagi saya, menjadi tidak relevan. Kebebasan tidak bisa diukur kecuali dengan kebebasan orang lain. Karena itu, bagi saya, orang boleh berpikir apa saja, karena pada akhirnya nanti kebebasan tersebut akan dibatasi oleh kebebasan orang lain. Belum lagi soal stigmatisasi terhadap pemikiran liberal. Justru hal seperti ini akan mematikan kreativitas berpikir umat Islam. Menurut saya, berpikir liberal (*hurriyat al-tafkîr*) itu bagus dan merupakan tuntutan al-Qur’an sendiri. Oleh karena itu, saya tidak mengerti mengapa berpikir liberal dipandang negatif.⁷³

Sebagaimana Husein, Ulil Abshar Abdalla, mengatakan:

Inti liberalisme, menurut saya, adalah kebebasan individu. Jadi Anda bebas untuk berpikir dan berbuat apa saja asal Anda tidak mengganggu kebebasan orang lain. Itu adalah prinsip dasar liberalisme. Prinsip ini kemudian menciptakan hukum bagi dirinya sendiri. Artinya, pada akhirnya masyarakat liberal akan menciptakan hukum-hukum untuk melindungi kebebasan masing-masing individu. Liberalisme tidak pernah mengarah pada destruksi, melainkan mengarah pada penciptaan hukum atau norma sosial yang melindungi kebebasan masing-masing individu... Inilah yang saya maksud dengan liberalisme....⁷⁴

Dalam liberalisme yang menjadi fokus adalah individu, bukan masyarakat. Kebebasan individu yang harus dilindungi, karena kebebasan

⁷² Wawancara dengan Said Aqiel Siradj, Jakarta, Oktober 2006

⁷³ Wawancara dengan KH. Husen Muhammad, Jakarta, 22 Mei 2007.

⁷⁴ Wawancara dengan Ulil Abshar Abdalla, Jakarta, Juni 2007.

individu bisa mendapat ancaman dari banyak tempat, baik ancaman dari negara, masyarakat maupun individu. Tugas negara, dalam pemahaman liberalisme, adalah menciptakan aturan yang melindungi kebebasan individu. Malah sekarang muncul gagasan baru bahwa yang dilindungi seharusnya bukan hanya individu, melainkan juga komunitas. Karena komunitas memang penting dan ia bisa menjadi objek diskriminasi dari institusi sosial yang lebih besar lagi, seperti negara atau institusi pasar, sebagaimana sekarang sering digaungkan. Namun, lanjut Ulil, komunitas juga bisa mengancam individu di dalamnya. Oleh karena itu, unit paling penting dari liberalisme adalah individu.

Kebebasan, tidak mungkin menjadi kebebasan untuk berbuat apa saja. Karena manusia yang bebas pada akhirnya akan menciptakan hukum-hukum yang melindungi kebebasannya dan kebebasan orang lain.

Masyarakat yang liberal akan lebih menghormati hukum ketimbang masyarakat yang otoriter. Anda bisa lihat negara-negara liberal sekarang memiliki hukum yang lebih pasti, sistem peradilan yang jauh lebih mapan dan lebih mempunyai integritas, daripada di negara-negara Muslim yang otoriter, baik yang otoriter karena alasan agama atau karena alasan sekular. Meskipun kita juga tidak bisa menutupi bahwa di negara-negara liberal pun masih banyak penyelewengan. Seperti kasus Indonesia, misalnya, tata pemerintahannya sebetulnya sudah demokrasi liberal, tetapi peradilannya masih kacau. Tetapi, di dalam negara demokrasi liberal kemungkinan peradilan untuk menjadi lebih baik dan independen jauh lebih besar ketimbang di negara yang tidak menganut sistem demokrasi liberal.⁷⁵

Memang, tidak bisa dimungkiri, bahwa pada satu sisi, agama bisa saja menjadi sumber petaka bagi manusia. Teks-teks keagamaan, jika di pahami secara sepotong-sepotong dan secara tekstual, bisa dijadikan legitimasi bagi suatu tindak kekerasan. Akan tetapi, pada sisi lain, agama juga dapat berfungsi sebagai kekuatan pembebas (*liberative force*) yang

⁷⁵ Wawancara dengan Ulil Abshar Abdalla, Jakarta, Juni 2007.

membawa manusia kepada cita kemanusiaan sejati. Karena itu, liberalisme dapat memberikan kesempatan yang seluas-luasnya kepada setiap manusia. Namun, dalam segala hal, selalu ada pembatasan-pembatasan yang niscaya. Dalam berpikir pun, senantiasa dibatasi oleh aturan-aturan logika. Termasuk kegiatan ilmiah, ilmu-ilmu keagamaan, juga selalu ada batas-batas yang sejatinya dapat dijadikan pedoman. Dalam kegiatan berpikir manusia memiliki kebebasan yang sangat leluasa. Tetapi, tatkala pikiran tersebut akan diimplementasikan dalam kenyataan, maka pikiran pun harus terbentur dengan pembatasan-pembatasan.

Pada hakikatnya, selama tidak terjatuh kepada sebetuk absolutisme kebenaran, berpikir bebas ada-

Inti dari liberalisme adalah kemerdekaan mengekspresikan ide-ide pribadi tanpa ada paksaan maupun hambatan dari orang lain. Bila memahami konsep liberalisme dalam pengertian itu maka liberalisme menjadi keharusan. Karakter dasar manusia adalah keinginan untuk bebas, *freedom to act, freedom to choice, and freedom to expression.*

lah satu hal yang sangat positif. Suatu pemikiran disebut absolutis tatkala kebenarannya dipaksakan kepada orang lain. Dalam hal ini, harus terdapat kesepadanan dalam melakukan diskursus publik: setiap pemikiran harus dibahas oleh pemikiran lagi; kalimat dijawab

dengan kalimat lainnya. Buku tidak akan bisa dibakar. Ide-ide tidak akan mungkin dipenjarakan. Satu-satunya senjata yang ampuh melawan ide-ide buruk adalah dengan ide-ide yang baik. Dan sumber ide-ide yang baik adalah kebijaksanaan. Tetapi, ketika pikiran dibalas oleh pedang atau senjata, maka yang terjadi adalah munculnya teror dan kekacauan.

Kautsar mengatakan, Nabi pernah memperkenankan sekelompok orang-orang Nasrani dari Najran mengadakan kebaktian di masjid beliau. Menurutnya, ini hal yang sangat luar biasa. "Dalam hal ini Nabi sebenarnya lebih liberal. Di Indonesia, mana ada yang seliberal Nabi".⁷⁶

⁷⁶ Wawancara dengan Kautsar Azhari Noer, September 2006. Di Madinah, Nabi membela prinsip menentang agresi dan menunjukkan bahwa melarang orang menjalankan agama mereka atau memaksa orang menganut agama lain, adalah sama sekali salah. Ketika orang-orang itu tidak menghentikan cara agresif mereka dan berusaha untuk menghancurkan beliau dan agamanya, maka beliau mengambil jalan berperang melawan mereka untuk

Sejarah membuktikan, bahwa dialog antar umat beragama telah diprakarsai oleh Khalifah-khalifah Bani Abbas yang dihadiri oleh para ulama, dan terdiri dari berbagai agama, aliran, dan golongan. Mereka mendiskusikan ajaran-ajaran dan pikiran-pikiran keagamaan dengan bebas aman. Khalifah ikut mendukungnya dengan berbagai fasilitas, bahkan ikut menyertai diskusi-diskusi tersebut. Dalam kondisi bebas seperti inilah Islam telah melahirkan dan memberikan kemajuan buat kehidupan umat manusia.

Liberalisme menyelamatkan manusia dari absolutisme dan totalitarianisme agama

Islam memberikan ruang untuk berpikir bebas dan berbeda dengan pandangan lainnya. Monoteisme sendiri sebenarnya tak lain dari liberalisasi atas kungkungan politeisme dan alam. Artinya, liberalisme sebenarnya sudah terjadi begitu lama di dalam agama kita,⁷⁷ yakni sudah ada pada Rasulullah. Bagaimana Rasulullah sebagai orang yang beragama, bisa membebaskan masyarakatnya. Itu dimulai dari upayanya untuk memahami hak-hak individu.

Jajat Burhanuddin mengatakan bahwa “Pengharaman liberalisme oleh MUI merupakan kesalahan fatal. Menurutnya, MUI sebenarnya tidak memahami substansi dari liberalisme itu sendiri. Liberalisme dalam wajah tertentu seperti Jaringan Islam Liberal (JIL) menginginkan agar dominasi tokoh-tokoh keagamaan dihilangkan, tidak ada ruang untuk mereka tampil secara lebih besar. Negara mestinya melakukan intervensinya secara proporsional. Fatwa MUI dalam hal itu semakin meneguhkan bahwa MUI memang lebih didominasi oleh kekuatan konservatif.”⁷⁸

Dalam soal khalifah, misalnya, Dawam juga meyakini bahwa di situ ada hasil ijtihad dari para sahabat. Abu Bakar diangkat menjadi khali-

melindungi agama dan dirinya. *Lihat*, Zainun Kamal, “Kebebasan Beragama dalam Islam”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

⁷⁷ Wawancara dengan Jamhari Makruf, Jakarta, 2008.

⁷⁸ Wawancara dengan Jajat Burhanuddin, Jakarta, 8 Februari 2008.

fah karena dipilih oleh kepala-kepala suku, kemudian Umar ditunjuk oleh Abu Bakar, Usman dipilih melalui panitia yang dibentuk oleh *ahl al-hall wa al-'aqd*, dan Ali dibaiat oleh rakyat. Yang menjadi masalah adalah jika hal-hal yang sifatnya pemikiran itu kemudian dilegitimasi atas nama agama yang pada akhirnya mengarah pada absolutisme dan totalitarianisme agama.⁷⁹ "Khilafah hanya tepat pada masanya. Sekarang tidak mungkin. Orang Islam juga harus sadar, sekarang tidak mungkin lagi mengusung Pan-Islamisme. Karena nasionalisme dan negara bangsa sudah menjadi kenyataan yang tak bisa dihindarkan."⁸⁰

Iniilah sesungguhnya yang menjadi kekhawatiran Khaled Abou el-Fadl, bahwa ketika sebuah kelompok atau individu sudah menganggap dirinya paling otoritatif dalam menafsirkan ajaran keagamaan, pada dasarnya mereka dengan mudah akan terjerumus pada tindakan yang bersifat otoriter. Sebab batasan antara yang otoritatif dan otoriter sangatlah tipis dan mudah berubah. Karenanya, liberalisme adalah strategi untuk menghadapi suatu problem, yaitu absolutisme dan totalitarianisme agama.⁸¹

Liberalisme idealnya menyatakan bebas dari ketaatan mutlak terhadap interpretasi manusia. Sebab, umat beragama selalu mendapat agamanya dari manusia, tidak pernah langsung dari Allah. Agama memang sebuah realitas, sebuah komunitas historis.⁸² Persoalannya adalah bagaimana kita bisa kritis terhadap agama, tetapi tidak perlu memutlakkan pikiran-pikiran rasional kita. Karena secara sosiologis, atas nama agama, kelompok masyarakat dapat menjalin toleransi dengan kelompok masyarakat lain, sehingga agama dapat menjadi perekat yang ampuh dalam menciptakan kedamaian dan kerukunan secara horizontal. Sebaliknya, atas nama agama pula, kelompok masyarakat dapat terprovokasi oleh kelompok masyarakat yang lain untuk menimbulkan konflik horizontal. Sehingga agama sangat ampuh dijadikan sebagai pembenaran atau kambing hitam untuk saling menyalahkan bahkan pertumpahan

⁷⁹ Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Oktober 2006.

⁸⁰ Wawancara dengan Bachtiar Effendy, Jakarta, 20 Maret 2008.

⁸¹ Wawancara dengan F. Budi Hardiman, Jakarta, 12 Juni 2007.

⁸² Wawancara dengan Franz Magnis-Suseno, Jakarta, 14 Juni 2007.

darah.⁸³ Dan, liberalismelah yang dapat menjaga dan mempertahankan kesehatan dan keseimbangan agama, karena berpikir liberal, rasional dan kritis merupakan sesuatu yang tidak dapat dinafikan bagi cita-cita kemajuan.⁸⁴ Tetapi, seperti dinyatakan oleh M. Syafi'i Anwar, hendaknya liberalisme pada akhirnya didorong oleh semangat ketuhanan.⁸⁵

Keniscayaan kebebasan beragama sebagai yang sudah digariskan oleh al-Qur'an dalam kenyataan di lapangan masih banyak mengalami distorsi sampai pada tingkatan yang paling serius, yakni konflik atas nama agama. Kasus di Indonesia adalah salah satu contoh bagaimana kebebasan beragama belum dapat dijalankan dengan baik. Hal ini ditandai dengan adanya kelompok agama tertentu yang melakukan pemaksaan dalam menyiarkan ajaran agamanya, sehingga membuat pihak agama lain merasa tersinggung yang pada akhirnya menyulut konflik berkepanjangan antara umat beragama. Padahal negara Indonesia dengan bangsanya yang berbhineka tunggal ika telah lama dikenal sebagai bangsa yang berbudi baik dan toleran.

Kekerasan yang implikasinya tidak kondusif bagi kebebasan beragama terjadi oleh kelompok radikal yang melakukan pengrusakan terhadap aset aset milik aliran agama tertentu, seperti menimpa pada kelompok aliran Ahmadiyah. Hal ini dikarenakan aparat negara yang tidak mampu menegakkan hukum dan melindungi *civil liberties*. Sehingga dari waktu ke waktu kita sering menyaksikan kelompok-kelompok Islam tertentu yang dengan sewenang-wenang memaksakan kehendaknya sendiri terhadap warganegara lain yang berbeda pandangan dengan mereka seperti kelompok atau aliran Ahmadiyah. Liberalisme menginginkan kebebasan yang sebenarnya, maka cara satu-satunya adalah dengan membiarkan orang lain untuk memiliki kebebasan yang sama. *Civil liberties* seseorang hanya akan menjadi masalah kalau bertentangan dengan *civil liberties* orang lain.⁸⁶

⁸³ Yaswirman, "Pluralisme Agama: Wacana Agama atau Politik". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

⁸⁴ Wawancara dengan Martin L. Sinaga, Jakarta, 15 Mei 2007.

⁸⁵ Wawancara dengan M. Syafi'i Anwar, Jakarta, Januari 2007.

⁸⁶ Wawancara dengan Ihsan Ali Fauzi, Jakarta, 12 Mei 2007.

Liberalisme adalah pengakuan terhadap hak-hak sipil. Liberalisme selalu disertai dengan penegakan hukum (*rule of law*). Kebebasan tidak akan terjadi tanpa adanya aturan-aturan hukum. Liberalisme bukan anarkisme. Liberalisme juga bukan kebebasan tanpa batas.

Sebenarnya, kalau kita memahami betul semangatnya, maka liberalisme bukan satu hal yang perlu ditakuti. Karena liberalisme merupakan satu pandangan yang ingin memperlihatkan posisi manusia

yang sesungguhnya, dengan hak dan kebebasannya, dalam kehidupan ini. Manusia mempunyai posisi merdeka untuk menghindari kehidupan yang sulit dan tertindas. Liberalisme tidak lain antitesa dari tesa-tesa yang mengekang kebebasan masyarakat, suatu keadaan yang tidak baik, di mana manusia tertindas dan dikungkung keliberalannya. Kalau kita memahami betul semangatnya, maka liberalisme bukan satu hal yang perlu ditakuti. Karena liberalisme merupakan satu pandangan yang memperlihatkan posisi manusia yang sesungguhnya, dengan hak dan kebebasannya, dalam kehidupan ini. Bagaimanapun juga, apabila seseorang merdeka niscaya bisa melihat banyak pilihan untuk menempuh kehidupannya.⁸⁷

Penindasan serta kekerasan atas nama agama bukan saja dapat mengganggu kebebasan umat beragama dalam menunaikan ajaran agamanya tetapi juga dapat menciderai dan menodai sendi-sendi ajaran agama itu sendiri. Keadaan ini pada gilirannya akan menghancurkan hak-hak heteroginitas (keragaman) dan memporakporandakan persatuan bangsa.

Dalam liberalisme hal yang paling dasar adalah kebebasan beragama. Artinya, negara tidak boleh masuk intervensi terhadap urusan internal agama. Contohnya tentang kepercayaan seseorang, negara tidak bisa mengatakan bahwa ini sesat atau itu sesat dan seterusnya. Karena itu masuk ke dalam urusan agama. Itu yang paling minimal. Jadi negara tidak boleh masuk ke dalam urusan internal agama.

⁸⁷ Wawancara dengan Qasim Matar, Makassar, 10 Desember 2006.

... ketika ada tafsir agama yang menimbulkan ketertiban umum, negara tidak bisa melarang agamanya. Negara harus mempunyai prioritas. Prioritas dalam arti antara *negative immunity* dan *positive immunity*. Jadi negara harus lebih konsentrasi dengan *negative immunity*. Itu yang diistilahkan dalam ICCPR sebagai *non-derogable rights* dan *derogable rights*. Kalau sampai kekerasan keagamaan terjadi maka *negative immunity* itu harus dilindungi dan diprioritaskan.⁸⁸

Begitu juga dengan klaim kebenaran (*truth claim*) yang ditunjukkan umat beragama dari satu sisi meski dipandang wajar, tetapi di sisi lain mengarah pada sikap dangkal dan fundamentalis dalam memahami tek Kitab Suci. Dampak dari pikiran sempit ini, yang terlihat adalah ketegangan dan konflik berkepanjangan antar umat beragama pada gilirannya satu sama lain saling memaksakan kebenarannya tanpa membiarkan pilihan bebas umat manusia di dalam menentukan agamanya. Oleh karenanya, kiranya tepat, "...tidak mungkin kalau negara ini didominasi oleh satu kelompok keyakinan saja. Karena hampir tidak ada negara di dunia ini yang masyarakatnya tidak plural. Kalau negara hanya didominasi oleh satu corak keyakinan, bukan hanya agama tetapi juga sub-agama, pasti akan menyengsarakan orang yang tidak sepaham dengan penguasanya."⁸⁹ Formalisasi akan melahirkan hegemoni dan akan memojokkan kelompok-kelompok yang berbeda dengan sistem nilai kelompok yang diformalkan. "Ketika tidak ada formalisasi sistem nilai agama tertentu di wilayah publik maka setiap orang punya akses yang sama di wilayah publik, dan yang terjadi adalah adanya negosiasi. Dengan demikian, ruang publik menjadi milik semua orang, tidak diklaim oleh sebuah agama atau sistem nilai tertentu."⁹⁰

Ironisnya, pemerintah dan aparatnya serta lembaga-lembaga agama baik politik maupun sosial terkesan sangat lambat dan diskriminatif—untuk tidak mengatakan memihak—dalam memberikan perlindungan hukum terhadap paham-paham yang berkembang di Indonesia. Negara

⁸⁸ Wawancara dengan Benjamin F. Intan, Jakarta, 13 Januari 2008.

⁸⁹ Wawancara dengan Masdar F. Masudi, Jakarta, 24 Januari 2008.

⁹⁰ Wawancara dengan Fuad Jabali, 14 Februari 2008.

harus membiarkan agama untuk berkembang. Artinya kebebasan dalam arti ini tidak bisa ditawarkan lagi. Jika negara tidak masuk ke dalam *positive immunity* berarti negara gagal, jangankan pada level *negative immunity*, *positive immunity* pun sudah gagal.⁹¹ Jika paham kebebasan atau liberalisme dipahami sebagai penghargaan terhadap hak-hak dasar manusia, maka agama bisa menjadi *elan vital* perubahan.⁹²

Masyarakat beragama dengan segala kompleksitasnya membutuhkan penguatan bagi pemeluknya dalam memahami substansi ajaran dan etika yang ditumbuhkannya. Persoalan sensitivitas yang acap kali muncul dalam perasaan kaum beragama, seperti mudah terusik, egoisme kelompok agama dan rawan konflik adalah akibat dari tidak cerahnya pemahaman substansi etika dan keadaban yang dimiliki para penganut agama.⁹³ Pikiran picik dan literalis yang muncul dari klaim kebenaran, pada akhirnya hanya akan membawa kaum beragama kehilangan wawasan membangun harmonisme kehidupan bersama. Dampak dari pikiran sempit ini terlihat dalam ketegangan dan konflik berkepanjangan antar umat beragama. Satu sama lain saling memaksakan kebenarannya tanpa membiarkan pilihan bebas umat manusia di dalam menentukan agamanya.

Kebebasan beragama merupakan agenda besar pemerintah yang harus diperjuangkan secara bersama ke depan, demi untuk membangun kedamaian umat beragama di Indonesia. Kebebasan beragama dan berkeyakinan hendaknya memberikan ruang pada kemunculan aliran keagamaan tertentu, bahkan kemunculan agama baru sepanjang tidak mengganggu ketenteraman umum dan tidak pula melakukan praktik-praktik yang melanggar hukum, seperti penipuan atau pembodohan warga dengan kedok agama. Kebebasan beragama adalah prinsip yang sangat penting dalam kehidupan bernegara dan berbangsa sehingga harus dipahami makna dan konsekuensinya, baik oleh negara maupun masyarakat. Hanya saja, konstitusi negara tampaknya hanya menjadi retorika kenegaraan yang tidak mampu memperkuat identitas kebangsaan

⁹¹ Wawancara dengan Benyamin Intan, 13 Januari 2008.

⁹² Wawancara dengan Maman Imanul Haq, Jakarta, 28 Februari 2008.

⁹³ Fauzul Iman, "Kebebasan Beragama di Indonesia: Antara Ajaran dan Pengalaman Empiris". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

pada warganegaranya, karena masih ada hak-hak kehidupan religius warganegara (yang telah diharuskan memilih agamanya sendiri) tidak mampu dilindungi oleh negara dengan konstitusi yang telah diakui dan di sahkan oleh pendiri dan pelaksana pemerintahan ini.⁹⁴ Perilaku tidak adil dan diskriminatif terhadap kelompok agama tertentu tersebut merupakan pelanggaran hak asasi manusia, baik yang bersifat vertikal yang dilakukan pemerintah terhadap warganegara atau secara horizontal antara warganegara itu sendiri. Sosialisasi dan diseminasi jaminan perlindungan hak asasi manusia atas kebebasan beragama di Indonesia masih perlu ditingkatkan untuk menghindari ketidaksiapan kelompok agama melihat adanya perbedaan-perbedaan dalam peribadatan.⁹⁵

Oleh sebab itu, prinsip ini perlu diwujudkan ke dalam suatu UU yang memayungi kebebasan berkeyakinan. UU ini diperlukan untuk memproteksi warga dari tindakan diskriminasi, eksploitasi dan kekerasan berbasis agama sekaligus juga membatasi otoritas negara sehingga tidak menimbulkan campur tangan negara dalam hal akidah (dasar-dasar kepercayaan), ibadah, dan syariat agama (*code*) pada umumnya.

Musdah Mulia mengatakan:

Kebebasan berkeyakinan hendaknya mencakup kebebasan mempelajari ajaran agama mana pun di lembaga-lembaga pendidikan, termasuk lembaga pendidikan milik pemerintah. Konsekuensinya, setiap siswa atau mahasiswa berhak memilih atau menentukan agama mana yang akan dipelajarinya. Tidak boleh dibatasi hanya pada agama yang dianut peserta didik...Kebebasan berkeyakinan hendaknya juga memberikan ruang pada kemunculan aliran keagamaan tertentu, bahkan kemunculan agama baru sepanjang tidak mengganggu ketenteraman umum dan tidak pula melakukan praktik-praktik yang melanggar hukum, seperti penipuan atau pembodohan warga dengan kedok agama.⁹⁶

⁹⁴ Rachmah Ida, "Masa Depan Kebebasan Beragama di Indonesia: Interpretasi Komunitas Lokal". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

⁹⁵ Fernando J.M.M Karisoh, "Kebebasan Beragama di Tinjau dari Aspek Perlindungan Hak Asasi Manusia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

⁹⁶ Siti Musdah Mulia, "Potret Kebebasan Berkeyakinan di Indonesia (Sebuah Refleksi Masa Depan Kebangsaan Indonesia)".

Dalam kaitan dengan pemerintahan demokratis yang menjunjung tinggi asas kedaulatan rakyat, liberalisme menjamin kebebasan berpikir dan menyatakan pendapat sebagai alternatif dari pemerintahan teokratis yang berdasarkan pada keyakinan agama, atau pemerintahan otoriter yang mengekang hak-hak sipil warganegara.

Jaminan konstitusional atas kebebasan berkeyakinan itu, yang dengan tegas mele-takkannya pada “hati nurani” seseorang, sebenarnya mem-beri payung hukum yang sangat kuat. Apalagi UUD 1945 sendiri telah menga-

manatkan, “*Perlindungan, pemajuan, penegakan, dan pemenuhan hak asasi manusia adalah tanggung jawab negara, terutama pemerintah*” (UUD 1945, Pasal 28I, ayat 4).⁹⁷ Kegagalan dalam menjamin dan melindungi hak-hak dasar tersebut, akan dengan mudah dikatakan bahwa negara telah gagal. Jika Negara telah divonis gagal, maka kehadirannya menjadi tidak relevan. Secara normatif, jaminan kebebasan kehidupan beragama di Indonesia sebenarnya cukup kuat. Namun, keindahan aturan-aturan normatif tidak serta merta indah pula dalam kenyataannya. Banyak sekali warganegara Indonesia yang merasa dikekang kebebasannya dalam memeluk agama dan berkeyakinan. Kebebasan itu hanya ada dalam agama yang “diakui” pemerintah, artinya kalau memeluk agama di luar agama yang “diakui” itu maka efeknya dapat mengurangi hak-hak sipil warganegara. Bahkan, orang yang mempunyai keyakinan tertentu, bisa dituduh melakukan penodaan agama.⁹⁸

Kiranya, diperlukan kedewasaan dalam menentukan batas kebebasan dan penghormatan kepada hal-hal sensitif dari kelompok-kelompok yang ada dalam masyarakat, agar kehidupan bersama menjadi berkah bagi se-

⁹⁷ Definisi tentang kebebasan beragama dalam UUD 1945 (baik sebelum maupun sesudah Amandemen) diletakkan dalam bingkai konsep Tuhan yang diimbuhi (*qualifying*) dengan kata “Yang Mahaesa”. Pada titik ini, Pasal 29 (1) yang menyatakan bahwa “Negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Mahaesa”, merupakan prasyarat mutlak bagi negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu sebagaimana yang dijelaskan pada Pasal 29 (2). Lihat, Ismatu Ropi, “Hak-hak Minoritas, Negara dan Regulasi Agama”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

⁹⁸ Sri Mulyati, “Ahl Al-Kitab dan Persoalan Minoritas dalam Islam Indonesia”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

mua anggota masyarakat.⁹⁹ Jadi, Kebebasan memeluk suatu keyakinan agama bukanlah kejahatan, melainkan bagian dari pemenuhan kebutuhan spiritual setiap orang yang memercayai suatu agama. Kejahatan baru terjadi ketika perbuatan seseorang telah mengancam, memaksa, bahkan melakukan tindakan membahayakan keselamatan orang.¹⁰⁰

Respons Intelektual Islam Progresif atas Demokrasi

Demokrasi sebagai sistem, Islam sebagai visi moralnya

Di antara para pakar Muslim yang menampakkan kegelisahan serius terhadap tantangan demokratisasi adalah Mahmud Muhammad Thaha, dalam salah satu karyanya berjudul *al-Risâlah al-Tsâniyah min al-Islâm*, yang diterjemahkan oleh Abdullahi Ahmed An-Na'im. Ia tampak gelisah memikirkan al-Qur'an dan Hadis yang dianggap memiliki kesenjangan cukup luas dengan nilai demokrasi dan egalitarianisme. Buku yang ditulisnya pada tahun 1980 ini berisi "gugatan" terhadap diskriminasi gender dan egalitarian yang diusung syariat.

Untuk menciptakan sebuah sistem pemerintahan yang ideal, nama menjadi tidak penting, sebab yang paling penting dalam merumuskan pemerintahan yang adil adalah lebih pada substansinya. Artinya, al-Qur'an menjadi sebuah pedoman moral bukan landasan formal untuk mendirikan negara Islam.¹⁰¹

Ulil Abshar-Abdalla mengatakan:

Jangan paksakan agama *over stretch*, artinya kalau agama terlalu direntang akan berbahaya. Menurut saya, agama jangan dianggap sebagai sebuah resep jadi yang bisa dilaksanakan secara lengkap, tetapi

⁹⁹ Mahasin, "Kebebasan Beragama: Perspektif Agama Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

¹⁰⁰ Abdul Basit, "Masa Depan Kebebasan Beragama di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

¹⁰¹ Wawancara dengan Ahmad Syafii Maarif, Yogyakarta, Oktober, 2006.

harus dipandang sebagai seperangkat nilai-nilai dasar yang kemudian diturunkan menjadi semacam norma. Setelah itu baru kemudian norma-norma tersebut bisa menjadi semacam teori atau metode untuk membaca suatu masalah yang kemudian bisa menjadi semacam solusi untuk mengatasi suatu persoalan ... Syariat Islam bukanlah KUHP, undang-undang atau perda, melainkan mempunyai arti yang beragam. Kalau ia ditafsirkan sebagai fikih berarti ia adalah kumpulan pendapat ulama yang bisa benar juga bisa salah. Sedangkan kalau ia ditafsirkan sebagai nilai-nilai dasar Islam maka itulah yang saya maksud. Kalau ia ditafsirkan sebagai nilai-nilai dasar maka ia bisa dijadikan inspirasi untuk membuat undang-undang, hukum, dan seterusnya.¹⁰²

Di negara yang masyarakatnya sangat heterogen, menurut Gus Dur (KH. Abdurrahman Wahid), tidak boleh memaksakan syariat.¹⁰³ Menurut Said Aqiel Siradj, Rasulullah tidak mendirikan negara Islam secara legal-formal tetapi negara yang berkeadilan, sejahtera, makmur atau biasa disebut *al-mutamaddin* atau *al-tamaddun*; negara yang berperadaban.¹⁰⁴ Dan permasalahan mutakhir yang terjadi di negeri ini adalah perda-perda itu memakai perspektif suatu agama tertentu, namun, sejatinya, bertentangan dengan konstitusi dasar negara.¹⁰⁵ Sepanjang sejarahnya, tidak ada tipe ideal pemerintahan teokratis yang dapat dijadikan acuan umat Islam untuk mendirikan khilafah. Justru kemunduran Islam sekarang, menurut Qasim Matar, bukan karena akidah-syariatnya, akan tetapi karena nilai *tamaddun*-nya yang nol, kemanusiaannya yang kosong. Dia berpandangan bahwa Barat maju bukan karena akidah-syariatnya akan tetapi *tamaddun*-nya, peradabannya. Sedangkan *tamaddun* itu produk manusia, dan tidak ada kaitannya dengan langit.¹⁰⁶ Yang harus kita dobrak adalah otoritarianisme kekuasaan atas nama Tuhan.¹⁰⁷ Sementara

¹⁰² Wawancara dengan Ulil Abshar Abdalla, Jakarta, Juni 2007.

¹⁰³ Wawancara dengan KH. Abdurrahman Wahid, Jakarta, 2006.

¹⁰⁴ Wawancara dengan Said Aqiel Siradj, Jakarta, Oktober 2006.

¹⁰⁵ Wawancara dengan Melani Budianta, Depok, 31 Mei 2007.

¹⁰⁶ Wawancara dengan Qasim Matar, Makassar, 10 Desember 2006.

¹⁰⁷ Wawancara dengan Neng Dara Affiah, Tangerang, 12 Agustus 2007.

demokrasi diakui oleh sebagian besar kaum Muslim Indonesia sebagai pilihan terbaik dan realistis. Karena demokrasi dianggap sebagai sistem politik paling efektif dan rasional yang mampu melindungi manusia dari penindasan dan eksploitasi manusia lain. Bahkan terma “demokrasi Islam”—demokrasi dengan nilai-nilai transenden Islam—telah muncul dalam diskursus demokratisasi di Indonesia.

Di Indonesia, konsep demokrasi masih belum menemukan bentuknya yang mapan. Perdebatan di ruang-ruang akademis masih didominasi oleh pergumulan konseptual di seputar apa dan bagaimana penerapan demokrasi. Akibatnya, upaya pelembagaan prinsip-prinsip demokrasi dalam struktur kenegaraan dan kemasyarakatan masih jauh dari sempurna.¹⁰⁸ Diskursus tentang Islam dan demokrasi sendiri telah berakar panjang dalam sejarah Indonesia. Setidaknya sejak tahun 1920-an, bersamaan dengan arus masuk dan pertarungan ragam ideologis dalam ruang publik inteligensia baru Indonesia, upaya untuk mengaitkan perjuangan Islam dan demokrasi mulai bersemi.

Tjokroaminoto bersama para sejawat modernisnya di SI/PSII—sebagai orang-orang berpendidikan modern yang terbuka terhadap pemikiran politik Barat kontemporer—percaya bahwa demokrasi dan prinsip-prinsip demokrasi haruslah menjadi dasar bagi perjuangan Islam. “Jika kita, kaum Muslim benar-benar memahami dan secara sungguh-sungguh melaksanakan ajaran-ajaran Islam”, katanya, “kita pastilah akan menjadi para demokrat dan sosialis sejati”. Juga dikatakan bahwa dalam Tafsir Program-Asas Partai Syarikat Islam Indonesia (yang dirumuskan pada tahun 1931), “Dalam negara Indonesia merdeka, yang menjadi tujuan perjuangan PSII, pemerintahannya haruslah berwatak demokratis.”¹⁰⁹

Jejak-jejak kepercayaan terhadap demokrasi sebagai dasar perjuangan Islam tidaklah surut bersama kemunculan generasi inteligensia Muslim selanjutnya. Bahkan Mohammad Natsir, yang sering dinisbatkan sebagai intelektual Islamis yang memperjuangkan negara Islam,

¹⁰⁸ Masdar Hilmy, “Islam dan Tantangan Demokratisasi di Indonesia: Persoalan Definisi dan Pelembagaan”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

¹⁰⁹ Yudi Latif, “Islam, Indonesia dan Demokrasi”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

tak pernah mendikotomikan Islam dan demokrasi. Mohammad Natsir memandang demokrasi Islam adalah perumusan kebijaksanaan politik, ekonomi, hukum dan lain-lainnya yang mengacu kepada asas-asas yang telah ditetapkan oleh al-Qur'an dan Sunnah Nabi. Atau sekurang-kurangnya kebijaksanaan-kebijaksanaan itu tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip doktrin. Lebih lanjut, Natsir menamakan demokrasi dalam Islam dengan istilah "*theistic democracy*", yaitu demokrasi yang dilandaskan kepada nilai-nilai ketuhanan.¹¹⁰ Dalam kapasitasnya sebagai Perdana Menteri (1950-1951), Natsir menentang keras pemberontakan Darul Islam. Dia percaya bahwa konsep negara Islam tidak bisa dicapai melalui kekuatan bersenjata, melainkan harus diperjuangkan melalui tata politik yang demokratis. "Sejauh berkait dengan (pilihan) kaum Muslim, demokratislah yang diutamakan, karena Islam hanya bisa berkembang dalam sistem yang demokratis". Ahmad Syafii Maarif melihat bahwa umat Islam Indonesia, modernis dan sayap pesantren, telah memilih sistem politik demokrasi dan bukan negara berdasarkan agama tertentu. Tidak berlebihan kiranya jika mekanisme demokratis ini telah membidani kelahiran Indonesia sebagai negara demokrasi terbesar ketiga. Tetapi, demokrasi, sebagai capaian suatu negara, tidak bisa dipisahkan dengan visi moral. Syafii mengatakan, "Sekali demokrasi dipisahkan dengan visi moral, pada saat itu pula sejatinya adalah demokrasi sampah".¹¹¹

Trisno S. Sutanto menambahkan, bahwa untuk sementara kita belum mempunyai jaminan kesetaraan yang konkret, eforianya sudah demokrasi. Inilah yang menurutnya sebagai bahaya terbesar dalam demokrasi kita.

¹¹⁰ Bedakan dengan Abu al-A'la al-Maududi. Ia memperkenalkan model demokrasi Islam yaitu "*Theo-Democracy*", yaitu suatu sistem pemerintahan *demokrasi ilahi*, karena di bawah naungannya kaum Muslim telah dibagi kedaulatan rakyat yang terbatas di bawah pengawasan Tuhan. Maududi setuju dengan tiga pembagian kekuasaan (*trias politica*), yudikatif, legislatif, dan eksekutif tetapi ketiga-tiganya harus berada di bawah naungan Al-Qur'an. Melihat, kekuasaan bukanlah dipegang oleh rakyat, melainkan oleh Tuhan. Namun ia menganggap bahwa anggota legislatif haruslah *ahl al-hall wa al-'aqd* (para ulama). Kelompok minoritas non-Muslim yang duduk di dalam dewan perwakilan tidak berhak menentukan kebijakan negara selain kepentingan mereka. Lihat, Abu al-A'la Al-Maududi, *Hukum dan Konstitusi: Sistem Politik Islam* (Bandung : Mizan, 1998), h. 159-160.

¹¹¹ Wawancara dengan Ahmad Syafii Maarif, Yogyakarta, 2006.

Karena jika kita tidak mempunyai jaminan kesetaraan, tapi kemudian kita masuk dalam proses demokrasi, apalagi demokrasi prosedural, maka kita akan dengan mudah membuka celah asas demokrasi mayoritarian, kekuasaan mayoritas dan penafian hak-hak minoritas. Trisno melanjutkan, bahwa Minoritas tidak sekadar dipahami sebagai antarkelompok, tetapi minoritas juga ada di dalam satu kelompok. Karena itu, yang perlu perlu diberi penekanan adalah individu, karena individu adalah basis. Sebuah penghormatan atas individu berarti menghormati hak-hak individu tanpa melihat agama, budaya, suku, kelompok, kepercayaan atau apa pun. Negara seharusnya menjaga hak-hak individu. Itulah yang disebut asas konstitusionalisme dan prinsip netralitas atau kesetaraan.¹¹²

Hal yang kurang lebih sama juga dikatakan Husen Muhammad,¹¹³ bahwa seharusnya demokrasi yang patut kita kembangkan adalah demokrasi substansial atau Islam substantif. Demokrasi substansial adalah demokrasi yang menghargai hak asasi manusia dan itu harus menjadi dasar bagi semua keputusan. Yakni demokrasi yang berbasis keadilan dan menghargai hak-hak asasi manusia. Sampai saat ini kita memang

Semangat dalam liberalisme mendorong pada suatu keadaan masyarakat di mana orang merasa aman dan tidak takut atau enggan untuk mengakui dan mengekspresikan keyakinan beragamanya.

belum melihat satu teori sosial-politik atau sistem negara yang baik seperti demokrasi. Dengan demokrasi kita bisa mendapatkan kebebasan yang lebih besar untuk mengupayakan kehidupan bersama yang

inklusif tanpa perlu menyingkirkan kelompok lain. Selain itu, demokrasi selalu terbuka terhadap segala macam kritik dan memberikan ruang yang sangat luas bagi upaya-upaya untuk mengembangkannya. Jadi, demokrasi kita pilih karena ia merupakan ideologi yang terbuka. Keberhasilan bangsa Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam dalam membangun demokrasi, salah satunya adalah karena kita menerjemah-

¹¹² Wawancara dengan Trisno S Sutanto, Jakarta, 12 Mei 2007.

¹¹³ Wawancara dengan KH. Husein Muhamad, Jakarta, 22 Mei 2007.

kan Islam terutama sebagai budaya, bukan sebagai hukum seperti yang diinginkan oleh perda-perda syariat.¹¹⁴

Demokrasi akan matang hanya jika ada para pelaku demokrasi yang mampu memisahkan antara kehidupan publik dari kehidupan pribadi. Kehidupan publik itu bukan milik satu kelompok tertentu, melainkan milik bersama. Sistem khilafah, sudah tidak bisa lagi digunakan untuk saat ini. Sebab jika diterapkan ia bisa mendiskriminasi dan menghalangi hak-hak orang lain. Keadilan, kemaslahatan dan penghormatan terhadap manusia adalah substansi agama.¹¹⁵

Demokrasi cara terbaik mengatasi keberbedaan

Demokrasi adalah cara bagaimana kita mengelola konflik yang terjadi dalam masyarakat yang majemuk. Jadi, prinsip besarnya adalah bahwa agama jangan diistimewakan hanya karena dia agama, tetapi juga jangan segera dicurigai dengan alasan yang sama, yakni karena dia agama.¹¹⁶ Kebebasan beragama sama sekali bukan masalah agama. Itu masalah yang berada di luar bidang agama. Agama harus dipahami sebagai suatu *encounter with God*, dalam arti apa pun seorang merumuskan bagi dirinya pengertian Allah, *God*, *Theos*, *Deus*, atau *Gott*. Menurutnya, paradoks ini harus dipecahkan kalau kita mau berbicara tentang kebebasan beragama secara berarti.¹¹⁷

Dengan demikian, usulan penerapan syariat Islam berlawanan dengan logika politik. Yakni, logika *accountable politics*. Logika bahwa seorang politisi harus bertanggung jawab kepada konstituennya, dengan menjanjikan sesuatu yang sifatnya jangka pendek yaitu lima tahun, agar mereka dipilih kembali dalam pemilu.¹¹⁸ Demokrasi tak lain adalah cara, bukan tujuan. Dan cara-cara yang demokratis memang bisa di-

¹¹⁴ Wawancara dengan Saiful Mujani, Jakarta, 2008.

¹¹⁵ Wawancara dengan KH. Husein Muhamad, Jakarta, 22 Mei 2007.

¹¹⁶ Wawancara dengan Ihsan Ali Fauzi, Jakarta, 12 Mei 2007.

¹¹⁷ Daniel Dhakidae, "Masa Depan Kebebasan Beragama di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

¹¹⁸ Wawancara dengan Ihsan Ali Fauzi, Jakarta, 12 Mei 2007.

pakai oleh orang atau kelompok yang tidak liberal (*illiberal*), asal dalam memperjuangkan kepentingan mereka dengan mekanisme demokrasi. Mekanisme tersebut pada akhirnya akan menghukum mereka ketika yang mereka lakukan tidak sesuai dengan yang mereka janjikan.

Dalam konsep masyarakat madani dengan segala idiom yang terdapat di dalamnya, seperti partisipasi, kesetaraan, pluralisme, inklusivisme, keadilan dan kemanusiaan, sangat sinergis dengan nilai-nilai demokrasi yang paling prinsip, yakni *liberte* (kemerdekaan), *egalite* (persamaan), dan *fraternite* (persaudaraan). Masyarakat madani bukanlah sekadar masyarakat yang mencerminkan nilai-nilai demokratis di dalam kehidupan sosial dan politik, tetapi juga sebuah bangunan masyarakat yang memiliki budi pekerti dan berakhlak mulia, dan menjunjung tinggi hak asasi manusia. Pendeknya masyarakat madani adalah masyarakat yang berbudaya tinggi dan berperadaban.¹¹⁹

Sistem demokrasi sudah mengandung sistem perbaikan internal. Dan sistem inilah yang membedakan antara sistem liberal dengan sistem-sistem yang lain. Sistem demokrasi tidak pernah menganggap bahwa dirinya sempurna dari awal, karena ia sebenarnya proses. Ketika ada kekurangan, demokrasi bisa mengakui dan bisa dikoreksi. Hal ini berbeda dengan sistem Islam yang sejak awal menganggap bahwa dirinya adalah sistem terbaik, sehingga mereka tidak mau menerima kritik atau koreksi. Karenanya, yang muncul kemudian adalah sikap-sikap apologetik. Sebagaimana sistem Islam, sistem komunisme atau sosialisme, di mana, sejak dari awal mereka sudah menentukan tujuan-tujuan tertentu dan menganggap bahwa sistem tersebut adalah sistem yang paling benar dan terbaik, sehingga tidak ada koreksi sama sekali.

Demokrasi bukanlah tujuan, melainkan cara. Dalam demokrasi orang bisa memperjuangkan apa saja, bahkan syariat Islam. Misalnya, yang terjadi di negara ini, dengan cara demokratis umat Muslim bisa mendirikan Bank Syariat. Aktivitas seperti itu tidak dilarang oleh neg-

¹¹⁹ Achyar Asmu'i, "Negara-bangsa, Masyarakat Madani dan Paham Pluralisme dan Inklusivisme: Membangun Demokrasi Indonesia Era Reformasi". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.

ara asal tidak memaksa semua orang untuk menanamkan uang di situ. Namun, setiap sistem mengandung karakter yang menolak hal-hal yang berlawanan dengan sistem tersebut, misalnya demokrasi. Tentu saja demokrasi tidak akan menerima sistem yang ingin menghancurkannya.

Maka demokrasi lebih bisa dikembangkan untuk melihat penyakit-penyakit apa yang mengganggu masyarakat kita. Tidak peduli orang dari agama apa pun, apakah diskursus atau nalar publik yang mereka kemukakan menopang demokrasi atau tidak. Kalau nalar publik kelompok agama menopang demokrasi, maka harus diberi kesempatan, sebagaimana kita juga harus memberikan kesempatan kepada kelompok-kelompok sekular yang tidak mengutip ayat-ayat kitab suci untuk menopang demokrasi.

Hal penting yang perlu mendapat perhatian adalah kita juga harus mendidik masyarakat untuk melihat bahwa nalar publik yang bagus adalah nalar publik yang menopang demokrasi, kehidupan bersama, toleransi, saling menghargai, saling menghormati, tidak menggunakan kekerasan dan menolak perang. Kita tetap harus berpegang pada pokok-pokok yang menolak kekerasan, mengikuti aturan demokrasi, bersikap toleran terhadap kelompok lain, dan sebagainya. Bahkan dalam masa pancaroba sekalipun kita harus tetap berpegang pada prinsip-prinsip dasar yang demokratis. Oleh karena itu, segala bentuk proses sosial dan ekonomi yang menghambat proses demokratisasi harus kita awasi.¹²⁰

Di antara banyak sistem yang ada, ruang kebebasan yang paling besar hanya ada di demokrasi liberal. Sedangkan sistem-sistem yang lain tidak. Namun demikian, tidak bermaksud mengatakan bahwa sistem liberal adalah sistem yang sempurna. Sudah barang tentu sistem demokrasi liberal juga mempunyai cacat yang tidak sedikit. Dengan demokrasi, misalnya, orang yang mempunyai uang dan pintar berpidato bisa terpilih menjadi pemimpin, padahal ia tidak mempunyai kompetensi dan medioker. Tapi kalau kemudian masyarakat melihat bahwa dia tidak becus maka masyarakat akan *vote out* atau keluar. Itulah, menurutnya, yang membedakan demokrasi dengan sistem yang lain. Namun, jika Anda berada dalam sistem yang non-demokratis dan mendapat pemimpin yang

¹²⁰ Wawancara dengan Samsu Rizal Panggabean, Yogyakarta, 11 Juni 2007.

buruk, maka Andalah yang harus menanggung kejelekan orang tersebut seterusnya karena memang tidak ada cara untuk mem-*vote out*.

Itulah dasar dari liberalisme bahwa masyarakat adalah sebuah proses di mana kita tidak pernah menentukan tujuan dari awal, tapi masyarakat sendirilah yang berproses untuk menentukan tujuan-tujuannya sendiri. Tapi dalam agama manusia dianggap tidak bisa menentukan tujuan mereka sendiri, sehingga mereka perlu dituntun. Memang, agama juga benar bahwa ada hal-hal yang tidak bisa ditemukan oleh manusia sendiri. Namun, secara empiris, manusia telah berhasil menyempurnakan banyak hal yang tidak bisa dilakukan oleh agama.¹²¹

Walaupun demokrasi yang dipakai oleh kita sekarang ini, sama sekali belum memenuhi prasyarat paling utamanya, yaitu semua orang boleh berbicara dan berpendapat. Namun, semua akan terjamin jika dibangun dengan kemauan dan kemampuan politik yang serius dan riil, artinya, bukan hanya dijamin oleh UU, tetapi juga direalisasikan dalam praktik kehidupan. Dalam demokrasi tidak ada jalan lain selain menjadi masyarakat yang rasional. Namun rasionalitas sendiri mempunyai berbagai macam variannya. Salah satu yang harus diperhatikan dalam konteks ini adalah rasionalitas publik. Melalui rasionalitas inilah sikap dan tindakan seseorang dapat dimengerti oleh publik. Melalui rasionalitas ini juga tindak kekerasan terhadap yang lain menjadi sesuatu yang terlarang. Kekerasan hanyalah efek dari frustrasi, dan frustrasi terjadi karena defisit rasionalitas. Defisit rasionalitas muncul karena kepanikan yang ada di dalam jiwa seseorang. Sedangkan sikap panik sendiri muncul karena marginalisasi dalam masyarakat.

Terhadap alasan yang tidak rasional, dalam konteks demokrasi, ada dua sikap yang bisa dikedepankan. *Pertama*, menunda komunikasi sampai lawan menemukan alasan rasional untuk berbicara dengan kita, dan kita sendiri menenangkan diri untuk mencoba mendekati lawan supaya dicapai titik temu yang saling bisa mendekati. Kemungkinan *kedua*, selama lawan yang emosional tidak sabar dan tetap melakukan kekerasan, polisi harus turun tangan. Dalam demokrasi, kita membutuhkan polisi

¹²¹ Wawancara dengan Ulil Abshar Abdalla, Jakarta, Juni 2007.

yang kuat. Kalau polisi sudah bersikap netral, aktif, dan adil, keamanan akan bisa ditegakkan.¹²²

Demokrasi mendorong keberagaman yang inklusif-pluralis

Kebebasan adalah karunia Tuhan. Maka, kita tidak berhak mengungkung dan merampas kebebasan itu. Alasan mengapa Tuhan menganugerahi manusia kebebasan, supaya manusia tulus dan ikhlas dalam beriman dan beragama. Itulah yang menjadi tujuan umum dari agama yang paling ideal dan mulia. Tetapi dalam wilayah empiris praktis, niscaya kita tidak bisa membuat keseragaman atas dunia dan kehidupan ini dengan wajah tunggal. Karena sesungguhnya dalam ruang publik, kita sebenarnya sedang mengamalkan *tradition*.¹²³ Kebenaran atas sebuah agama terletak pada pemahaman yang rasional dan dapat teruji. Yang akan membuktikan kebenaran sebuah agama adalah sejarah. Kebenaran terletak pada sejarah yang teruji melalui kajian dan penelitian ilmiah.¹²⁴

Bicara soal agama (termasuk Islam di dalamnya), menarik mengikuti pendapat Tedi Basasina:

... Mempertahankan independensi agama di tengah-tengah hiruk-pikuk pergulatan zaman bukanlah sesuatu yang mudah semudah membalik telapak tangan. Nilai-nilai normatif keagamaan sedang memasuki gerbang pergumulan yang amat sangat. Namun demikian, tidak ada alasan yang akurat untuk mengatakan bahwa agama-agama harus menghindari diri dari wilayah-wilayah keprihatinan, namun justru sebaliknya, agama-agama harus membuktikan komitmen dan konsistensinya untuk menjaga kewibawaannya yang sakral dengan tetap sadar menyimak, mengkritisi, mengkaji secara arif, bijak dan cerdas yang pada gilirannya melahirkan dan merumuskan serta mengimplementasikan hakikat panggilan misionernya.¹²⁵

¹²² Wawancara dengan Ioanes Rakhmat, Jakarta, 21 Mei 2007.

¹²³ Wawancara dengan M. Amin Abdullah, Yogyakarta, Oktober 2006.

¹²⁴ Wawancara dengan Zainun Kamal, Jakarta, September 2006.

¹²⁵ Tedi Basasina, "Independensi Agama dalam Konteks Pluralitas Menuju Keindonesiaan

Yudi Latif mengatakan, kontribusi terbaik agama terhadap kehidupan publik bukanlah dengan membiarkan politik terfragmentasi atas dasar ideologi keagamaan yang membuat kasih ketuhanan lenyap. Tetapi, baik partai maupun bangsa harus memungkinkan suara profetik keagamaan terdengar. Keimanan harus dibiarkan bebas menantang ideologi “kiri” dan “kanan” dengan cara menambatkan keduanya pada landasan moralitas.¹²⁶

Karenanya, yang ingin dituju sistem demokrasi adalah pelaksanaan ajaran-ajaran Islam secara utuh dan konsekuen sehingga menciptakan suatu kemaslahatan sebagaimana yang dicita-citakan *al-siyâsah al-syar’îyah*. Untuk merealisasikan demokrasi tersebut, ada enam kaidah-kaidah demokrasi yakni: 1) *ta’arruf* (saling mengenal); 2) *syûrâ* (musyawarah); 3) *ta’âwun* (kerja sama); 4) *mashlahah* (menguntungkan masyarakat); 5) *’adl* (adil); 6) *taghyîr* (perubahan). Keberhasilan bangsa Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam dalam membangun demokrasi, salah satunya adalah karena menerjemahkan Islam terutama sebagai budaya, bukan sebagai hukum seperti yang diinginkan oleh perda-perda syariat.

“Negara-bangsa” adalah negara untuk seluruh umat, yang didirikan berdasarkan kesepakatan bersama yang menghasilkan hubungan kontraktual dan transaksional terbuka antara pihak-pihak yang mengadakan kesepakatan itu. Adapun tujuan dari “negara-bangsa” ialah mewujudkan maslahat umum (dalam pandangan kenegaraan Salaf disebut *al-mashlahah al-’âmmah* atau *al-mashlahah al-mursalâh*, pandangan pengertian *general welfare*); suatu konsep tentang kebaikan yang meliputi seluruh seluruh warganegara tanpa kecuali.

Hal pertama yang harus dihayati dalam upaya reformasi pengelolaan negara adalah memahami kembali konsepsi dasar ‘negara-bangsa’. Bangsa (*nation*) adalah suatu ‘konsepsi kultural’ tentang suatu komunitas yang diimajinasikan sebagai entitas dari suatu *kinship* (kerabat)—yang

yang Sejati (Sebuah Catatan Refleksi)”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

¹²⁶ Yudi Latif, “Islam, Indonesia dan Demokrasi”. Paper Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

biasanya diikat oleh suatu kemampuan *self-rule*. Sedang 'negara' (*state*) adalah suatu 'konsepsi politik' tentang sebuah entitas politik yang tumbuh berdasarkan kontrak sosial yang meletakkan individu ke dalam kerangka kewarganegaraan (*citizenship*).

Dalam negara demokrasi, setiap orang bebas mengeluarkan pendapat yang disebut dengan *munâzharah* (tukar pikiran) yang merupakan jantung demokrasi. Di sisi lain—seperti sudah disinggung di atas—sistem demokrasi sangat relevan dengan tujuan-tujuan syari'ah (*maqâshid al-syari'ah*) yang merupakan kebutuhan dasar manusia secara universal tanpa melihat latar belakang suku, ras dan agama.¹²⁷

Islam kompatibel dengan demokrasi dan diharapkan bisa memberi kerangka nilai yang positif bagi penumbuhan solidaritas nasional dan kewargaan yang inklusif. Islam beserta agama-agama lainnya juga diharapkan bisa menjadi sandaran penguatan nilai-nilai etis bagi perbaikan tata kelola negara.¹²⁸ Untuk membuat agama bermanfaat bagi kehidupan publik demokratis, yang harus dihidupkan adalah dimensi etis dan misi profetik agama yang bersifat universal, yang diarahkan bagi perwujudan kemaslahatan bersama: kemerdekaan, perdamaian abadi, dan keadilan sosial. Demokrasi, terutama demokrasi konstitusional, merupakan salah satu bentuk dari pemerintahan yang dimaksud oleh al-Qur'an.¹²⁹ Al-Qur'an telah memberikan prinsip *syûrâ* dan posisi setara bagi manusia di depan Tuhan dan sejarah, maka bukanlah sebuah dosa untuk mengembangkan sistem demokrasi yang dikawal oleh wahyu dan nilai-nilai kenabian.¹³⁰

Dasar demokrasi, adalah ruang publik yang berpedoman pada nilai-nilai, dan dilindungi negara hak-hak individual dan sosial warganegara. Ruang publik anti absolutisme, tak akan diterima kaum

¹²⁷ Abdul Hadi Ahmuza, "Islam dan Tantangan Demokratisasi di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

¹²⁸ Yudi Latif, "Islam, Indonesia dan Demokrasi". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

¹²⁹ Edwin Arifin, "Demokrasi dan Pernik-Perniknya". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

¹³⁰ Ahmad Syafii Maarif, "Sistem Kekhilafahan dalam Tradisi Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

dogmatis, otoriter, totaliter, dan militeristik.¹³¹ Dogmatisme adalah musuh ilmu pengetahuan, sedangkan totalitarianisme adalah musuh demokrasi.¹³² Dalam demokrasi, tidak ada pengertian mayoritas-minoritas. Semuanya diperlakukan sama di depan hukum dan menolak segala bangunan stratifikasi sosial yang lebih mengistimewakan kelompok dan status sosial, ras, dan warna kulit. Karenanya realitas sosio-politik yang tidak dibangun di atas fondasi egaliterianisme pasti akan menafikan nilai-nilai demokratis dan hidup dalam feodalisme.

Demokrasi yang kita pakai adalah demokrasi individu, demokrasi pada tingkat individu; bukan demokrasi mayoritas-minoritas; bukan demokrasi kelompok. Sebab, kategori mayoritas-minoritas dalam demokrasi berarti sudah merupakan suatu pengelompokan. Jadi dalam demokrasi yang murni atau sejati itu tidak ada pengertian mayoritas-minoritas. Karena setiap orang mempunyai hak yang sama. Jika tidak demikian, demokrasi yang diterapkan itu adalah *illiberal democracy*. Yakni, demokrasi yang tidak didukung oleh pengakuan hak-hak sipil. Yang diambil dari agama adalah moralnya, bukan hukumnya. Karena itu, kita harus memakai

¹³¹ Mental dogmatis sifatnya adalah kaku dan tidak berubah serta anti kritik. Kekakuan tersebut sebenarnya wajar karena mental dogmatis sudah terbentuk sejak manusia masih kecil sampai dewasa. Mental dogmatis berkaitan dengan keketatannya yang kuat berpegang kepada seperangkat prinsip aqidah, dan menolak dengan keras perangkat lain yang di luarnya dan dianggap tidak berarti atau tidak berguna. Karena itu prinsip-prinsip aqidah itu merupakan kawasan terlarang bagi pemikiran rasional, atau bahkan mustahil dirasionalkan. Sementara mental utopianisme sesungguhnya bersumber dari mental dogmatisme dan mitis yang pada prinsipnya menginginkan kehidupan masa kini wajib dibentuk sesuai dengan kehidupan masa lalu yang ideal. Mental utopianisme menjadi kendala untuk mengembangkan pemikiran kritis terhadap apa yang sudah diidealkan sehingga klaim dan doktrin-doktrinnya selalu dianggap mutlak. *Lihat*, Munzir Hitami, "Makna *Din* dan Universalitas Nilai-Nilai Islam: Kendala-Kendala Pemahaman". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

¹³² M. Fadjoel Rachman, "Kritisisme, Demokrasi, dan Gerakan Politik Nilai". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Demokrasi juga dapat diartikan sebagai konsepsi produk manusia yang merelatifkan pandangan dogmatis serta absolute, dan senantiasa mengasumsikan proses tawar-menawar antara manusia secara horizontal. Selain itu, demokrasi juga sering diartikan sebagai proses pemerintahan yang bermanfaat bagi rakyat, meskipun rakyat tidak ikut dalam pemerintahan. *Lihat*, Abdul Hadi Ahmuza, "Islam, Pluralitas, dan Demokrasi". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

apa yang disebut *moral reasoning* atau penalaran moral. Kita tidak pernah menolak moral agama yang mempengaruhi penetapan hukum. Moral agama harus menjadi moral yang universal dan objektif, artinya rasional. Pancasila itu adalah nilai-nilai moral yang sudah cukup untuk konteks keindonesiaan. Harus diingat, sumber Pancasila adalah agama itu sendiri. Pancasila adalah *moral reasoning* atau penalaran moral dari ajaran-ajaran agama. Itu bisa berkembang lagi lebih jauh menjadi etika ketika ia menjadi ilmu pengetahuan.¹³³

Ketuhanan Yang Maha Esa, sila pertama Pancasila sebagai objektivikasi dari Islam, atau istilah Fachry Ali, “semua gagasan Pancasila terlahir dari agama, apa pun agamanya”.¹³⁴ Ketuhanan Yang Maha Esa sendiri berbobot sangat mendalam mirip dengan gunung es, yang 1/10 belaka yang ada di permukaan, sementara yang 9/10 di bawah permukaan. Yang di bawah permukaan adalah konsensus nasional, bahwa di Indonesia tidak ada agama yang diistimewakan. Oleh sebab itu, negara memerlukan dan tetap mempertahankan Undang-undang Dasar yang sudah jelas dengan Pembukaan Undang Undang Dasar. Dengan Pancasila yang tidak memungkinkan bahwa negara begitu saja membuat hukum agama menjadi hukum negara. Pancasila sebagai dasar negara mungkin bukan merupakan landasan yang ideal, tetapi inilah yang realistis oleh karenanya cukup memadai untuk menjadi dasar kehidupan berbangsa dan bernegara.¹³⁵

Kebijakan negara tidak boleh berakibat peminggiran dan penyingkiran segolongan warganegara betapa pun sedikit jumlahnya. Sebab pada akhirnya yang dituntut dari negara, pada tingkat apa pun, pusat maupun daerah, adalah kebijakan yang membawa kebajikan bagi semua warganegara. Inilah yang disebut dengan *the problem of justice* dan *the problem of good life*. Berbicara tentang *the problem of justice* dan *the problem of good life* berarti kita sedang berbicara mengenai macam-macam tema persoalan dan bentuk kebijakan dalam demokrasi.

¹³³ Wawancara dengan M. Dawam Rahardjo, Jakarta, Oktober 2006.

¹³⁴ Wawancara dengan Fachry Ali, Jakarta, 2006.

¹³⁵ Wawancara dengan Nur A. Fadhilah Lubis, Medan, 8 Juli 2007.

Kita alokasikan di mana problem itu sehingga tidak tercampur satu sama lain, lebih dari kerangka metodologi dan epistemologi. Bila suatu konsensus atas norma publik tertentu merupakan ungkapan kepentingan kelompok tertentu dan tidak mencerminkan kepentingan umum, kita sebut itu sebagai *the problem of good life*, namun bila suatu diskusi melibatkan persoalan yang menyangkut kepentingan kemanusiaan, kita sebut itu *the problem of justice*.... Nasib menjadi Indonesia adalah menjadi demokrasi pluralistik. Nada dasarnya mau bersifat komunitarian atau liberal, tergantung kekuatan politik yang masuk dan menguasai. Kalau mau komunitarian, nada dasar Islam toleran dan moderat harus ada di dalamnya dan kalau mau liberal, mungkin tendensi modernis Barat yang akan banyak berperan di sana.¹³⁶

Demikian juga, negara sama sekali tidak punya hak sehingga harus melegalkan status bahwa ini agama dan itu bukan agama. Negara hanya mengatur bagaimana agama-agama bisa hidup berdampingan secara baik, tetapi bukan dengan cara represif, melainkan sebagai badan “konsultatif” dan “fasilitator”. Karenanya, “liberalisme” sebagai wujud dari keterbukaan dan kemampuan melakukan “kritik diri”, yaitu sikap yang sangat penting dalam kehidupan yang majemuk, tanpa harus menghilangkan atau menghapus identitas keagamaan,¹³⁷ apalagi dikenakan prosedur mayoritas. Karena itu justru bertentangan dengan nilai-nilai Islam yang dicontoh Rasul ketika memimpin Madinah.¹³⁸

Untuk dapat melindungi *civil liberties*, ada dua hal yang harus dilakukan. *Pertama*, penguatan demokrasi. Pada tingkat ini demokrasi harus dipahami betul, baik demokrasi sebagai sistem politik dan demokrasi sebagai prosedur. *Kedua*, perlunya *state rebuilding*, memperkuat kembali kapasitas negara. Di sisi lain, gerakan khilafah—atau Islam Radikal—lebih didasarkan pada romantisme historis, tetapi tidak didasarkan pada realitas historis yang ada.¹³⁹ Karenanya, Indonesia cukup dan pas de-

¹³⁶ Wawancara dengan F. Budi Hardiman, Jakarta, 12 Juni 2007.

¹³⁷ Wawancara dengan Elga Sarapung, Yogyakarta, 2007.

¹³⁸ Wawancara dengan Maria Ulfa, Jakarta, 14 Juni 2007.

¹³⁹ Wawancara dengan Azyumardi Azra, Jakarta, 2006.

ngan model seperti sekarang ini, di mana negara tidak formal atas dasar agama, tetapi agama menjiwai dalam proses berbangsa dan bernegara. Dengan ungkapan lain negara tidak menolak keberadaan agama namun negara tidak menjadikan agama tertentu sebagai agama resmi atau dasar negara. Jika agama dijadikan sebagai dasar negara, maka agama akan dipakai alat untuk suatu tujuan politik atau alat suatu kelompok untuk melanggengkan kekuasaan. Peran negara seharusnya memediasi dialog agar penafsiran seseorang atau sekelompok orang tidak mengganggu kepentingan dan hak orang lain.

Agama tidak bisa mendiktekan pandangannya secara dominan. Kendati demikian, semua pihak harus rendah hati, mengakui, bahwa pengetahuan kita tetap terbatas dan tidak bisa meraih kebenaran mutlak, juga dalam agama. Mengakui keterbatasan itu memerlukan kerjasama, tukar pikiran. Sistem demokrasi adalah sistem yang paling baik dan paling sulit. Maka dibutuhkan pendidikan moral dan kecerdasan.¹⁴⁰ Oleh sebab itu, maraknya kekerasan yang dilakukan oleh ormas-ormas Islam akhir-akhir ini, tentu tidak sesuai dengan prinsip-prinsip demokrasi, sebagaimana telah dijelaskan di atas. Ormas bisa dibubarkan jika didapati anggotanya melakukan tindak kekerasan, premanisme, atau mengambil alih fungsi polisi atas nama ormas yang bersangkutan.¹⁴¹

Kekerasan sendiri, sebetulnya terjadi karena interaksi kekuasaan yang menghasilkan dominasi, yang dipengaruhi oleh modalitasnya, yaitu ekonomi, politik, sosial, dan juga ideologi. Pada wilayah inilah perebutan terjadi dan kerap menyebabkan konflik. Karenanya, kita harus memahami bahwa makna datang dari perbedaan. Sehingga yang lain, tidak menjadi ancaman. Dalam kenyataan hidup bersama harus selalu ada apa yang dinamakan aspek bersama.

Di atas semua itu, demokrasi—dengan segala pemaknaannya yang beragam—pada umumnya dipandang sebagai tujuan yang harus dicapai, ketimbang sekadar sebagai sarana. Demokrasi identik dengan kebajikan dan kesentosaan masyarakat masa depan. Demokrasi dipandang sebagai

¹⁴⁰ Wawancara dengan F. Dahler, Jakarta, Oktober 2006.

¹⁴¹ Wawancara dengan Badriyah Fayumi, Jakarta, 13 Juni 2007.

obat bagi segala masalah kebangsaan. Upaya bangsa Indonesia untuk menerjemahkan cita-cita demokratis ke dalam praktik politik pada mulanya diwujudkan dengan mengadopsi demokrasi parlementer bergaya Barat. Walaupun demokrasi sendiri diadopsi dari Barat, tetapi demokrasi adalah pilihan terbaik di antara sistem-sistem yang lain. Sebab dalam demokrasi ada *moderating effect*.¹⁴²

Islam itu bukan Barat dan bukan pula Timur. Kendati demikian, kearifan, kreativitas dan inovasi dari manapun adalah milik Islam. Kita sendiri mempunyai khazanah yang sesungguhnya sudah sangat *resourceful* yang bisa kita kembangkan secara rasional. Sumber-sumber tersebut sudah cukup membumi. "Tetapi hendaknya dibantu dengan mengkonfrontasikan khazanah tersebut ke Dunia Barat, Timur, Utara dan Selatan supaya lebih matang lagi. Karena kita hidup pada zaman di mana kita harus betul-betul menjadi manusia global".¹⁴³

Sebagai penutup bagian ini, akan dirangkum poin-poin yang sudah dianalisis dimuka mengenai kompleksitas pengertian liberalisme dalam tabel berikut:

Tabel Umum Pengertian Liberalisme

1. *Liberalisme memberikan inspirasi bagi semangat kebebasan berpikir*
Yang harus menjadi penekanan dalam liberalisme adalah: tidak ada kebebasan tanpa batas. Liberalisme memberikan inspirasi bagi semangat kebebasan berpikir kepada masyarakat untuk mencari solusi terbaik dalam menghadapi masalah-masalah yang tengah dihadapi.
Liberalisme intinya memberikan kebebasan berpikir kepada masyarakat. Liberalisme adalah ideologi modern *par-excellence*. Gagasan ini memiliki bermacam-macam sikap dalam ekspresinya. Prinsipnya adalah menjunjung tinggi kebebasan individu, kebebasan politik dalam partisipasi demokratis, kesamaan antar-manusia, dan pluralisme.
Kebebasan berbicara untuk menyatakan pendapat, kebebasan berkum-

¹⁴² Wawancara dengan Samsu Rizal Panggabean, Yogyakarta, 11 Juni 2007.

¹⁴³ Wawancara dengan M. Amien Rais, Jakarta, Oktober 2006.

pul dan membentuk partai politik, adalah kemajuan-kemajuan politik yang terbesar dalam modernitas yang dibawa oleh liberalisme. Semua itu merupakan sisi positif liberalisme yang patut disyukuri. Liberalisme adalah sesuatu yang positif.

Netralitas dalam gagasan liberalisme berarti bahwa negara tidak memberikan perlakuan khusus pada salah satu agama. Negara sebaiknya tidak memberikan perlakuan khusus terhadap satu agama minoritas, terlebih lagi terhadap agama mayoritas.

Liberal thinking bisa mendorong pluralisme dan sekularisme positif yang menghasilkan persaudaraan. *Liberal thinking* tidak jumud atau stagnan, justru lebih kontekstual. Berpikir liberal, rasional dan kritis merupakan sesuatu yang tidak dapat dinafikan bagi cita-cita dan kemajuan.

Inti dari liberalisme adalah kemerdekaan mengekspresikan ide-ide pribadi tanpa ada paksaan maupun hambatan dari orang lain. Bila memahami konsep liberalisme dalam pengertian itu maka liberalisme menjadi keharusan. Karakter dasar manusia adalah keinginan untuk bebas, *freedom to act, freedom to choice, and freedom to expression*.

Makna generik dari kata liberal sendiri, adalah pembebasan. Dan Islam adalah agama pembebasan. Islam memberikan ruang untuk berpikir bebas. Monoteisme sendiri sebenarnya tak lain dari liberalisasi atas kungkungan politeisme dan alam. Artinya, liberalisme sebenarnya sudah terjadi begitu lama di dalam Islam.

2. *Liberalisme adalah pengakuan terhadap hak-hak sipil.*

Liberalisme adalah pengakuan terhadap hak-hak sipil. Liberalisme selalu disertai dengan penegakan hukum (*rule of law*). Kebebasan tidak akan terjadi tanpa adanya aturan-aturan hukum. Liberalisme bukan anarkisme. Liberalisme juga bukan kebebasan tanpa batas.

Dalam kaitan dengan pemerintahan demokratis yang menjunjung tinggi asas kedaulatan rakyat, liberalisme menjamin kebebasan berpikir dan menyatakan pendapat sebagai alternatif dari pemerintahan teokratis yang berdasarkan pada keyakinan agama, atau pemerintahan otoriter yang mengekang hak-hak sipil warganegara.

Semangat dalam liberalisme mendorong pada suatu keadaan masyarakat di mana orang merasa aman dan tidak takut atau enggan untuk mengakui dan mengekspresikan keyakinan beragamanya.

Liberalisme atau paham kebebasan mempunyai hubungan, tidak saja dengan aspek hukum dan politik tetapi juga dengan aspek sosial dan psikologis. Sebab kebebasan harus disertai dengan upaya menghargai yang lainnya.

Liberalisme agama justru menjadi wujud dari keterbukaan dan kemampuan melakukan kritik diri, yaitu sikap yang sangat penting dalam kehidupan yang majemuk, tanpa harus menghilangkan atau menghapus identitas keagamaan.

Liberalisme, yang berasal dari revolusi Prancis, mengutamakan kebebasan manusia dengan tidak melupakan persaudaraan dan kesamaan. Gerakan sosialisme lebih memperjuangkan persamaan dan persaudaraan, sedangkan liberalisme lebih mengutamakan kebebasan pribadi, yang diperjuangkan dalam struktur negara yang disebut demokrasi.

Liberalisme bukan hanya sebuah ideologi, melainkan juga suatu *theory of right*. Liberalisme adalah pandangan yang mengutamakan kebebasan pribadi. Kebebasan pribadi juga menyangkut kebebasan pers, kebebasan agama dan kebudayaan seperti yang tercantum dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM). Deklarasi HAM adalah cetusan dari spirit liberal. Liberal dalam arti historis, bukan dalam arti neoliberal. Dalam kenyataannya, negara yang menganut sistem liberal, seperti negara-negara Barat yang maju, justru kebebasan lebih terjamin. Setiap individu mempunyai hak untuk mengeluarkan pendapatnya secara bebas, tanpa takut ditangkap atau dimasukkan ke dalam penjara, sejauh tidak mengganggu ketertiban umum, mengganggu kebebasan orang lain, atau tidak berbuat anarki.

Liberalisme adalah suatu pandangan di mana manusia adalah pusat. Karena manusia merupakan pusat, maka manusia sangat berharga. Pandangan ini berimplikasi kepada adanya kewajiban negara untuk melindungi hak-hak dasar manusia, sebagai konsekuensi atas penghargaan tersebut.

Liberalisme justru sangat menjunjung tinggi aturan-aturan yang berupa produk hukum. Karena itu, di negara-negara yang masyarakatnya mempunyai paham liberal, tingkat kepatuhan terhadap hukum dan aturan-aturan yang melekat di dalamnya sangat tinggi.

Liberalisasi, adalah masalah konsep tentang kebebasan menuju nilai kemanusiaan yang hakiki, yaitu mendapatkan keadilan. Konsep tersebut selalu ada pada setiap masyarakat. Sebab, masing-masing orang selalu menyimpan dan menghendaki rasa untuk terbebas dari tekanan-tekanan sistem yang ada.

Inti liberalisme, adalah kebebasan individu. Jadi Anda bebas untuk berpikir dan berbuat apa saja asal Anda tidak mengganggu kebebasan orang lain. Itu adalah prinsip dasar liberalisme. Prinsip ini kemudian menciptakan hukum bagi dirinya sendiri.

Liberalisme tidak pernah mengarah pada destruksi, melainkan mengarah pada penciptaan hukum atau norma sosial yang melindungi kebebasan masing-masing individu.

3. *Islam menjunjung tinggi liberalisme*

Kalau kita melihat kepada Islam, sejak awal misi Islam adalah liberasi atau pembebasan dari penindasan, tirani, dan pembebasan dari berbagai bentuk ketidakadilan. Semangat itu harus selalu ditekankan, sehingga tidak terjadi hegemoni kebenaran penafsiran, termasuk fatwa yang menganggap paham tertentu sesat.

Pernyataan “jangan kebablasan berpikir”, menjadi tidak relevan. Kebebasan tidak bisa diukur kecuali dengan kebebasan orang lain. Karena itu, orang boleh berpikir apa saja, karena pada akhirnya nanti kebebasan tersebut akan dibatasi oleh kebebasan orang lain. Berpikir liberal (*hurriyat al-tafkîr*) itu penting, dan merupakan tuntutan al-Qur’an.

Islam menjamin kebebasan beragama sebagai salah satu tujuan pokok dari syariat. Ini diungkapkan al-Syatibi dalam konsep *al-Kulliyât al-Khamsah*, lima hal pokok dalam syariat, yang terdiri atas: menjaga agama (*hifzh al-dîn*), menjaga nalar (*hifzh al-‘aql*), menjaga keturunan (*hifzh al-nasl*), menjaga harta (*hifzh al-mâl*), dan menjaga kehormatan (*hifzh al-irdl*).

Di dalam pemikiran Islam modern banyak ditemukan pemikiran-pemikiran yang berbasis pada argumen agama, tetapi dapat menopang demokrasi liberal. Liberalisme dalam Islam adalah keinginan menjembatani antara masa lalu dengan masa sekarang. Jembatannya adalah melakukan penafsiran-penafsiran ulang sehingga Islam menjadi agama yang hidup. Karena kita hidup dalam situasi yang dinamis dan selalu berubah, sehingga agar agama tetap relevan kita perlu cara pandang baru atau tafsir baru dalam melihat dan memahami agama.

4. *Liberalisme adalah strategi untuk menghadapi absolutisme dan totalitarianisme agama.*

Dalam liberalisme, kebebasan itu dipahami dalam kerangka hukum: tidak ada kebebasan yang bersifat mutlak. Dalam liberalisme, orang yang melanggar hak orang lain bisa dikenakan sanksi. Hal seperti itu tampak dalam praksis kebebasan masyarakat liberal sendiri. Kebebasan dalam masyarakat liberal distabilisasikan oleh *system of rights*.

Pandangan liberalisme idealnya menyatakan bebas dari ketaatan mutlak terhadap interpretasi manusia. Sebab, umat beragama selalu mendapat agamanya dari manusia, tidak pernah langsung dari Allah. Agama memang sebuah realitas, sebuah komunitas historis.

Liberalisme maupun penafsiran liberal terhadap kitab suci tidak bermaksud menyingkirkan Allah, tetapi ditempuh lebih karena ketaatan terhadap prosedur menjalankan ilmu pengetahuan. Ketika mau menjelaskan kitab suci, orang-orang yang meneliti dengan semangat liberal seperti ini, harus taat kepada prosedur penelitian ilmiah.

Liberalisme adalah suatu sikap kritis terhadap agama, yang justru diperlukan. Dengan demikian, persoalannya adalah bagaimana kita bisa kritis terhadap agama, tetapi tidak perlu memutlakkan pikiran-pikiran rasional kita. Liberalismelah yang dapat menjaga dan mempertahankan kesehatan dan keseimbangan agama.

Liberal sebagai sebuah semangat selalu terdapat dalam setiap agama dan komunitas masyarakat. Sebab, di sana tercakup suatu etika atau prinsip-prinsip yang sifatnya membebaskan. *To liberate* sebenarnya

pokok dari semangat tersebut. Jadi suatu pandangan yang liberal adalah pandangan yang membebaskan dari setiap belenggu.

Menjadi liberal artinya bagaimana seseorang dapat memahami teks dengan keluar dari penjara teks melalui pembacaan kontekstual yang rasional. Bahasa Arab menyebut itu sebagai *ta'aqqul*. Tentu saja, *ta'aqqul* menyaratkan adanya *fikrat al-hurriyah*, berpikir secara bebas. Bebas artinya tidak terkurung, terikat dan terpenjara oleh teks; sebaliknya, bebas secara rasional.

Liberalisme dalam wajah tertentu menginginkan agar dominasi tokoh-tokoh keagamaan dihilangkan, tidak ada ruang untuk mereka tampil secara lebih besar. Negara juga jangan terlalu jauh mengurus kegiatan keagamaan. Negara cukup mengatur sesuatu yang seharusnya diatur oleh negara.

5. *Liberalisme mendorong terwujudnya kebebasan beragama*

Kebebasan beragama akan terjamin jika dibangun dengan kemauan dan kemampuan politik yang serius dan real, artinya, bukan hanya dijamin oleh UU, tetapi juga direalisasikan dalam praktik kehidupan. Kebebasan itu adalah karunia Tuhan. Maka, kita tidak berhak mengungkung dan merampas kebebasan itu. Alasan mengapa Tuhan menganugerahi manusia kebebasan beragama, supaya manusia tulus dan ikhlas dalam beriman dan beragama.

Islam dan Liberalisme

Perkembangan pemikiran Islam modern dan kontemporer tidak lepas dari *mainstream* agenda besarnya bagaimana Islam harus bergulat di tengah perkembangan liberalisme, atau demokrasi liberal. Pergulatan pemikiran Islam dengan realitas empirik tersebut adalah bagaimana Islam harus membangun citra dirinya (*self image of Islam*) di tengah realitas dunia yang senantiasa berubah dan berkembang. Hal ini menjadi pekerjaan besar para pemikir Islam untuk merumuskan dan memberikan solusi in-

telektual terhadap permasalahan tersebut. Solusi kemudian membawa pada pelbagai aliran pemikiran Islam, seperti modernitas (*asraniyah*, *hadatsiyah*), tradisional (*salafiyah*), dan eklektis (*tawfiqiyah*).¹⁴⁴

Bahkan dalam perkembangannya, munculnya istilah “Islam Liberal” juga banyak disematkan kepada pemikir Islam Progresif. Istilah “Islam Liberal” pertama kali digunakan oleh para penulis Barat seperti Leonard Binder¹⁴⁵ dan Charles Kurzman.¹⁴⁶ Menurut Luthfi Assyauckanie, sebagai gerakan global, Islam Liberal sesungguhnya telah berusia dua abad lebih. Mengambil patokan tahun 1798, usia Islam Liberal mencapai 210 tahun.¹⁴⁷ Menurut Luthfi, tahun itu sangat bersejarah. Bernard Lewis menyebutnya sebagai *a watershed in history dan the first shock to Islamic complacency, the first impulse to westernization and reform*. Para ahli sejarah sepakat, kedatangan Napoleon Bonaparte di Mesir merupakan

Liberalisme atau paham kebebasan mempunyai hubungan, tidak saja dengan aspek hukum dan politik tetapi juga dengan aspek sosial dan psikologis. Sebab kebebasan harus disertai dengan upaya menghargai yang lainnya.

tonggak penting bagi kaum muslim dan juga bagi bangsa Eropa.

Dalam perspektif kalangan Islam Progresif, “Islam Liberal”—atau liberalisme—

adalah alat bantu dalam mengkaji Islam agar ajaran agama ini bisa hidup dan berdialog dengan konteks dan realitas secara produktif dan progresif. Islam ingin ditafsirkan dan dihadirkan secara liberal-progresif dengan metode hermeneutik, yakni metode penafsiran dan interpretasi terhadap teks, konteks dan realitas. Sebenarnya pilihan terhadap metode hermeneutik ini merupakan pilihan sadar yang secara instrinsik *built-in* di kalangan Islam Liberal sebagai metode untuk membantu usaha penafsiran dan interpretasi. Seperti ditegaskan Charles Kurzman dalam *Liberal*

¹⁴⁴ Lihat, M. Abid al-Jabiri, *Post-Tradisionalisme Islam* (Yogyakarta: LKIS, 2000), h. 186.

¹⁴⁵ Lihat, Leonard Binder, *Islamic Liberalism: Critique of Development Ideologies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988.

¹⁴⁶ Lihat, Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam, a Sourcebook* (New York: Oxford University Press, Inc., 1998).

¹⁴⁷ Luthfi Assyauckanie, “Dua Abad Islam Liberal”, *Bentara, Kompas* 2 Maret 2007.

Islam: A Sourcebook, Islam Liberal adalah sekadar alat bantu analisis, bukan katagori yang mutlak.¹⁴⁸

Islam Liberal mendefinisikan dirinya berbeda secara kontras dengan Islam adat maupun Islam revivalis. Islam liberal menghadirkan kembali masa lalu untuk kepentingan modernitas. Elemen yang paling mendasar pada diri Islam Liberal adalah kritiknya baik terhadap tradisi, Islam adat, maupun Islam revivalis, yang oleh kaum liberal disebut “ke-terbelakangan” (*backwardness*) yang, dalam pandangan mereka, akan menghalangi Dunia Islam mengalami modernitas seperti kemajuan ekonomi, demokrasi, hak-hak hukum, dan sebagainya. Di samping itu, tradisi liberal berpendapat bahwa Islam, jika dipahami secara benar, sejalan dengan—atau bahkan telah menjadi “perintis” bagi jalannya—liberalisme Barat.¹⁴⁹

Islam Liberal muncul di antara gerakan-gerakan revivalis pada abad ke-18, masa yang subur bagi perdebatan keislaman. Dalam konteks revivalis ini, Islam Liberal berakar pada diri Syah Waliyullah (India, 1703-1762). Waliyullah melihat bahwa Islam sedang dalam bahaya dan berupaya untuk melakukan revitalisasi komunitas Islam melalui

¹⁴⁸ Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam, a Sourcebook*, h. xiii.

¹⁴⁹ Sejarah panjang dalam Islam diwarnai tiga tradisi. Tradisi pertama disebut “Islam adat” (*customary Islam*) yang ditandai pencampuran antara “tradisi lokal” (*little tradition*) dengan tradisi besar (*great tradition*) yang diandaikan sebagai “Islam yang asli” dan “Islam yang murni”. Islam yang sudah bercampur dengan berbagai tradisi lokal dianggap sebagai Islam yang penuh bid’ah dan khurafat. Atas dasar itu muncul arus tradisi kedua yang disebut “Islam revivalis” (*revivalist Islam*) yang bisa mengambil bentuk pada fundamentalisme dan wahabisme. Tradisi ini berupaya melakukan purifikasi (pemurnian) terhadap Islam yang bercampur tradisi lokal yang dianggap tidak Islami dan sebagai penyimpangan terhadap doktrin Islam “yang murni” dengan jargon “kembali kepada al-Qur’an dan Hadis”. Arus tradisi ketiga disebut sebagai “Islam Liberal”. Dalam pandangan Kurzman, sebagaimana pendukung revivalis, Islam Liberal mendefinisikan dirinya berbeda secara kontras dengan “Islam adat” dan berseru keutamaan Islam pada periode awal untuk menegaskan ketidakabsahan praktik-praktik keagamaan masa kini. Islam Liberal menghadirkan kembali masa lalu untuk kepentingan modernitas, sedangkan Islam revivalis menegaskan modernitas atas nama masa lalu. Meski diakui ada banyak versi tentang liberalisme Islam, namun, menurut Kurzman, ada benang merah yang dapat mempertemukan semuanya, yaitu kritiknya terhadap tradisi “Islam adat” maupun “Islam revivalis”. Dengan demikian, Islam Liberal dibayangkan sebagai perlawanan atas dua arus sekaligus, “Islam adat” dan “Islam revivalis” sekaligus. *Lihat*, Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam, a Sourcebook*, h. xvii

gabungan antara pembaruan teologi dengan organisasi sosial politik, serta memandang tradisi Islam adat sebagai sumber utama dari semua masalah dalam Islam. Fazlur Rahman, seorang pemikir liberal, merangkum pendekatan Waliyullah sebagai berikut:

Sejauh menyangkut Hukum, Waliyullah tidak berhenti pada mazhab-mazhab hukum Islam abad pertengahan, tetapi kembali kepada sumber aslinya, al-Qur'an dan Hadis Nabi serta merekomendasikan ijtihad—pelaksanaan pendapat yang independen sebagai lawan dari taklid terhadap otoritas-otoritas abad pertengahan ... Dia berpendapat bahwa sumber-sumber keagamaan dan moral manusia yang fundamental adalah sama di setiap waktu dan iklim, tetapi harus bisa mengatur dan mengekspresikan dirinya menurut kesanggupan zaman dan orang tertentu... untuk menjadi sebuah agama yang universal, Islam harus menemukan sarana untuk menyebarluaskan dirinya dan sekaligus terikat oleh warna dan coraknya—tradisi dan gaya hidup Arab. Namun, dalam kultur-kultur yang berbeda, sarana tersebut sudah pasti akan mengalami perubahan.¹⁵⁰

Kurzman, mengidentifikasi tiga bentuk utama Islam liberal. Hal ini melibatkan hubungan liberalisme dengan sumber-sumber primer Islam: kitab wahyu (al-Qur'an) dan praktik-praktik dari Nabi Muhammad (sunah) yang secara bersamaan menetapkan dasar hukum Islam (syariat). Bentuk *pertama* menggunakan posisi atau sikap liberal sebagai sesuatu yang secara eksplisit didukung oleh syariat; bentuk *kedua* menyatakan bahwa kaum Muslim bebas mengadopsi sikap liberal dalam hal-hal yang oleh syariat dibiarkan terbuka untuk dipahami oleh akal budi dan kecerdasan manusia; bentuk *ketiga* memberikan kesan bahwa syariat yang bersifat ilahiah, ditujukan bagi berbagai penafsiran manusia yang beragam. Kurzman menyebut ketiga bentuk ini dengan syariat yang *liberal*, *silent* dan *interpreted*.¹⁵¹

¹⁵⁰ Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam, a Sourcebook*, h. xix-xx.

¹⁵¹ Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam, a Sourcebook*, h. xxxiii.

"*Liberal syarî'ah*" merupakan bentuk Islam liberal yang paling berpengaruh. Ada tiga penjelasan. *Pertama*, "*liberal syarî'ah*" menghindari tuduhan-tuduhan ketidakotentikan otentisitas dengan mendasarkan posisi-posisi liberal secara kuat dalam sumber-sumber Islam ortodoks. *Kedua*, "*liberal syarî'ah*" menyatakan bahwa posisi-posisi liberal bukan sekadar pilihan-pilihan manusia, melainkan merupakan perintah Tuhan. *Ketiga*, "*liberal syarî'ah*" memberikan rasa bangga akan penemuan yang dihasilkan; berpendapat bahwa Islam liberal "lebih tua" dari liberalisme Barat.

"*Silent syarî'ah*" bersandar kepada tafsir al-Qur'an untuk membentuk pikiran utamanya. Namun beban pembuktiannya sedikit lebih ringan dibandingkan dengan "*liberal syarî'ah*" yang hanya perlu menunjukkan perintah-perintah positif bagi kemampuan pembentukan keputusan manusia secara abstrak, ketimbang praktik-praktik liberal secara khusus. Maka ia memindahkan seluruh wilayah tindakan manusia dari wilayah kesarjanaan al-Qur'an, di mana pendidikan-pendidikan ortodoks memiliki keuntungan yang berbeda, dan menempatkannya dalam wilayah perdebatan publik.

Bentuk *ketiga* argumentasi Islam liberal, dan yang paling dekat pada perasaan atau pikiran-pikiran liberal Barat, berpendapat bahwa syariat ditengahi oleh penafsiran manusia. Dalam pandangan ini syariat merupakan hal yang berdimensi ilahiah, sedangkan penafsiran-penafsiran manusia dapat menimbulkan konflik dan kekeliruan. Bentuk "*interpreted syarî'ah*" ini mengingkari klaim yang menyatakan bahwa pengetahuan ortodoks pernah mencapai kata akhir. "Memaksakan penyeragaman penafsiran secara absolut adalah tidak mungkin dan tidak diperlukan. Perbedaan pendapat yang keberadaannya sangatlah berarti, harus diberi nilai positif yang tinggi."¹⁵²

Namun, dari ketiga bentuk Islam liberal di atas, menurut Kurzman, semuanya rentan terhadap tuduhan sebagai *murtâd*, secara khusus potensial dalam "*interpreted syarî'ah*", mengingat watak sensitif tantangannya terhadap kalangan ortodoks. Sementara itu, bentuk "*liberal*

¹⁵² Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam, a Sourcebook*, h. lx.

syarī'ah" masuk ke dalam perdebatan keilmuan ortodoks, dan bentuk "*silent syarī'ah*" mencoba untuk merambah ke daerah-daerah yang tidak dapat dimasuki oleh keilmuan ortodoks.

Ada enam gagasan yang dapat dipakai sebagai tolok ukur sebuah pemikiran Islam dapat disebut "liberal". *Pertama*, melawan teokrasi, yaitu ide-ide yang hendak mendirikan negara Islam. *Kedua*, mendukung gagasan demokrasi. *Ketiga*, membela hak-hak perempuan. *Keempat*, membela hak-hak non-muslim. *Kelima*, membela kebebasan berpikir. Dan terakhir, *keenam*, membela gagasan kemajuan. Siapa pun saja yang membela salah satu dari enam gagasan di atas, maka ia bolehlah disebut sebagai seorang penganut Islam liberal. Gagasan Islam liberal berusaha memadukan Islam dengan situasi modernitas sebagai sesuatu yang tak dapat dielakkan, sehingga Islam tetap mampu menjawab perubahan sosial yang secara terus-menerus terjadi. Islam harus tetap menjadi pengawal menuju realitas kesejarahan yang hakiki di tengah pergolakan situasi modernitas dan era globalisasi.

Charles Kurzman dalam *Liberal Islam* membenarkan tumbuhnya gagasan liberal di sejumlah Dunia Islam, yang mana gagasan-gagasan mereka berbeda dengan kalangan tradisional. Dan ini barangkali menjadi fakta yang harus dicermati secara bijak, bahwa tradisionalisme akan selalu berhadapan dengan liberalisme.¹⁵³ Sesungguhnya akar-akar liberal-

¹⁵³ Yang dimaksud tradisionalisme Islam di sini adalah memaknai Islam dengan mengacu pada tradisi (*turats*) mulai dari masa nabi sampai sekarang. Artinya, pelestarian tradisi yang diletakkan oleh nabi, sahabat, tabiin sampai jumhur ulama, salafus shalih harus menjadi pedoman hukum bagi kelangsungan kehidupan umat Islam. Sehingga kadangkala tradisi itu sendiri lebih penting dari pada melakukan penafsiran ulang terhadap al-Qur'an. Apa yang sudah tercover lewat berbagai kitab klasik sudah dianggap cukup dan bisa menampung semua persoalan-persoalan yang berkembang di masyarakat. Tradisi menyiratkan sesuatu yang sakral, seperti disampaikan kepada manusia melalui wahyu maupun pengungkapan dan pengembangan peran sakral itu di dalam sejarah kemanusiaan tertentu untuk mana ia dimaksudkan, dalam satu cara yang mengimplikasikan baik kesinambungan horizontal dengan sumber maupun mata rantai vertikal yang menghubungkan setiap denyut kehidupan tradisi yang sedang diperbincangkan dengan Realitas Transenden metahistorikal. Menurut Seyyed Hossein Nasr, tradisi bisa berarti *al-din*, *al-sunnah* dan *al-silsilah*. Tradisi mirip sebuah pohon, akar-akarnya tertanam melalui wahyu di dalam sifat ilahi dan darinya tumbuh batang dan cabang-cabang sepanjang zaman. Di jantung pohon tradisi itu berdiam agama, dan saripatinya terdiri dari barakah yang, karena bersumber dari wahyu, memungkinkan

isme itu ada di tradisi Islam sendiri. Yang dimaksud tradisi Islam tentunya bukan hanya al-Qur'an dan Hadis, tetapi juga semua upaya penafsiran dan pemahaman terhadap dua sumber ini. Dia menemukan dua sumber Islam tersebut, yaitu tradisi filsafat dan tradisi sufisme. Itulah yang oleh Smith dianggap salah satu akar liberalisme Islam, bahkan sudah ada sejak masa awal Islam. Setiap gerakan pemikiran atau upaya untuk bersikap kritis terhadap ortodoksi dianggap memiliki watak liberal, baik dari disiplin filsafat, sufisme maupun lainnya. Dan secara umum, yang banyak melakukan aktivitas liberalisme di dalam Islam adalah tradisi filsafat dan sufisme teoretis.¹⁵⁴

Luthfi Assyaukanie mencatat bahwa sepanjang tahun 1970-an dan 1980-an istilah Islam Liberal boleh dikata absen, hampir tidak ada yang menyebutnya. Baru pada 1990-an, Leonard Binder, seorang ilmuwan politik dari Universitas Chicago, menggunakannya.¹⁵⁵ Namun, pengertian *Islamic Liberalism*-nya Leonard Binder dan *Liberal Islam*-nya Kurzman sebenarnya mempunyai pengertian dan sudut pandang yang berbeda. Sebagaimana diakui sendiri oleh Kurzman, bahwa Binder menggunakan sudut pandang bahwa Islam merupakan bagian dari liberalisme (*a subset of liberalism*), sedangkan Kurzman menggunakan pendekatan sebaliknya bahwa liberalisme sebagai bagian dari Islam (*a subset of Islam*).¹⁵⁶ Jika Binder berupaya melihat secara terbuka dialog Islam dengan Barat dan membiarkannya berdialektika dalam serangkaian proses menerima dan memberi termasuk dengan tradisi lokal. Maka, Kurzman mengambil posisi sebaliknya, lebih menekankan pada konteks Islamnya dengan menguji pemikiran kaum Islam liberal dipandang dari sudut tra-

pohon tersebut tetap hidup. Tradisi menyiratkan Kebenaran yang kudus, yang langgeng, yang tetap, kebijaksanaan abadi, serta penerapan bersinambung prinsip-prinsipnya yang langgeng terhadap berbagai situasi ruang dan waktu. *Lihat*, Seyyed Hossein Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, (Bandung, Pustaka, 1994), h. 3.

¹⁵⁴ Luthfi Assyaukanie, "Islam dan Liberalisme", dalam Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan: Percakapan tentang Demokrasi Liberal*, h. 246-247.

¹⁵⁵ Luthfi Assyaukanie, "Islam dan Liberalisme", dalam Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan: Percakapan tentang Demokrasi Liberal*, h. 246.

¹⁵⁶ Charles Kurzman, *Liberal Islam: a Sourcebook*, dalam bagian kata pengantar.

disi Islam. Islam liberal model Kurzman tersebut jelas sangat berimpit dengan modernisme Islam.¹⁵⁷

Modernisme Islam mengakui otoritas al-Qur'an. Jadi dinamika pemikiran Islam selalu dalam kerangka doktrin, dalam arti bahwa pemikiran umat Islam merupakan pancaran atau pantulan dari doktrin agama, seolah tidak ada khazanah lain yang bisa mempengaruhi pemikiran Islam.

Meskipun diakui terdapat banyak versi mengenai liberalisme Islam, namun ada benang merah yang dapat mempertemukan semuanya, yaitu kritiknya terhadap tradisi Islam, adat maupun Islam revivalis.¹⁵⁸ Dengan

¹⁵⁷ Lihat, Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Cirebon: Fahmina Institute, 2008), h. 152.

¹⁵⁸ Charles Kurzman mencatat, Islam Liberal dan Islam revivalis sering terlibat dalam benturan yang terkadang berlangsung sangat keras. Dalam benturan itu, kaum liberal hampir selalu menjadi korban, apalagi kalau negara dan penguasa memihak pada kekuatan revivalis. Beberapa kasus yang bisa diangkat antara lain di negara-negara Muslim, Farag Fuda, Naguib Mahfudh, Nawal el-Sa'dawi, Fatima Mernissi, Muhammad Arkoun, dan Muhammad Ahmad Khalafullah, Mahmoud Muhamed Thaha, Maulvi Farook, Mohammad Sa'id, Subhi al-Shalih, Nasr Hamid Abu Zayd adalah nama-nama terkena pasal "kebebasan berpikir". Mereka difatwa kafir karena pandangan-pandangannya yang dianggap tidak sejalan dengan ortodoksi Islam. Lihat, Kurzman, *Liberal Islam: a Sourcebook*, h. xxviii-xxix.

Dalam pandangan Lutfi Assyaukanie, pengkafiran di dunia Barat boleh dibilang sudah selesai. Kalaupun ada, itu adalah kasus khusus dan tak pernah lagi menjadi isu sentral. Kebebasan berekspresi dan berpendapat benar-benar dijunjung tinggi. Lihat, Lutfi Assyaukanie, "Pengkafiran di Era Pemikiran: Matinya Kebebasan dan Akal Pikiran" dalam 'Abd Hakim dan Yudi Latif (ed.), *Bayang-bayang Fanatisisme: Esai-esai untuk Mengenang Nur-cholish Madjid*' (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007), h. 233-234.

Di Indonesia, buku-buku dengan tema keislaman, yang ditulis Hartono Ahmad Jaiz, Adian Husaini, ditulis dengan gaya bahasa yang provokatif dan meledak-ledak, sembari menyensasikan buku-buku lainnya yang ditulis oleh kelompok yang tidak seialiran dengan kelompok mereka. Hartono Ahmad Jaiz, menulis buku *Ada Pemurtadan di IAIN* memelesetkan IAIN menjadi 'Ingkar Allah Ingkar Nabi' adalah menjadi bukti resistensi terhadap kelompok liberal. Cak Nur (Ahmad Sahal, "Umar bin Khaththab dan Islam Liberal", dalam Lutfi Assyaukanie (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002), h. 4-5. Nur-cholish Madjid) terus dihujat dan dikafirkan oleh Adian Husaini sekalipun ia sudah meninggal. Buku yang menjelaskan tentang hujatan itu ditulis dengan judul *Kontroversi Kematian Cak Nur*. Mentalitas mengkafirkan dan menghujat itu tak surut dalam fenomena keberislaman kontemporer. Bahkan cenderung menaik. Sebenarnya hukuman murtad yang dibuat oleh ahli hukum Islam sangat bertentangan dengan kebebasan beragama yang diberikan Islam. Tak heran kiranya jika Abu Shalih, menyatakan bahwa kadang muncul rumusan sesungguhnya kebebasan beragama dalam Islam punya satu makna: kebebasan masuk agama Islam dan dilarang keluar—yang sesungguhnya bukan lagi kebebasan beragama. Lihat, Ayang

demikian, Islam liberal masih memperhatikan pencarian Islam otentik, “Islam yang asli”, dan itulah “Islam yang benar”. Islam otentik adalah: “Otentisitas Islam menghendaki upaya kembali kepada al-Qur’an dan sunnah. (Hal itu) bukan untuk mendapatkan pembenaran, tetapi untuk menarik unsur-unsur bagi renovasi dan revitalisasi filsafat Islam.”

Dalam catatan Luthfi Assyaukanie—Aktivis Jaringan Islam Liberal (JIL)—liberalisme pernah berjaya dalam sejarah Islam. Karena itu para pemikir Islam perlu terus bekerja keras supaya tradisi liberal hidup kembali.¹⁵⁹ Islam liberal punya geneologi yang kokoh dalam Islam karena ia mendapatkan sumber energinya dari aliran *ra’y* yang mengutamakan penalaran rasional, utamanya setiap kali berhadapan dengan *nash*, terutama yang menyangkut kehidupan publik, kita dituntut untuk membedakan mana yang merupakan ketentuan yang terkait dengan situasi historis tertentu dan mana yang merupakan prinsip moral universal, seperti keadilan, persamaan dan kemaslahatan, yang menjadi jiwa dan tujuan dari *nash* itu sendiri.¹⁶⁰

Dalam sejarah Islam ada seorang khalifah yang paling inspiratif—dibanding ketiga khalifah lainnya—dan tidak rigid dalam pengambilan hukum serta lebih menekankan semangat dan jiwa al-Qur’an dan Sunah ketimbang teks, yaitu Umar ibn Khattab. Dalam ijtihad Umar misalnya, posisi akal menempati tempat yang utama sehingga ia dikenal sebagai pembawa mazhab *ra’y* (akal). Hingga kini ijtihad Umar masih dipandang cukup kontroversial. Masa lalu Islam adalah masa lalu yang dinamis dan senantiasa progresif.¹⁶¹ Sebagai ilustrasi dinamisnya Islam masa lalu,

Utriza NWAY, “Islam dan Pluralisme di Indonesia: Pandangan Sejarah”. dalam Abdul Hakim dan Yudi Latif (ed.), *Bayang-bayang Fanatisme*, h. 306.

¹⁵⁹ Luthfi Assyaukanie, “Islam dan Liberalisme”, dalam, Hamid Basyaib (ed.), *Membela Kebebasan Percakapan tentang Demokrasi Liberal*, h. 251.

¹⁶⁰ Ahmad Sahal, “Umar bin Khaththab dan Islam Liberal”, dalam Luthfi Assyaukanie (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002), h. 4-5.

¹⁶¹ Umar misalnya, pernah menghentikan zakat bagi muallaf, padahal secara tekstual diharuskan dalam surat al-Taubah, 60; tidak membagikan rampasan perang, padahal sudah diatur dalam al-Anfal: 41; menggugurkan hukuman potong tangan bagi pencuri, padahal sudah diatur dalam al-Maidah: 38. Sebagai sahabat yang dekat dengan Nabi, salahkah apa yang dilakukan Umar? Para mufassir justru menyatakan sebaliknya. Dalam kasus-kasus ijtihad di atas, Umar secara lahiriah keluar dari teks, tetapi secara esensial justru berpegang teguh

Liberalisme agama justru menjadi wujud dari keterbukaan dan kemampuan melakukan kritik diri, yaitu sikap yang sangat penting dalam kehidupan yang majemuk, tanpa harus menghilangkan atau menghapus identitas keagamaan.

Muhammad Iqbal, dalam bukunya *Reconstruction of Religious Thought in Islam* mengemukakan sebuah data yang mencengangkan: menurutnya, antara tahun 800 sampai 1100 tak kurang dari seratus sistem

teologi muncul dalam Islam.¹⁶² Nabi Muhammad telah memberikan “kesadaran kreatif” (*creative consciousness*) dalam menciptakan suatu dunia ide baru (Islam) dalam menghadapi kekuatan-kekuatan sejarah. Berbeda dengan kalangan sufi umumnya yang lebih mengandung dimensi mistis, sedang kemunculan Nabi di muka bumi telah memasukkan unsur-unsur kenabian yang menancap dalam akar kehidupan duniawi. Artinya, realitas “perjuangan” Nabi lebih membumi dan masuk pada kancah zaman dan pergolakan sejarah manusia.¹⁶³

Sebagaimana Iqbal, Fazlur Rahman juga menguraikan bahwa generasi awal Muslim tidak menganggap ajaran al-Qur’an dan Sunnah dari Nabi (*Sunnah of the Prophet*) sebagai suatu yang statis, tetapi secara esensial sebagai sesuatu yang bergerak secara kreatif melalui bentuk-

pada esensi al-Qur’an. Zakat bagi mu’allaf tak dibagikan Umar karena umat Islam sudah kuat, sedangkan pada zaman Nabi umat belum kuat. Karena *‘illat* (ratio legis)-nya sudah hilang, gugurlah perintah itu. Potong tangan tak dilaksanakan Umar, mengingat kala itu tengah terjadi paceklik panjang dan banyak orang kelaparan. Khalifah Agung ini juga tak membagikan rampasan perang demi kepentingan rakyat yang lebih besar. Dengan rasionalitas, Umar menjelaskan, Islam itu tidak bisa lepas dari konteks budaya Arab pada saat itu. Sehingga, dalam beberapa hal Umar banyak menafsir ulang terhadap syariat. Dan ada kesan beliau berani membuat putusan hukum yang kelihatannya banyak berbeda dengan arus pemikiran sahabat pada saat itu. Umar sangat dikenal sebagai seorang rasionalis sejati. Ijtihad Umar yang selalu mempertimbangkan konteks historis turunnya ayat dan pertimbangan kepentingan umum (*al-mashlahah al-mursalah*). Umar tetap teguh dalam pandangan genialnya. Ia berpikir bahwa kemaslahatan lebih utama daripada makna tekstual kitab suci. Dengan dasar inilah Umar berijtihad. Sepintas lalu ia meninggalkan al-Qur’an, tetapi sejatinya ia justru mengamalkannya karena ia berpegang pada *maqâshid al-syarī’ah*. Ahmad Sahal, “Umar bin Khatthab dan Islam Liberal”, dalam Luthfi Assyaukanie (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, h. 4-5.

¹⁶² Zezen Zaenal Mutaqin, “Menyegarkan Kembali Pintu Ijtihad”, www.islamlib.com

¹⁶³ Lihat, Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Batu Caves, Selangor Darul Ehsan: Masterpiece Publication, SDN, BHD., 2006), h. 141 dan seterusnya.

bentuk sosial yang berbeda. Rahman menganggap aktualitas kehidupan Nabi sebagai sarana yang sangat penting dalam memahami al-Qur'an. Dalam kerangka ini, dinamika nilai al-Qur'an menemukan momentumnya. Karena itu, reduksi kehidupan Nabi yang aktual ke dalam rumusan-rumusan yang dianggap standar akan mematikan semangat asli Kitab Suci itu. Rahman adalah tokoh neo-modernisme Islam dan salah seorang penggagas utama yang menjabarkan nilai-nilai Islam ke dalam kerangka pemahaman yang religius humanitaristik. Hasil yang paling tampak adalah sistematisasi nilai-nilai Islam yang liberal, namun tetap ortodoks.¹⁶⁴

Baik Islam liberal maupun paradigma neo-modernisme¹⁶⁵ berangkat dari latar belakang yang sama, yaitu modernisme Islam. Pemikiran neo-modernisme, seperti yang ditunjukkan oleh salah satu tokohnya, Fazlur Rahman, telah menghasilkan metodologi dan konsep-konsep teologi yang sempurna serta membangun suatu teologi yang diupayakan lebih mengakar kepada al-Qur'an dengan menggunakan metodologi yang mengarahkan kepada liberalisme.¹⁶⁶ Namun, lanjut Rahman, gerakan revivalisme—seperti disinggung di atas oleh Kurzman sebagai lawan dari Islam liberal—menghidupkan kembali makna dan pentingnya norma-norma al-Qur'an di setiap masa. Mereka adalah kelompok pra-modern

¹⁶⁴ Abd A'la, *Dari Modernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003), h. 47.

¹⁶⁵ Neo-modernisme merupakan istilah yang diajukan oleh Fazlur Rahman sebagai kelompok yang diinginkan muncul sebagai reaksi atas orang-orang yang mengoreksi kelemahan-kelemahan modernis, revivalis dan tradisional. Menurut Fazlur Rahman, pikiran modernis untuk melihat kenyataan yang ada dan kemudian mencari jawabannya dalam al-Qur'an adalah suatu hal yang tepat. Tetapi, karena ketidakmampuan pemimpin-pemimpin mereka menciptakan metodologi yang cocok dan tepat telah menyebabkan mereka tidak konsisten dalam cara menganalisis. Hal ini telah mengakibatkan mereka bukan hanya sebagai modernis tetapi bisa tergelincir sebagai westernis. Hal inilah yang menyebabkan timbulnya reaksi terhadap modernis tidak hanya dari kaum tradisional tetapi dari kaum neo-revivalis. Neo-modernisme juga berarti suatu paham yang berusaha mendekonstruksi pemahaman yang sudah mapan sebelumnya. Lihat, M. Hasbi Amiruddin, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman* (Yogyakarta: UII Press, 2000), h. 22. Lihat juga, Ahmad Amir Aziz, *Neo-Modernisme Islam di Indonesia Gagasan Sentral Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Rineka Cipta, 1999), h. 15.

¹⁶⁶ Abd A'la, *Dari Modernisme ke Islam Liberal: Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia*, h. 226.

“fundamentalis-tradisionalis-konservatif” yang memberontak melawan penafsiran al-Qur’an yang digerakkan oleh tradisi keagamaan, sebagai perlawanan terhadap penafsiran yang disandarkan pada hermeneutika al-Qur’an antar-teks (*inter-textual*).¹⁶⁷

Rahman menggunakan istilah kebangkitan kembali ortodoksi untuk kemunculan gerakan fundamentalisme Islam ini. Gerakan ortodoksi ini bangkit dalam menghadapi kerusakan agama dan kekendoran serta degenerasi moral yang merata di masyarakat muslim di sepanjang propinsi-propinsi Kerajaan Utsmani (Ottoman) dan di India. Ia menunjuk gerakan Wahhabi yang merupakan gerakan kebangkitan ortodoksi sebagai gerakan yang sering dipap sebagai fundamentalisme.¹⁶⁸ Rahman menyebut kaum fundamentalis sebagai “orang-orang yang dangkal dan superfisial”, “anti-intelektual” dan pemikirannya “tidak bersumberkan al-Qur’an dan budaya intelektual tradisional Islam.” Istilah “fundamentalisme” digunakan secara negatif untuk menyebut gerakan-gerakan Islam berhaluan keras seperti banyak muncul di Libya, Aljazair, Lebanon, dan Iran.¹⁶⁹

Fundamentalisme adalah fakta global dan muncul pada semua kepercayaan sebagai tanggapan pada masalah-masalah modernisasi.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Lihat, Fazlur Rahman, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2000), h. 14.

¹⁶⁸ Lihat, Fazlur Rahman, *Islam* (Bandung: Pustaka, 1997), h. 286. Pada dasarnya, fundamentalisme Islam berkembang melalui isu jihad untuk memperjuangkan agama. Suatu ideologi yang kerap kali mempunyai fungsi menggugah militansi dan radikalisasi umat. Selanjutnya, fundamentalisme Islam diwujudkan dalam konteks pemberlakuan syariat Islam yang dianggap sebagai solusi alternatif terhadap krisis bangsa. Mereka hendak melaksanakan syariat Islam secara *kāffah* dengan pendekatan tafsir literal atas al-Qur’an. Pokok pikiran kaum fundamentalis dalam menegakkan syariat Islam adalah *ḥakīmiyat Allah*. Yaitu, pengakuan atas otoritas Tuhan dan syariat-Nya semata di atas bumi, dan ketundukan manusia hanya kepada-Nya. Tiada otoritas dan syariat kecuali syariat dan otoritas Allah. Sehingga ia berimplikasi epistemologis pada penegasian semua yang bukan Allah dan bukan dari Allah sebagai musyrik, kafir, fasik, dan zalim. Lihat, Nasr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Keagamaan*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 59-61.

¹⁶⁹ Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jama’at-i-Islami (Pakistan)* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 6.

¹⁷⁰ Karen Armstrong, *Islam a Short History* (Yogyakarta: Ikon Terlitera, 2002), h. 193. Berbicara mengenai istilah fundamentalisme, banyak sarjana yang mengakui bahwa penggunaan istilah “fundamentalisme” itu problematik dan tidak tepat. Istilah ini seperti dikatakan Wil-

Gerakan fundamentalis tidak muncul begitu saja sebagai respons spontan terhadap datangnya modernisasi yang dianggap sudah keluar terlalu jauh. Semua orang religius berusaha mereformasi tradisi mereka dan memadukannya dengan budaya modern, seperti dilakukan pembaru Muslim. Ketika cara-cara moderat dianggap tidak membantu, beberapa orang menggunakan metode yang lebih ekstrem, dan saat itulah gerakan fundamentalisme lahir.¹⁷¹ Menurut mereka, kebenaran adalah sejumlah doktrin dan dogma yang tersedia di masa lalu. Hal-hal yang datang kemudian, baru dan modern harus merujuk kepada masa lalu. Ini merupakan salah satu karakter pemikiran keislaman yang paling populer yaitu melihat masa kini dengan kaca mata masa lalu (*al-fahm al-turâtsî li al-'ashr*). Bahkan menurut kalangan ini, bahwa modernitas adalah bagian tradisi masa lalu, sehingga yang muncul lalu keberagamaan yang “serba menyalahkan” dan “serba menaifkan yang lain”, baik yang datang dari “orang dalam” maupun “orang luar”. Islam lalu menjadi agama yang sangat eksklusif: tak mampu memahami kemajuan. Islam dianggap sebagai agama yang dititahkan untuk bersikap defensif sekaligus ofensif.

Berangkat dari pemahaman seperti di atas, urgensi menafsir kembali teks agama secara kritis dengan pendekatan liberal yang dikumandangkan

liam Montgomery Watt, pada dasarnya merupakan suatu istilah Inggris—kuno kalangan Protestan yang secara khusus diterapkan kepada orang-orang yang berpandangan bahwa Alkitab harus diterima dan ditafsirkan secara harfiah. Istilah sepadan yang paling dekat dalam bahasa Perancis adalah *integrity*, yang merujuk kepada kecenderungan senada tetapi tidak dalam pengertian kecenderungan yang sama di kalangan kaum Katolik. Kaum fundamentalis Sunni menerima al-Qur'an secara harfiah, sekalipun dalam beberapa kasus dengan syarat-syarat tertentu, tetapi mereka juga memiliki sisi lain yang berbeda. Kaum Syiah Iran, yang dalam suatu pengertian umum adalah para fundamentalis, tidak terikat kepada penafsiran harfiah al-Qur'an. Watt mendefinisikan bahwa kelompok fundamentalis Islam adalah kelompok muslimin yang secara sepenuhnya menerima pandangan dunia tradisional serta berkehendak mempertahankannya secara utuh. *Lihat*, William Montgomery Watt, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997), h. 3-4. Sikap semacam ini tentu saja telah menjadikan para skripturalis memperoleh julukan yang bernada menjelekkan, yakni “fundamentalis”. Sebagaimana telah sering ditunjukkan, sikap seperti ini dapat dipahami sebagai reaksi defensif mereka terhadap rasa percaya diri kebudayaan Barat yang arogan, meskipun akar persoalannya sebenarnya jauh lebih dalam lagi. *Lihat*, Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Esai-esai tentang Agama di Dunia Modern* (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 226-27.

¹⁷¹ Karen Armstrong, *Islam A Short History*, h. 193.

Liberalisme, yang berasal dari revolusi Perancis, mengutamakan kebebasan manusia dengan tidak melupakan persaudaraan dan kesamaan.

Gerakan sosialisme lebih memperjuangkan persamaan dan persaudaraan, sedangkan liberalisme lebih mengutamakan kebebasan pribadi, yang diperjuangkan dalam struktur negara yang disebut demokrasi.

para intelektual muslim dari berbagai penjuru dunia dirasa sangat penting. Untuk menyebut beberapa di antaranya, Fazlur Rahman (Pakistan, lama tinggal di Amerika, dikenal dengan metodologi *Double Movement*-nya), Mohammed Arkoun (Aljazair, dan lama

tinggal di Prancis yang dikenal dengan "Proyek Kritik Nalar Islami"), Mohammed Abied al-Jabiri (Maroko, dikenal dengan "Proyek Kritik Nalar Arab"), Nasr Hamid Abu Zayd (Mesir, dikenal dengan "Proyek Kritik Tekstualitas Qur'an" atau konsepsi teks), Hassan Hanafi (Mesir, dikenal dengan "Proyek Kiri Islam" atau Revolusi *Turâts*), Farid Esack (Afrika, dikenal dengan proyek "Hermeneutika Pembebasan"), dan Ali Harb (Libanon, dikenal dengan proyek "Kritik Nalar Islam"-nya) dan seterusnya.

Ada dua tipe cendekiawan Muslim dalam meresponi modernitas. Di satu sisi mereka melakukan pengadopsian gagasan-gagasan kunci Barat dan pranata-pranatanya yang dibela, yang sebagian diberi pembenaran dengan diberi kutipan al-Qur'an. Sementara kelompok yang lain menolak mentah-mentah modernitas dan mengajukan alternatif apologetik, berdasarkan pemahaman al-Qur'an secara literal. Karena pemahaman al-Qur'an yang sepotong-potong ini, Fazlur Rahman, dalam *Islam and Modernity*, menyarankan jalan keluar melalui dua gerakan dalam penafsiran al-Qur'an—yang dikenal dengan *double movement*. Saran tersebut dibuat, untuk mengatasi kecenderungan para modernis klasik, yang apologetik terhadap Barat, dan pada neo-revivalis (fundamentalis), yang skripturalis. Caranya:

Pertama, pahami arti atau makna suatu pernyataan dengan mengkaji situasi atau problem historis di mana pernyataan al-Qur'an tersebut merupakan jawabannya.

Menurut Rahman, sebelum mengkaji ayat-ayat spesifik dalam sinaran situasi-situasi spesifik, suatu kajian mengenai situasi makro,

mengenai konteks sosial masyarakat saat itu (saat al-Qur'an diturunkan) harus dilakukan.

Kedua, menggeneralisir jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakannya sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan moral sosial umum yang dapat disaring dari ayat-ayat spesifik dalam sinaran latar belakang sosio-historis dan *ratio legis* yang sering dinyatakan.¹⁷²

Jika langkah pertama, berangkat dari persoalan-persoalan spesifik dalam al-Qur'an untuk dilakukan penggalian sistematisasi prinsip-prinsip umum, nilai-nilai dan tujuan-tujuan jangka panjang, maka langkah kedua harus dilakukan dari pandangan umum ke pandangan spesifik yang harus dirumuskan dan direlasikan pada saat sekarang. Kalau dua langkah pemahaman ini dapat dijalankan, maka, menurut Rahman, perintah-perintah al-Qur'an akan menjadi hidup dan efektif kembali—menjadi punya arti dalam situasi sosial-politik yang berubah.

Yang menarik, walaupun daur metodologis Islam Rahman ini meliputi dua tahap, yaitu "etika al-Qur'an" pada tahap pertama, dan "sosiologis" pada tahap kedua—dua tahapan ini merupakan kerja besar. Misalnya pada Rahman sendiri, contoh usaha membangun etika al-Qur'an jauh lebih intensif ketimbang memberi tafsiran sosiologis al-Qur'an atas problem kontemporer. Ini terlihat dari buku utamanya, *Major Themes of The Qur'an* (1980). Sementara tafsir sosiologisnya hanya meliputi problem-problem mikro masyarakat Islam, seperti ordonansi hukum keluarga Muslim, keluarga berencana, riba dan bunga bank, zakat sebagai pajak, sembelihan mesin, soal Sunnah, Hadis dan wahyu.¹⁷³

Dalam dunia intelektual, konsep Rahman ini telah membuka suatu studi yang serius terhadap al-Qur'an, bahwa bagi Rahman al-Qur'an hanya sepersepuluhnya saja yang nampak ke permukaan sedangkan sisanya masih tenggelam di dalam permukaan sejarah. Konsep ini terkenal

¹⁷² Lihat, Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual* (Bandung: Pustaka, 1995), h. 7.

¹⁷³ Budhy Munawar-Rachman, "Dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia", dalam Asep Gunawan, (ed.), *Artikulasi Islam Kultural dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah* (Jakarta: Srigunting, 2004), h. 460.

dengan “teori puncak gunung es yang terapung”.¹⁷⁴ Karya-karya dan hasil penelitian Rahman mengantarkannya pada kesimpulan perlunya diupayakan rekonstruksi sistematis dalam pemikiran Islam, terutama dalam hal yang menyangkut bidang teologi, filsafat dan ilmu-ilmu sosial.¹⁷⁵

Rahman menyiratkan pemahaman bahwa hermeneutika¹⁷⁶ merupakan alat metodologis yang unggul. Ia pun mendalami teori-teori hermeneutika ketika sebagian besar pemikir Muslim lainnya belum mengenalnya. Karenanya dalam bidang pemikiran Islam, ia dipandang sebagai tokoh yang turut merintis penerapan hermeneutika untuk memahami teks al-Qur’an. Pembacaan ulang terhadap al-Qur’an dimaksudkan

¹⁷⁴ Dalam pandangan Rahman, ilmu-ilmu al-Qur’an sebagai salah satu disiplin ilmu yang menjadi rujukan penting dalam memahami al-Qur’an perlu mendapatkan perhatian. Sebab memahami al-Qur’an tanpa merekonstruksi ilmu-ilmu tersebut, maka akan melahirkan pemahaman yang “Qur’ani”, tapi tidak kontekstual. Artinya, pembacaan al-Qur’an hanya akan meneguhkan sakralitas al-Qur’an, tapi tidak memberikan signifikansi yang sesuai dengan konteks kekinian. Di sinilah sebenarnya letak pentingnya hermeneutika sebagai “cara membaca”, “memaknai”, “memahami” dan mungkin “melampaui makna”. Kehadiran al-Qur’an sesungguhnya tidak mengabaikan hermeneutika, bahkan menyerukannya. Karena sebagian besar dari ayat-ayat al-Qur’an mesti didekati dengan tafsir. *Lihat*, Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, (Bandung, Mizan, 1990), h. 56. Hassan Hanafi dalam *Religious Dialogue and Revolution* menyatakan bahwa hermeneutika itu tidak sekedar ilmu interpretasi atau teori pemahaman, tetapi juga berarti ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai ke tingkat dunia. Ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia. *Lihat*, Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h.1.

¹⁷⁵ Amin Abdullah, “Arkoun dan Kritik Nalar Islam” dalam “Kata Pengantar” buku Johan Hendrik Mouleman, (ed.), *Tradisi, Kemandirian dan Metamodernisme Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 1996), h. 3.

¹⁷⁶ Hermeneutika pada dasarnya adalah suatu metode atau cara untuk menafsirkan simbol yang berupa teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagai teks untuk dicari arti dan maknanya, di mana metode hermeneutik ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa sekarang. Hermeneutika diharapkan menjadi sebuah ideologi ilmu pengetahuan Islam yang mampu menjawab problema misteri keilmuan Islam selama ini dalam menghadapi tantangan zaman dan kemanusiaan yang serba pluralistik baik agama mana pun, suku dan kebudayaan global. Klaim-klaim kebenaran agama yang cenderung eksklusif dari agama mana pun merupakan bahaya kemanusiaan. Fungsi hermeneutika dalam kesadaran ilmiah ialah memberikan kesadaran manusia bahwa agama bukan sekedar sebagai kekuatan legitimasi dan justifikasi, akan tetapi juga merupakan kekuatan transformasi dan profetik dalam membangun masyarakat. *Lihat*, Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur’ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2002), h. 9.

bagaimana al-Qur'an, sebagaimana persoalan hermeneutik didekati dengan disiplin ilmu. Konteks epistemologinya adalah membongkar tafsir atas makna-makna al-Qur'an yang telah ketinggalan zaman yang tidak menyentuh problem-problem realitas sosial umat Islam.¹⁷⁷ Rahman meramu hermeneutika al-Qur'an, di mana kajian sejarah, sosiologi al-Qur'an dan warisan tradisi Islam klasik merupakan komponennya yang mengarah kepada penggalian ideal moral al-Qur'an, prinsip ke-satu-paduan pesan dan kaitannya dengan konteks historis pewahyuan al-Qur'an.¹⁷⁸

Dalam menafsir al-Qur'an, analisis konteks cukup berperan penting dalam memahami peristiwa pewahyuan, sebab konsep "wahyu" itu tidak akan dapat dimengerti kecuali dengan melihat konteks sebelumnya. Hal ini menandakan terdapat hubungan antara realitas (sebagai konteks) dengan teks. Oleh karena itu, *asbâb al-nuzûl* (peristiwa yang terjadi dan menyertai turunnya suatu ayat al-Qur'an) menjadi sangat diperlukan untuk memahami suatu kondisi. Tetapi konteks di sini lebih luas dari *asbâb al-nuzûl*, karena *asbâb al-nuzûl* menjadi diperlukan hanya untuk melihat kejadian-kejadian khusus.

Asumsi di atas cukup kental dalam pemikiran Islam kontemporer seperti Nasr Hamid Abu Zayd, khususnya saat dia mengembangkan teorinya tentang tingkatan-tingkatan konteks, yaitu "teori konteks kultural" dalam memaknai dan menginterpretasikan teks al-Qur'an.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), h. 4.

¹⁷⁸ Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), h. 83.

¹⁷⁹ Abu Zayd menandakan bahwa status tekstualitas Qur'an diteguhkan oleh teks Qur'an sendiri. *Pertama*, kata *wahy* dalam Qur'an secara semantik sepadan dengan firman Allah (*kalâm Allâh*) dan bahwa Qur'an merupakan pesan (*message, risâlah*). Sebagai firman dan pesan, maka Qur'an mesti diperlakukan sebagai teks. *Kedua*, susunan surat dan ayat Qur'an berbeda dari urutan kronologis pewahyuannya. Urutan pewahyuan Qur'an (*tanjim*) mencerminkan historisitas teks Qur'an, sementara struktur dan susunannya saat ini mencerminkan tekstualitasnya. *Ketiga*, Qur'an mencakup ayat-ayat yang jelas (*âyât muhkamât*) yang merupakan induk dari teks (*umm al-kitâb*), dan ayat-ayat yang ambigu (*âyât mutasyâbihât*) yang harus dipahami dalam kaitannya dengan yang pertama. Keberadaan dua jenis ayat ini mengharuskan pembaca bukan hanya untuk mengidentifikasi ayat-ayat yang ambigu, namun juga untuk menentukan mana ayat-ayat yang jelas yang merupakan kunci untuk menerangkan dan menjernihkan ayat-ayat yang ambigu. Karena kejelasan/am-

Tidak ada teks yang terbebas dari konteks historis. Sebagai teks, al-Qur'an pun tidak terkecuali, karena itu, ia senantiasa menjadi subjek interpretasi. Sehingga sepanjang sejarahnya, al-Qur'an menjadi subjek dari pelbagai mazhab interpretasi; menyatakan bahwa teks al-Qur'an itu historis tidaklah berarti bahwa ia berasal dari manusia. Hanya saja, untuk menyatakan bahwa kata-kata Tuhan yang abadi itu telah diwahyukan kepada Nabi Muhammad pada abad tujuh di wilayah Arabia pada ruang dan waktu tertentu, inilah yang menjadikan teks historis. Bagaimana pun kata-kata Tuhan yang abadi itu berada di luar pengetahuan manusia, teks historis dapat menjadi subjek bagi interpretasi dan pemahaman historis pula.¹⁸⁰

Menurut Abu Zayd, bahasa Arab, sama seperti bahasa lainnya, adalah sebuah instrumen komunikasi yang tak lepas dari konteks sosio-historis. Tak ada sakralitas dalam bahasa, pun ketika ia menjadi instrumen komunikasi antar manusia dengan agen lain di luar dunia manusia. Dengan sifatnya yang bias historis itu, bahasa al-Qur'an tunduk kepada prasyarat sosial. Dengan demikian, memahaminya, juga terbatas pada lingkup sosio-epistemologi manusia.¹⁸¹ Teks (*nash*, al-Qur'an) merupakan "produk budaya" (*muntâj tsaqâfi*). Maksudnya, teks terbentuk dalam realitas dan budaya, dengan proses panjang di mana al-Qur'an terbentuk selama 20 tahun lamanya. Selama proses panjang itu terjadi, pasti dialektika sosial dan budaya dalam masyarakat sebagai realitas yang menentukan

biguitas merupakan karakteristik tekstualitas al-Qur'an, maka dengan sendirinya hal itu akan menentukan pula corak penafsirannya. Dalam pandangan Abu Zayd, teks al-Qur'an harus disentuh dengan pelbagai pembacaan. Salah satunya yaitu memahami al-Quran sebagai teks yang disampaikan dalam bentuk bahasa. Bila al-Qur'an sebagai bahasa, semestinya terdapat dimensi budaya, sehingga memungkinkan dialektika antara teks dan konteks. Abu Zayd menyadari bahwa tafsir yang menurutnya, meminjam tradisi semiotik, merupakan "tanda akhir" dari suatu teks pada kenyataannya tidak jarang dimanfaatkan untuk kepentingan politik. Karena itulah ia memandang perlu mendefinisikan ulang tentang hakekat teks, agar dapat berhadapan dengan teks secara "objektif". *Lihat*, Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003), h. 45.

¹⁸⁰ Hilman Latief, *Nasr Hamid Abu Zayd Kritik Teks Keagamaan*, h. 45.

¹⁸¹ Luthfi Assyaukanie (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002), h. xxi.

bagaimana teks itu kemudian berbicara.¹⁸² Al-Qur'an menyifati dirinya sebagai risalah, yang merepresentasikan hubungan antara pengirim dan penerima melalui medium atau sistem bahasa. Realitas yang mengatur gerak manusia yang menjadi sasaran teks dan penerima teks pertama (Rasul), dan budaya adalah yang menjelma dalam wujud bahasa. Jadi,

Liberalisme bukan hanya sebuah ideologi, melainkan juga suatu *theory of right*. Liberalisme adalah pandangan yang mengutamakan kebebasan pribadi. Kebebasan pribadi juga menyangkut kebebasan pers, kebebasan agama dan kebudayaan seperti yang tertantum dalam Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM). Deklarasi HAM adalah cetus dari spirit liberal. Liberal dalam arti historis, bukan dalam arti neoliberal.

kajian teks berangkat dari kondisi realitas empirik.¹⁸³

Pendekatan hermeneutik dalam usaha untuk menerapkan kerangka objektif (*mawdlû'î*) dan ilmiah untuk menganalisis dan menafsirkan teks keagamaan, terdiri dari dua unsur utama di mana antara keduanya terdapat hubungan dialektika. *Pertama*, adalah segi historis dalam arti

semiologis yang bertujuan untuk menempatkan teks-teks tersebut pada konteksnya dalam upaya menyiapkan maknanya yang asli, kemudian memasuki konteks historis, dan selanjutnya konteks bahasa yang khusus dari teks-teks tersebut. *Kedua*, menarik penafsiran makna asli tersebut ke dalam kerangka-kerangka sosio-kultural kontemporer dan tujuan (*ghâyah*) praktis, sehingga dapat menjelaskan muatan ideologis penafsiran tersebut dari makna historis yang asli. Sebuah pembacaan "produktif" akan menghasilkan pergerakan antara dimensi asal (*ashl*) dan tujuannya (*ghâyah*) atau antara makna (*dalâlah*) dan signifikansinya (*maghzâ*).¹⁸⁴

¹⁸² Peradaban Arab-Islam disebut sebagai peradaban teks dalam arti sebagai peradaban yang menegaskan asas-asas epistemologi dan tradisinya atas dasar suatu sikap yang tidak mengabaikan pusat teks di dalamnya. Yang dimaksud teks oleh Abu Zayd ialah al-Qur'an. Dengan kata lain peradaban Islam memposisikan teks sebagai poros utamanya. Lihat, Ulil Abshar Abdalla, "Inter-Tekstualitas Qur'an dan Wahyu Yang Hidup: Upaya Konstruktif Menghindari "Bibliolatry", www.islamlib.com.

¹⁸³ Lihat, Hilman Latief, *Kritik Wacana Keagamaan Nashr Hamid Abu Zayd*, h. 23. Lihat juga, Nashr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Penakwilan atas Diskursus Keagamaan* (Jakarta: ICIP, 2004), h. 9.

¹⁸⁴ Lihat, M. Hanif A., Nashr Hamid Abu Zayd, dalam A. Khudhori Sholeh (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2003), h. 370.

Sementara itu, Mohamed Arkoun—seorang pemikiran Islam di Perancis—telah melakukan apa yang disebutnya “kritik nalar islami”, yaitu nalar islami sebagaimana berkembang dan berfungsi pada periode tertentu. Nalar islami, objek kritik Arkoun, justru dapat dikritiknya karena nalar islami itu, menurutnya, bukan satu-satunya cara berpikir dan memahami yang mungkin terjadi dalam Islam. Arkoun menggunakan metode kritik sejarah (*manhajiyat al-naqd al-târikhî*) untuk melakukan kritik nalar islami tersebut. Arkoun melihat perlunya metode kritik buat membaca sejarah–sejarah pemikiran Arab Islam. Arkoun berangkat dari masalah bacaan sejarah atau problem historisisme dan masalah interpretasi (hermeneutis). Dengan historisisme, Arkoun bermaksud hendak melihat seluruh fenomena sosial budaya lewat perspektif historis, bahwa masa lalu harus dilihat menurut historikalnya.¹⁸⁵

Menurut cara pandang Arkoun, data kehidupan generasi awal Islam yang disajikan dalam buku-buku klasik akan memunculkan informasi dan makna baru ketika didekati dengan cara pandang baru, terutama dengan menggunakan metode hermeneutika historis. Karena setiap pengarang, teks, dan pembaca tidak bisa lepas dari konteks sosial, politik, psikologis, teologis dan konteks lainnya dalam ruang dan waktu tertentu, maka dalam memahami sejarah yang diperlukan bukan hanya transfer makna, melainkan juga transformasi makna. Pemahaman tradisi Islam selalu

¹⁸⁵ Dalam beberapa karyanya, di antaranya, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, Arkoun juga mengungkapkan bahwa al-Qur'an dapat dibaca dan karenanya dapat ditafsirkan dengan berbagai macam cara. Hal-hal itulah yang mengilhami Arkoun untuk melakukan eksplorasi makna terhadap al-Qur'an. Maka, bagi Arkoun, syarat utama untuk mencapai keterbukaan (pencerahan) pemikiran Islam di tengah kancah dunia modern adalah dekonstruksi terhadap epistema ortodoksi dan dogmatisme abad pertengahan. Dalam mengangkat makna dari Al-Qur'an, hal yang paling pertama di jauhi oleh Arkoun adalah pretensi untuk menetapkan “makna sebenarnya dari Al-Qur'an. Sebab, Arkoun tidak ingin membakukan makna Al-Qur'an dengan cara tertentu, kecuali menghadirkan—sebesar mungkin—aneka ragam maknanya. Untuk itu, pembacaan mencakup tiga saat (*moment*): Saat linguistik yang memungkinkan kita untuk menemukan keteraturan dasar di bawah keteraturan yang tampak; Saat antropologi, mengenali dalam Al-Qur'an bahasanya yang bersusunan mitis dan; Saat historis yang di dalamnya akan ditetapkan jangkauan dan batas-batas tafsir logiko-leksikografis dan tafsir-tafsir imajinatif yang sampai hari ini dicoba oleh kaum Muslim. Lihat, Luthfi Assyaukanie, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer”, *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. I No. 1, Juli-Desember 1998, hal. 77. Lihat juga, Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*, (Jakarta: INIS, 1997), h. 48.

bersifat terbuka dan tidak pernah selesai, karena pemaknaan dan pemahamannya selalu berkembang seiring dengan umat Islam yang selalu terlibat dalam penafsiran ulang dari zaman ke zaman. Dalam pandangan Arkoun, setidaknya muncul tiga kesimpulan ketika kita mendekati al-Qur'an dan tradisi keislaman. *Pertama*, sebagai kebenaran pernyataan al-Qur'an baru akan kelihatan di masa depan. *Kedua*, kebenaran yang ada dalam al-Qur'an berlapis-lapis atau berdimensi majemuk, sehingga pluralitas pemahaman terhadap kandungan al-Qur'an adalah hal yang lumrah atau bahkan dikehendaki oleh al-Qur'an sendiri. *Ketiga*, terdapat doktrin dan tradisi keislaman yang bersifat historis, sehingga perlu dipahami ulang dan diciptakan tradisi baru.¹⁸⁶

Kalau pendekatan ini dikembangkan, maka implikasinya cukup signifikan, sebab akan terjadi dekonstruksi (pembongkaran) penafsiran terhadap teks al-Qur'an yang sebagian kesimpulannya sudah dianggap baku dan final. Arkoun menjelaskan bahwa pembongkaran itu dimungkinkan karena pemikiran manusia, walaupun terikat pada bahasa, tidak tertangkap oleh bahasa. Pemikiran tetap merupakan suatu kegiatan bebas. Karena itu, pemikiran kritis dapat menciptakan jalan keluar dari "kungkungan logosentris".¹⁸⁷

Arkoun dikenal sebagai seorang pemikir dekonstruksionis. Luthfi Assyaukanie, mengkatagorikan Arkoun ke dalam tipologi reformistik. Arkoun dipengaruhi oleh gerakan-gerakan pemikiran dan filsafat Prancis kontemporer, khususnya gerakan (*post*) strukturalisme. Arkoun mengang-

¹⁸⁶ Johan Hendrik Mouleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme* (Yogyakarta: LKiS, 1996), h. 26.

¹⁸⁷ Istilah "logosentrisme" dipopulerkan oleh Jacques Derrida, yang menyatakan bahwa kebenaran di dunia ini semata merupakan hasil logis dari adanya dua unsur yang bersifat oposisi biner, yang satu merupakan alibi dari yang lainnya, yang satu dianggap superior dari yang lainnya: jiwa itu bersifat transendental dan benar, buktinya ada badan yang mempunyai wujud kasat mata dan menyesatkan; pria itu ada dan memiliki power, buktinya ada wanita yang bersifat lemah. Lihat, Yasraf Amir Pilliang, *Sebuah Dunia Yang Dilipat, Realitas Kebudayaan Menjelang Milenium Ketiga dan Matinya Posmodernisme*, h. 138. Dalam oposisi biner ini, menurut tradisi filsafat Barat, istilah-istilah yang pertama dianggap superior, dan menurut Derrida istilah tersebut milik 'Logos'—'kebenaran' atau 'kebenaran dari kebenaran'. Sedangkan istilah kedua hanya 'perantara' atau representase palsu dari kebenaran. Lihat, Yasraf Amir Pilliang, *Hiper-realitas Kebudayaan*, (Yogyakarta, LKiS, 1999), h. 77

gap bahwa problem yang dihadapi oleh para pemikir Islam ini adalah masalah bacaan atas tradisi, baik yang berbentuk teks maupun realitas. Menurut mereka, metode yang paling modern dan paling ampuh untuk membaca tradisi (*turâts*) adalah dekonstruksi.¹⁸⁸

Sebagaimana Arkoun, Jabiri menekankan keharusan menghadirkan tradisi atau *turâts* dalam kemasan yang lebih cocok untuk modernitas. Usaha pengemasannya ini telah diformulasikan dalam tiga jilid karya monumentalnya, yang ia namakan “Proyek Kritik Akal Arab” (*Masyr Naqd al-’Aql al-’Arabî*). Hanya saja, dalam karya-karyanya, Jabiri tidak membahas persoalan-persoalan seperti ortodoksi, wahyu, mitos, imajiner, simbol atau yang lain dari persoalan teologis seperti yang dominan dalam karya-karya Arkoun. Jabiri berangkat dari pertanyaan metodologis “Bagaimana berinteraksi dengan *turâts*?” Untuk menjawab pertanyaannya itu, Jabiri merasa perlu mendefinisikan kembali makna *turâts*.

Menurutnya, *turâts* adalah “sesuatu yang hadir dan menyertai kekinian kita, yang berasal dari masa lalu kita atau masa lalu orang lain, masa lalu tersebut adalah masa yang jauh maupun masa yang dekat”,¹⁸⁹ yakni warisan masa lalu dalam sejarah satu bangsa yang berupa tingkah laku, etos kerja, pencapaian budaya dan karya-karya ilmiah. Lebih jauh *turâts*, menurut Jabiri adalah problem historis yang bergolak di antara satu sama lain, saling mengisi, saling kritik, bahkan saling jegal. Karena itu ia tidak bisa dikaji dengan pendekatan “materialisme historis” seperti yang lazim digunakan kaum orientalis, tetapi harus dikaji dengan metode-metode khusus, yaitu: strukturalis, bahwa kajian harus didasarkan teks-teks sebagaimana adanya; analisis sejarah, untuk melihat segenap ruang lingkup budaya, politik dan sosiologisnya; kritik ideologis, untuk mengungkap fungsi ideologis, termasuk fungsi politik yang terkandung dalam sebuah teks atau pemikiran tertentu.¹⁹⁰

Lalu pertanyaan yang diajukan oleh Jabiri adalah, “Bagaimana membaca teks-teks tersebut?” Menurut Jabiri, masalah tersebut pada akhirnya

¹⁸⁸ Lihat, Luthfi Assyaukani, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer”, Jurnal Pemikiran Islam *Paramadina*, Vol. 1 Nomor 1, Juli-Desember 1998, h. 75-80.

¹⁸⁹ M. Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam* (Yogyakarta: LKIS, 2000), h. 24.

¹⁹⁰ Lihat, Luthfi Assyaukani, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer”, Jurnal Pemikiran Islam *Paramadina*, Vol. 1 Nomor 1, Juli-Desember 1998.

terbentur pada persoalan otoritas (*sulthah*), yaitu siapakah yang memiliki otoritas dalam menentukan bacaan; pembaca atau bacaan, kita atau turats? Menurutnya, *turâts* harus dilihat sebagai satu struktur mapan, yaitu “sebagai sistem dari hubungan-hubungan tetap dalam kerangka seluruh perubahan dan transformasi”. Karenanya, dalam dialektika pembaca dan bacaan dan soal siapa pemegang otoritas, ada tiga model bagaimana *turâts* itu harus disikapi; *pertama* membaca *turâts* dengan kerangka modernitas, *kedua* membaca *turâts* dengan kerangka *turâts*; dan *ketiga* membaca modernitas dengan kerangka *turâts*. Di antara tiga pilihan ini, Jabiri mengambil yang pertama, dengan alasan bahwa jika ini tidak cepat dipilihnya, maka otoritas akan berpindah kepada kedua dan ketiga, dan itu sangat berbahaya. Dengan kata lain, masalah otoritas ini bukan hanya sebatas *turâts* membaca *turâts*, tetapi yang lebih berbahaya, mengukur segala sesuatu termasuk modernitas dengan kerangka *turâts*.

Karenanya, dalam menghadapi keduanya (tradisi dan modernitas) kita harus mengambil sikap tegas, yaitu mengkritik adanya pengklasifikasian intelektual sehubungan dengan masalah dikotomis “tradisi dan modernitas”, yaitu klasifikasi kaum modernis, kaum tradisional dan kaum selektivis. Yang *pertama*, cenderung menafikan *turâts* dan menerima bulat-bulat modernitas, yang *kedua* sebaliknya, dan *ketiga* mengklaim menyatukan keduanya dengan bersikap lebih adil kepada *turâts* dan modernitas. Bagi Jabiri, tradisi dan modernitas datang begitu saja di hadapan kita, tanpa ada kuasa kita untuk memilihnya. Keduanya datang dengan kekuatan diskursusnya masing-masing, sebagai tawaran idealis yang otoriter. *Turâts* datang dari masa lalu lewat pewarisan turun temurun, tak seorang pun yang mampu menolak warisan dan masa lalu yang tumbuh bersama dalam dirinya. Begitu juga modernitas, ia datang dipaksakan tanpa bisa kita menolaknya. Kita tidak pernah diberi kebebasan untuk memilih salah satu keduanya atau meninggalkannya.

Lalu bagaimana sikap kita? Menurut Jabiri, selama kita tidak pernah disuruh memilih (salah satu dari) keduanya, atau juga menolak keduanya, maka, yang diperlukan adalah bersikap kritis terhadap keduanya; kepada *turâts* dan modernitas dengan seluruh makna kritik. Di tengah-

tengah kritisisme inilah Jabiri menerapkan metode dekonstruksinya. Buatnya, yang pertama sekali adalah dekonstruksi *turâts*, selama turats tersebut dianggap yang paling lama melekat dan menyatu dalam akal Arab. Metode dekonstruksi yang dipakai Jabiri pada mulanya adalah penganalisaan. Maksudnya, tugas pertama yang harus dilakukan oleh seorang intelektual Arab adalah menganalisa struktur bangunan yang mapan dengan cara mempelajari hubungan antara elemen-elemen yang membuat dan menyatukan bangunan tersebut. Setelah analisa struktural ini baru diadakan perombakan atau pembongkaran atas struktur tersebut. Dari sini, usaha dekonstruksi dimaksudkan untuk mengubah yang tetap kepada perubahan, yang absolut kepada yang relatif, dan yang a-historis kepada historis.¹⁹¹

Metodologi yang dipakai al-Jabiri dalam mengkaji persoalan tradisi adalah dengan pendekatan “objektivisme” (*mawdlû’iyah*) dan “Rasionalitas” (*ma’qûliyah*).¹⁹² Objektivisme artinya menjadikan tradisi lebih kontekstual dengan dirinya, dan berarti memisahkan dirinya dari kondisi kekinian kita. Tahap ini adalah dekonstruksi, yaitu membebaskan diri dari asumsi-asumsi apriori terhadap tradisi dan keinginan-keinginan masa kini, dengan jalan memisahkan antara subjek pengkaji dan objek yang dikaji. Sebaliknya, yang dimaksud dengan rasionalitas adalah menjadikan tradisi tersebut lebih kontekstual dengan kondisi kekinian kita. Tahap kedua adalah merekonstruksi pemikiran baru dengan menghubungkan antara objek dan subjek kajian. Maksud al-Jabiri, hal ini dilakukan agar didapatkan pembacaan yang holistik terhadap tradisi.

Untuk menghindari penafsiran yang berujung pada stigmatisasi atau eksklusivisme, al-Jabiri, mengangkat kembali dimensi rasionalitas dalam tradisi Islam. Menurutnya salah satu faktor lambannya modernisasi di Dunia Islam disebabkan rasionalitas dalam tradisi Islam telah “mati suri”. Mandulnya ijtihad dalam tradisi kalam dan hukum erat kaitannya dengan terhentinya gerak langkah kalangan rasionalis untuk menjadikan akal sebagai mekanisme demonstrasi kebenaran empiris. Aktivitas akal

¹⁹¹ Luthfi Assyaukani, “Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer”.

¹⁹² M. Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam*, h. 24

macet, karena tekstualitas begitu meluas terjadi di Dunia Islam. Karena itu, titik tekan pandangan pemikir muslim kontemporer asal Maroko ini adalah pilihan menjadikan *burhânî* (metode demonstratif-rasionalis) sebagai alternatif dari kecenderungan tekstualis (*bayânî*) dan gnostis (*'irfânî*).

Bagi al-Jabiri, sistem epistemologi indikasi atau eksplikasi (*bayânî*) secara historis adalah sistem epistemologi paling awal dalam pemikiran Arab.¹⁹³ Sistem ini sangat dominan dalam ilmu-ilmu pokok seperti filologi, jurisprudensi (*fikih*), ilmu al-Qur'an (interpretasi, hermeneutika dan tafsir), teologi dialektis (*kalâm*), dan teori sastra non filsafat. Pendekatan bayani merupakan studi filosofis terhadap sistem bangunan pengeta-

Dalam kenyataannya, negara yang menganut sistem liberal, seperti negara-negara Barat yang maju, justru kebebasan lebih terjamin. Setiap individu mempunyai hak untuk mengeluarkan pendapatnya secara bebas, tanpa takut ditangkap atau dimasukkan ke dalam penjara, sejauh tidak mengganggu ketertiban umum, mengganggu kebebasan orang lain, atau tidak berbuat anarki.

huan yang menempatkan teks (*wahy*) sebagai suatu kebenaran mutlak. Sementara akal hanya menempati kedudukan sekunder, yang bertugas menjelaskan dan membela teks yang ada. Dengan kata lain, kaum bayani hanya bekerja pada dataran teks (*nizhâm al-kitâb*) melebihi dataran akal

(*nizhâm al-'aql*). Oleh karenanya kekuatan pendekatan ini terletak pada bahasa, baik pada dataran gramatikal dan struktur (*nahwu-sharaf*) maupun sastra (balaghah: *bayân*, *mâni'* dan *bâdi'*).

Sedangkan pendekatan *burhânî* atau pendekatan rasional argumentatif adalah pendekatan yang mendasarkan diri pada kekuatan rasio yang dilakukan melalui dalil-dalil logika. Pendekatan ini menjadikan realitas teks maupun konteks sebagai sumber kajian. Dalam pendekatan *burhânî* tercakup metode *ta'lîlî* yang berupaya memahami realitas teks berdasarkan rasionalitas; dan metode *istishlâhi* yang berusaha mendekati dan memahami realitas objektif atau konteks berdasarkan filsafat. Realitas tersebut meliputi realitas alam (realitas *kawniyah*), realitas

¹⁹³ *Lihat*, Muhammed Abid al-Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam* (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003), h. xxi.

sejarah (*târîkhiyah*), realitas sosial (*ijtimâ'iyah*) maupun realitas budaya (*thaqafiyah*). Dalam pendekatan ini, teks dan konteks—sebagai dua sumber kajian—berada dalam satu wilayah yang saling berkaitan. Teks tidak berdiri sendiri, ia selalu terkait dengan konteks yang mengelilingi dan mengadakannya sekaligus konteks dari mana teks itu dibaca dan ditafsirkan, sehingga pemahaman *bayânî* akan lebih kuat. Untuk itu, pemahaman terhadap realitas kehidupan sosial-keagamaan dan sosial keislaman menjadi lebih memadai apabila dipergunakan pendekatan-pendekatan sosiologi (*ijtimâ'iyah*), antropologi (*antrupulujiyah*), kebudayaan (*tsaqafiyah*) dan sejarah (*târîkhiyah*).

Sementara melalui pendekatan *'irfânî* (penerapan analisis esoterik-intuitif), diharapkan dapat menangkap makna hakikat atau makna terdalam di balik teks dan konteks. Jika asumsi dasar atau paradigma *bayânî* lebih melihat teks sebagai sebuah fenomena kebahasaan, sementara paradigma *burhânî* lebih melihat teks sebagai suatu yang berkaitan dengan konteks, maka paradigma *'irfânî*, lebih melihat teks sebagai sebuah simbol dan isyarat (*al-ramziyah wa al-imâ'*) yang menuntut pembacaan dan penggalian makna terdalam (batin) dari simbol-simbol dan isyarat-isyarat tersebut dengan melibatkan kecerdasan emosional, kecerdasan sosial dan kecerdasan spiritual. Dalam konteks dialektik agama dan pluralitas seni tradisi atau budaya lokal, pendekatan *'irfânî* ini sebagaimana juga pendekatan *burhânî*, memiliki dua tugas penting yaitu: *pertama*, membaca makna-makna terdalam dari simbol-simbol dan isyarat-isyarat teks-keagamaan (*nushûsh al-dîniyah*); dan *kedua*, membaca makna-makna terdalam dari simbol-simbol dan isyarat-isyarat yang terkandung dalam bentuk-bentuk seni tradisi atau budaya lokal.

Berdasar ketiga pendekatan ini, maka diharapkan problem hubungan antara agama dan pluralitas seni tradisi, mendapat penjelasan secara komprehensif, integral dan holistik, baik normativitas, historisitas maupun spiritualitas terdalamnya, sehingga dapat dijadikan basis kebijakan aktual dalam pengembangan strategi kebudayaan dan tajdid pemikiran keagamaan.¹⁹⁴ Melalui epistemologi *bayânî*, *burhânî* dan *'irfânî* al-Jabiri

¹⁹⁴ Muhammed Abid al-Jabiri, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, h. 2-6.

seolah-olah menegaskan bahwa Islam dalam pengertian historisitasnya, bukanlah tunggal, tetapi beragam sesuai dengan model pendekatan yang digunakan. Makna yang terkandung dalam Islam tidak lantas final dan absolut. Sisi historisitas agama harus dieksplor lebih dalam lagi agar bisa didialogkan dengan realitas kekinian. Tradisi kritik epistemologis akan membuka ruang “kritisisme” terhadap pengetahuan yang sudah mapan, termasuk pula pemahaman mengenai agama. Kritik atas kritik kebenaran harus terus berlangsung karena memang tidak ada kebenaran yang absolut, termasuk kebenaran mengenai pengetahuan agama.

Amin Abdullah menyebut pendekatan ketiga epistemologi di atas sebagai *al-ta’wîl al-’ilmî* yang berusaha menjadikan teks, atau lebih tepatnya pemahaman orang-perorang, kelompok, mazhab, aliran, organisasi, dan kultur terhadap teks sebagai objek telaah keilmuan keislaman yang baru. *Al-Ta’wîl al-’ilmî* memanfaatkan pendekatan hermeneutis klasik, modern, maupun kontemporer.¹⁹⁵ Pendekatan *al-ta’wîl al-’ilmî* sebagai model tafsir alternatif terhadap teks menggunakan jalur lingkaran hermeneutis yang mendialogkan secara sungguh-sungguh antara paradigma epistemologi *bayânî*, *burhânî*, dan *’irfânî* dalam satu gerak putar yang saling mengontrol, mengkritik, memperbaiki, dan menyempurnakan kekurangan yang melekat pada masing-masing paradigma, khususnya jika masing-masing berdiri sendiri, terpisah antara yang satu dengan yang lainnya.

Sejalan dengan Arkoun maupun al-Jabiri, Ali Harb, beranggapan rekonstruksi pemikiran adalah omong kosong tanpa melakukan proses dekonstruksi terhadap teks yang telah mengadakan nalar-nalar.¹⁹⁶ Dan dari kritik nalar inilah, dilanjutkan pada kritik teks. Sebab teks-teks itulah yang menciptakan nalar-nalar. Ali Harb mengatakan bahwa teks yang tercipta di masa lampau tidak perlu dibaca lagi karena akan menutupi hari ini. Karena teks yang menciptakan nalar, penilaian, anggapan dan juga dipahami sebagai sesuatu yang eksis, maka setiap teks mempunyai

¹⁹⁵ Lihat, Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif Interkoneksi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 221

¹⁹⁶ M. Kholidul Adib, “Menggugat Teks dan Kebenaran Agama”, www.islamlib.com.

“strategi’ untuk mempertahankan eksistensinya, yakni dengan cara menutup (*hijâb*) terhadap teks lain.

Dari sinilah keterbukaan teks terhadap perbedaan dan pluralitas menjadi mungkin. Jika teks tidak demikian, yakni tidak terbuka kemungkinan bagi banyak pembacaan, tentu pembacaanya tidak berubah dan signifikansinya pun tidak beranekaragam pada setiap pembacaan. Bahkan setiap pembacaan suatu teks adalah pembacaan di dalamnya, yakni pembacaan yang aktif produktif, membentuk kembali teks, dan memproduksi makna.

Ada tiga unsur intrinsik dalam proses memahami teks. *Pertama*, masuk dalam pikiran pengarang. Dalam kasus al-Qur’an, Tuhan dipandang sebagai pengarang. Seorang Muslim perlu masuk kedalam pikiran Tuhan. Dalam tradisi mistik Islam, terdapat metodologi kesalehan yang dikombinasikan dengan keilmuan untuk melahirkan makna. Oleh karena itu, Tuhan berperan langsung dalam pemahaman teks; yang lain menjadikan Muhammad sebagai kunci dalam melahirkan makna. Bagi Fazlur Rahman dan kaum tradisionalis, makna terletak di dalam teks dan dapat digali oleh “pikiran murni”. Inilah yang disebut pendekatan personal. Problem sebenarnya adalah bagaimana menerapkan pendekatan ini secara sadar pada arena sosial-politik atau domain moralitas publik dengan cara tertentu.

Kedua, penafsir adalah manusia “dengan banyak kondisi”. Partisipasi aktif penafsir dalam melahirkan makna berarti menerima teks dan mengeluarkan makna darinya—yang sebelumnya tidak ada makna itu pada dirinya sebagai penafsir sebelumnya. Tetapi menerima dan menafsir, dan makna, adalah selalu parsial. Setiap penafsir memasuki proses interpretasi dengan pra-pemahaman tentang persoalan yang dikemukakan teks. Makna selalu berbeda dalam struktur pemahaman itu sendiri. Jadi, tak ada interpretasi yang sempurna, tak ada penafsir yang sempurna, dan tak ada teks yang sempurna. Pra-pemahaman merupakan syarat hidup dalam sejarah. Kita perlu membedakan antara diri, dengan kondisi di mana diri itu berada. Mengabaikan ambiguitas bahasa dan sejarah serta impaknya pada interpretasi akan menyebabkan tak ada perbedaan antara Islam normatif dan apa yang dipikirkan orang beriman.

Ketiga, interpretasi tidak lari dari bahasa, sejarah dan tradisi. Masa lalu adalah masa kini. Siapa pun yang menggunakan bahasa “memikul pra pemahaman” yang sebagian sadar dan lebih sering tidak sadar akan sejarah dan tradisi bahasa tersebut. Kita tidak bisa lari dari semua ini. Makna kata selalu dalam proses. Menggunakan suatu kata berarti berpartisipasi dalam proses sejarah maknanya yang terus-menerus. Makna literal dari suatu ucapan selalu problematik dan tidak pernah bebas nilai. Ini khususnya berkaitan dengan ucapan simbolik dan suci. Pluralitas bahasa dan ambiguitas sejarah tak dapat dihindarkan dalam upaya memahami. Problem bahasa tak terbatas pada penafsir tapi juga meluas pada tradisi atau teks yang ditafsirkan. Tindakan menafsirkan apa pun adalah partisipasi dalam proses linguistik-historis. Pembentukan tradisi dan partisipasi ini terjadi dalam ruang dan waktu tertentu. Perlakuan kita terhadap al-Qur’an juga terjadi dalam batasan-batasan ini; kita tidak dapat keluar dari dan menempatkan diri di atas bahasa, budaya dan tradisi.¹⁹⁷

Karena al-Qur’an adalah teks. Dan teks tidak bisa lepas dari konteks. Maka, teks al-Qur’an juga tidak bisa lepas dari konteks Arab 14 abad silam, tempat al-Qur’an hadir. Bahkan konteks pada dasarnya telah mendahului teks. Teks al-Qur’an adalah hasil proses heterodoksi, penyikapan, dan jawaban Muhammad atas konteks Arab saat itu. Sehingga, al-Qur’an itu didesain, dikonstruksi dan diinterpretasi sesuai dengan konteksnya. Dengan demikian model pembacaan terhadap al-Qur’an harus didekonstruksi dengan menggunakan—meminjam istilah Ali Harb—“sistem baca yang kreatif”. Sistem baca yang kreatif dengan membongkar makna kebenaran yang tidak terungkap dalam teks membuat Ali Harb mempertanyakan tentang makna suatu hakikat atau kebenaran. Karena, kebenaran atau hakikat itu ada dan diserap hanya berdasarkan apa yang tertulis dalam bentuk teks-teks itu yang ternyata menutupi hakikat atau kebenaran lain yang tidak diungkap dalam teks itu. Dari sinilah kritik kebenaran muncul. Dari kritik teks (*naqd al-nash*), dan mengarah ke

¹⁹⁷ Farid Esack, *Al-Qur’an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas* (Bandung: Mizan, 2000), h. 75-76.

“kebenaran agama”. Kebenaran yang selama ini diungkap oleh agama-agama sebagaimana diatur dalam teks-teks keagamaannya. Dalam kritik kebenaran agama (*naqd al-haqîqah al-dînî*), kita harus mengkritik agama sendiri sebelum mengkritik agama lain.¹⁹⁸ Teks mesti dimaknai kembali secara lebih luas untuk menghindari pemahaman yang monolitik, tidak variatif dan beragam. Sebab hal ini hanya akan menggiring ke dalam bentuk pemikiran dan pemahaman yang teologis-dogmatis. Sikap kritis terhadap teks-teks keagamaan bukan hanya agenda umat Islam saja, tetapi agenda semua umat beragama. Sebab semua agama juga menggenggam nilai-nilai universal seperti keadilan, kebebasan, egalitarianisme, demokrasi, dan seterusnya.

Dengan demikian, melakukan dekonstruksi pemahaman terhadap penafsiran al-Qur’an yang bercorak literalis-skripturalis, rigid, kaku, tekstual adalah menjadi sebuah keharusan yang mendesak untuk segera dilakukan. Setidaknya ada beberapa alasan mengapa kita perlu melakukan dekonstruksi terhadap bahasa agama dan bagaimana bisa dilakukan, antara lain:¹⁹⁹

Pertama, Kitab Suci sebagai firman Tuhan diturunkan dalam pengalangan ruang dan waktu, sementara manusia yang menjadi sasaran senantiasa berkembang terus dalam membangun peradabannya. Dengan warisan kulminasi peradaban yang turun temurun masyarakat modern bisa berkembang tanpa rujukan kitab suci sehingga posisi kitab suci bisa saja semakin asing meskipun secara substansial dan tanpa disadari berbagai ajarannya dilaksanakan oleh masyarakat.

Kedua, bahasa apa pun juga, termasuk bahasa kitab suci, memiliki keterbatasan yang bersifat lokal karena bahasa adalah realitas budaya. Sementara itu pesan dan kebenaran agama yang termuat dalam bahasa lokal tadi mempunyai klaim universal. Di sini sebuah bahasa agama akan diuji kecanggihannya untuk menyimpan pesan agama tanpa harus

¹⁹⁸ Lihat, Ali Harb, *Kritik Kebenaran Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 8.

¹⁹⁹ Komaruddin Hidayat, “Melampaui Nama-nama Islam dan Postmodernisme”, www.filsafatkita.f2g.net.

terjadi anomali atau terbelenggu oleh kendaraan bahasa yang digunakannya.

Ketiga, ketika bahasa agama “disakralkan”, maka akan muncul beberapa kemungkinan. Bisa jadi pesan agama terpelihara secara kokoh, tetapi bisa juga justru makna dan pesan agama yang fundamental malah

terkurung oleh teks yang telah “disakralkan” tadi.

Liberalisme adalah suatu pandangan di mana manusia adalah pusat. Karena manusia merupakan pusat, maka manusia sangat berharga.

Pandangan ini berimplikasi kepada adanya kewajiban negara untuk melindungi hak-hak dasar manusia, sebagai konsekuensi atas penghargaan tersebut.

Keempat, Kitab Suci—di samping kodifikasi hukum Tuhan—adalah sebuah “rekaman” dialog Tuhan dengan sejarah di mana kehadiran Tuhan diwakili oleh Rasul-Nya. Ketika dialog tadi dinotulasi,

maka amat mungkin telah terjadi reduksi dan pemiskinan nuansa sehingga dialog Tuhan dengan manusia tadi menjadi kehilangan “ruh”-nya ketika setelah ratusan tahun kemudian hanya berupa “teks”.

Kelima, ketika masyarakat dihadapkan pada krisis epistemologi, kembali pada teks Kitab Suci yang “disakralkan” tadi akan lebih menenangkan ketimbang mengambil paham dekonstruksi yang mengarah pada relativisme-nihilisme.

Keenam, semakin otonom dan berkembang pemikiran manusia, maka semakin otonom manusia untuk mengikuti atau menolak ajaran agama dan kitab sucinya. Lebih dari itu, ketika orang membaca teks kitab suci, bisa jadi yang sesungguhnya terjadi adalah sebuah proses dialog kritis antara dua subjek. Dengan demikian, orang bukannya menafsirkan dan minta fatwa pada kitab suci tetapi menempatkan kitab suci sebagai teman dialog yang bebas dari dominasi.

Demikianlah, argumen utama Islam liberal tentang mengapa liberalisme itu diperlukan untuk pemikiran keagamaan. Apa yang sudah disinggung di atas, adalah beberapa contoh saja untuk menunjukkan bahwa yang menjadi *concern* utama pemikiran mereka adalah kebebasan berpikir. Manusia diciptakan oleh Tuhan dalam keadaan bebas.

Kebebasan adalah anugerah terpenting yang diberikan Tuhan kepada manusia. Kebebasan berpendapat merupakan hak individu yang tak seorang pun berhak mencegahnya. Bahkan dalam sebuah ayat al-Qur'an, Tuhan pun tak mencegah makhluk-Nya berpendapat (Q. 2: 30). Kebebasan berpikir adalah bagian dari syarat kemajuan sebuah masyarakat. Masyarakat yang terkekang dan tak boleh mengemukakan pendapatnya adalah masyarakat mandek yang tak memiliki masa depan.²⁰⁰ Di samping itu, mereka juga menganjurkan untuk membuka seluas-luasnya pintu ijtihad, memberikan kebebasan penafsiran terhadap doktrin-doktrin agama, dan mengkaji ulang tradisi dan khazanah keagamaan kaum Muslim.

Benang merah yang bisa ditarik dari sejumlah pemikir Islam liberal di atas, adalah perasaan dan semangat untuk membebaskan (*liberating*) umat Islam dari belenggu keterbelakangan dan kejumudan sejak lima abad terakhir. Belenggu inilah yang dianggap sebagai sebab utama ketakberdayaan bangsa-bangsa Muslim di depan bangsa asing yang lebih maju. Hanya dengan membangun kembali cara pandang dan sikap keberagamaan mereka, kondisi menyedihkan itu dapat diperbaiki.

Kalau kita lihat sejarah yang ditulis oleh Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, nampak sekali betapa Islam pernah melahirkan peradaban besar. Kebebasan berpikir dan berkreasi di Dunia Islam telah mengisi ruang-ruang peradaban dunia yang masih kosong. Tetapi sekarang peran Islam sudah terdesak dan tenggelam dalam ritual. Karenanya harus ada gerakan liberalisasi guna menjadikan teks, akal, dan peradaban seimbang.²⁰¹ Dialektika antara ketiganya menjadi niscaya. Kalau tidak maka Dunia Islam akan kembali terjerembab ke dalam stagnasi dan kebekuan.

Berikut akan dilihat bagaimana kebutuhan pemikiran Islam liberal di Indonesia juga berkembang seperti di bagian lain Dunia Islam.

²⁰⁰ Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar vs Islam Salah* (Jakarta: Kata Kita, 2007), h. 69.

²⁰¹ Komaruddin Hidayat, "Islam Liberal dan Masa Depan", *Republika*, 17 Juli 2001.

Diskursus Islam Liberal di Indonesia

Dalam konteks Indonesia, ada buku khusus yang ditulis oleh Greg Barton pada tahun 1995 mengenai kemunculan pemikiran liberal di kalangan pemikir Indonesia. Buku ini kemudian diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neomodernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid*, yang diterbitkan Paramadina, pada tahun 1999.²⁰² Dari beberapa nama kelompok modernis ini lahirlah neo-modernisme Islam di Indonesia yang diwakili tokoh seperti Nurcholish Madjid dan Syafii Maarif yang kemudian bermetamorfosis menjadi gerakan Islam liberal.²⁰³ Pemikiran Islam liberal, yang biasa disingkat sebagai “Islib” kemudian dipopularkan oleh satu kumpulan para pemuda dengan menubuhkan satu rangkaian kerjasama di dalam dan di luar negara, yang mereka namakan sebagai “Jaringan Islam Liberal” (JIL).

Gerakan Islam Liberal di Indonesia menemukan momentumnya pada awal 1970-an, seiring dengan perubahan politik dari era Soekarno ke Soeharto. Gerakan ini dipicu oleh munculnya generasi santri baru yang lebih banyak berkesempatan mempelajari Islam dan melakukan refleksi lebih serius atas berbagai isu sosial-keagamaan. Seperti telah disebut sebelumnya, tokoh paling penting dalam gerakan pembaruan ini adalah Nurcholish Madjid, sarjana Islam yang memiliki semua syarat menjadi seorang pembaru. Lahir dan tumbuh dari keluarga santri, Nurcholish adalah penulis dan pembicara yang luar biasa. Ia menguasai bahasa Arab dan Inggris. Kefasihannya berbicara tentang teori ilmu sosial sama baiknya dengan uraiannya tentang khazanah Islam. Nurcholish adalah penerus sempurna gerakan pembaruan Islam yang telah dimulai di Indonesia sejak abad ke-19.

²⁰² Lihat, Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina, 1999).

²⁰³ Lihat, Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*, h. 141.

Perhatian, keberanian dan kejeliannya dalam membaca antropologi politik masyarakat Indonesia pada akhirnya mampu membangun strategi kebudayaan yang tepat untuk mengubah pandangan terhadap Islam yang sektarian, komunal, tradisional dan eksklusif. Ia juga menjadi contoh bagaimana seorang intelektual Muslim Indonesia terkemuka melihat agama berhadapan dengan tantangan kebudayaan modern.²⁰⁴

Sebagai seorang pembaharu Islam yang digolongkan ke dalam pemikiran neo-modernis, pemikiran Nurcholish Madjid secara mendalam didasarkan atas teologi, yakni pandangan teologi yang oleh Kurzman disebut “teologi liberal” yang ciri-cirinya adalah gerakannya bersifat progresif (menerima modernitas); Barat modern tidak dilihat sebagai ancaman, tapi justru *reinventing* Islam untuk “meluruskan” modernitas Barat; membuka peluang bagi bentuk tertentu “otonomi duniawi” dalam berbangsa dan bernegara; dan cara pemahaman Islam yang terbuka, toleran dan inklusif. Sebagai penerus pemikiran gurunya, Fazlur

²⁰⁴ Menurut Luthfi, Muhammad Tahir Djalaluddin (1869-1956) adalah murid Muhammad Abduh yang paling berjasa menyebarkan gagasan pembaharuan Islam di Indonesia. Selesai berguru kepada Abduh, ia meninggalkan Mesir. Karena situasi politik tak menguntungkan, ia tak kembali ke Indonesia, tapi transit di Singapura mulai menyebarkan gagasan pembaruannya dari sana. Di Singapura (1906) ia mendirikan majalah Islam, *al-Imâm*. Nama ini terinspirasi dari panggilan akrab Abduh. Murid Abduh loyal dan sangat mencintai gurunya. Di Mesir mereka mendirikan kelompok diskusi yang disebut *madrasat al-imâm* dan mendirikan partai politik yang disebut *hizb al-imâm*. Lewat Djalaluddin, gagasan pembaruan dan liberalisme Islam Timur Tengah disebarkan di Indonesia dan Malaysia. Tulisan al-Afghani dan Abduh dalam *al-Urwah al-Wutsqâ* dan *al-Manâr* diterjemahkan dan diterbitkan dalam *al-Imâm*. Tema tentang kemajuan, kebebasan, dan emansipasi wanita mewarnai majalah ini. Majalah *al-Imâm* jadi media Islam pertama yang menyebarkan gagasan liberalisme Islam di Indonesia.

Pada 1911 majalah Islam lain, *al-Munîr*, terbit di Sumatera. Pendirinya, Abdullah Ahmad, adalah murid Ahmad Khatib, reformis Melayu yang bermukim di Mekkah. Majalah ini, bersama *al-Imâm*, jadi corong kaum muda menyebarkan gagasan Islam Liberal. Memasuki kemerdekaan Indonesia, gerakan pembaruan Islam menurun. Tokoh Islam lebih banyak mencurahkan energi mengupayakan dan mengisi kemerdekaan Indonesia. Sebagian besar terlibat dalam perdebatan isu keislaman pada tahun 1930-an. Agus Salim dan Muhammad Natsir sibuk dengan politik, terlibat aktif dalam pemerintahan Soekarno-Hatta. Salim pernah menjabat sebagai Menteri Luar Negeri; Natsir Menteri Penerangan kemudian Perdana Menteri. Mungkin karena keterlibatan mereka yang intensif dengan dunia politik, para tokoh Islam tak sempat merenung dan berefleksi mendalam terhadap persoalan pembaruan Islam. (Lihat Luthfi Assyaukanie, “Dua Abad Islam Liberal”, Bentara Kompas, 2 Maret 2007. Lihat juga Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar vs Islam Salah*, h. 77.)

Rahman, Nurcholish Madjid, menyadari bahwa Islam yang tidak dapat memberi solusi kepada persoalan kemanusiaan tidak akan punya masa depan yang cerah. Apa yang telah dilakukannya tentang pemikiran Islam, semuanya ditegakkan di atas landasan akademik yang berkualitas tinggi. Adapun kemudian banyak orang yang salah paham terhadap pemikirannya itu sepenuhnya masalah lain. Nurcholish Madjid telah melakukan usaha intelektual dalam masa yang cukup panjang.²⁰⁵

Nurcholish Madjid mengharapkan umat mampu “diliberalkan” dari absolutisme dan munculnya otoritas keagamaan. Ia memimpikan umat dapat dimerdekan dari sikap-sikap kurang dewasa dalam beragama, keberagaman yang penuh *claim of truth*, kavling-kavling kebenaran hanya bagi diri dan kelompoknya, kesombongan intelektual, otoritas dan institusi keagamaan bak penjaga iman dan akidah, beragama yang serba formalistik-normatif. Berangkat dari itu Nurcholish Madjid menyodorkan keislaman yang inklusif, semangat *al-hanifiyah al-samhah*, egaliter, pluralistik dan demokratis.

Nurcholish Madjid juga yakin (bahkan terlalu yakin—BMR) bahwa dewasa ini, sebenarnya Islam dibandingkan agama-agama lain yang justru paling siap memasuki dunia modern. Karena umat Islam, seperti juga dulu sudah dibuktikan dalam sejarah “...mampu menyerap berbagai segi positif peradaban umat manusia, sekaligus mempertahankan keteguhan iman untuk menolak mana yang tidak baik”.²⁰⁶ Sumber universalisme

²⁰⁵ Kelompok ini disebut neomodernis karena telah memperbarui kalangan modernis-muslim yang mengembangkan gagasan modernisasi-Islam. Tokohnya adalah Fazlur Rahman. Kelompok neo-modernis, terbentuk karena mereka tak hanya punya akses dalam khasanah tradisi intelektual Barat-modern, namun, juga punya akses yang cukup luas dari khasanah tradisi klasik-pesantren. Lihat Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia, Pemikiran Neo Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Paramadina, 1999).

²⁰⁶ Dalam suatu wawancara, Cak Nur, mengatakan, “Secara historis, masyarakat yang paling berhasil belajar soal kemajemukan adalah masyarakat Islam. Karena itu, negara-negara Islam rata-rata multi-agama, kecuali Arab Saudi, negara ini menerapkan kebijakan politik yang dimulai Umar bin Khattab untuk daerah Hijaz. Untuk Hijaz tidak boleh ada agama lain, karena dimaksudkan sebagai sebuah homebase yang aman. Mereka yang keluar dari hijaz, dan mereka yang bersedia keluar ke Irak atau Yaman, diberi kompensasi yang besar. Tapi kalau kita ke Mesir, Yaman, Uni Emirat Arab, Libanon dan lain-lain masih banyak orang-orang Nasrani, Yahudi dan lain-lain, dengan Gereja dan Sinagogonya. Dalam hal ini, Eropa

maupun kosmopolitanisme ajaran Islam, menurut Nurcholish Madjid, justru termuat dalam makna *al-Islâm* yang berarti “sikap pasrah secara total kepada Tuhan” yang sebenarnya merupakan agama manusia sepanjang masa. Dengan makna begitu, *al-Islâm* adalah konsep kesatuan kenabian, dan kesatuan kemanusiaan, yang muncul dari konsep kesatuan kemahaesaan Tuhan (*tawhîd*).²⁰⁷

Berdasarkan argumen keagamaan seperti itu, menurut Nurcholish Madjid termuatlah cita-cita sosial Islam di manapun. Nurcholish Madjid beranggapan bahwa, oleh karena cita-cita sosial keislaman yang fitrah itu selalu tampil sebagai *al-nashîhah* (pesan) dari ketuhanan, maka penerjemahannya ke dalam sistem sosial, Islam bukan hanya baik untuk umat Islam saja, tetapi juga akan membawa kemaslahatan bagi semua umat (*rahmatan li al-âlamîn*). Dalam bahasa Nurcholish Madjid diungkapkan sebagai, kemenangan Islam merupakan kemenangan semua golongan, kemenangan ide-ide keadilan, kesamaan, kebenaran yang menerangi semua umat (golongan) manusia.²⁰⁸ Inilah dasar-dasar paling penting dari pemikiran sosial kemodernan Islam yang ditanamkan Nurcholish Madjid dalam keterlibatan Islam membangun Islam modern yang liberal.

Katanya “...di dunia modern sekarang, asalkan kaum Muslim mampu memahami agama mereka dengan sungguh-sungguh, maka Islam akan menjadi agama yang relevan dengan tingkat perkembangan mutakhir manusia kini”.²⁰⁹

Liberalisme justru sangat menjunjung tinggi aturan-aturan yang berupa produk hukum. Karena itu, di negara-negara yang masyarakatnya mempunyai paham liberal, tingkat kepatuhan terhadap hukum dan aturan-aturan yang melekat di dalamnya sangat tinggi.

kalah jauh sekali. Baru saat ini saja Eropa mengenal dan berinteraksi dengan agama lain. Dulu orang Eropa belum mengenal agama-agama lain. Bahkan yang terkenal justru bagaimana orang-orang Yahudi berhadapan dengan kaum ekstremis NAZI dengan *genocide* dan *holocaust*-nya”. Lihat www.islamlib.com

²⁰⁷ Lihat, Nurcholish Madjid, *Atas Nama Pengalaman: Beragama dan Berbangsa di Masa Transisi: Kumpulan Dialog Jum'at di Paramadina* (Jakarta: Paramadina, 2002), h. 54-56.

²⁰⁸ Lihat, Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 279-281.

²⁰⁹ Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, h. 280.

Dalam perkembangannya, gerakan neo-modernisme Islam di Indonesia—yang tokoh utamanya adalah Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid—mengalami metamorfosis dalam Islam liberal. Atas dasar itu, meskipun sejarah kelahiran dan genealoginya agak berbeda, namun belakangan sering dianggap sebagai identik, baik dari segi epistemologi maupun agenda intelektualnya. Greg Barton menyebut neomodernisme Islam dan Islam liberal adalah sama dan sebangun.²¹⁰

Terlepas apakah Islam liberal dan neo-modernisme mempunyai agenda intelektual yang sama atau tidak, dalam kenyataan empirisnya, gagasan-gagasan segar Nurcholish Madjid tentang keislaman, kemodernan, dan keindonesiaan, sampai kini masih menginspirasi dan mewarnai corak pemikiran beberapa generasi muda Islam yang liberal di Indonesia. Kemunculan intelektual muda Muslim di Indonesia, baik dari kalangan NU yang tergabung dengan Jaringan Islam Liberal (JIL) dan kalangan Muhammadiyah dalam Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM), dan berbagai kelompok muda Muslim Progresif, telah menumbuhkan harapan berkembangnya kembali tradisi pemikiran umat Islam yang dibutuhkan dalam menghadapi tantangan zaman. Kaum muda kritis yang lebih banyak didominasi oleh intelektual muda dari NU dan Muhammadiyah itu, boleh dikatakan ingin melanjutkan tradisi intelektual kritis yang telah dibangun oleh para *founding fathers* mereka. Tradisi kritis yang sejak awal telah dikembangkan oleh generasi intelektual “jilid pertama” seperti—meminjam analisis Indonesianis Greg Barton—Cak Nur, Gus Dur, Ahmad Wahib dan Djohan Effendy, serta dilanjutkan oleh intelektual “jilid kedua” semisal Azyumardi Azra, Komaruddin Hidayat, Amin Abdullah, Bakhtiar Effendy, Moeslim Abdurrahman dan Munir

²¹⁰ Menurut Rumadi, sejauh ini memang tidak ada orang yang mempermasalahkan hal tersebut. Namun, demikian, Ahmad Baso, kurang sependapat dengan penyamaan antara Islam liberal dengan neo-modernisme. Menurutnya, Greg Barton lupa bahwa gerakan neo-modernisme dalam Islam mempunyai sejarah dan konteksnya sendiri. Garis genealogi pemikiran modernis, dan juga neo-modernis, bersambung kepada Wahabi dan berpuncak kepada Ibnu Taimiyah yang jelas-jelas mencerca tradisional. Lihat, Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU*, h. 148. Lihat juga, Ahmad Baso, “Islam Liberal sebagai Ideologi, Nurcholish Madjid versus Abdurrahman Wahid” dalam *Gerbang*, vol. 6 No. 03, Pebruari-April 2000.

Mulkhan, telah mendorong kaum muda NU dan Muhammadiyah untuk menggerakkan aktivisme intelektual mereka secara lebih dinamis lagi. Tak hanya itu, keberadaan mereka juga dapat diharapkan akan membantu mempercepat perubahan cara berpikir umat Islam yang selama ini berjalan sangat lamban. Mereka—kelompok muda Islam Progresif ini—sangat menyadari selama ini umat Islam terlihat mengalami kemandekan sebab telah memudarnya rasionalisme dalam pemikiran Islam.

Beberapa nama yang disebut di atas, boleh dikatakan mempunyai visi intelektual yang sama dan sebangun, sebagai kelanjutan dari gagasan-gagasan besar yang pernah dilontarkan Nurcholish madjid di tahun 1970-an. Sebut saja misalnya, Amin Abdullah yang bobot kalam dan filsafatnya sangat mencolok; Begitu juga dengan Jalaluddin Rahmat dan Abdul Munir Mulkhan yang lebih bercorak tasawuf pembebasan. M. Syafi'i Anwar, dalam bukunya *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia* menyebutkan Kuntowijoyo dan Moeslim Abdurrahman, pemikir Islam yang menggagas “teologi transformatif” mempunyai tujuan yang sama, yakni mengusung isu-isu tentang kebodohan, keterbelakangan, ketimpangan sosial dan pembelaannya terhadap kaum tertindas, *dlu'afâ'*.²¹¹

Munculnya Jaringan Islam Liberal (JIL), sebagaimana disinggung di atas, yang sebagian besar justru santri-santri muda kritis terhadap berbagai indoktrinasi agama, konservatisme dan dogmatisme dalam studi Islam, mencoba menjadikan pemikiran Islam Liberal sebagai alat bantu analisis untuk menghadirkan Islam yang ramah, toleran, inklusif, liberal, dan membebaskan. Mereka menafsirkan Islam (al-Qur'an) persis seperti dikatakan Ahmad Wahib dalam “mencari Islam”:

Aku belum tahu apakah Islam itu sebenarnya. Aku baru tahu Islam itu menurut Hamka; Islam menurut Natsir; Islam menurut Abduh; ... Islam menurut yang lain-lain. Terus terang, aku tidak puas. Yang kukari belum ketemu, belum terdapat, yakni Islam menurut Allah, Pembuatnya. Bagaimana? Langsung dari studi al-Qur'an dan al-Sunnah? Akan kucoba.

²¹¹ M Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 173.

Tapi orang-orang lain pun beranggapan bahwa yang kudapat itu adalah Islam menurut aku sendiri. Tapi biar, yang penting adalah keyakinan dalam akal sehatku bahwa yang kupahami itu adalah Islam menurut Allah. Aku harus yakin itu!²¹²

Pernyataan Ahmad Wahib ini setidaknya menyadarkan generasi muda Muslim (yang liberal) betapa Islam selalu ditafsirkan oleh manusia dengan beragam tafsiran. “Islam Liberal” dapat dikatakan sebagai model Islam yang ditafsirkan menurut dan dari sudut pandang Muslim Liberal dengan tentunya berbekal hermeneutika (al-Qur’an). “Islam Liberal” merupakan baju baru dari neo-modernisme Islam. Jika neo-modernisme Islam di Indonesia dulu dipelopori—meminjam istilah Greg Barton—oleh Nurcholish Madjid, Abdurrahman Wahid, Djohan Effendy dan Ahmad Wahib, mungkin bisa ditambah M. Dawam Rahardjo—dengan lebih bertumpu pada kekuatan pembaruan secara personal individual, maka gerakan pembaharuan Islam yang dimotori “Islam Liberal” ini lebih bersifat jamaah (kolektif). Proyek pembaruan keagamaan “Islam Liberal” ini, bertumpu pada jargon “Mengambil yang lama yang baik, dan yang baru yang lebih baik (*al-muhâfazhatsu ‘alâ al-qadîm al-shâlih wa al-akhdzu ‘alâ al-jadîd al-ashlah*).

Salah satu penggagas Jaringan Islam Liberal di Indonesia, adalah Luthfi Assyaukanie—pengajar Universitas Paramadina—yang merumuskan adanya empat agenda Islam Liberal yang membebaskan. *Pertama*, agenda politik, terkait dengan sikap politik 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 untuk memikirkan kembali beberapa doktrin agama yang cenderung merugikan

²¹² Untuk lebih lengkapnya Lihat Ahmad Wahib, *Pergolakan Pemikiran Islam Catatan Harian Ahmad Wahib*, LP3ES, Jakarta, 1983.

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 (Q. 33:35; 49: 13; 4:1). *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.²¹³

Ulil, salah satu pemikir terdepan di jaringan Islam Liberal (JIL), mengatakan bahwa salah satu masalah yang selalu menghantui umat Islam sepanjang sejarahnya adalah: bagaimana bisa hidup sesuai dengan tuntutan teks agama di satu pihak, tetapi dipihak lain kita juga bisa menempatkan diri secara kongruen dengan perkembangan-perkembangan kemanusiaan. Bagaimana, di satu pihak bisa terus menyesuaikan diri dengan perubahan, tetapi di pihak lain, tetap menjadi Muslim yang baik? Atau dengan kalimat lain, bagaimana menjadi otentik, sekaligus menjadi modern? Bagaimana berubah, tetapi tetap berpegang pada asas-asas pokok yang ditetapkan oleh agama? Bagaimana menjaga keseimbangan antara *ashlah* dan *hadatsa*, (yang lama dan baru) dalam kalimat yang populer di kalangan Arab mutakhir?²¹⁴

Apa yang menjadi kegelisahan Ulil ini, bukannya tidak beralasan. Model pembacaan Islam yang harfiyah—sebagaimana yang dilakukan oleh kaum fundamentalis, apalagi Islam Radikal—yaitu orang-orang yang berpegang teguh pada tekstualitas teks, yang menjauhi tafsir dan takwil. Para tekstualis berpendapat bahwa di dalam teks hanya ada sisi lahir, dan bahwa *lafazh* hanya mengandung satu makna. Makna, menurut pendapat ini, tampak dengan sendirinya, menjelaskan dengan ungkapan yang dibaca atau dituliskannya sendiri, dan tidak membutuhkan komentar ataupun penjelasan. Pendek kata, menurut pandangan ini, teks menjelaskan kehendak, maknanya jelas, ucapannya pasti, dan maksudnya terang.

²¹³ Luthfi Assyaukanie, *Islam Benar vs Islam Salah*, h. 71-76

²¹⁴ Ulil Abshar Abdalla, "Inter-tekstualitas Qur'an dan Wahyu yang Hidup: Upaya Konstruktif Menghindari Bibiolatry", www.islamlib.com

Dalam kurun waktu yang cukup lama, umat Islam disediakan dengan keilmuan Islam yang sudah mapan, *mu'tabar*, kuat dan sesuai dengan konsensus (*mujma' 'alayh*). Ulil menggambarkan Islam semacam ini sebagai sebetuk "Isolasionisme teologis", yaitu pandangan yang melihat Islam sebagai suatu agama yang terisolasi dari agama-agama yang lain. Kebenaran Islam adalah begitu jelasnya sehingga terpisah dan terisolasi dari yang lain-lain. Islam adalah satu-satunya agama yang benar, dan dengan demikian ia tidak membutuhkan "yang lain".²¹⁵ Di antaranya, pembicaraan tentang al-Qur'an selalu dianggap final, termasuk tatkala hendak membahas masalah-masalah yang berkaitan dengan ilmu-ilmu al-Qur'an. Karenanya, pembacaan tekstual selalu menimbulkan problem, yakni bahwa para tekstualis mengemukakan pendapat mereka dan berjihad menyelidiki makna secara mendalam, di mana mereka menganggap bahwa maknanya telah dijelaskan (*manshûsh 'alayh*) dan tidak perlu deduksi atau proses pemahaman.²¹⁶ Pembacaan yang demikian, menurut Khaled M. Abou El-Fadl—seorang pemikir Muslim, pengajar di University of California at Los Angeles (UCLA), yang telah begitu mengubah pandangan kaum muda Muslim Progresif di Indonesia— telah mengubah teks dari "otoritatif" menjadi "otoriter".²¹⁷

Dengan demikian bisa dipastikan perilaku keberagamaan umat beragama tak bisa lepas dari pengaruh teks agama berikut penafsirannya.

²¹⁵ Lihat, Ulil Abshar Abdalla, *Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam: Bunga Rampai Surat-surat Tersiar*, (Jakarta: Nalar, 2007), h. 170.

²¹⁶ Khaled Aboe El-Fadl, *Melawan Tentara Tuhan—Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam* (Jakarta: Serambi, 2004), h. 56-57.

²¹⁷ Khaled mengkritisi sikap otoriter sejumlah kalangan umat Islam yang merasa "paling benar" dalam menafsirkan teks Suci al-Qur'an dan Hadis. Mereka, menurut Khaled, seharusnya mengatakan bahwa tafsiran mereka hanya salah satu dari tafsir atas Kitab Suci selain ribuan tafsir yang berbeda di tengah umat Islam. Khaled lebih menekankan kajian pada kritik atas fikih Islam. Penguasaannya yang luas atas khazanah klasik fikih Islam memungkinkannya mengkritik kesalahan cara ijtihad sekelompok umat Islam. Misalnya, kelompok-kelompok yang literal hadis atau ayat Suci tanpa memahami konteks, makna, dan signifikansi moralnya. Ayat Suci dan Hadis mereka jadikan jadi proyek hukum positif tanpa menyadari bahwa kedua sumber otoritatif tersebut adalah sumber moral. Sebagai sumber moral, al-Qur'an dan Sunnah akan memberikan pencerahan kepada para pembacanya dalam kehidupan mereka. Lihat, Khaled Abou al-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter Ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2003), h. 137.

Wajar kalau kemudian fenomena radikalisme, fanatisme, fundamentalisme, bahkan ekstremisme umat beragama banyak dituduhkan oleh kalangan Islam Progresif bermula dari penafsiran teks yang serba formalistik simbolik sehingga terkesan kaku, rigid dan tidak fleksibel. Pemahaman yang muncul sering kali bersifat literal-verbal, tekstual, bukan kontekstual. Akibatnya teks agama hanya dipahami pada tataran permukaan. Sedang hal yang bersifat mendasar (esensial) malah terabaikan.

Dalam salah satu tulisannya, Ulil mengatakan, jalan satu-satunya menuju kemajuan Islam adalah dengan mempersoalkan cara kita menafsirkan agama ini.²¹⁸ Untuk menuju ke arah itu, menurutnya memerlukan beberapa hal.

Pertama, diperlukan adanya penafsiran Islam yang non-literal, substansial, kontekstual, dan sesuai dengan denyut nadi peradaban manusia yang sedang dan terus berubah. *Kedua*, diperlukan adanya penafsiran Islam yang dapat memisahkan mana unsur-unsur di dalamnya yang merupakan kreasi budaya setempat, dan mana yang merupakan nilai fun-

Liberalisasi, adalah masalah konsep tentang kebebasan menuju nilai kemanusiaan yang hakiki, yaitu mendapatkan keadilan. Konsep tersebut selalu ada pada setiap masyarakat. Sebab, masing-masing orang selalu menyimpan dan menghendaki rasa untuk terbebas dari tekanan-tekanan sistem yang ada.

damental. *Ketiga*, umat Islam hendaknya tidak memandang dirinya sebagai masyarakat atau umat yang terpisah dari golongan yang lain. Umat manusia adalah keluarga universal yang dipersatukan oleh kemanusiaan itu sendiri. Kemanusiaan adalah nilai yang

sejalan, bukan berlawanan dengan Islam. *Keempat*, kita membutuhkan struktur sosial yang dengan jelas memisahkan mana kekuasaan politik dan mana kekuasaan agama. Agama adalah urusan pribadi; sementara pengaturan kehidupan publik adalah sepenuhnya hasil kesepakatan masyarakat melalui prosedur demokrasi.

²¹⁸ Lihat, Ulil Abshar Abdalla, *Menjadi Muslim Liberal* (Jakarta: Nalar, 2005), h. 3-4.

Kuntowijoyo, dalam menerjemahkan kemajuan Islam yang juga dicita-citakan oleh baik Nurcholish Madjid maupun Ulil dan pemikir liberal lainnya, adalah perhatiannya yang tinggi akan teori sosial yang bisa menjembatani ideal Islam dan realitas sosial umat.²¹⁹ Dalam membangun teori sosial Islam itu, ia dihadapkan pada kenyataan, bahwa teori sosial yang ada selama ini, khususnya dalam lingkungan akademis di Indonesia, kurang memadai.²²⁰ Karena itulah demi suatu cita-cita transformasi masyarakat Muslim ia merasa perlu akan suatu rintisan apa yang disebutnya sendiri “ilmu sosial transformatif” atau “ilmu sosial profetik”. Lahirnya ilmu-ilmu sosial profetik ini bertolak dari pandangan bahwa dalam perkembangan sekarang ini, umat Islam perlu mengubah cara berpikir dan bertindak, dari menggunakan pola ideologi ke pola keilmuan. Islam, sebagai konsep normatif memang dapat dijabarkan sebagai ideologi, seperti yang selama ini telah terjadi. Tapi Kunto menawarkan alternatif untuk menjabarkan Islam normatif menjadi teori-teori keilmuan. Di sini, Islam perlu dipahami sebagai dan dalam kerangka ilmu. Sebab dengan kerangka ilmu itu, terutama yang empiris, umat Islam dapat lebih memahami realitas. Dengan cara itu, umat akan dapat melakukan transformasi atau perubahan seperti yang ditunjukkan oleh al-Qur’an, yakni humanisasi, liberasi, dan transendensi.²²¹

Dalam rangka mengembalikan kembali cita-cita Islam yang belum dilaksanakan karena teredusir dan terdistorsi akibat penafsiran yang tidak utuh, diperlukan program pembaruan pemikiran untuk reaktualisasi atau transformasi Islam untuk masa sekarang dan yang akan datang.²²²

Program *pertama* adalah perlunya dikembangkan penafsiran sosial struktural lebih daripada penafsiran individual ketika memahami ketentuan-ketentuan tertentu di dalam al-Qur’an. Contohnya, ketika

²¹⁹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam, Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1993).

²²⁰ Lihat, Budhy Munawar-Rachman, “Dari Tahapan Moral Ke Periode Sejarah: Pemikiran Neo-Modernisme Islam di Indonesia” dalam Asep Gunawan (ed.), *Artikulasi Islam Kultural dari Tahapan Moral ke Periode Sejarah* (Jakarta: Sri Gunting, 2004), h. 475.

²²¹ Lihat, *Jurnal Ulumul Qur’an*, No. 1, Vol. 1, April-Juni 1989, h. 12-15.

²²² M. Fahmi, *Islam Transendental: Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005), h. 6-7.

kita dilarang untuk hidup berfoya-foya, dan hal itu kita tanggapi secara individual akan membuat kita mengutuk orang-orang yang hidup berfoya-foya. Sedangkan pemahaman secara sosial akan mencari sebab-sebab struktural kenapa gejala hidup mewah itu muncul dalam konteks sistem sosial dan sistem ekonomi. Dari penafsiran semacam ini, mungkin akan ditemukan akar permasalahan hidup foya-foya, yaitu terjadinya konsentrasi kapital, akumulasi kekayaan, dan sistem pemilikan sumber-sumber penghasilan.

Program *kedua* adalah mengubah cara berpikir subjektif ke cara berpikir objektif. Misalnya pada ketentuan zakat, secara subjektif memang diarahkan untuk “pembersihan” harta kita, dan jiwa. Tapi di sisi objektif tujuan zakat intinya adalah tercapainya kesejahteraan sosial.

Program *ketiga* adalah mengubah Islam yang normatif menjadi teoretis. Selama ini kita cenderung lebih menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an pada level normatif, dan kurang memperhatikan adanya kemungkinan untuk mengembangkan norma-norma itu menjadi kerangka-kerangka teori ilmu.

Program *keempat* adalah mengubah pemahaman yang a-historis menjadi historis. Selama ini pemahaman mengenai kisah-kisah yang ditulis dalam al-Qur’an cenderung sangat bersifat a-historis, padahal maksud al-Qur’an menceritakan kisah-kisah itu adalah justru agar kita berpikir historis.

Program terakhir, *kelima*, yaitu barangkali merupakan simpul dari keempat program sebelumnya adalah bagaimana merumuskan formulasi-formulasi wahyu yang bersifat umum (general) menjadi formulasi-formulasi yang spesifik dan empiris.

Untuk merealisasikan kelima program di atas, Kuntowijoyo menawarkan istilahnya, “al-Qur’an sebagai paradigma”, yang berarti menjadikan al-Qur’an sebagai kerangka epistemologi dan aksiologi bagi umat Islam dalam menafsirkan dan mentransformasikan realitas. Kerja intelektual seperti itu, menurutnya diperlukan usaha untuk mengangkat teks al-Qur’an ke tingkat penafsiran yang bebas dari beban-beban atau bias-bias historisnya. Kuntowijoyo biasa menyebutnya dengan men-

transendensikan al-Qur'an (melepaskan diri dari bias-bias penafsiran yang terbatas pada situasi historis itu, atau mengembalikan makna teks) yang sering merupakan respon terhadap realitas historis kepada pesan universal dan makna transendentalnya. Upaya Kuntowijoyo dalam mentransendensikan al-Qur'an tersebut sebenarnya telah disadarinya bahwa upaya yang sama akan terjebak pada bias-bias baru karena sistem pemahaman terhadap situasi historis kontemporer membentuk perspektif baru. Namun bagi Kuntowijoyo, bias yang terbentuk dalam memahami situasi historis kontemporer tersebut merupakan bias yang positif.

Mengapa Kuntowijoyo yakin perlu membangun paradigma baru ilmu sosial yang tepat untuk umat Islam ini karena sejak awal ia meyakini bahwa ilmu itu bersifat relatif, atau dalam bahasa Thomas Kuhn "paradigmatik".²²³ Ilmu itu juga bersifat ideologis (Marx), dan bersifat kebahasaan (Wittgenstein). Karena itu semua, menurut Kuntowijoyo membangun ilmu sosial yang islami adalah sah. Umat Islam bisa membangun sendiri paradigma ilmu (teori)-nya yang sesuai dengan tuntutan sosiologis umat Islam. Ilmu sosial transformatif sendiri, dalam bayangan Kuntowijoyo harus dibangun dari paradigma al-Qur'an. Yang dimaksudkan paradigma di sini, adalah *mode of thought*, *mode of inquiry* yang diharapkan bisa menghasilkan *mode of knowing*. Dengan pengertian

²²³ Istilah paradigma menjadi sangat terkenal justru setelah Thomas Kuhn menulis karyanya yang berjudul *The Structures of Scientific Revolutions*. Dalam buku itu Kuhn menjelaskan tentang model bagaimana suatu aliran teori itu lahir dan berkembang. Menurutnya disiplin ilmu lahir sebagai proses revolusi paradigma, di mana suatu pandangan teori ditumbangkan oleh pandangan teori yang baru. Paradigma diartikan sebagai satu kerangka referensi atau pandangan dunia yang menjadi dasarkeyakinan atau pijakan suatu teori. Kuhn juga berpendapat bahwa paradigma akan selalu menggantikan posisi paradigma lama, dan jika tidak, para ilmuwan tidak memiliki kerangka kerja yang mapan. Kuhn, memahami paradigma sebagai konstelasi teori, pertanyaan, pendekatan, serta prosedur yang dipergunakan oleh suatu nilai dan tema pemikiran. Konstelasi ini dikembangkan dalam rangka memahami kondisi sejarah dan keadaan sosial, untuk memberi kerangka konsepsi dalam memberi makna realitas sosial. Paradigma merupakan tempat kita berpijak dalam melihat suatu realitas. Justru kekuatan sebuah paradigma terletak pada kemampuannya membentuk apa yang kita lihat, bagaimana cara kita melihat sesuatu, apa yang kita anggap masalah, apa masalah yang kita anggap bermanfaat untuk dipecahkan serta apa metode yang kita gunakan dalam meneliti dan berbuat. Paradigma, sebaliknya, mempengaruhi apa yang tidak kita pilih, tidak ingin kita lihat, dan tidak ingin kita ketahui. Lihat, Dr. Mansour Fakh, *Sesat Pikir Teori Pembangunan dan Globalisasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Insist Press, 2001), h. 19.

paradigmatik ini, dari al-Qur'an dapat diharapkan suatu konstruksi pengetahuan yang memungkinkan kita memahami realitas, sebagaimana al-Qur'an memahaminya.

Menurut Kuntowijoyo, "Konstruksi pengetahuan itu (harus) dibangun oleh al-Qur'an, dengan tujuan agar kita memiliki hikmah, yang atas dasar itu bisa dibentuk perilaku yang sejalan dengan nilai-nilai normatif al-Qur'an, baik pada level moral, maupun sosial." Bagi Kunto, konstruksi pengetahuan itu diharapkan bisa merumuskan desain-desain besar mengenai sistem Islam termasuk sistem teorinya.²²⁴

Dari apa yang dikemukakan oleh beberapa pemikir Islam Progresif di atas, dapat disimpulkan: bahwa kaum Islam yang liberal merasa wajib meninjau kembali seluruh doktrin klasik yang tak sejalan dengan semangat dasar Islam "yang liberal" itu. Sebagai agama yang mengklaim dirinya sah untuk setiap zaman dan keadaan, Islam—menurut mereka—harus bisa berjalan dengan tuntutan dan tantangan setiap masa dan kondisi.

Diskursus Anti Liberal dan Kritik Terhadapnya

Gerakan dan pemikiran anti liberalisme di Indonesia menemukan momentumnya pasca dikeluarkannya fatwa MUI tentang haramnya liberalisme, sekularisme dan pluralisme. Tak disangka dalam perjalanannya fatwa-fatwa tersebut terbukti sangat efektif menimbulkan tindakan anarkhi dan kekerasan. Fatwa-fatwa yang secara sewenang-wenang menyebut individu, kelompok, atau aliran sebagai "sesat", "kafir", dan "murtad".

Majelis Ilmuwan Muslimah Internasional (MAAI) di Jakarta cukup risau dengan pemikiran liberal yang dinilainya telah *kebablasan*. MAAI sangat prihatin atas perkembangan pemikiran Islam Indonesia dewasa ini. Berangkat dari keprihatinan yang mendalam, mereka menerbitkan buku *Membendung Liberalisme*, yang bertujuan untuk menjawab masalah-masalah kontroversial yang jelas bertentangan dengan syariat Islam yang sudah baku. Ketika beredar buku *Fiqih Lintas Agama* yang

²²⁴ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), h. 286-91.

diterbitkan Yayasan Paramadina yang berisi kritik dan menggugat syariat dan kaidah fikih yang sudah baku, maka anggota MAAI merasa perlu untuk mengkajinya karena mengandung pemikiran liberal yang kebablasan, utamanya dalam menggunakan akal dengan alasan pembaharuan atau tepatnya interpretasi terhadap nash (teks keagamaan) yang bersifat *qath'î* (pasti, sudah jelas)²²⁵ seperti hukum membolehkan perkawinan beda agama, yang dianggap sebuah tindakan yang merobohkan bangunan masyarakat Islam dari dasarnya, yaitu merusak institusi keluarga Muslim.²²⁶ Hartono Ahmad Jaiz juga mengatakan bahwa sinergi agama-agama, seperti ditulis dalam *Fiqih Lintas Agama*, tidak pernah dilakukan oleh Nabi Muhammad saw dan para sahabatnya.²²⁷

Dalam buku *Fiqih Lintas Agama*, menurut Adian, sosok Nurcholish Madjid juga begitu dibesar-besarkan, sementara sosok Imam Syafi'i dikecilkan—suatu tindakan yang menurut Adian sangat zalim dan tidak beradab. Bagaimana mungkin bisa dikatakan satu tindakan yang beradab, menurut Adian, jika dalam buku ini dikatakan, bahwa “Kaum Muslim lebih suka terbuai dengan kerangkeng dan belunggu pemikiran fiqih yang dibuat imam Syafi'i. Kita lupa, Imam Syafi'i memang arsitek *ushûl fiqh* yang paling brilian, tapi juga karena Syafi'ilah pemikiran-pemikiran fikih tidak berkembang selama kurang lebih dua belas abad. Sejak Syafi'i meletakkan kerangka *ushûl fiqh*-nya, para pemikir fikih Muslim tidak mampu keluar dari jeratan metodologinya.”

Sementara di dalam *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Adian mengatakan tidak menemukan bangunan pemikiran yang utuh.²²⁸ Menurutny,

²²⁵ Zaitunah Subhan (ed.) *Membendung Liberalisme* (Jakarta: Republika, 2006), h. xxi.

²²⁶ Adian Husaini, “Sekali Lagi, Tentang Perkawinan Antar Agama” <http://hidayatullah.com/>

²²⁷ Hartono Ahmad Jaiz, “Masalah Nikah Beda Agama”, www.hartonoahmadjaiz.com.

²²⁸ Menurut Adian, buku, “Ensiklopedi Nurcholish Madjid ini laksana pasar yang memuat apa saja yang pernah ditulis atau diucapkan Nurcholish. Laiknya suatu pasar, di sana disediakan barang apa saja; mulai madu, gula, al-Qur'an, cabe, garam, pupuk kandang, pakaian, sampai racun tikus. Karena itu, pembaca buku ini perlu benar-benar memahami dan membedakan, mana yang madu, cabe, pecel dan mana yang racun tikus. Sebagai layaknya 'pasar', buku ini mengandung banyak hal. Jadi, silakan pilah dan pilih mana yang 'madu' dan mana yang 'racun tikus'. Memang agak repot jika 'madu' sudah bercampur 'racun'. Namun, pada sisi lain, buku ini menjadi tantangan yang menarik bagi para pengkritik ide pembaruan Islam, agar bisa membuat buku yang lebih baik. Bukan hanya dari segi substansi, tetapi juga ke-

“Nurcholish sering menggunakan istilah-istilah secara serampangan, sesuai dengan kemauannya sendiri. Misalnya, dimuat dalam buku ini, jawaban Nurcholish di Jurnal *Ulumul Qur’an* terhadap pertanyaan yang menyebutnya sebagai orang yang sangat liberal, “*Kalau begitu, memang al-Qur’an itu liberal. Jadi untuk menjadi liberal, orang harus Qur’anik!*” Nurcholish membuat definisi sendiri tentang makna kata liberal. Tetapi, jika istilah-istilah itu sudah dimaknai sendiri, memang tidak perlu didiskusikan secara ilmiah. Sebab, dalam diskusi ilmiah, harus ada kesepakatan makna. Sebagaimana tidak bisa didiskusikan, misalnya, jika ada

Inti liberalisme, adalah kebebasan individu. Jadi Anda bebas untuk berpikir dan berbuat apa saja asal Anda tidak mengganggu kebebasan orang lain. Itu adalah prinsip dasar liberalisme. Prinsip ini kemudian menciptakan hukum bagi dirinya sendiri.

orang bicara bahwa al-Qur’an bercorak komunis, hanya karena ada ayat yang membela kaum tertindas. Kekacauan penggunaan istilah oleh Nurcholish ini sudah lama dikritik oleh Prof. H.M. Rasyidi”.²²⁹

Menurut Adian, liberalisasi pemahaman terhadap al-Qur’an lebih dari itu. Yang ingin didekonstruksikan (oleh kelompok liberal) tampaknya bukan hanya otoritas ulama, tetapi juga otoritas al-Qur’an, sebagai sumber kebenaran. Menurutnya, cara pandang seperti itu sangat keliru. Al-Qur’an memang bahasa Arab, tetapi bukan bahasa Arab biasa. Bukan al-Qur’an yang dibentuk oleh kultur dan tradisi Arab, tetapi al-Qur’an merupakan *kalāmullâh* diturunkan untuk mengislamkan tradisi Arab dan membentuk nilai-nilai universal yang berlaku bukan hanya untuk bangsa Arab, tetapi untuk seluruh umat manusia. Cara-cara pemahaman seperti ini, menurut Adian, jelas berdampak serius terhadap khazanah Islam warisan para ulama terdahulu yang sangat kaya dan banyak yang bermutu tinggi.²³⁰

masan. Sebab, dalam hukum pemasaran dikenal jargon, bahwa kemasan lebih penting dari isi. Sesuatu produk yang jelas-jelas mengandung racun (seperti nikotin) karena dikemas dengan bagus dan dipromosikan dengan gencar, ternyata banyak juga peminatnya. Lihat, Adian Husaini, “Kritik terhadap Ensiklopedi Nurcholish Madjid”, <http://hidayatullah.com/>

²²⁹ Adian Husaini, “Kritik terhadap Ensiklopedi Nurcholish Madjid”, <http://hidayatullah.com/>

²³⁰ Adian Husaini, “Krislib Yes, Islib No!”, dalam Adian Husaini dkk., *Membedah Islam Liberal Memahami dan Menyikapi Manuver Islam Liberal di Indonesia* (Bandung: Syamil, 2003), h. 63.

Anehnya, kata Adian, banyak kampus-kampus saat ini memegang prinsip kebebasan berpendapat. Salah satunya dia menyebut kampus UIN Malang. Di kampus ini dijamin kebebasan berpendapat. Dalam pandangan Islam, menurut Adian, pola pikir semacam itu tidak benar. Sebab, dalam Islam ada kewajiban melakukan amar ma'ruf nahi munkar. Kemunkaran yang berat dalam Islam adalah kemunkaran ilmu. Dosen yang telah melakukan tindakan munkar, tidak kalah destruktifnya dibandingkan dengan dosen yang *menilep* uang kampus. Akibat diterapkannya asas kebebasan itulah, menurut Adian, maka banyak mahasiswa menjadi korban. Setiap hari mereka belajar Islam, tetapi dirinya tidak kunjung mendapatkan ilmu yang meyakinkan dan menenangkan hati. Yang seringkali terjadi justru keragu-raguan, skeptis, kebingungan, dan keresahan. Kebingungan dan skeptisisme adalah buah dari penanaman paham relativisme kebenaran yang diajarkan kepada para mahasiswa. Virus ini sudah begitu luas menyebar. Virus ini memang tidak menyerang tubuh manusia, yang diserang adalah pikiran.

Pengidap virus liberal ini, lanjut Adian, biasanya sangat membanggakan akalinya dan mengecam orang Islam yang menjadikan wahyu sebagai pegangan kebenaran. Akal lebih penting daripada wahyu. Mereka berpikir secara dikotomis, bahwa akal dan wahyu adalah dua entitas yang bertentangan. Jika akal bertentangan dengan wahyu, kata mereka, maka tinggalkan wahyu, dan gunakan akal. Karena mereka merelatifkan semua pemikiran yang merupakan produk akal manusia, maka jadilah mereka manusia-manusia relativis, yang tidak mengakui bahwa manusia bisa mencapai kebenaran yang hakiki yang meyakinkan (*'ilm*). Paham yang mendewakan akal semacam ini, lanjut Adian, sudah lama ditanamkan di Perguruan Tinggi Islam. Pelopornya adalah Prof. Harun Nasution. Karena itulah, kini, dengan mudah kita bisa mengamati, luasnya peredaran virus liberal ini. "Virus! Sekecil apa pun dia, tetaplah virus. Dia mempunyai daya yang merusak seluruh jasad. Virus pemikiran ini pun tidak berbeda hakikatnya dengan virus penyakit yang mempunyai daya rusak yang tinggi terhadap jasad. Jika pikiran seseorang sudah dirusak oleh

virus liberal, maka dia pun otomatis akan menjadi penyebar virus yang sama ke pada orang lain".²³¹

Terlebih menurut para pengkritik Islam Liberal, paham liberal di Indonesia semakin kukuh dengan pengiriman dosen-dosen IAIN ke Perguruan Tinggi di Barat. Hartono Ahmad Jaiz menulis:

Doktor-doktor yang belajar Islamnya ke Barat itu kemudian kembali mengajar di IAIN-IAIN dan perguruan tinggi Islam, S1, S2, dan S3. sehingga secara merata, IAIN-IAIN dan Perguruan Tinggi Islam di Indonesia ini diajar oleh orang-orang yang belajar Islamnya bukan kepada Syaikh, ulama, atau orang-orang Islam salih yang alim, tapi dari para kafirin (orientalis Barat) yang dikenal anti Islam. Mau jadi Islam macam apa? Maka tak mengherankan kalau negeri ini ramai dengan pendapat-pendapat nyeleneh yang menyimpang dari Islam. Itu semua agen utamanya adalah Departemen Agama RI. Sehingga profesor-profesor kafir orientalis Barat itu tak perlu bergentayangan ke Indonesia, sudah cukup mewakili kepada murid-muridnya yang dikirimkan oleh Departemen Agama ke Barat, kemudian menyebarkan ilmu orang-orang kafir itu kembali ke Indonesia secara beramai-ramai. Tidak diingkari bahwa pengiriman mahasiswa untuk belajar Islam ke Timur Tengah masih ada, namun itu bukan prioritas apalagi diutamakan. Akibatnya, perguruan tinggi Islam, baik negeri maupun swasta, menghasilkan sarjana-sarjana agama Islam yang tidak paham Islam secara benar (karena mata kuliah dasarnya Sejarah Pemikiran Islam dan Sejarah Kebudayaan/Peradaban Islam), dan tidak sedikit yang membentuk pandangan aneh, yaitu bersinergi dengan pihak kafirin yang melancarkan kristenisasi, pemurtadan, dan perusakan Islam.²³²

Menurut Hartono, para pengajar di IAIN yang kebanyakan belajar di Barat, telah menyebarkan ilmu orang kafir yang melancarkan gerakan perusakan Islam yang menitik beratkan pada kedudukan akal dari pada wahyu.

²³¹ Adian Husaini, "Virus Liberal di UIN Malang", <http://hidayatullah.com/>

²³² Hartono Ahmad Jaiz, *Ada Pemurtadan di IAIN* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005), h. 17, 22.

Sementara menurut Adian, tentang kedudukan akal dan wahyu, dia mengatakan, “Perumpamaan akal adalah laksana penglihatan yang sehat dan tidak cacat. Sedangkan perumpamaan al-Qur’an adalah seperti matahari yang cahayanya tersebar merata, hingga memberi kemudahan bagi para pencari petunjuk. Amatlah bodoh jika seseorang mengabaikan salah satunya. Orang yang menolak akal dan merasa cukup dengan petunjuk al-Qur’an, seperti orang yang mencari cahaya matahari tapi memejamkan matanya. Maka orang ini tidak ada bedanya dengan orang buta. Akal bersama wahyu adalah cahaya di atas cahaya. Sedangkan orang yang memperhatikan pada salah satunya saja dengan mata sebelah (*picak, red*), niscaya akan terperdaya”.²³³

Fatwa MUI tentang liberalisme amat sangat berpengaruh pada gerakan Islam fundamentalis yang berusaha keras mencari elemen-elemen Islam yang dianggap berlawanan dengan kaum modernis dan Barat pada umumnya. Islam fundamentalis menolak modernitas dengan alternatif kembali kepada pemahaman *salaf*.²³⁴ Karen Armstrong mengatakan bahwa fundamentalisme agama melambangkan keinginan kuat untuk kembali ke ajaran fundamental agama, dan upaya mempertahankan serta menegakkan kembali “duplikasi sejarah” agama itu pada kondisi saat ini. Lebih jauh Armstrong berpendapat, fundamentalisme tidak hanya sebagai gerakan kembali ke akar, tetapi sebagai gerakan melawan modernitas yang mengakibatkan krisis multidimensi.²³⁵

Ketertinggalan dan keterbelakangan umat Islam di pelbagai belahan Dunia Islam telah menyulut semangat mereka untuk mencari model dan jalan terbaik. Doktrin bahwa Islam kompatibel untuk setiap ruang

²³³ Adian Husaini, “Virus Liberal di UIN Malang”, <http://hidayatullah.com/>

²³⁴ Rumadi, *Post Tradisionalisme Islam Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Cirebon: Fahmina Institute, 2008), h. 160.

²³⁵ Armstrong menengarai bahwa sikap terlampau fanatik dalam beragama (*over fanaticism in religious faith*) sebagai penyebab utama adanya gejala destruktif ini. Paradigma sempit serupa inilah yang kemudian berandil menentang setiap upaya sekularisasi dan modernisasi yang terjadi di tubuh agama. Lahirlah absolutisme pemikiran—dengan “perisai” purifikasi ajaran agama—yang memaksakan penafsiran literal terhadap pelbagai problema keumatan. Segala ihwal mesti dirujuk secara skriptural kepada sumber (hukum) tekstual yang serba baku. Lihat, Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan*, (Bandung, Mizan, 2002).

dan waktu membentuk sebuah kognisi keagamaan dogmatik. Keterbelakangan merupakan persoalan serius yang menyebabkan lahirnya pandangan keagamaan eksklusif dan sulit menerima “yang lain”. Mereka mengembangkan sikap perlawanan terhadap ancaman yang dipandang akan membahayakan eksistensi agama, baik dalam bentuk modernisme, liberalisme, sekularisme, maupun tata nilai Barat pada umumnya. Dalam kasus fundamentalisme Islam, acuan dan tolok ukur untuk menilai tingkat ancaman itu adalah al-Qur’an, dan pada batas tertentu Hadis. Melalui al-Qur’an hukum-hukum Islam harus ditegakkan. Sementara hukum buatan manusia tidak boleh diikuti, bahkan diharamkan. Umat secara keseluruhan tidak diperbolehkan membuat hukum, meskipun hanya satu hukum. Zallum memberikan ilustrasi sebagai berikut:

Umat secara keseluruhan tidak berhak membuat hukum, walaupun hanya satu hukum. Sekiranya seluruh umat Islam berkumpul, lalu mereka menyepakati berbagai hal yang bertentangan dengan Islam—seperti membolehkan riba dalam rangka meningkatkan kondisi perekonomian; membolehkan adanya lokalisasi perzinahan dengan dalih agar zina tidak menyebar luas di tengah masyarakat; menghapus kepemilikan individu; menghapus puasa ramadhan agar dapat meningkatkan produktivitas kerja; atau mengadopsi ide kebebasan individu yang memberikan kebebasan kepada seorang Muslim untuk meyakini akidah apa saja yang diinginkannya; memberikan hak kepadanya untuk mengembangkan hartanya dengan segala cara (meskipun haram), memberikan kebebasan berperilaku kepadanya untuk menikmati hidup sesuka hatinya seperti menenggak khamar dan berzina—maka seluruh kesepakatan ini tidak ada artinya. Bahkan, dalam pandangan Islam, seluruh kesepakatan ini tidak ada nilai sama sekali, walaupun jika dibandingkan dengan harga sehelai sayap nyamuk. Jika ada sekelompok kaum Muslim yang menyepakati hal-hal tersebut, maka mereka wajib diperangi sampai mereka melepaskan diri dari kesepakatan tersebut.²³⁶

²³⁶ Dikutip dari Syamsul Arifin, “Dari Eksklusivisme ke Inklusivisme: Menimbang Multikulturalisme dalam Studi Agama”. Paper PSIK Universitas Paramadina. Belum diterbitkan.

Kelompok ini memiliki justifikasi teologis melalui kitab suci. Islam melalui kitab suci dianggap mengandung doktrin yang *kâffah* (total), mengandung wawasan-wawasan, nilai-nilai yang bersifat komplet dan langgeng yang meliputi aspek sosial, politik, ekonomi, segi-segi individual, kolektif maupun masyarakat pada umumnya²³⁷—atau meminjam istilah Bahtiar Effendy, mereka memahami watak holistik Islam dengan cara yang organik,²³⁸ rigid dan literalis²³⁹ tidak substansialistik. Menurut mereka dalam pertarungan dengan ideologi-ideologi sekular, mereka berkewajiban untuk “menyelamatkan” dengan identitas Islam sebagaimana diidealkan dan dipraktikkan oleh Nabi Muhammad dan para sahabatnya—walaupun tidak ditunjang dengan pijakan akademis yang cukup memadai.²⁴⁰ Gerakan fundamentalisme ini mencoba menawarkan resep untuk mengobati krisis sosial, politik dan budaya yang dihadapi oleh kaum muslim dewasa ini.²⁴¹ Mereka barangkali juga ingin membebaskan Islam dari hegemoni Barat yang sekular, dan berupaya memperbaiki pemikiran dan kepribadian kaum Muslim, termasuk perbaikan sistem pemerintahan agar sesuai dengan ajaran Islam.²⁴² Gerakan seperti ini tak jarang mendapat dorongan dan legitimasi dari ulama.²⁴³

Konsep Barat, seperti liberalisme menurut mereka, bertentangan dengan doktrin Islam dan formalisasi syariat Islam. Sebaliknya, mereka

²³⁷ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 175. Lihat juga, Zuly Qodir, *Islam Liberal Paradigma Baru: Wacana dan Aksi Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), h. 63.

²³⁸ Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 61.

²³⁹ Yusril Ihza Mahendra, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jama'at-i-Islami (Pakistan)* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 31

²⁴⁰ M. Nurholish Setiawan, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2008), h. 14

²⁴¹ Mujiburrahman, “Menakar Fenomena Fundamentalisme Islam”, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar* Edisi No. 13 Tahun 2002, h. 91.

²⁴² Idi Subandy Ibrahim, *Amerika, Terorisme dan Islamophobia Fakta dan Imajinasi Jaringan Kaum Radikal* (Bandung: NUansa, 2007), h. 105-106

²⁴³ L. Carl Brown, *Wajah Islam Politik Pergulatan Agama dan Negara Sepanjang Sejarah Umat* (Jakarta: Serambi, 2003), h. 146.

mengusung pandangan teosentris Islam yang tanpa batas dengan menolak ide tentang manusia sebagai jiwa yang bebas untuk menentukan diri sendiri. Menurut Adian, konsep kebebasan antara Islam dan Barat tidaklah sama.

Konsep kebebasan antara Barat dan Islam sangatlah berbeda. Islam memiliki konsep “ikhtiyar” yakni, memilih diantara yang baik. Umat Islam tidak bebas memilih yang jahat. Sedangkan Barat tidak punya batasan yang pasti untuk menentukan mana yang baik dan mana yang buruk. Semua diserahkan kepada dinamika sosial. Perbedaan yang mendasar ini akan terus menyebabkan terjadinya “*clash of worldview*” dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat. Dua konsep yang kontradiktif ini tidak bisa dipertemukan. Maka seorang harus menentukan, ia memilih konsep yang mana. Kaum Muslim yang masih memegang teguh aqidahnya, pasti akan marah membaca novel *The Satanic Verses*-nya Salman Rushdie. Novel ini sangat biadab; misalnya menggambarkan sebuah komplek pelacuran di zaman jahiliyah yang dihuni para pelacur yang diberi nama istri-istri Nabi Muhammad saw. Bagi Islam, ini penghinaan. Bagi kaum liberal, itu kebebasan berekspresi... Kaum liberal, sebagaimana orang Barat pada umumnya, menjadikan faktor “menggangu orang lain” sebagai batas kebebasan. Seseorang beragama apa pun, berkeyakinan apa pun, berperilaku dan berorientasi seksual apa pun, selama tidak menggangu orang lain, maka perilaku itu harus dibiarkan, dan negara tidak boleh campur tangan. Bagi kaum liberal, tidak ada bedanya seorang menjadi ateis atau beriman, orang boleh menjadi pelacur, pemabok, menikahi kaum sejenis (homo/lesbi), kawin dengan binatang, dan sebagainya. Yang penting tidak menggangu orang lain. Maka, dalam sistem politik mereka, suara ulama dengan penjahat sama nilainya.²⁴⁴

Cara pandang kaum “pemuja kebebasan” semacam itulah, menurut Adian, secara diametral bertentangan dengan cara pandang Islam. Menurutnya, Islam jelas membedakan antara mukmin dan kafir, antara

²⁴⁴ Adian Husaini, “Demi Kebebasan Membela Kebatilan”, <http://hidayatullah.com/>

yang adil dan fasiq. Masing-masing ada tempatnya sendiri-sendiri. Orang kafir kuburannya dibedakan dari orang Islam. Kaum Muslim diperintahkan, jangan mudah percaya pada berita yang dibawa orang fasiq, seperti orang yang kacau salat lima waktunya, para pemabok, pezina, pendusta, dan sebagainya. Jadi, dalam pandangan Islam, lanjut Adian, manusia memang dibedakan berdasarkan takwanya. Misi mereka (kaum liberal) sebenarnya adalah ingin mengecilkan arti agama dan menghapus agama dari kehidupan manusia. Mereka maunya manusia bebas dari agama dalam kehidupan.

Karenanya, negara-negara Barat sekarang ini merasa mendapatkan perlawanan berat dengan hadirnya identitas politik Islam yang berwujud kehidupan elemen transnasional dengan basis iman.²⁴⁵ Oleh karena itu, isu-isu kontemporer, seperti liberalisme yang diusung oleh sejumlah kelompok liberal dianggap sebagai isu yang amat sangat sensitif karena akan “mengancam” keamanan berpikir sebagian besar umat Islam, termasuk para tokohnya. Mereka frustrasi dan putus asa dalam menghadapi masa depan yang buntu akibat keadaan negara yang sangat tidak menggembirakan. Bagi mereka hanya ada satu jalan, yakni mendirikan pemerintahan Islam melalui formalisasi syariat Islam—hal ini diwujudkan dengan perda-perda syariat Islam di sejumlah daerah²⁴⁶—yang dianggap sangat signifikan karena sistem ini berkaitan langsung dengan tegaknya hukum-hukum agama yang memungkinkan berkibarnya bendera Islam di percaturan tata dunia baru dan pada tataran peradaban umat manusia,²⁴⁷ sebagaimana pernah terjadi pada masa pemerintahan Islam awal di Madinah yang dianggap paling sempurna.²⁴⁸ Islam bagi mereka adalah sebuah ideologi tunggal yang paling benar dan menyelamatkan,

²⁴⁵ Endang Turmudi dan Riza Sihbudi, *Islam dan Radikalisme di Indonesia* (Jakarta: LIPI Pres, 2005), h. 16.

²⁴⁶ M. Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi* (Jakarta: LP3ES, 2008), h. 347.

²⁴⁷ Abu Abdul Fatah Ali Ben Haj, *Negara Ideal Menurut Islam: Kajian Teori Khilafah dalam Sistem Pemerintahan Modern* (Jakarta: Ladang Pustaka, 2002), h. 15.

²⁴⁸ Jajang Jahroni, “Khilafah Islam, Khilafah yang Mana?” dalam Abdul Moqsiith Ghazali (ed.), *Ijtihad Islam Liberal Upaya Merumuskan Keberagamaan Yang Dinamis* (Jakarta: JIL, 2005), h. 86.

walaupun ditegakkan dengan jalan kekerasan sekalipun. Agama di mata kaum fundamentalis memiliki potensi untuk mengguncang tatanan yang telah ada.²⁴⁹ Mereka menolak sistem negara bangsa, serta menginginkan negara Islam sesuai dengan interpretasi mereka.

Gerakan fundamentalisme keagamaan yang menjadi fenomena mutakhir patutlah dicermati secara kritis, karena kelompok ini telah mengancam ciri keterbukaan dan moderasi Islam, sehingga dapat

Liberalisme tidak pernah mengarah pada destruksi, melainkan mengarah pada penciptaan hukum atau norma sosial yang melindungi kebebasan masing-masing individu.

menghambat terwujudnya kehidupan masyarakat yang demokratis, pluralis, toleran dan egaliter.²⁵⁰ Walaupun gerakan Islam fundamentalis ini, menurut Azyumardi Azra, tidak akan berkembang pesat

di Indonesia, karena masih akan diimbangi oleh gerakan kelompok Islam moderat dan liberal.²⁵¹ Kekhawatiran terhadap gerakan fundamentalisme di Indonesia yang menghendaki pemerintahan Islam tidak akan terwujud. Meskipun agak tersendat-sendat, nyatanya proses demokratisasi di Indonesia terus berjalan. Dalam survei PPIM 2001 ditemukan bahwa 70% umat Islam Indonesia *committed* untuk mewujudkan demokrasi di Indonesia.²⁵²

Kemunculan beberapa buku yang ditulis oleh kelompok yang menganggap dirinya “pembela” Islam, beberapa di antaranya adalah Hartono Ahmad Jaiz, Adian Husaini dan Adnin Armas. Mereka berkewajiban ‘menyelamatkan’ Islam dari derasnya arus pemikiran progresif yang mereka anggap mengarah kepada liberalisme pemikiran. Sayangnya,

²⁴⁹ Steve Bruce, *Fundamentalisme Pertautan Sikap Keberagamaan dan Modernitas* (Jakarta: Erlangga, 2000), h. 1.

²⁵⁰ Alwi Shihab, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1997), h. 286.

²⁵¹ Zuly Qodir, *Islam Syariat vis-a-vis Negara: Ideologi Gerakan Politik di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), h. 28.

²⁵² Jamhari dan Jajang Jahroni, *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Pers, 2004), h. 45.

ada beberapa kelemahan mendasar yang terdapat dalam publikasi dan buku-buku yang diterbitkan, termasuk buku yang ditulis oleh Hartono Ahmad Jaiz. Beberapa kelemahan dan “cacat” tersebut adalah: *Pertama*, gaya bertutur Hartono yang emosional, sehingga terasa sangat kasar dan tidak “beretika”. *Kedua*, banyak pernyataan-pernyataan yang dikeluarkan hanya sekadar asal *comot*, sehingga jauh dari standar ilmiah dan mutu akademik. *Ketiga*, logika yang dibangun jauh dari kesan objektif, melainkan amat subjektif dan sengaja didramatisir, sehingga membuat karya-karya tersebut jauh dari nilai dan bobot akademis.²⁵³

Komentar-komentar Hartono dalam buku yang dipublikasikan, seperti tuduhan dosen-dosen di UIN sebagai penyebar kesesatan jelas tidak berdasar pada fakta yang jelas, apalagi analisis yang mendalam dan saintifik. Data yang ditemukan dalam lingkup perguruan tinggi agama di bawah lingkungan Depag menunjukkan bahwa memang banyak pengiriman dosen dan tenaga pengajar dari pelbagai IAIN se-Indonesia ke perguruan-perguruan tinggi Barat. Tetapi yang perlu diketahui adalah mekanisme seleksi yang amat selektif, sehingga mayoritas dari delegasi yang diberangkatkan merupakan sarjana terbaik pada generasinya; terbaik tidak saja prestasi akademik, melainkan juga perangkat bahasa yang disyaratkan. Pengiriman tersebut bukanlah pengalihan besar-besaran dalam orientasi kebijakan tugas belajar, melainkan penciptaan ruang yang luas untuk pengembangan keilmuan dan wawasan bagi para dosen di lingkungan perguruan tinggi agama Islam serta untuk menciptakan iklim keilmuan yang sehat dan dinamis. Dengan banyaknya alumni Barat yang bekerja di Perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) hal ini semakin menunjukkan bahwa kampus sebagai pusat pengembangan akademik tidak terisolir oleh perguruan tinggi yang ada di bawah Departemen Pendidikan Nasional.²⁵⁴

Komentar Hartono di atas, menunjukkan kedangkalan pengetahuan akibat minimnya bacaan tentang khazanah peradaban klasik yang sarat

²⁵³ M. Nurcholish Setiawan, *Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2008), h. 3-4.

²⁵⁴ M. Nurcholish Setiawan, *Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an*, h. 8-9.

dengan pemikiran-pemikiran kritis dan progresif. Aspek ini jelas tidak bisa dimengerti dan dinalar oleh Hartono yang sempit wawasannya, di samping pula tidak terbiasa dengan berbagai wacana kritis. Hartono tidak sendirian karena banyak ditopang oleh penulis-penulis yang hobi menghujat seperti Adian Husaini yang merasa dirinya paling benar tanpa dibarengi dengan pijakan data serta argumentasi akademis sebagai ciri utama masyarakat terdidik. Kebebasan berpikir menjadi sesuatu yang mahal mengingat tekanan dari kelompok-kelompok yang sangat anti dengan pemikiran progresif. Hujatan-hujatan yang dialamatkan kepada kelompok liberal-progresif menunjukkan mahalnya kebebasan akademik ini. Bagi Hartono dan Adian, apa pun yang tertulis dalam al-Qur'an cukup diterima dengan iman saja, bahwa apa pun yang sudah ditulis di dalamnya adalah kebenaran mutlak yang melampaui segala zaman, berlaku kekal, berwibawa untuk segala tempat dan segala manusia. Beragama bagi mereka tidak memerlukan nalar. Ini sangat berbeda dengan pikiran liberalism yang menuntut penggunaan nalar untuk keberagamaan yang sehat. *Fides Quarens Intellectum*.

Prinsip-prinsip Etis dan Metodis Islam Liberal

Setelah para pemikir Islam Progresif mengeritik secara tajam fatwa MUI tentang pengharaman pluralisme, liberalisme, dan sekularisme, dan isu-isu besar di sekitar tiga konsep tersebut, dalam pasal ini akan dituliskan perspektif liberalisme para pemikir Islam Progresif. Yang akan dianalisis dan disintesis adalah prinsip-prinsip etis filosofis dan metodis pandangan Islam para pemikir Islam Progresif itu, di mana ini merupakan hal yang paling ditentang (implisit) oleh fatwa MUI tersebut, dan dalam wacana kalangan Islam fundamentalis dan radikal. Fatwa pengharaman MUI tersebut, hanyalah sepersepuluh (1/10) dari isi yang sebenarnya, sembilan persepuluh (9/10) yang ditolak oleh MUI maupun para kalangan Islam yang fundamentalis dan radikal. Isi dari 9/10 kritik yang tidak tertulis dalam fatwa tersebut akan diuraikan dan dielaborasi dalam pasal ini.

Hal yang akan dirangkumkan di sini—lewat analisis dan sintesis—ada dua pokok persoalan: *Pertama*, masalah prinsip-prinsip kerja etis para

pemikir Islam Progresif; *Kedua*, masalah metode, yaitu bagaimana cara para pemikir Islam Progresif memecahkan masalah-masalah sekularisme, liberalisme dan pluralisme melalui metode yang sekarang dikenal sebagai “metode Islam Progresif” dalam mewacanakan pemikiran Islam. Prinsip etis dan metodis Islam Progresif ini telah berkembang lewat suatu wacana liberalisme Islam.

Prinsip-prinsip Etis Islam Liberal

Berikut adalah prinsip atau nilai etis *pertama* yang dikembangkan oleh kalangan Islam Progresif sebagai prinsip etis, yaitu etika keadilan.

Etika Keadilan

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika keadilan. Dalam tradisi Islam, khususnya ilmu kalam, pembahasan tentang keadilan Tuhan secara teoretis menjadi salah satu pembahasan penting. Karena prinsip etika keadilan dalam berbagai dimensinya merupakan puncak harapan umat manusia, yang tak jarang susah ditegakkan. Bahkan Ibnu Khaldun—seorang filsuf sosial Islam klasik— mengatakan bahwa keadilan merupakan pusat dalam suatu teori sosial tentang masyarakat.²⁵⁵ Maka tak heran muncul sebuah jargon yang sangat kuat mendambakan keadilan, “tegakkan keadilan meski langit akan runtuh”. Nurcholish Madjid menyebut etika keadilan ini sebagai hukum kosmik atau bagian dari hukum alam, sehingga menjadi sangat penting dalam kehidupan manusia. Orang yang melanggar prinsip-prinsip etika keadilan berarti menentang sunnah Allah dalam menciptakan dan menegakkan hukum jagad raya.²⁵⁶

Terkait dengan kepastian sunnatullah itu ialah bahwa etika ini adalah objektif dan tidak akan berubah (*immutable*). Disebut objektif, karena etika ini ada tanpa tergantung kepada pikiran atau kehendak

²⁵⁵ Majid Khadduri, *Teologi Keadilan Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), h. 278.

²⁵⁶ Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif: Memahami Islam sebagai Ajaran Rahmat* (Jakarta: LSIP, 2004), h. 42.

manusia; dan disebut tidak akan berubah karena dia berlaku selamanya tanpa interupsi atau koneksi kepada seseorang. Maka siapa pun yang memahami dan mengikutinya akan beruntung, dan siapa pun melanggarnya, meskipun dia tidak tahu akan merugi. Nurcholish menganalogikan dengan hukum alam, seperti panasnya api, etika keadilan berlaku tanpa peduli siapa yang mengikuti atau melanggar.²⁵⁷

Kata “adil” merupakan serapan dari kata Arab ‘*adl*. Kata ini disebut sebanyak 14 kali dalam al-Qur’an.²⁵⁸ Pengertian tentang adil atau keadilan dalam al-Qur’an diekspresikan dalam beberapa kata, selain ‘*adl* dan *qisth*, umpamanya *ahkâm*, *qawâm*, *amtsâl*, *iqtishâd*, *shadaqah*, *shiddîq*, atau *barr*.²⁵⁹

Secara harfiah, kata ‘*adl* adalah kata benda abstrak, berasal dari kata kerja ‘*adala* yang berarti: *pertama*, meluruskan atau duduk lurus, mengamandemen atau mengubah; *kedua*, melarikan diri, berangkat atau mengelak dari satu jalan (yang keliru) menuju jalan lain (yang benar); *ketiga*, sama, sepadan atau menyamakan; *keempat*, menyeimbangkan atau mengimbangi, sebanding atau berada dalam suatu keadaan yang seimbang (*state of equilibrium*).²⁶⁰ ‘*Adl* juga mempunyai arti mempertahankan hak, yang benar.²⁶¹

²⁵⁷ Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 43.

²⁵⁸ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 369. Lihat Juga, Munzir Hitami, “Makna *Dîn* dan Universalitas Nilai-nilai Islam: Kendala-Kendala Pemahaman” Makalah PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

²⁵⁹ Kata *al-’adl* sendiri yang dibentuk pada dua puluh delapan tempat dengan berbagai bentuk dan redaksinya mempunyai dua arti asal yang kontradiksi, yaitu *istiwâ’ wa i’wîjâj* lurus dan bengkok. Kata yang terbentuk dari huruf-huruf ‘*ayn-dâl-lâm* itu digunakan dalam al-Qur’an dengan kedua arti tersebut, namun yang dimaksud di sini adalah kata *al-’adl* dengan arti *al-istiwâ’*—berbuat adil terhadap sesuatu berarti berbuat lurus dalam arti tidak menimbulkan kerugian atau memihak pada salah satu pihak dengan memberikan putusan atau perlakuan sama sesuai dengan ukuran atau takarannya. Kata *al-qisth* yang disebutkan dalam al-Qur’an pada dua puluh lima tempat juga mempunyai dua arti dasar yang berlawanan. Kata *al-qisth* (dengan bacaan *kasrah* huruf awalnya) bersinonim dengan kata *al-’adl*. Kata kerja yang digunakan untuk makna tersebut adalah *aqsatha-yuqsithu*, sedangkan kata *al-qasth* (dengan bacaan *fathah* huruf awalnya) berarti *al-jûr*. Lihat, Munzir Hitami, “Makna *Dîn* dan Universalitas Nilai-nilai Islam: Kendala-Kendala Pemahaman”.

²⁶⁰ Majid Khadduri, *Teologi Keadilan Perspektif Islam*, h. 8.

²⁶¹ Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1995), h. 61.

Sementara bagi Nurcholish Madjid, arti sebenarnya *'adl* ialah keseimbangan, yaitu konsep tentang “tengah”. Al-Qur'an mengatakan bahwa jagat raya ini dikuasai oleh hukum keseimbangan, sehingga manusia dilarang melanggar prinsip keseimbangan. Timbangan, dengan begitu, bekerja karena hukum jagat raya. Barang siapa yang curang dalam timbangan, sebetulnya ia melanggar hukum kosmos, hukum seluruh jagad raya, sehingga menimbulkan dosa besar, yaitu dosa ketidakadilan.²⁶²

Pikiran dasar yang ada dalam kata keadilan adalah keseimbangan (*al-mîzân*) yaitu sikap tanpa berlebihan baik ke kiri atau ke kanan. Karena itu lambang keadilan adalah gambar seorang dewi yang sedang menimbang dengan menutup matanya, yang menggambarkan ketidakberpihakan kepada salah satu di antara yang dipertimbangkan.²⁶³ Keseimbangan juga merupakan syarat agar orang tidak jatuh, baik dalam berdiri, lebih-lebih ketika sedang bergerak. Karena itulah maka keseimbangan itu menimbulkan keteguhan dan kekokohan. Melalui keseimbangan itu orang mampu bersikap adil.

Dalam, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Dawam Rahardjo, melukiskan keadilan dengan fungsi menimbang atau menilai suatu perbuatan. Setiap unsur perbuatan, dari segi positif maupun negatifnya, akan ditimbang, dihargai, dan dibalas. Seorang yang adil adalah yang membuat perhitungan. Tuhan sendiri dalam berlaku adil, melakukan perhitungan. Dalam istilah timbangan (*mîzân*) dan perhitungan (*hisâb*) terkandung pengertian mengenai ukuran untuk menilai. Dalam konteks perbuatan, ukuran itu adalah nilai-nilai, tentu saja nilai-nilai yang ditetapkan oleh Tuhan. Karena itu, keadilan Tuhan tidak lepas dari moralitas yang telah ditetapkan-Nya. Di sini, yang dijadikan ukuran bagi keadilan adalah hukum. Nilai ini antara lain terdapat dalam Q. 5: 8.

²⁶² Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid* Jilid I (Bandung: Mizan bekerjasama dengan Paramadina), h. 22.

²⁶³ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, h. 373.

Kalau kita melihat kepada Islam, sejak awal misi Islam adalah liberasi atau pembebasan dari penindasan, tirani, dan pembebasan dari berbagai bentuk ketidakadilan. Semangat itu harus selalu ditekankan, sehingga tidak terjadi hegemoni kebenaran penafsiran, termasuk fatwa yang menganggap paham tertentu sesat.

Banyak definisi tentang keadilan telah dikembangkan oleh para pemikir Islam Progresif, tetapi menurut mereka, definisi para ulama klasik ternyata masih tetap relevan untuk masa kini, yakni “menempatkan sesuatu secara proporsional” (*wadl’ syay’ fi*

mahallih). Dalam Islam, menurut mereka, etika keadilan ini tidak hanya dipraktikkan dalam konteks perundangan dan pemerintahan, tetapi juga dalam kehidupan sehari-hari, termasuk dalam kehidupan rumah tangga.²⁶⁴

Murtadla Muthahari—filsuf Islam Iran abad lalu yang sering dikutip para pemikir Islam Progresif di Indonesia—mendefinisikan istilah keadilan dengan empat pengertian: *pertama*, keadaan sesuatu yang seimbang. *Kedua*, persamaan dan penafian atas segala bentuk diskriminasi. *Ketiga*, pemeliharaan hak-hak individu dan pemberian hak kepada setiap orang yang berhak menerimanya. *Keempat*, memelihara hak bagi kelanjutan eksistensi.²⁶⁵ Selain Muthahhari, Ibn Qayyim al-Jawziyah, teolog Islam klasik yang sangat berpengaruh di Indonesia berpendapat bahwa keadilan merupakan *raison d’être* bagi tegaknya agama.²⁶⁶ Dalam pandangan Ibn Taimiyah—juga teolog klasik yang sangat berpengaruh pada kalangan Islam Progresif—hanya dalam cita-cita keadilan, suatu negara dapat diharapkan memenuhi tujuan-tujuan untuk apa negara tersebut berdiri. Keadilan yang diperjuangkan oleh Ibn Taimiyah untuk mencapainya—yang merupakan suatu konsep baru pada zamannya—diabadikan dalam

²⁶⁴ Masykuri Abdillah, “Makna *Dîn* dan Universalisme Nilai-Nilai Agama Islam” Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

²⁶⁵ Abdul Hakim dan Yudi Latif (ed.), *Bayang-bayang Fanatisisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid* (Jakarta: Paramadina, 2007), h. 356.

²⁶⁶ Diuraikan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah dalam kitabnya “*al-Thuruq al-Hukmîyah fi al-Siyâsah al-Syar’iyah*”. Kairo. Tak ada penerbitnya. Lihat juga, Farid Esack, *Al-Qur’an, Liberalisme, Pluralisme Membebaskan Yang Tertindas* (Bandung: Mizan, 2000), h. 142.

al-siyâsah al-syar'iyah, politik syariat, yang dapat dipadankan dengan keadilan sosial, karena tujuan-tujuannya adalah untuk melayani kepentingan publik. Ibn Taimiyah berpendapat bahwa keadilan sosial dapat menjembatani jurang pemisah antara seorang penguasa dan rakyatnya, dan akhirnya memajukan kondisi-kondisi sosial dan mempertinggi kekuasaan Islam.²⁶⁷

Tentang pentingnya keadilan ini dalam Islam, Mahmud Syaltut, seorang ulama al-Azhar menerangkan bahwa perintah al-Qur'an untuk menegakkan keadilan di muka bumi adalah perintah yang bersifat universal, tanpa adanya diskriminasi yang satu atas lainnya. Keadilan tidak hanya berlaku untuk komunitas tertentu tanpa komunitas lainnya. Sebab, prinsip keadilan adalah aturan Tuhan yang berlaku objektif. Manusia sebagai hamba dan ciptaan-Nya mesti mendapatkan persamaan dalam porsi keadilan baik laki-laki atau perempuan, Muslim atau non-Muslim.

Selama ini pembahasan tentang keadilan lebih banyak diorientasikan pada keadilan Tuhan sebagaimana banyak dilakukan oleh kalangan *al-mutakallimûn* (teolog klasik). Sementara membincang keadilan manusia di muka bumi jarang disinggung. Oleh karena itu, menarik mengikuti pandangan al-Jabiri tentang konsep keadilan yang sekarang banyak dikembangkan para pemikir Islam Progresif di Indonesia. Menurutnya, penting dilakukan perubahan paradigma tentang keadilan yang bersifat ilahi menuju keadilan duniawi yang bersifat kekinian. Ajakan al-Jabiri dalam konteks kekinian umat Islam memang menemukan relevansinya. Dunia ini dan Dunia Islam, menurut al-Jabiri, membutuhkan bentuk keadilan yang nyata, bukan lagi—apa yang ia sebut—“keadilan metafisika”.²⁶⁸

Berdasarkan pandangan etika keadilan ini, Sumanto al-Qurtuby, seorang intelektual muda NU, melihat bahwa perjuangan untuk menegakkan demokrasi yang banyak didemonstrasikan dunia pada sejak abad lalu menunjukkan keinginan kuat untuk tegaknya sosial politik

²⁶⁷ Diuraikan Ibn Taimiyah, *Kitâb al-Siyâsah al-Syar'iyah fî Ishlâh al-Râ'f wa al-Ra'iyah* (Kairo, 1951).

²⁶⁸ Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 52.

yang lebih adil.²⁶⁹ Dalam sistem demokrasi, perjuangan untuk mewujudkan impian keadilan dimungkinkan jauh dari sistem-sistem yang lainnya. Demokrasi—menurut mereka—merupakan salah satu bentuk dari pemerintahan yang diyakini mampu mewujudkan prinsip keadilan secara lebih baik dan lebih menyeluruh. Sistem demokrasi adalah sistem yang memungkinkan masyarakat untuk menuntut diterapkannya prinsip-prinsip keadilan.²⁷⁰ Fungsi normatif utama dari tatanan politik yang demokratis adalah menjamin dan melindungi wilayah kebebasan individu, yakni menjamin hak individu untuk menjalani kehidupan menurut pilihannya masing-masing.²⁷¹

²⁶⁹ Bandingkan dengan Al-Maududi, pendiri Jama'at-e-Islami dan seorang pendukung fanatis negara teokrasi yang mempunyai pandangan sebaliknya. Kelompok Islam fundamentalis apalagi radikal menolak secara tegas produk modernitas dan sekulerisme Barat termasuk demokrasi yang dianggapnya hasil dari—apa yang mereka sebut “produk kebudayaan setan”. Kelompok ini juga menolak upaya “modernisasi” atas Islam. Bagi kelompok ini, orang yang berpikir tentang reformasi atau modernisasi Islam adalah salah jalan dan menganggap usaha-usaha mereka pasti gagal. Upaya modernisasi ini tidak diperlukan sebab Islam sendiri sudah sempurna dan berlaku untuk setiap zaman. Munculnya ide ideologisasi Islam termasuk formalisasi syariat sebagai landasan etik dan legal yang marak di berbagai kawasan Islam sebetulnya lahir dari pemikiran ini. Lihat, Sumanto Al-Qurtuby, *Lubang Hitam Agama: Mengkritik Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal* (Yogyakarta: Ilham Institute dan RumahKata, 2005), h. 123

Itulah sebabnya, mengapa kaum fundamentalis dan radikal yang menolak ide demokrasi sebagai perwujudan kontemporer gagasan keadilan berpandangan bahwa secara ontologis, “kota manusia” tak bisa duduk bersanding secara damai dengan “kota Tuhan”. Dalam semangat inilah kita bisa paham kenapa kaum fundamentalis dan radikal Islam yang rejeksionis itu menolak demokrasi sebagai sistem pengaturan kehidupan sosial, karena demokrasi adalah bentuk subversi atau kudeta terhadap kekuasaan Tuhan yang Mutlak dan menggantinya dengan kekuasaan rakyat. Slogan-slogan yang mereka kampanyekan seperti “Islam adalah cahaya, demokrasi adalah kegelapan” pada praktiknya hanyalah alat kampanye belaka untuk mendapatkan dukungan publik Muslim yang selanjutnya dijadikan sebagai dasar legitimasi untuk menindas atas nama Islam. Penindasan itu tidak hanya dilakukan pada kelompok non-Muslim, minoritas etnik tapi juga pada minoritas sekte dalam Islam sendiri, serta kaum perempuan Muslim yang masih menduduki posisi pinggiran/marginal dalam wacana keislaman. Inilah sebuah fenomena yang sering disebut oleh pengamat sebagai “Islam politik” yang secara luas didefinisikan sebagai “mobilisasi identitas Islam (penggunaan simbol-simbol keislaman) dalam pembuatan kebijakan public (*public policy*) baik yang berkaitan dengan hubungan intern umat Islam maupun relasi masyarakat Islam dengan lainnya. Lihat, Santoso, *Kekerasan Agama Tanpa Agama*, (Jakarta: Pustaka Utan Kayu, 2002), h. 8.

²⁷⁰ Sumanto Al-Qurtuby, *Lubang Hitam Agama: Mengkritik Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal*, h. 52-53.

²⁷¹ Ulil Abshar Abdalla (ed.), *Islam dan Barat: Demokrasi dalam Masyarakat Islam* (Jakarta: Paramadina, 2002), h. 112.

Tegaknya suatu pemerintahan atau negara harus dibangun di atas pilar-pilar keadilan, kejujuran, amanah, jaminan perlindungan hak asasi, kebebasan berekspresi dan berserikat, persamaan hak serta musyawarah. Pilar-pilar ini menopang tegaknya negara dan berjalannya roda pemerintahan secara efektif. Mengingkari atau mengabaikan pilar-pilar tersebut berarti juga melapangkan jalan bagi suatu kondisi kekacauan dan anarkhi, sehingga memungkinkan terhalangnya pelaksanaan nilai-nilai etis agama di muka bumi. Dengan demikian, mempelajari demokrasi dan menerapkannya merupakan sesuatu yang wajib hukumnya. Bahkan, menurut Said Aqiel Siradj, hukumnya *wâjib 'ayn* (sungguh-sungguh wajib) bagi setiap kaum Muslim.²⁷²

Dalam arti lebih luas, umat Islam dituntut untuk menegakkan keadilan sebagai basis kehidupan sosio-politik. Al-Qur'an sering menyatakan secara spesifik wilayah sosial yang sangat mungkin diselewengkan, seperti soal harta anak-anak yatim dan anak yang diadopsi (Q. 4:3; 33: 5) hubungan matrimonial (Q. 4: 3; 49:9), kontrak (Q. 2: 282), masalah hukum (Q. 5:42; 4:56), hubungan antaragama (Q. 60: 8), bisnis (Q.11:65), dan urusan dengan para musuh (Q. 5:8). Al-Qur'an memostulatkan ide bahwa keadilan adalah basis penciptaan alam. Keteraturan semesta, menurut al-Qur'an, dilandasi keadilan, dan penyimpangan terhadapnya disebut kekacauan (*fitnah*). *Status quo* dalam tatanan masyarakat tertentu, terlepas dari berapa lama ia telah berdiri atau betapa pun stabilnya, mengikuti pandangan Farid Esack, tak mendapat legitimasi yang intrinsik dalam Islam. Ketidakadilan adalah penyimpangan dari aturan alam dan, seperti halnya syirik, meskipun telah berusia berabad-abad sebagaimana dalam masyarakat Makkah pra-Islam, tetap dianggap sebagai gangguan bagi keseimbangan itu.²⁷³

Dalam paradigma al-Qur'an, keadilan dan aturan yang didasarkan padanya adalah nilai-nilai yang harus ditegakkan, tidak demikian halnya dengan stabilitas sosio-politik *per se*. Ketika berhadapan dengan

²⁷² Said Aqiel Siradj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi* (Bandung: Mizan, 2006), h. 221-222.

²⁷³ Lihat, Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas* (Bandung: Mizan, 2000), h. 142-143.

gangguan terhadap keteraturan melalui pengikisan sistematis hak asasi manusia (atau ancaman terhadap ekosistem), al-Qur'an mewajibkan kaum beriman untuk menentang sistem seperti itu sampai hancur dan tatanan kembali pulih ke keadaan alamiahnya. Al-Qur'an memosisikan dirinya sebagai kekuatan yang dinamis bagi keadilan, mengesahkan penggunaan tangan besi dengan "kekuatan yang dahsyat" sebagai sarana untuk mencapainya dan mendukung perjuangan aktif untuk itu. Al-Qur'an tak hentinya mempertentangkan keadilan dengan penindasan dan pelanggaran hukum (Q. 3:25; 6:160; 10:47; 16:111) dan mewajibkan bagi pengikutnya untuk menghapuskan kedua hal yang disebut terakhir itu dan menegakkan yang pertama.

Berikut adalah prinsip atau nilai etis kedua yang dikembangkan oleh kalangan Islam Progresif, yaitu etika kemaslahatan.

Etika Kemaslahatan

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika kemaslahatan (etika kebaikan). Salah satu karakter yang sangat menonjol dari pesan Islam adalah kemestian agar Islam dipahami dalam makna terdalamnya, atau makna batinnya. Praktik nabi dalam menyampaikan pesan-pesan Islam memberi tahu bahwa pesan Islam bukanlah sekadar titah yang langsung harus ditunaikan, tapi lebih dulu mesti melalui proses pemahaman. Pesan-pesan Islam yang terkandung di dalam al-Qur'an maupun Hadis, akan berdialog dengan audiennya sebelum dapat diterapkan. Dalam suasana dialog inilah pemahaman tentang makna batin pesan itu dimungkinkan. Dalam arti kata, kandungan pesan Islam tidak datang bagaikan titah tanpa dialog. Dari asumsi inilah para ulama mencoba menggali pesan Islam untuk dirumuskan pokok-pokoknya.²⁷⁴

Penelusuran tentang pesan terdalam Islam ini telah menggugah kesadaran para kalangan intelektual Islam klasik untuk merumuskan inti dan pokok ajaran Islam (mana yang pokok, mana yang ranting, dan bagaimana membangun cara berpikir dalam menentukan mana yang

²⁷⁴ Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 55-56.

pokok dan ranting itu dalam ajaran Islam). Dari proses sejarah pemikiran Islam yang panjang, dengan melalui tahap refleksi dan perdebatan atas berbagai kandungan ajaran Islam kemudian lahir teori-teori dan metode pemahaman agama yang dituangkan dalam konsep-konsep tentang *istihsân* (mencari kebaikan), *istishlâh* (mencari kemaslahatan), dalam hal ini kebaikan atau kemaslahatan umum (*al-maslahah al-‘âmmah*, *al-mashlahah al-mursalah*) disebut juga sebagai keperluan atas kepentingan umum (*‘umûm al-balwâ*).²⁷⁵

Landasan pemikiran yang membentuk konsep etika kemaslahatan ini ialah, kenyataan bahwa, syariat Islam dalam berbagai pengaturan dan hukumnya mengarah kepada terwujudnya *mashlahah* (apa yang menjadi kepentingan dan apa yang dibutuhkan manusia dalam kehidupan di permukaan bumi). Upaya mewujudkan *mashlahah* dan mencegah *mafsadah* (hal-hal yang merusak) adalah sesuatu yang sangat nyata dibutuhkan setiap orang dan jelas dalam syariat yang diturunkan Allah kepada semua rasul-Nya. Dan itulah sasaran utama dari hukum Islam.²⁷⁶

Hampir semua ulama Islam berpendapat bahwa tak ada pesan Tuhan yang bersifat sia-sia atau tanpa kandungan maslahat. Maslahat merupakan kosa kata Arab yang secara harfiah berarti kebajikan (*al-shalâh*) dan manfaat (*al-manfa‘ah*). Maslahat biasanya didefinisikan sebagai “segala sesuatu yang mengandung manfaat”. Asal kata maslahat dan jenis-jenis turunan yang identik dengannya dalam al-Qur’an terhitung sekitar 267 tempat. Di antara 267 tempat itu, 62 kali dengan kata khusus *al-shâlîhât* atau kebajikan. Kadang-kadang kata maslahat juga dipakai dengan menggunakan kalimat *al-naf‘* atau kemanfaatan.²⁷⁷

Istilah *maslahah*, yang antara lain menurut Imam al-Ghazali (w.1111) dan Jalal al-Din al-Suyuti, *dar’ al-mafâsid wa jalb al-mashâliḥ* yang bermakna mengambil manfaat dan menolak kemudaratan dalam rangka

²⁷⁵ Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992), h. 390.

²⁷⁶ KH. Ali Yafie, “Konsep-konsep *Istihsân*, *Istishlâh* dan *al-Mashlahah al-‘Âmmah*,” dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 365.

²⁷⁷ Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 59.

memelihara tujuan syara'.²⁷⁸ Sementara itu, mengenai sesuatu dapat dikatakan masalah, dengan mengacu pada pandangan klasik, ada lima kriteria dalam menentukan kemaslahatan, yaitu: *Pertama*, memprioritaskan tujuan-tujuan syara' (syariat); *Kedua*, tidak bertentangan dengan al-Qur'an; *Ketiga*, tidak bertentangan dengan al-Sunnah; *Keempat*, tidak bertentangan dengan prinsip Qiyas; dan *kelima*, memperhatikan kemaslahatan yang lebih penting (besar).²⁷⁹

Etika masalah merupakan titik kendali dalam perilaku politik Islam. Menurut KH. Ali Yafie, dalam kajian *ahl al-ijtihâd* ada tiga jenis masalah yaitu:²⁸⁰

Pertama, masalah yang diakui ajaran syariat, yang terdiri dari tiga tingkat kebutuhan manusia, yaitu:

(1). *Dlarûriyah* (bersifat mutlak) yakni kemaslahatan atau kepentingan manusia yang menjadi keniscayaan (*necessity*) dalam kehidupannya. Begitu pentingnya hal ini, sehingga jika hal ini tak terpenuhi, eksistensi manusia dan sistem hidupnya akan cacat. Kemaslahatan ini mencakup lima hal, yakni agama (*dîn*), jiwa (*nafs*), akal ('*aql*), keturunan (*nasl*) dan harta (*mâl*). Kelima tersebut biasanya disebut *al-kulliyât al-khamsah* atau *al-dlarûriyât al-khamsah*, yang menjadi dasar masalah (kepentingan dan kebutuhan manusia).²⁸¹

²⁷⁸ Abdul Hadi Ahmuza, "Islam dan Tantangan Demokratisasi di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

²⁷⁹ Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 1999), h. 39-41.

²⁸⁰ KH. Ali Yafie, "Konsep-konsep *Istihsan*, *Istislah* dan *Maslahat al-Ammah*," dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, h. 366. Kalangan Islam Progresif sering menjadikan *al-kulliyat al-khams* atau *al-daruriyyat al-khams*, ini sebagai dasar penerimaan hak asasi manusia (HAM). Mereka mengembangkan program Islam dan HAM dengan analisis dan mengembangkan lebih lanjut *al-kulliyat al-khams* atau *al-daruriyyat al-khams* ini. Lihat, Najib Kailani dan Muhammad Mustafied, *Islam dan Politik Kewarganegaraan—Modul belajar Bersama* (Yogyakarta: LKiS, 2007), h. 40-45 (Bahan Bacaan *al-Dlarûriyyat al-Khamsah*). Pikiran-pikiran yang lebih dikembangkan tentang *al-Dlarûriyyat al-Khamsah* ini dalam konteks kewarganegaraan dan hak asasi manusia (HAM), lihat Muhammed Abed al-Jabiri, *Syura, Tradisi, Parikularitas, Universalitas* (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 153-162.

²⁸¹ Perlindungan agama mengandung pengertian diakuinya hak beragama, hak melaksanakan, menyiarkan dan mempertahankan agamanya. Perlindungan jiwa mengandung pengertian adanya hak untuk hidup serta hak untuk tidak dibunuh, tidak dilukai, tidak dianiaya dan

(2). *Hâjjiyah* (kebutuhan pokok) yakni kebutuhan manusia untuk memudahkan urusan sehari-hari guna menghindari kesulitan-kesulitan yang mengarah kepada bahaya atau kerugian, misalnya aktivitas-aktivitas perekonomian yang dimaksudkan untuk menunjang terwujudnya eksistensi manusia di atas.

(3). *Tahsîniyah* (kebutuhan pelengkap) yaitu kepentingan manusia yang merupakan kebutuhan pelengkap untuk menunjang tegaknya etika dan moral sebagai perwujudan kehidupan yang baik, teratur, nyaman serta bahagia lahir dan batin.

Kedua, masalah yang tidak diakui ajaran syariat, yaitu kepentingan yang bertentangan dengan masalah yang diakui terutama pada tingkat *pertama*.

Ketiga, masalah yang tidak terikat pada jenis *pertama* dan *kedua*. Masalah tingkat ini (kedua dan tiga) tidak kita bicarakan di sini.

Meski dalam aspek hukum terdapat ketentuan-ketentuan yang bersifat partikular, tetapi para ulama telah menetapkan filosofi dan moralitas hukum Islam yang menjadi prinsip umum hukum Islam. Hal ini tergambar dalam tujuan umumnya (*maqâshid al-syarî'ah*), yakni untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia dan menghindarkan *madlârat* (bahaya) terhadap mereka. Kemaslahatan dimaksud adalah segala sesuatu yang dibutuhkan serta menjadi kepentingan dan kegunaan (*utility*) yang mendatangkan kebaikan bagi manusia. Ada beberapa prinsip selain prinsip masalah tersebut, yakni keadilan (*'adâlah*), kasih sayang

sebagainya. Perlindungan akal mengandung pengertian adanya hak kebebasan berpikir, hak untuk tahu dan memperoleh pendidikan, hak menyatakan pendapat dan sebagainya. Perlindungan kehormatan mengandung pengertian adanya hak untuk mendapat perlakuan terhormat serta tidak dicemarkan kehormatannya. Sedangkan perlindungan harta mengandung pengertian diakuinya hak kepemilikan, hak kekayaan, hak bekerja, hak berusaha dan sebagainya.

Menurut kalangan Islam Progresif, prinsip dasar agama ini sangat berkaitan dengan kesinambungan kehidupan umat manusia. Baik dari sudut pandang agama, sosial, politik, budaya. Sehingga kemaslahatan manusia dan alam lingkungan terwujud dengan sebenarnya sesuai dengan kehendak Tuhan. Di sinilah perlu bersifat *islah* (rekonsiliasi) dalam setiap kehidupan kita karena akan membuahkan kemaslahatan, dan dilarang *ifsad* (konflik) karena akan berujung pada kemudaratatan (keburukan). Lihat, Humaidy Abdussami dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antar Agama* (Yogyakarta: LKIS, 2007), h. 88.

(*rahmah*) dan kebijaksanaan (*hikmah*) sebagai tujuan umum di samping kemaslahatan ini.²⁸²

Etika masalah adalah sebuah penemuan yang paling berharga yang ditinggalkan oleh ulama klasik Islam. Teori ini mengandaikan bahwa ketika kita menyampaikan pesan-pesan Islam, Tuhan dipastikan mempunyai maksud-maksud tertentu. Begitu pentingnya prinsip masalah ini dalam wawasan keagamaan Islam, tak heran bila banyak kalangan ulama yang berusaha untuk menjelaskan berbagai masalah, hikmah, falsafah dan etika yang dikandung oleh pesan-pesan Islam dalam berbagai perkaranya.

Seluruh kandungan syariat paling tidak bermaksud untuk mencapai empat hal. *Pertama*, mengenal Tuhan (aspek teologis). *Kedua*, mengetahui bagaimana tata cara beribadah kepada-Nya (aspek ritual). *Ketiga*, kandungan perintah untuk berbuat baik dan larangan berbuat buruk. Di sini manusia dianjurkan untuk berpegang teguh pada etika yang baik seperti jujur, amanah, lemah lembut, dan sebagainya. *Keempat*, mengerem para perusuh agar tidak merajalela. Untuk itu syariat meletakkan pelbagai batasan (*hudûd*) yang diperlukan untuk seperlunya mengontrol masyarakat agar bangunan sosial tidak rontok.

Pembahasan tentang masalah yang klasik seperti itu, perlu dikembangkan dengan menambahkan beberapa segi seperti *pertama*, agar berkesesuaian dengan watak dasar dakwah Islam yang mengandalkan pendekatan yang persuasif. *Kedua*, penghargaan atas pentingnya nalar manusia. *Ketiga*, prinsip masalah juga dapat menghindari proses penyelewengan atau penggunaan agama secara manipulatif. Seorang pemuka agama dengan teori masalah diharapkan mempunyai otoritas keilmuan yang memadai agar dapat secara optimal menjelaskan apa yang sekiranya menjadi maksud dari ajaran agama.²⁸³ Dengan begitu mereka

²⁸² Masykuri Abdillah, "Makna *Din* dan Universalisme Nilai-Nilai Agama Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina. Belum diterbitkan.

²⁸³ Dalam buku *Fikih al-Awlawiyah*, Yusuf al-Qardlawi mengatakan sudah menjadi kesepakatan ulama, bahwa hukum-hukum syariat semuanya bisa diterangkan alasannya. Dibalik tuntutan lahiriah al-Qur'an maupun Hadis, terkandung maksud-maksud yang menjadi tujuan syariat. Tujuan syariat menurut al-Qardlawi akan dapat diungkap. Misalnya al-Qur'an me-

tidak diberi peluang sedikit pun untuk mengatakan “Pokoknya Tuhan berkata demikian di dalam Al-Qur’an!”, ketika menjelaskan aspek syariat yang *debatable*. Pintu otoritarianisme atas nama agama, atas dasar etika kemaslahatan ini dengan demikian telah ditutup rapat-rapat.²⁸⁴

Oleh karena itu, semua hukum agama mengandung alasan hukum (*illah, ratio legis*) yang harus diperhatikan dalam pelaksanaannya, sejalan dengan kepentingan umum (*al-mashlahah al-‘ammah*) dan sesuai dengan tanggung jawab seorang penguasa dan pelaksanaan hukum bersangkutan.²⁸⁵ Misalnya, yang ingin dituju sistem demokrasi Islam adalah pelaksanaan ajaran-ajaran Islam secara utuh dan konsekuen sehingga menciptakan suatu kemaslahatan sebagaimana yang dicita-citakan *al-si-yâsh al-syar’iyah*.²⁸⁶ Ujian bagi konsep penting kaum modernis—seperti

nyebutkan alasan kewajiban salat guna mencegah perbuatan keji dan munkar (Q. 29:45); Zakat berfungsi untuk menyucikan dan membersihkan diri (Q. 9:103); Puasa berfungsi untuk menggapai ketakwaan (Q. 2:183); dan haji untuk menyaksikan berbagai manfaat bagi mereka yang melaksanakannya dan untuk senantiasa berdzikir pada Allah (Q. 22: 28). Dari pemahaman ini dapat diterangkan bahwa tidak ada syariat Islam yang tidak mengandung unsur kemaslahatan dan kemanfaatan bagi umat manusia. Setiap pesan yang dikandung al-Qur’an diandaikan mempunyai maslahat dan kemanfaatan bagi umat manusia. Al-Qur’an menjadikan kata maslahat atau manfaat sebagai bagian dari hikmah Tuhan dalam menghalalkan atau mengharamkan sebuah hukum.

Bahkan para ahli fikih klasik, seperti Ibn al-Qayyim mengakui pengandaian adanya maslahat dalam setiap kandungan syariat. Ibn al-Qayyim, mengatakan bahwa bangunan dan fondasi syariat adalah sisi kemaslahatan manusia, baik dalam kehidupan duniawi maupun kehidupan ukhrawi. Syariat adalah pengejawantahan keadilan, rahmat, kesejahteraan, dan kebajikan. Segala sesuatu yang menjadi lawannya, yaitu penindasan, kekejaman, kejahatan, dan absurditas tidaklah dapat dinamakan syariat. Begitu pentingnya kedudukan maslahat dalam agama Islam, menurut Najamuddin al-Thufi, harus didahulukan bila terjadi kontradiksi dengan teks. Gagasan al-Thufi tentang maslahat ini sedikit lebih maju dan perlu diperhitungkan lebih lanjut dalam membuat legislasi hukum Islam. Terlebih di tengah kecenderungan keberagaman yang formalistik simbolik. Menurut al-Thufi, maslahat adalah dalil yang terkuat dan paling spesifik dari syariat. Oleh karenanya, kita perlu mendahulukannya di depan teks lahiriah. Maslahat adalah ruh dari syariat, sementara sisi lahiriah teks-teks agama dianggap sebagai badannya. Dasar-dasar teori kemaslahatan inilah yang nanti akan dikembangkan secara mendalam oleh kalangan Islam Progresif termasuk di Indonesia. *Li-hat*, Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 35. Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 65.

²⁸⁴ Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 62-63

²⁸⁵ Nurcholish Madjid, “Konsep Asbab al-Nuzul: Relevansinya Bagi Pandangan Historis Segi-segi Tertentu Ajaran Keagamaan”, dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 34.

²⁸⁶ Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*, (Jakarta : Paramadina, 1999).

sekularisme, liberalisme dan pluralisme—ada pada prinsip mashlahah yang mengandung tujuan untuk mewujudkan prinsip-prinsip Islam agar lebih sesuai dengan tuntutan kehidupan modern, di mana di dalamnya manusia memainkan peranan yang sangat besar.²⁸⁷

Berikut adalah prinsip atau nilai etis *ketiga* yang dikembangkan oleh kalangan Islam Progresif, yaitu etika pembebasan.

Etika Pembebasan

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika pembebasan (*liberation*). Ajaran Islam tentang *pembebasan* bisa ditelusuri pada sejarah Jazirah Arab sebelum Islam untuk selanjutnya diperbandingkan dengan semangat pembebasan Islam. Para sejarawan mencatat, kota Makkah sebelum datangnya Islam merupakan kota sentral perdagangan yang cukup penting. Mungkin karena tidak punya lahan layak tanam yang memadai maka kehidupan perekonomian kota Makkah lebih banyak bergantung atau ditopang oleh sektor perdagangan. Hubungan sosial antara masyarakat kota tersebut dari hari ke hari semakin dibentuk oleh watak perdagangan. Hubungan sosial antara masyarakat kota Makkah kemudian betul-betul berdiri di atas asas perdagangan. Kehidupan spiritual, agama, dan budayanya terbangun atas prinsip jual beli dan keuntungan belaka. Para pedagang betul-betul menjadi penguasa masyarakat sesungguhnya. Merekalah kalangan elit yang menetapkan aturan-aturan bermasyarakat dan membangun tradisi yang menjaga dan menguntungkan kepentingan-kepentingan mereka dalam tatanan hubungan sosial.²⁸⁸

Makkah pada saat itu, merupakan pusat perdagangan internasional pada waktu kelahiran Islam. Saudagar-saudagar kuat yang mengkhususkan diri dalam operasi-operasi keuangan dan transaksi-transaksi perdagangan internasional yang kompleks telah muncul pada kancah sosial makkah. Saudagar-saudagar kaya yang membentuk korporasi-korporasi antarsuku untuk mengadakan dan memonopoli perdagangan dengan imperium Bizantium memupuk keuntungan tanpa mendistribusikan sebagian dari

²⁸⁷ Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid II, h. 1735.

²⁸⁸ Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 70-71.

keuntungan tersebut kepada orang miskin dan yang membutuhkan dari suku mereka. Hal ini melanggar norma-norma kesukuan dan menyebabkan kebangkrutan sosial di Makkah.²⁸⁹

Dalam kondisi seperti itulah, Nabi Muhammad datang dengan semangat pembebasan Islam. Menurut mereka sekiranya hanya seruan untuk bertauhid minus sistem sosial dan ekonomi, tanpa menyerukan prinsip persamaan antara manusia merdeka dan budak, antara si kaya dan si miskin, si kuat dan si lemah, tidak menetapkan hak bagi kaum miskin di sebagian harta orang kaya, tentu banyak orang Quraisy yang bisa menyambut seruan Muhammad dengan mudah. Pada hakikatnya orang Quraisy tidak percaya berhala secara penuh. Mereka juga tidak benar-benar

Pernyataan “jangan kebablasan berpikir”, menjadi tidak relevan. Kebebasan tidak bisa diukur kecuali dengan kebebasan orang lain. Karena itu, orang boleh berpikir apa saja, karena pada akhirnya nanti kebebasan tersebut akan dibatasi oleh kebebasan orang lain. Berpikir liberal (*hurriyyah al-tafkir*) itu penting, dan merupakan tuntutan al-Qur’an.

mempertahankan “tuhan-tuhan” mereka. Orang-orang Quraisy bertahan membela “tuhan-tuhan” mereka hanya untuk mempertahankan kepentingannya di kalangan bangsa Arab. Mereka benci kepada Muhammad karena beliau mengemban misi untuk merombak sistem sosial yang

berlaku, dan menetapkan bentuk keadilan yang tidak sesuai dengan kepentingan tokoh-tokoh Quraisy.²⁹⁰

Nabi menegur saudagar-saudagar kaya Makkah, mendesak mereka agar tidak menimbun kekayaan, dan memerintahkan untuk memelihara orang miskin, anak yatim dan orang yang membutuhkan. Ayat-ayat makiyah yang diwahyukan kepada Nabi mengutuk keras akumulasi kekayaan dan memperingatkan saudagar-saudagar Makkah akan akibat yang membahayakan jika mereka tidak menafkahkan kekayaan mereka di jalan Allah (Q. 104: 2-9; 102: 1-8).²⁹¹

²⁸⁹ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan* (Yogyakarta: LKiS, 1993), h. 119-120.

²⁹⁰ Sebagai perbandingan, lihat, Thaha Husein, *Malapetaka Terbesar dalam Sejarah Islam* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1985), h. 22.

²⁹¹ Al-Qur’an mengabarkan bahwa para nabi adalah pembebas kaum *mustadh’afin* (tertindas).

Kekuasaan pemimpin-pemimpin Makkah ini didasarkan pada kekayaan mereka dan jumlah anak yang mereka miliki.²⁹² Menurutnya, al-Qur'an diwahyukan untuk menghancurkan kekuatan-kekuatan ini di masyarakat. Al-Qur'an mengemukakan dengan jelas kepada manusia bahwa kekuasaan demikian tidak ada manfaatnya. Kecuali kalau ia menguntungkan masyarakat. Tujuan hidup seharusnya bukanlah untuk memperoleh kekuasaan seperti dengan merampas sarana-sarana materiil, melainkan untuk berbuat kebaikan (amal saleh) yang membawa kepada terbentuknya masyarakat yang sehat, adil, dan sejahtera. Sebaliknya, suatu masyarakat yang tidak adil, yang mendasarkan pada perebutan kekuasaan dan sumber-sumber kekayaan, merupakan masyarakat yang tidak stabil, dan menjadi salah satu sebab yang melahirkan kekuatan-kekuatan oposisi yang akan menghancurkannya. Al-Qur'an juga mengatakan bahwa kekuasaan dan kekayaan (yang tidak adil) di satu pihak dan keadilan di pihak lain tidak bisa bergandengan.

Islam dimulai sebagai gerakan keagamaan dan karena itu, istilah-istilah ini memperoleh konotasi keagamaan yang dalam. Islam tidak hanya menyangkut kehidupan spiritual, tetapi juga menyangkut sisi kehidupan duniawi. Ia mengadakan proyek pembentukan masyarakat yang adil di muka bumi ini, dengan sangat serius. Ketika al-Qur'an secara tegas mengutuk penindasan dan ketidakadilan maka perhatiannya kepada wujud sosial yang baik dari masyarakat yang egaliter tidak bisa disangkal. Untuk itu perlu definisi ulang terhadap istilah-istilah yang sering digunakan al-Qur'an dalam rangka mengembangkan teologi pembebasan. Dengan demikian, istilah seperti *kâfir* tidak hanya bermakna ketidakpercayaan religius, seperti yang diyakini teologi-teologi tradisional, tetapi secara tidak langsung juga menyatakan penantangan terhadap masyarakat yang adil dan egaliter serta bebas dari segala bentuk eksploitasi dan penin-

Musa adalah pembebasan Bani Israil dari penindasan Fir'aun. Demikian juga Isa al-Masih. Muhammad adalah pembebas kaum yang ditindas oleh sistem sosial Jahiliyah dan oleh para pemuka Quraisy. Lihat, Abad Badruzaman, *Teologi Kaum Tertindas Kajian Tematik Ayat-ayat Mustadh'afin dengan Pendekatan Keindonesiaan* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2007), h. 99.

²⁹² Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, h. 122.

dasar. Dalam konteks etika sosial, kufr dimaknai sebagai salah satu jalan penentangan terhadap usaha-usaha pembebasan. Makna ini menjadi dasar penggerak dari gerakan pembebasan sosial.²⁹³ Jadi, orang kafir ialah orang yang tidak percaya kepada Allah dan secara aktif menentang usaha-usaha yang jujur untuk membentuk kembali masyarakat, menghapus penumpukan kekayaan, penindasan, eksploitasi, dan segala bentuk ketidakadilan.²⁹⁴

Teologi pembebasan Islam mendapatkan ilhamnya dari al-Qur'an dan perjuangan para nabi. Dogma boleh jadi mendahului praksis, tetapi ini tak berlaku dalam teologi yang ditujukan bagi pembebasan. Teologi, bagi kaum marginal, adalah hasil refleksi yang mengikuti praksis pembebasan. Kalimat al-Qur'an, "Dan bagi mereka yang berjuang di jalan Kami, baginyalah Kami perlihatkan jalan Kami" (Q. 29: 29) menegaskan pandangan teologi "tindakan" ini.²⁹⁵ Pencarian suatu hermeneutika pembebasan berasumsi bahwa ada sekelompok orang yang serius dalam merekonstruksi masyarakat menurut prinsip-prinsip keadilan, kebebasan, kejujuran, dan integritas.

Islam menekankan pada umatnya untuk menjalankan prinsip kesetaraan baik ruhaniah dan kemasyarakatan ini, sesuai dengan firman Allah seperti dijelaskan dalam Q. 3: 110. Ayat ini menerangkan bahwa Islam mempunyai visi transformasi sosial berdasarkan prinsip kesetaraan demi tercapainya cita-cita etis dan profetis sekaligus. Cita-cita itu terletak pada kata-kata menegakkan kebaikan, mencegah kemungkaran dan beriman kepada Allah. Kuntowijoyo menafsirkan ketiga kata itu dengan istilah humanisasi (*amr bi al-ma'rûf*), liberasi (*nahy 'an al-munkar*), dan transendensi (*îmân billâh*).²⁹⁶ Humanisasi dalam etika profetis adalah humanisme yang disemangati oleh nilai-nilai ketuhanan, dan sasaran humanisasi ini adalah dehumanisasi, agresivitas dan *loneliness*. Adapun

²⁹³ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), h. 302.

²⁹⁴ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, h. 127.

²⁹⁵ Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan Yang Tertindas*, h. 122.

²⁹⁶ Fuad Fanani, "Islam, Visi Kesetaraan, dan Pembebasan Kemanusiaan" dalam Zuly Qodir (ed), *Muhammadiyah Progresif: Manifesto Pemikiran Kaum Muda* (Yogyakarta: JIMM-LES-FI, 2007), h. 587.

nilai liberasi dalam etika profetis, diilhami oleh semangat liberatif dalam teologi pembebasan dan komunisme. Tetapi, liberasi dalam etika profetis menggunakan liberasi dalam konteks ilmu, bukan liberasi ala ideologi atau ala teologis, serta mendasarkan liberasinya kepada nilai-nilai transendental. Sasaran liberasi dalam etika profetis adalah sistem pengetahuan, sistem sosial, dan sistem politik yang membelenggu manusia.²⁹⁷

Sedangkan transendensi merupakan dasar dari dua unsur etika profetis sebelumnya (humanisasi, liberasi). Transendensi mempunyai tugas memberikan arah ke mana dan untuk tujuan apa humanisasi dan liberasi dilakukan. Ketiga unsur etika profetis ini merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Transendensi berfungsi kritik dan akan menjadi tolok ukur kemajuan dan kemunduran manusia. Dengan konteks transendensi, Kuntowijoyo menawarkan pengganti *methodological secularism* dan *methodological atheism*, dengan *methodological objectivism*.²⁹⁸

Tiga unsur etika profetis yang dimaksud sebagai ajaran sosial Islam ini, merupakan hasil pembacaan terhadap al-Qur'an dengan menggunakan metode strukturalisme. Setiap unsur etika profetis sebagai struktur pembentuk ayat Q. 3: 110, bekerja sebagai suatu sistem yang mengatur sendiri, dan sebagai sistem yang utuh dan dinamis secara internal (*langue*). Setiap unsur etika profetik mengatur dirinya sendiri. Misalnya humanisasi dan liberasi, walaupun terilhami dari humanisme *antrophosentris* dan teologi pembebasan, namun tetap merujuk dan mengarah kepada nilai-nilai ketuhanan (transendensi), sehingga yang dihasilkan humanisasi *teosentris* dan liberasi ala ilmu sosial.

Walaupun dalam banyak tulisannya Kuntowijoyo tidak menggunakan istilah hermeneutika sosial dalam memahami al-Qur'an. Tetapi Kuntowijoyo banyak menggunakan paradigma al-Qur'an yang menjadi dasar pembentukan hermeneutika al-Qur'an. Pendekatan Kuntowijoyo dalam membaca Islam lebih kritis untuk membongkar teks-teks ulama

²⁹⁷ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001), h. 369. Lihat juga, Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung, Mizan, 1991).

²⁹⁸ Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, h. 373.

klasik, yang selama ini lebih dominan dalam memasung tradisi Islam tanpa bisa dikritik. Ia menawarkan pendekatan baru, yaitu Islam profetis. Ilmu sosial profetis, tidak hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial, tapi juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa, dan oleh siapa. Oleh karena itu, ilmu sosial profetis tidak sekedar mengubah demi perubahan, tetapi mengubah berdasarkan cita-cita etis dan profetis tertentu.

Islam dan pembebasan yang punya komitmen kepada kemanusiaan, kesetaraan, keadilan haruslah senantiasa diasah dan dipertahankan lewat sikap empati dengan penderitaan mereka. Keadilan sosial Islam mempunyai tujuan melakukan pembebasan kelompok-kelompok lemah dan massa tertindas dan pembentukan kembali masyarakat yang bebas dari kepentingan-kepentingan primordialistik. Haruslah dipahami bahwa teologi pembebasan lebih dari sekedar teologi rasional.²⁹⁹ Dawam melihat, bahwa konsep *fakk-u raqabah* (Q. 90: 13) atau *tahrîr-u raqabah* (Q.5:89), yang artinya pembebasan manusia dari perbudakan, yang secara historis dimanifestasikan dalam perjuangan nabi Musa, merupakan bentuk sosial dari konsep pembebasan itu, sebagai konsekuensi dari doktrin pengesaan Tuhan dan bentuk konkret dari makna *islâm* dalam dimensi sosial.³⁰⁰ Islam sebagai kekuatan pembebas, baik dari kebodohan maupun perbudakan, merupakan gejala yang nyata pada zaman nabi. Karena itu, Islam yang membebaskan dan emansipatoris, menurut kalangan Islam Progresif bukanlah pengertian yang abstrak, sebab berdasarkan konsep itu, masyarakat tergerak melakukan perubahan revolusioner.

Dalam al-Qur'an dijelaskan bahwa dimensi vertikal berkaitan dengan dimensi horizontal. Percaya kepada Tuhan mempunyai konsekuensi langsung dalam hubungan kemanusiaan. Bahkan, al-Qur'an mengatakan bahwa bahwa bila orang tak memiliki dua "tali" itu sekaligus, maka yang diterima adalah malapetaka (Q. 3: 111; 4:12).

²⁹⁹ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, h. 118

³⁰⁰ M. Dawam Rahardjo, *Paradigma Al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (Jakarta: PSAP, 2005), h. 206.

Islam sebagai agama yang membebaskan mengarah pada terciptanya masyarakat berkeadilan yang menjadi tujuan sejati dari masyarakat *tawhîd*. Oleh karena itu, teologi pembebasan dipertentangkan dengan gerakan yang berusaha memunculkan kembali isu-isu tradisional, dan dengan demikian membuka ruang kehidupan teologi tradisional dengan problem-problem dunia kontemporer, seperti eksploitasi ekonomi, ketidakadilan sosial, dan mendukung perjuangan anti-imperialisme untuk membebaskan masyarakat dari cengkeraman kekuatan imperialisme.³⁰¹ Perjuangan ini bisa berjalani bahu-membahu antaragama—sebagai *inter-faith solidarity*. Islam sebagai agama umat manusia mampu memberikan referensi yang terus-menerus untuk menghadang hegemoni dan mampu menjadi kekuatan bagi kerja-kerja kemanusiaan yang sifatnya emansipatoris.³⁰²

Pemikiran Islam bukanlah memperbincangkan teks dalam alam kemerdekaan intelektual saja, namun pada dasarnya adalah bagaimana menemukan ide Tuhan kembali ikut secara partisipatoris dalam perwujudan umat manusia yang sekarang ini menghadapi proses dehumanisasi melalui refleksi teologis yang bersumber dari sejarah perjuangan hidup sehari-hari. Suatu proses berteologi yang memunculkan makna Islam yang berbeda-beda sesuai dengan perbedaan di mana umat manusia melakukan perjuangan anti-hegemoni secara sendiri-sendiri, ataupun mereka yang secara kolektif melakukan *counter hegemony* melawan penindasan dalam relasi struktur kekuasaan yang wajahnya berbeda-beda.

Berikut adalah prinsip atau nilai etis keempat yang dikembangkan oleh kalangan Islam Progresif, yaitu etika kebebasan.

Etika Kebebasan

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika kebebasan (*liberty, freedom*). Zainun Kamal, pengajar di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, mengatakan bahwa Islam sangat memperhatikan etika kebebasan. Di

³⁰¹ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, h. 144.

³⁰² Moeslim Abdurrahman, *Islam yang Memihak* (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 106.

antara makhluk Tuhan, manusia adalah makhluk yang paling istimewa. Betapa tidak manusia adalah satu-satunya makhluk yang diberi Tuhan kebebasan memilih (*freedom of choice, free will*) sebagai amanat yang tidak sanggup diemban oleh langit, bumi, gunung dan sebagainya. Pembahasan tentang ajaran kebebasan dalam Islam secara historis dapat dirujuk kepada pembahasan Ilmu kalam (teologi) klasik. Ilmu kalam dimulai, seperti ilmu-ilmu keislaman lainnya, berlandaskan kepada naqal (nash, teks) dan akal. Kemudian sesuai dengan perkembangan situasi dan kondisi, aliran-aliran kalam juga berkembang dan masing-masing mempunyai kecenderungan yang berbeda antara satu dan lainnya.

Di dalam pemikiran Islam modern banyak ditemukan pemikiran-pemikiran yang berbasis pada argumen agama, tetapi dapat menopang demokrasi liberal. Liberalisme dalam Islam adalah keinginan menjembatani antara masa lalu dengan masa sekarang. Jembatannya adalah melakukan penafsiran-penafsiran ulang sehingga Islam menjadi agama yang hidup. Karena kita hidup dalam situasi yang dinamis dan selalu berubah, sehingga agar agama tetap relevan kita perlu cara pandang baru atau tafsir baru dalam melihat dan memahami agama.

Persoalannya ialah dalam menentukan hubungan antara akal dan naqal (teks). Manakah yang dominan, apakah mendahulukan akal atas naqal, atau mendahulukan *naql* (teks agama) atas akal. Sekurangnya ada tiga orientasi para teolog dalam persoalan ini. *Pertama*, lebih mendahulukan akal atas *naql*. Ini adalah kecenderungan kaum Mu'tazilah. *Kedua*, menjadikan otoritas teks semata, dan tidak ada lapangan bagi akal dalam teks. Ini adalah paham aliran Hasywiyah, Zahiriyah, dan yang semacamnya. *Ketiga*, mencoba mencari jalan tengah antara akal dan teks; dengan mendahulukan teks atas akal, tapi membolehkan akan masuk dalam bidang teks. Ini adalah paham yang diambil oleh Abu al-Hasan al-Asy'ari pendiri Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah—yang paling berpengaruh di Indonesia.³⁰³

³⁰³ Zainun Kamal, "Tradisi Kalam dalam Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

Salah satu ajaran Islam tentang kebebasan yang terdapat dalam (Q. 2: 256). Di samping itu, di dalam al-Qur'an banyak ungkapan seperti *lâ ikrâh-a fî al-dîn* (tidak ada paksaan dalam beragama) dan *la'allakum ta'qilûn* (agar kamu berpikir) dan sebagainya, yang menunjukkan adanya perintah dan kebebasan beragama dan berpikir. Dari kedua bentuk kebebasan yang fundamental ini, yakni kebebasan beragama dan kebebasan berpikir, kemudian muncul kebebasan-kebebasan lainnya, seperti kebebasan berbicara, memilih pekerjaan dan sebagainya. Hanya saja, terdapat perdebatan di antara para ulama dan intelektual muslim tentang batasan-batasan kebebasan ini, terutama dalam hal jika kebebasan ini bertentangan dengan ajaran dasar Islam. Bagi Rumi, kebebasan memilih bagi manusia adalah real, bukan semu. Oleh karenanya, ia menentang keras konsep Jabariyah yang dipandanginya sebagai pengkhianatan terhadap kebebasan tersebut.³⁰⁴

Seorang pemikir liberal Mesir bernama Ibrahim Isa, yang telah mempengaruhi wacana kalangan Islam Progresif, memberikan inspirasi tentang kebebasan dan perlunya memperjuangkan kebebasan sebagai bagian dari jalan Tuhan. Dalam buku *al-Hurriyah fî Sabilillâh* (Kebebasan di jalan Tuhan) ia menuliskan kalimat yang menggambarkan tentang perlunya kebebasan. "Kebebasan terasa indah karena dia memungkinkan untuk berbicara. Berbicara terasa indah kalau dilakukan atas dasar kesadaran. Dan, bentuk kesadaran yang paling terindah adalah apa yang kita anggap benar. Dan, kebenaran betul-betul terasa indah, karena dia memungkinkan untuk dikoreksi bila terbukti salah".³⁰⁵

Dengan kebebasan-kebebasan ini, ditegaskan oleh kalangan Islam Progresif, Islam memiliki komitmen yang tinggi dan bahkan memberikan tempat terhormat kepada pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Jangkauan misi Islam, adalah: "mampu menyatukan kebebasan-kebebasan dan peraturan-peraturan, individualisme dan kolektivisme, ilmu dan agama, rasionalisme dan efektivitas, jiwa dan materi, wahyu dan nalar, stabilitas dan evolusi, masa lalu dan masa kini, pelestarian dan pempa-

³⁰⁴ Mulyadhi Kertanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Erlangga, 2006), h. 80-83.

³⁰⁵ Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 82.

ruan, Islam dan kemanusiaan". Kebebasan adalah esensi kemanusiaan manusia. Betapa pentingnya kebebasan dalam Islam, Dunia Islam modern adalah sejarah memperjuangkan dua nilai penting ini: kebebasan dan keadilan.³⁰⁶ Adapun dimensi-dimensi kebebasan yang dapat ditangkap dari dokumen normatif-tekstual Islam maupun dokumen sejarahnya adalah meliputi kebebasan beragama, berpolitik, berpikir, kebebasan sipil, bekerja dan bertempat tinggal. Semua jenis kebebasan yang kemudian lebih konkret terwujud dalam Hak Asasi Manusia (HAM).

Prinsip kebebasan beragama secara historis sudah diterapkan para penguasa Islam klasik berkenaan dengan agama-agama Timur Tengah, khususnya Kristen, yang terbagi menjadi berbagai sekte dengan masing-masing mengaku yang paling benar dan kemudian saling bermusuhan. Para penguasa Islam menegakkan prinsip bahwa setiap sekte mempunyai hak untuk hidup dan menyatakan diri, dan berkedudukan sama di hadapan hukum. Kebebasan agama ini dinikmati oleh bangsa-bangsa Timur Tengah dan Dunia Islam. Secara normatif, kebebasan beragama mendapat pembenaran dari indikator-indikator berikut: *pertama*, larangan memaksa orang lain untuk meninggalkan agamanya ataupun memeluk keyakinan tertentu. Ajaran tentang kebebasan beragama ini mendapatkan sandaran tekstual yang kuat dari al-Qur'an maupun praktik kenabian. Dalam al-Qur'an misalnya diterangkan bahwa "*Tidak ada paksaan dalam agama sesungguhnya telah jelas yang benar dari yang salah*" (Q. 2:256). "*Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, niscaya semua manusia yang ada di muka bumi beriman seluruhnya. Hendak kau paksa juga kah orang supaya orang beriman*" (Q. 10: 99).

Ayat ini dengan gamblang menerangkan konsep kebebasan beragama dalam ajaran Islam. Agama Islam tidak dipaksakan kepada siapa pun karena memang tidak bisa dan tidak boleh. Tidaklah benar tindakan memaksa seseorang memeluk sesuatu agama, dan tidak praktis pula. Islam tidak membenarkan cara itu, bahkan mengutuknya. Tidaklah benar agama seseorang, dan tidak dapat diterima pula, kecuali apabila ia

³⁰⁶ Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 83.

menerimanya dengan kemauannya sendiri secara bebas. Pemaksaan menghancurkan seluruh konsep tanggung jawab, yang didasarkan pada fakta bahwa kehidupan duniawi seorang manusia merupakan satu ujian di mana ia diberi kebebasan untuk memilih antara yang benar dan salah. Dan suksesnya yang abadi di akhirat tergantung pada perbuatannya di bumi ini, yaitu apakah ia dengan kemauan sendiri menerima kebenaran dan mengikuti jalan Allah, atau menolaknya dan memilih jalan setan. Seluruh konsep ini terletak pada kebebasan individu untuk memilih antara berbagai jalan hidup. Dan pemaksaan dalam masalah ini akan menggugurkan ide ujian. Islam tidak dapat menerima pemaksaan dalam penyiaran agama, dalam keadaan bagaimanapun, karena jalan itu justru akan menghancurkan tujuan falsafah hidupnya, yaitu bahwa kebahagiaan seseorang terletak pada pilihannya sendiri.³⁰⁷

Secara teologis Nabi Muhammad melalui ayat-ayat al-Qur'an juga mengajak manusia mengikuti ajaran Islam dengan hikmah kebijaksanaan, persuasif, meyakinkan. Nabi menerangkan kepada mereka kebenaran tentang manusia, alam semesta dan Tuhan dalam cara yang paling menyenangkan dan menarik. Ajakannya penuh cinta dan kasih sayang, disampaikan dengan bijaksana dan dengan cara sebaik-baiknya, sehingga ajaran itu menarik dan meresap ke dalam hati mereka dalam waktu yang sangat singkat (Q. 39: 53-59). Nabi mengemukakan kebenaran itu kepada mereka dengan jelas dan fasih disertai kasih sayang yang mendalam, supaya mereka mengikuti jalan yang benar, demi kebaikan mereka sendiri. Orang masuk Islam atas kehendak sendiri setelah mereka yakin akan kebenaran itu. Kewajiban Nabi hanyalah menyampaikan risalah itu dengan jelas dan efektif dalam cara yang paling baik, sehingga orang dapat memahaminya. Terserah kepada mereka apakah akan menerima atau menolaknya (Q. 3:20). Prinsip kemerdekaan agama yang serupa dinyatakan pula dalam Q. 18: 29. Bahkan terhadap non-

³⁰⁷ Zainun Kamal, "Kebebasan Beragama dalam Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina. Belum diterbitkan.

Muslim dan *ahl al-kitâb*³⁰⁸ sekalipun al-Qur'an memberikan pandangan yang jelas, yaitu tidak adanya unsur paksaan dalam memeluk Islam.³⁰⁹

Kebebasan beragama atau berkeyakinan seharusnya memberikan ruang pada kemunculan aliran keagamaan tertentu, bahkan kemunculan agama baru sepanjang tidak mengganggu ketenteraman umum dan tidak pula melakukan praktik-praktik yang melanggar hukum, seperti penipuan atau pembodohan warga dengan kedok agama. Kebebasan itu berlaku pula bagi mereka yang ingin mendirikan perkumpulan untuk maksud kesehatan atau kecerdasan emosional dan spiritual berdasarkan ajaran agama tertentu sesuai dengan pilihan anggota atau peserta, selama tidak mengharuskan keimanan kepada suatu agama atau keyakinan sebagai syarat.

Konsekuensinya, negara tidak boleh membuat fatwa atau keputusan hukum yang menyatakan suatu aliran keagamaan atau kepercayaan yang baru tersebut sebagai "sesat dan menyesatkan".³¹⁰ Kebebasan beragama

³⁰⁸ Konsep Ahli Kitab pada dasarnya merupakan konsep mengenai pengakuan Islam atas agama-agama di luar Islam sebelum datangnya Nabi Muhammad. Secara umum, kaum Yahudi dan Nasrani merupakan dua komunitas agama yang dalam al-Qur'an disebut Ahli Kitab dan mempunyai kesinambungan dengan kaum Muslim. Al-Qur'an mengakui dirinya datang untuk memberikan membenaran terhadap sebagian ajaran Taurat dan Injil. (Q. 3: 3; Q. 5: 48; dan Q. 6: 92) Islam merupakan terusan dan kontinyuasi dari agama-agama sebelumnya. Wawasan semacam ini ternyata juga dimiliki agama Kristiani. Nabi Isa, disebutkan dalam al-Qur'an, mengajak penganut agama Yahudi mengikuti ajaran yang dibawanya karena ajarannya itu merupakan kelanjutan dari ajaran Nabi Musa. (Q. 61: 6) Wacana al-Qur'an tentang Ahli Kitab serta penjelasan-penjelasan lain yang berhubungan dengan komunitas ini menunjukkan tingginya toleransi dan kebebasan beragama yang diberikan al-Qur'an. Lihat, Abd Moqsih Ghazali, *Tafsir atas Ahli Kitab dalam Al-Qur'an* Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

³⁰⁹ Diriwatkan oleh Ibnu Ishaq bahwa seorang Anshar punya dua anak laki-laki yang beragama Kristen dan tidak mau masuk Islam. Si Anshar itu datang kepada Rasulullah dan bertanya apakah ia harus memaksa mereka memeluk agama Islam. Pada saat itulah turun wahyu bahwa *tidak ada paksaan dalam agama* (Q.S. 2: 256). Dalam menafsirkan ayat ini, Ibnu Atsir menyimpulkan "Jangan memaksa seseorang memeluk agama Islam karena agama ini begitu nyata dan terang, dan argumen serta pikiran yang menopangnya demikian kuat dan menyakinkan, sehingga tidak perlu memaksa siapa pun untuk memasukinya. Barangsiapa menerima hidayah Allah dan membuka hatinya terhadap kebenaran dan punya kebijaksanaan untuk mengerti argumen, maka ia akan menerimanya dengan sukarela. Dan apabila seseorang demikian buta sehingga tidak melihat alasannya, maka masuk Islamnya akan sia-sia saja." *Lihat*, Zainun Kamal, "Kebebasan Beragama Dalam Islam".

³¹⁰ Musdah Mulia, "Potret Kebebasan Berkeyakinan Di Indonesia (Sebuah Refleksi Masa Depan Kebangsaan Indonesia)". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

adalah hak asasi yang tidak bisa diingkari oleh siapa pun.³¹¹ Prinsip kebebasan beragama berlaku tidak saja bagi orang Muslim, tetapi juga bagi pemeluk agama lain.³¹² Setiap warganegara memiliki hak yang sama untuk hidup dan tumbuh kembang dalam kehidupan masyarakat manusia. Kebebasan memilih agama adalah suatu anugerah yang dimiliki oleh setiap individu atau kelompok keagamaan melalui hakikat kemanusiaannya.³¹³ Maka dari itu, prinsip kebebasan beragama adalah fitrah bagi manusia dari Tuhan, karena Tuhan mengakui hak manusia untuk memilih sendiri jalan hidupnya.³¹⁴

Islam juga sangat menghargai kebebasan berpikir. Berpikir merupakan fungsi akal yang sangat dimuliakan kedudukannya oleh Islam. Kalangan Mu'tazilah menyebut akal sebagai "organ yang paling adil dalam diri manusia" (*a'dal al-asyyâ' qismat-an laday al-insân*).³¹⁵ Kebebasan berpikir mensyaratkan terciptanya iklim kebebasan berekspresi, baik secara lisan maupun tulisan. Kebebasan berekspresi juga menghendaki adanya kebebasan yang memadai untuk berpendapat dan mengungkapkan fakta-fakta kebenaran. Dalam konteks kekinian nampaknya juga perlu meliputi kebebasan pers, kebebasan berorasi, dan kebebasan untuk mengungkap penemuan-penemuan ilmiah.

Betapa pentingnya kebebasan berpikir ini, Nurcholish Madjid, mengatakan, bahwa semua bentuk pikiran dan ide, betapa pun aneh kedengarannya di telinga, haruslah mendapatkan jalan untuk dinyatakan. Kacaunya hierarki antara nilai-nilai mana yang ukhrawi dan mana yang duniawi, semuanya itu akibat tiadanya kebebasan berpikir karena sistem berpikir masih terlalu tebal diliputi oleh tabu dan *a priori*. Padahal, tidak jarang, dari pikiran-pikiran dan ide-ide yang umumnya semula dikira salah dan palsu itu, ternyata kemudian benar. Kenyataan itu merupakan

³¹¹ Ulil Abshar Abdalla, "Islam dan Kebebasan" dalam Hamid Basyaib, *Membela Kebebasan Percakapan Tentang demokrasi Liberal* (Jakarta: Freedom Institute, 2006), h. 223.

³¹² M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, h. 406.

³¹³ Zakiyuddin Baidhawi, *Kredo Kebebasan Beragama* (Jakarta: PSAP, 2005), h. 2-3.

³¹⁴ Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, h. 219.

³¹⁵ Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 91-93.

Dalam liberalisme, kebebasan itu dipahami dalam kerangka hukum: tidak ada kebebasan yang bersifat mutlak. Dalam liberalisme, orang yang melanggar hak orang lain bisa dikenakan sanksi. Hal seperti itu tampak dalam praksis kebebasan masyarakat liberal sendiri. Kebebasan dalam masyarakat liberal distabilisasikan oleh *system of rights*.

pengalaman setiap gerakan pembaruan, perseorangan maupun organisasi, di mana saja di muka bumi ini. Oleh karenanya, ajaran ketundukan kepada Tuhan mempunyai pengertian tunduk dalam maknanya yang dinamis, berupa usaha yang tulus dan murni untuk mencari, dan terus mencari kebenaran.

Tunduk secara benar dalam bahasa Arab disebut *islâm*, yaitu sikap pasrah yang tulus kepada Allah, yang secara langsung membawa kepada kebebasan dan pembebasan diri dari setiap nilai dan pranata yang membelenggu jiwa.

Pada dasarnya yang ingin dituju Islam dalam jangka panjang adalah masyarakat yang bebas. Karena dalam kebebasanlah manusia menikmati harga dirinya. Masyarakat yang menikmati harga diri, martabat, *takrîm* atau kemuliaan itu adalah masyarakat yang individu-individu di dalamnya menikmati kebebasan penuh. Itulah sesungguhnya *civil liberty*.³¹⁶ Karenanya, jika suatu agama, tidak mampu memecahkan masalah-masalah dunia modern, maka peranan agama akan merosot dan akhirnya tersingkir. Tetapi, jika agama memberikan respons yang kreatif, maka justru akan lahir revitalisasi agama, sebagaimana telah terjadi dengan lahirnya teologi pembebasan di Amerika Latin. Islam sebenarnya juga telah mengalami revitalisasi dengan wacana-wacana baru seperti telah dilontarkan oleh Hassan Hanafi, Asghar Ali Engineer, atau Mohammed Abied al-Jabiri³¹⁷ dan di Indonesia juga melalui sekelompok kalangan Islam Progresif, pemikir-pemikir Muslim yang menawarkan sebuah kontekstualisasi penafsiran Islam yang terbuka, ramah dan responsif terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan—seperti telah banyak disinggung di

³¹⁶ Uliil Abshar Abdalla, "Islam dan Kebebasan" dalam Hamid Basyaib, *Membela Kebebasan Percakapan Tentang demokrasi Liberal*, h. 227.

³¹⁷ M. Dawam Rahardjo, "Hari Depan Kebebasan Beragama di Indonesia" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

atas—yakni sebuah keberagaman yang menekankan terciptanya pluralisme yang berkeadilan sosial.³¹⁸

Kebebasan berpolitik juga merupakan dimensi etis kebebasan yang perlu diperjuangkan umat Islam. Kebebasan berpolitik ini paling tidak meliputi dua hal penting. *Pertama*, kebebasan untuk berpartisipasi dalam pemerintahan dengan cara pencalonan diri, pemilu ataupun referendum yang bebas. *Kedua*, kontrol terhadap kinerja pemerintah, kritik atau pun memberi alternatif-alternatif pandangan maupun solusi. Dalam Islam, kebebasan politik menjadi lahan perjuangan yang sangat penting untuk ditekankan. Dalam soal pemerintahan, Islam sangat menekankan pentingnya suara rakyat banyak sebagai sumber legitimasi kekuasaan. Kekuasaan dalam Islam mendasarkan dirinya dari kekuasaan rakyat. Adapun penguasa, merupakan perwakilan rakyat untuk menjalankan pemerintahan.³¹⁹ Kebebasan politik sebagai kebebasan modern seperti dipraktikkan di negara-negara dengan demokrasi yang mapan. Kebebasan adalah kata-kata kunci bagi ide modernitas, dan merupakan benteng bagi keabsahannya. Tapi, kebebasan hanya akan benar-benar memberi manfaat kalau terwujud dalam sistem yang memberi peluang bagi adanya pengecekan terhadap bentuk-bentuk kecenderungan tak terkendali.³²⁰

Bersama dengan tegaknya keadilan, kebebasan adalah sumber energi yang dinamis bagi warga masyarakat untuk mendorong tumbuhnya inisiatif-inisiatif produktif. Kebebasan juga merupakan keseluruhan ide tentang demokrasi yang harus dilaksanakan melalui deretan “coba dan salah” (*trial and error*), yang bagaimanapun tidak mungkin dihindari. Kebebasan yang menjadi prasyarat bagi terciptanya mekanisme pengawasan sosial diwujudkan antara lain dalam pelembagaan politik yang masing-masing komponennya mengenal pembagian kerja yang jelas dan berhubungan satu sama lain dalam rangka *checks and balances* atau pengendalian dan pengimbangan yang terkait dengan masalah dinamika

³¹⁸ M. Nurcholish Setiawan, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2008), h. 27.

³¹⁹ Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 93.

³²⁰ Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid II, h. 1332.

hubungan kerja dan wewenang antara lembaga-lembaga eksekutif, legislatif dan yudikatif.³²¹

Berikut adalah prinsip atau nilai etis *kelima* yang dikembangkan oleh kalangan Islam Progresif, yaitu etika persaudaraan.

Etika Persaudaraan

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika persaudaraan. Nilai ini terdapat dalam Q. 49: 10, yakni “*Sesungguhnya orang-orang mukmin adalah bersaudara*”. Dengan ijtihad tentang hubungan antarwarganegara pada saat ini yang mengalami perkembangan, persaudaraan ini kemudian dikembangkan menjadi *ukhûwah basyariyah* (persaudaraan kemanusiaan), yang didukung pula oleh ayat Q. 49:13, yakni: “*Wahai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, agar supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu adalah orang yang paling bertakwa*”. Dalam konteks kehidupan bermasyarakat dan bernegara pada saat ini nilai kemajemukan (pluralisme) ini lebih dikembangkan dari pada nilai persaudaraan, karena dalam dunia yang semakin individualistis ini agak sulit mewujudkan nilai persaudaran ini secara penuh.

Nilai atau etika persaudaraan yang diperkenalkan Nabi Muhammad adalah pesan persaudaraan yang bersifat universal, terbuka dan disemangati oleh nilai-nilai kemanusiaan. Hal terpenting yang dilakukan oleh Nabi untuk membuat ikatan solidaritas adalah dengan menentang fanatisme. Dalam sebuah ungkapannya yang sangat populer, nabi bersabda: “*Bukan pengikutku mereka-mereka yang mengampanyekan fanatisme buta. Bukan juga dari golonganku orang yang menyabung nyawa demi fanatisme. Dan, tidak masuk golonganku mereka yang tewas terbunuh hanya untuk mempertahankan fanatisme*”.³²²

Dalam hubungan sosial kemasyarakatan, ‘*ashabiyah* (primordialisme) justru menjungkirbalikkan nilai-nilai kebenaran. Sudut pandang fanatisme dijelaskan dengan pepatah Arab yang menegaskan bahwa

³²¹ Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid II, h. 1336-1338.

³²² Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 103

sudut pandang kemarahan akan selalu menyingkap keburukan-keburukan pihak lain. Secara kongkrit, dalam hubungan sosial, fanatisme hanya memandang keburukan yang ada pada kelompok lain. Tidak ada upaya atau etos untuk melakukan instropeksi dan koreksi ke dalam kelompok. Akibat buruk dari fanatisme, rupanya tidak hanya menimpa kelompok lain. Efeknya jauh lebih merusak ke dalam kelompok sendiri. Fanatisme buta lebih jauh membawa keterbelakangan, bahkan kehancuran bagi para penganutnya. Karenanya, kalangan ulama menciptakan istilah tentang persaudaraan di lingkungan umat Islam, yang biasanya disebut *ukhûwah islâmiyah* (persaudaraan Islam) Dalam al-Qur'an disebutkan *innamâ al-mu'minûna ikhwah* (sesungguhnya mereka yang beriman itu adalah bersaudara) (Q. 49: 10).

Pandangan tentang persaudaraan Islam sudah banyak berkembang di masyarakat dan menjadi pandangan *mainstream* atau arus utama. Dalam konteks masyarakat yang plural dan negara bangsa seperti di Indonesia, pandangan seperti ini menurut mereka perlu dikritisi lebih lanjut, untuk selanjutnya diberi makna baru. Hal itu disebabkan beberapa hal. *Pertama*, *ukhûwah islâmiyah* yang dideduksi atau disimpulkan dari redaksi al-Qur'an, dan kemudian dimaknai sebagai persaudaraan antar umat Islam adalah keliru. Istilah *ukhûwah islamiyah* sebetulnya tidak bisa ditunjukkan ke ayat al-Qur'an yang disebutkan tadi. Terjemahan harfiah dari redaksi ayat *innamâ al-mu'minûn* yang lebih tepat adalah "persaudaraan antar orang-orang yang beriman".³²³ Tidak ada kalimat *muslimûn*, yang berarti orang-orang Islam dalam ayat tersebut. Bahkan, tidak ada satu ayat atau hadis Nabi pun yang dimulai dengan redaksi

³²³ Kata *mu'min* di sini ditafsirkan sebagai orang-orang Islam (muslim) yang percaya kepada Tuhan. Padahal kalau dipahami secara linguistik, kata *mu'min* berasal dari kata dasar yaitu *'âmana-yu'minu-îmânan*' artinya percaya. Para mufasir sepakata kata *mu'min* berarti siapa saja yang percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa, apakah dia seorang Kristen, Buddhis, Hindu, Zoroaster, Yahudi, atau apapun bentuk dan nama agamanya. Demikian pula bagi siapa saja yang menyerahkan diri kepada Tuhan Yang Mahaesa maka dia disebut sebagai *muslim*. Seperti yang menjadi pandangan kalangan Islam Progresif, bahwa Tuhan akan menjamin siapa saja masuk surga selama mereka melakukan tiga hal yaitu, percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa, percaya kepada hari kemudian dan berbuat amel shaleh. Tiga hal inilah yang disebut sebagai esensi agama. *Lihat*, Samsi Pomalingo, "Pluralisme Dan Ikatan Peradaban Manusia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

innamâ al-muslimûn atau *yâ ayyuhâ al-muslimûn*.³²⁴ Untuk itu kalau hendak diciptakan istilah yang tepat untuk bentuk persahabatan yang hendak dibangun oleh Islam, menurut kalangan Islam Progresif tentu-lah *ukhûwah îmâniyah* atau persaudaraan antariman. Dengan demikian pola persaudaraan yang ingin dibangun Islam jauh lebih terbuka dibandingkan dengan istilah *ukhûwah islâmiyah*, apalagi persaudaraan yang berbasis suku sebagaimana Arab sebelum Islam.

Namun demikian, kedua konsep persaudaraan yang disebutkan di atas, belumlah layak untuk diklaim sebagai bentuk persaudaraan yang dicita-citakan Islam. Baik persaudaraan antara orang-orang Islam (*ukhûwah islâmiyah*) maupun persaudaraan antara orang-orang beriman (*ukhûwah îmâniyah*), belum memadai untuk menjelaskan bentuk ideal persaudaraan yang diinginkan Islam. Hal itu paling tidak disebabkan oleh tiga hal. *Pertama*, bentuk persaudaraan seperti itu masih bersifat tertutup dan memungkinkan untuk mengeksklusi satu atau dua segmen masyarakat yang plural. *Kedua*, istilah *ukhûwah islâmiyah* dan *ukhûwah îmâniyah* juga masih dibangun atas dasar satuan kelompok. *Ketiga*, bentuk-bentuk persaudaraan yang telah disebutkan tadi, sekalipun tidak bertentangan secara langsung dengan praktik nabi dalam membangun iklim persaudaraan, tetap kurang tepat dengan visi nabi dan misi ajaran Islam.³²⁵

Maka, diperlukan jenis persaudaraan keempat yang dalam sejarah Islam dapat disaksikan wujud nyatanya. Persaudaraan itu dapat disebut

³²⁴ Islam adalah agama universal, yang ditujukan untuk semua umat manusia, dari berbagai bangsa, berbagai negara yang hidup di semua benua. Agama Islam memang bersumber dari al-Qur'an dan Hadits Nabi yang berbahasa Arab, karena diturunkan di negara Arab yang mayoritas masyarakatnya berbahasa Arab. Tetapi ayat-ayat al-Qur'an secara tekstual dan kontekstual ditujukan kepada semua umat manusia di muka bumi, di seluruh alam raya yang sangat luas. Pernyataan al-Qur'an selalu berbunyi *Yâ ayyuhâ al-nâs* (wahai manusia) atau kalau lebih spesifik *Yâ ayyuhâ al-ladzîn-a âmanû* (wahai orang-orang yang beriman). Ini menunjukkan panggilan terhadap umat manusia yang majemuk, dari berbagai suku bangsa yang berbeda, dengan adat istiadat kebudayaannya masing-masing. Tidak ada satupun ayat al-Qur'an yang khusus memanggil bangsa Arab dengan kalimat *Yâ ayyuhâ al-'Arabîyu* (wahai orang-orang Arab). Cara pandang universal dalam pengamalan ajaran Islam, mendorong lahirnya toleransi dan sikap positif terhadap kemajemukan, sehingga Islam benar-benar "memberi rahmat bagi seluruh isi alam"; sebagaimana firman Allah dalam Al-Qur'an "*wamâ arsalnâka illâ rahmat-an li al-'âlamîn*".

³²⁵ Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 107-108.

sebagai “persaudaraan antara sesama anak-cucu Adam”, nenek moyang manusia pertama. Atau untuk memudahkan tipe persaudaraan itu bisa diberikan istilah dengan *ukhûwah insâniyah* atau persaudaraan kemanusiaan. Dengan konsep *ukhûwah insâniyah* sesungguhnya dapat disimpulkan bahwa bentuk persaudaraan yang diidealkan dan diinginkan Islam pada hakikatnya adalah jenis persaudaraan yang terbuka, universal, dan tidak mengeksklusi umat manusia manapun. Seluruh umat manusia merupakan “anak-cucu Adam”, dan karenanya setara di hadapan Tuhan, Sang Khalik; bahwa umat manusia diciptakan berbedabeda agar saling memahami serta berlomba-lomba menuju kebaikan.³²⁶

Al-Qur’an (Q. 117:70) menyatakan bahwa Tuhan menganugerahi berkah kepada semua “anak-cucu Adam” betapa pun adanya perbedaan-perbedaan bawaan dan perolehan mereka. Menyebut segenap umat manusia dengan “anak-cucu Adam” adalah penting dan penuh makna, menjadikan segenap umat manusia keturunan dari nenek-moyang asli yang sama. Dalam segala hal, al-Qur’an berurusan dengan “manusia” sebagai individual tanpa melihat kepada jenis kelamin, suku, keyakinan, masyarakat, kelas, atau pendidikan, untuk membangun dasar yang kokoh bagi komunikasi dan interaksi. Al-Qur’an menyeru “umat manusia” agar tetap selamanya sadar bahwa mereka semuanya setara karena berakar dari asal-usul yang satu, apakah mereka pria atau wanita, apa pun kemungkinan kebangsaan dan asal-usul kesukuannya (Q. 4:1; 49:13). Keragaman masyarakat dan budaya manusia seyogyanya mengarahkan setiap orang untuk mengakui keberadaan yang lain dan saling mengetahui secara baik satu sama lain (Q. 49:13), dalam rangka saling berhubungan dan bekerjasama untuk kemanfaatan yang timbal balik dan untuk kesejahteraan umat manusia. Menurut kalangan Islam Progresif, dalam ajaran Islam, kesetaraan dan keadilan sosial diterapkan untuk menjamin dan mengangkat harkat dan martabat nilai-nilai kemanusiaan yang luas. Prinsip-prinsip persamaan dan keadilan yang diajarkan dalam

³²⁶ Mohamed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme, dan Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Qur’an, Kemanusiaan, Sejarah, dan Peradaban* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2006), h. 29.

Pandangan liberalisme idealnya menyatakan bebas dari ketaatan mutlak terhadap interpretasi manusia. Sebab, umat beragama selalu mendapat agamanya dari manusia, tidak pernah langsung dari Allah. Agama memang sebuah realitas, sebuah komunitas historis.

Islam akan menghindarkan penyelewengan dan kejahatan sosial.³²⁷

Dalam ajaran Islam, tidak ada satu teks al-Qur'an maupun Hadis yang memberikan hak istimewa (*privilege*) ke-

pada seorang Muslim hanya karena dia memeluk Islam. Faktor akidah atau keyakinan bukanlah satu-satunya faktor atau faktor determinan dalam menyemangati umat Islam untuk bertindak konfrontatif terhadap umat lainnya. Yang menjadi faktor untuk menentukan permusuhan dan perseteruan itu dalam lintasan sejarah lebih banyak bersifat sosiologis atau akibat kondisi-kondisi sosial politik tertentu. Ajaran Islam tentang persaudaraan tidak mengenal batas agama. Dalam sejarahnya, Islam menganjurkan umatnya untuk menjalin hubungan baik, sekalipun dengan orang yang berlainan agama dan pandangan hidup. Teladan jiwa persaudaraan ada pada pribadi Nabi Muhammad. Dalam diri beliau terdapat teladan untuk kaum beriman (Q. 33:21) lebih dari itu, secara spesifik Kitab Suci menyebutkan kepribadian Nabi yang penuh pengertian dan toleransi serta lapang dada (Q. 3:159). Keteladanan Nabi dalam berperilaku yang penuh jiwa persaudaraan, pengertian, dan kelembutan kepada sesamanya itu merupakan salah satu wujud paling nyata pujian Allah bahwa beliau memiliki budi pekerti yang agung (Q. 68:4).

Berikut adalah prinsip atau nilai etis *keenam* yang dikembangkan oleh kalangan Islam Progresif, yaitu etika perdamaian.

Etika Perdamaian

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika perdamaian. Nilai ini antara lain terdapat dalam Q. 8:61, yakni "*Dan jika mereka (musuh) condong ke perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakkal*

³²⁷ Humaidy Abdussami dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antar Agama* (Yogyakarta: LkiS, 2007), h. 149.

kepada Allah". Ayat ini turun ketika hubungan antar-kelompok didasarkan pada prinsip konflik. Perdamaian di antara kelompok-kelompok sosial/suku pada waktu itu hanya terjadi jika ada perjanjian ('ahd) di antara mereka. Namun, kini hubungan antar-kelompok/negara didasarkan pada prinsip perdamaian, sehingga para ulama dan intelektual Islam Progresif kini menjadikan nilai perdamaian ini sebagai nilai dasar atau etika dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Kualitas kepasrahan seorang Muslim yang bersumber dari makna *islâm* harus menjelma dalam realitas kehidupannya. Kualitas kepasrahan tersebut harus diukur dari kenyataan sejauhmana kehidupan seorang Muslim mampu memberikan dan menjamin kedamaian bagi keberlangsungan kehidupan umat manusia. Kedamaian adalah suasana nyaman yang bebas dari gangguan pihak lain, bebas dari permusuhan, kebencian, dendam, dan segala perilaku yang menyusahkan orang lain. Islam menurut kalangan Islam Progresif, adalah jalan damai, ajaran Ilahiah yang bermuara pada kedamaian. Sejalan dengan prinsip ini, Islam sangat mendorong untuk berjiwa pemaaf, karena maaf sangat dekat dengan ketakwaan (Q. 2: 237).

Tidak ada satu ayat pun dalam al-Qur'an, dan tidak ada satu Hadis pun yang mengobarkan semangat kebencian, permusuhan, pertentangan, atau segala bentuk perilaku negatif, represif yang mengancam stabilitas dan kualitas kedamaian hidup. Islam datang dengan prinsip kasih sayang (*mahabbah*), kebersamaan (*ijtimâ'iyah*), persamaan (*musâwah*), keadilan (*'adâlah*), dan persaudaraan (*ukhûwah*), serta menghargai perbedaan.³²⁸

Islam hadir untuk menyelamatkan, membela, dan menghidupkan kedamaian. Agama Islam adalah agama yang mendambakan perdamaian. Dalam aspek kebahasaan, *islâm* sebenarnya mempunyai akar bahasa yang menyimpan makna perdamaian, keselamatan, kemaslahatan dan keadilan. Islam merupakan metamorfosa dari akar kata tiga huruf (*tsulâtsî*) yaitu *salima-yaslamu-salâman*, berarti: selamat dan damai.

³²⁸ Rumadi (ed.), *Kumpulan Khutbah Berwawasan Islam dan Demokrasi* (Jakarta: PPSDM UIN Jakarta, 2003), h. 75-79.

Sedangkan Islam sendiri dari kata empat huruf (*rubâ'î*) yaitu *aslama-yuslimu-islâman*, yang berarti mendamaikan dan menyelamatkan.³²⁹

Islam berakar pada kata *salâm*, artinya “aman” (*to be safe*), “keseluruhan” (*whole*), dan “menyeluruh” (*integral*). Kata *silim* dalam al-Qur'an (Q. 2:108), berarti “perdamaian” (*peace*), sedangkan kata *salâm*, dalam al-Qur'an (Q. 39:29), berarti “keseluruhan” (*whole*), sebagai kebalikan dari “terpecah dalam berbagai bagian”, walaupun *al-salâm*, dalam al-Qur'an (Q. 4:91) mengandung arti “perdamaian”. Kata *salâm*, yang berarti perdamaian pada semua bentukan katanya selalu disebut berulang-ulang dalam al-Qur'an, dan lebih banyak yang berbentuk kata benda dari pada kata kerja (157 kali: kata benda sebanyak 79 kali, kata sifat sebanyak 50 kali, dan kata kerja sebanyak 28 kali).³³⁰

Salah satu bentukan kata bendanya adalah *al-silm* yang berarti juga sama dengan *islâm*, yaitu perdamaian (Q. 2:108). Secara normatif, setiap muslim dianjurkan mengucapkan salam perdamaian (*al-salâm-u 'alaykum*). Makna *islâm* seperti ini, menurut kalangan Islam Progresif mengandaikan, bahwa setiap Muslim harus menumbuhkan kedamaian di hati guna mendamaikan orang lain. Islam mesti diinternalisasikan ke dalam jiwa setiap Muslim, sehingga perdamaian, keselamatan dan kemalahatan menjadi prinsip dan pijakan keberagamaan setiap umatnya. Sehingga dengan demikian, Islam sebagai agama aktif, meniscayakan langkah-langkah proaktif untuk selalu menebarkan perdamaian pada wilayah sosial-politik.

Juga, dalam rukun terakhir dari salat, yakni perilaku salam yang menengok ke arah kanan dan kiri itu adalah perlambang kuat kaum Muslim dianjurkan untuk menyebarkan perdamaian bukan saja kepada segenap manusia, namun kepada seluruh makhluk Tuhan. Tujuan salat sebagai sarana pendidikan budi luhur dan perikemanusiaan itu dilambangkan dalam ucapan salam sebagai penutupnya. Ucapan salam tidak lain adalah doa untuk keselamatan, kesejahteraan, dan kesentosaan orang banyak sebagai pernyataan kemanusiaan dan solidaritas sosial.³³¹

³²⁹ Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2003), h. 180.

³³⁰ Humaidy Abdussami dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antar Agama*, h. 55-56.

³³¹ Nurcholish Madjid, “Shalat” dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 406.

Maka, perdamaian merupakan salah satu ciri utama agama Islam. Islam yang artinya mengandung makna *salâm* (kedamaian/keselamatan) sebagaimana penjelasan di atas, menganjurkan untuk menjaga keharmonisan hubungan dengan sesama. Islam tidak hanya mementingkan hal-hal yang berkaitan dengan masalah keagamaan semata, melainkan juga permasalahan sosial yang tidak tertutup, dan membuka diri dengan mengedepankan persahabatan sesama umat manusia.³³² Perdamaian adalah kesepakatan bersama antara individu masyarakat, dan bangsa untuk melaksanakan perintah Tuhan dan perwujudan dari perdamaian universal, bukan penolakan berdasarkan paksaan untuk tidak melakukan sesuatu. Upaya untuk mencapai perdamaian adalah usaha keras yang harus dihargai sehingga menyebabkan tidak adanya kesedihan atau kehadiran perasaan rendah diri. Tidak ada satu komunitas pun yang dapat dikucilkan atas upayanya untuk menciptakan perdamaian.

Perdamaian memang impian semua orang, sehingga Nabi Muhammad menempatkan pada posisi yang penting dalam ajaran Islam. Seperti yang ditunjukkan oleh persaudaraan kaum Anshar dan kaum Muhajirin (ketika Nabi hijrah ke Madinah). Semangat persaudaraan inilah yang melahirkan kedamaian di setiap hati kaum Muslim dan berimbas pada rasa perdamaian dalam hubungan sosial, bahkan terhadap non-Muslim sekalipun. Setiap Muslim sejatinya dapat menebarkan kedamaian dalam kehidupan sosial yang pluralistik. Kehadiran Islam semestinya bisa mendamaikan di antara dua persengketaan dan pertikaian. Hakikat keimanan seseorang ditentukan sejauhmana ia bisa melakukan aksi-aksi keselamatan, sehingga apa pun persoalan yang muncul di tengah-tengah masyarakat bisa diselesaikan dengan jalan damai (Q. 49: 9).³³³

Teologi perdamaian merupakan khazanah keagamaan yang perlu ditanamkan kepada setiap individu, sehingga berislam adalah hidup secara damai dan memahami keragaman. Beragama tidak lagi konflik, tidak lagi membenci dan memusuhi orang lain. Sejauh upaya perdamaian dilakukan, di situlah sebenarnya esensi agama ditegakkan. Spirit

³³² Humaidy Abdussami dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antar Agama*, h. 60-61.

³³³ Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, h. 180.

perdamaian sejatinya harus menjadi budaya yang menghiasi kehidupan sehari-hari. Setiap individu, keluarga, masyarakat dalam pelbagai etnis, suku, ras, dan agama sedapat mungkin mengubur segala bentuk doktrin yang bertentangan dengan nilai-nilai perdamaian. Agama harus mampu mengungkap doktrin perdamaian ini untuk kedamaian di bumi.

Berikut adalah prinsip atau nilai etis *ketujuh* yang dikembangkan oleh kalangan Islam Progresif, yaitu etika kasih sayang.

Etika Kasih Sayang

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika kasih sayang. Menurut mereka Islam adalah agama yang menjadi rahmat bagi seluruh alam, tidak terbatas kepada manusia, bahkan binatang dan tumbuh-tumbuhan. Pendek kata, Islam diturunkan untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam semesta.

Oleh karena itu, agama Islam dan “syariat” yang terkandung di dalamnya bersifat universal. Kata *rahmah* berasal dari kata kerja *rahima*. Dari kata asal ini, terdapat kata jadian lainnya dalam al-Qur’an, yakni: *rahima*, *arham*, *marhamah*, *rahîm*, *rahmân*, dan *ruhm*.³³⁴ Kata ini terulang sebanyak 114 kali dalam berbagai kata jadian yang lebih spesifik. Kata *al-rahmân* terulang sebanyak 57 kali dalam al-Qur’an, sedangkan *al-rahîm* 106 kali. Kedua kata itu juga berada di awal 113 surat dari 114 surat dalam al-Qur’an, yang berbunyi *bism-i ‘l-Lâh-i ‘l-rahmân-i ‘l-rahîm*. Adapun kata yang paling populer dari kata-kata jadian tersebut adalah *rahmân* dan *rahîm*. Keduanya adalah sifat Allah. Ajaran Islam dan misi risalahnya dapat diringkas dalam ayat, “Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam” (Q. 21: 107).

Nabi Muhammad menjelaskan bahwa rahmat tidak hanya dianugerahkan bagi sahabatnya saja, tetapi akan tercurah kepada semuanya. Beliau juga menjelaskan bahwa barang siapa yang tidak mengasihi yang lain maka ia tidak akan diperlakukan dengan kasih. Jika dikaitkan

³³⁴ Humaidy Abdussami dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antaragama*, h. 81.

dengan al-Qur'an (Q. 6: 16) maka orang yang mendapat rahim itu adalah mereka yang beruntung (*fawzan*), sedangkan orang yang berbuat dosa dan tidak meminta ampun kepada-Nya, maka ia tidak mendapatkan rahim-Nya. Mereka yang demikian itu adalah orang-orang yang merugi.³³⁵

Menurut Nurcholish Madjid, etika kasih sayang ini mendominasi segala sesuatu (Q. 7:156) sehingga semangat kasih sayang merupakan unsur utama moral ketuhanan yang dipesankan oleh al-Qur'an dalam surat al-Balad (Q.7) untuk ditegakkan di antara sesama umat manusia. Dalam surat al-Balad itu pesan menegakkan cinta kasih sesama manusia, yaitu semangat kemanusiaan pada umumnya, dikaitkan dengan pesan menegakkan kesabaran. Bagi orang yang mendapat rahmat dari Allah, perbedaan tidak akan menjadi unsur pertentangan. Misalnya, firman Allah agar kita selalu melakukan *ishlâh*, perdamaian antar sesama manusia, yang dinamakan rahmat (Q. 49:10). Etika cinta kasih menjadi ciri penting bagi orang beriman. Dalam sebuah hadis umat Islam didorong untuk meniru budi pekerti Tuhan, "*Tirulah akhlak Allah*". Salah satu yang paling penting adalah rahmah, satu-satunya sifat Allah yang diwajibkan atas diri-Nya.

Beberapa kitab tafsir menjelaskan makna *al-rahmân* sebagai Mahakasih di dunia dan akhirat. Sedangkan *al-rahîm* adalah sifat Allah yang Mahakasih di akhirat. Kasih Allah sebagai *al-rahîm* adalah atas dasar pertimbangan keimanan. Orang yang beriman akan mendapatkan rahmat Allah sebagai *al-rahîm*. Orang yang mendapat rahmat Allah akan cukup rendah hati untuk melihat kemungkinan dirinya salah. Karena itu, setiap hari umat membaca *bismillâhirrahmânirrahîm* yang biasa diterjemahkan, "Atas nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang". Dengan mengucap *bismillâh*, umat Islam menyadari bahwa seluruh perbuatan kita didasarkan pada kedudukan sebagai pengganti Tuhan (*khalîfatullâh*) di bumi. Oleh karena itu, apa pun yang dilakukan, akan

³³⁵ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an Tafsir Sosial berdasarkan Konsep-konsep Kunc*, h. 215.

Liberalisme maupun penafsiran liberal terhadap kitab suci tidak bermaksud menyingkirkan Allah, tetapi ditempuh lebih karena ketaatan terhadap prosedur menjalankan ilmu pengetahuan. Ketika mau menjelaskan kitab suci, orang-orang yang meneliti dengan semangat liberal seperti ini, harus taat kepada prosedur penelitian ilmiah.

dipertanggungjawabkan kepada Allah. Memulai pekerjaan dengan *bismillâh* berarti penegasan bahwa pekerjaan itu harus dilakukan dengan sebaik-baiknya dan penuh tanggungjawab.

Ungkapan *bismillâh* sebenarnya mempunyai dua makna sekaligus. *Pertama*, mengingat keagungan Tuhan. Ini merupakan ekspresi dari esensi iman. Iman mengandaikan kepercayaan dan keyakinan pada keesaan Tuhan. *Kedua*, memahami sifat Tuhan sebagai yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Artinya keagungan Tuhan tersebut dijelaskan dalam sifat-Nya yang mengajarkan kasih-sayang dan kerahmatan.³³⁶

Dalam al-Qur'an surat al-Isrâ' (17) terdapat ayat-ayat yang memberikan ilustrasi makna *rahîm* (Q. 17: 23-24) yang menyangkut hubungan orang tua-anak. Hubungan antara orang tua dan anak dipersatukan dalam cinta yang istimewa, yakni *rahîm*. Cinta kasih anak kepada orang tua, adalah cinta yang lebih dekat dengan cinta Allah dibandingkan dengan cinta kasih kepada yang lain. Apalagi cinta orangtua, terutama ibu, kepada anak-anak mereka. Cinta yang tulus, yang murni. Itulah *rahîm*, cinta kasih. Ajaran tentang cinta kasih itu kemudian dilanjutkan dalam Q.17: 26 melalui kewajiban menunaikan hak, yakni hak kaum kerabat kita sendiri dan orang-orang miskin, yang menjadi bagian dari cinta kasih. Jika kita mengingkari hak itu, artinya kita melupakan tanggungjawab sosial kita, maka itu berarti kita telah mendustakan agama. Karena itu berdasarkan hukum silogisme, menurut kalangan Islam Progresif, maka wujud cinta kasih itu antara lain adalah menunaikan tanggungjawab sosial. Itulah manifestasi cinta kasih kita kepada sesama manusia, terutama bagi yang membutuhkan atau yang mempunyai hak atas itu.³³⁷

³³⁶ Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 127-128.

³³⁷ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, h. 217.

Manifestasi rasa kasih sayang atau *rahîm* itu diwujudkan dalam beberapa sikap dan tindakan yang penting. *Pertama*, menafkahkan harta untuk orang lain yang membutuhkan, tidak saja di waktu lapang, bahkan di waktu sempit. *Kedua*, menahan amarah. *Ketiga*, memaafkan kesalahan orang lain. Islam adalah agama yang mempunyai kelenturan, yang diekspresikan melalui penghayatan terhadap jantung dari keimanan itu sendiri. Jantung keimanan tersebut adalah kasih sayang. Bahkan tanpa kasih sayang, Islam tak mungkin mengalami akselerasi perkembangan yang cukup luas, seperti sekarang. Di sinilah ajaran kasih sayang menjadi penting. Di tengah perbedaan apa pun harus dilandasi pula dengan kasih sayang, sehingga perbedaan tidak mengakibatkan konflik sosial. Kasih sayang harus menjadi mekanisme eksternal, terutama dalam hubungan umat Islam dengan umat lain. Menyeru umat untuk membangun tali kasih sayang (*silat al-rahîm*) adalah hakikat dari ajaran Islam.

Dalam pasal berikut akan diuraikan bagaimana prinsip-prinsip etis di atas dikembangkan secara metodis untuk mendapatkan sebuah argumen Islam untuk sekularisme, liberalisme dan pluralisme.

Metode Pemikiran Islam Liberal

Tafsir al-Qur'an dalam Perspektif Liberal

Ada keyakinan yang lazim dimiliki oleh kaum Muslim bahwa al-Qur'an adalah wahyu Allah, kitab suci dan sumber paling utama dan otoritatif bagi aktifitas kehidupan sehari-hari. Al-Qur'an sendiri menyatakan diri sebagai kitab yang menjelaskan segala hal (*tibyân li kullli syay'*). Namun demikian, menjelaskan segala hal di sini, bukan berarti bahwa al-Qur'an menjelaskan sedetail-detailnya tentang masalah-masalah kehidupan. Sebab dalam kenyataannya 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-ketentuan umum.

Al-Qur'an ibarat puncak gunung es yang terapung.³³⁸ 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-dasarnya.

Kalangan Islam Progresif meyakini bahwa firman Tuhan dalam al-Qur'an selalu menciptakan suatu 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 dinamisme kreativitas Tuhan yang menakjubkan, dan perintah-perintah-Nya agar selalu berada dalam lingkaran dinamisme. Dinamisme kreativitas Tuhan dapat dialihkan kepada manusia, karena Tuhan meniupkan jiwa-Nya kepada manusia, menjadikan manusia sebagai khalifah-Nya di muka bumi, dan memberinya kepercayaan berupa kreativitas.

Oleh karena itu, tanpa adanya kritisisme, mustahil al-Qur'an bisa dipahami maknanya secara komprehensif. Selama ini ada kesalahan pendekatan dalam mengkaji ilmu-ilmu keislaman. Kesalahan ini berkisar pada ketidaksesuaian antara ajaran dengan pesan orisinal etis al-Qur'an, diakibatkan oleh pendekatan kajian yang digunakan yang umumnya tidak memperhatikan aspek keterkaitan ayat-ayat serta pengabaian aspek historis dari agama ini. Pergumulan intelektual Islam selama ini tidak diarahkan untuk pencapaian-pencapaian gagasan yang baru, melainkan hanya dimanfaatkan untuk mempertahankan pengetahuan yang telah ada. Sehingga dalam diskursus pemikiran keislaman ada sebuah tendensi yang sangat kuat untuk bersikap mempertahankan mati-

³³⁸ Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur'an Fazlur Rahman* (Bandung: Jelasutra, 2007), h. 13. Lihat juga, Ahmad Syukri Saleh, *Metodologi Tafsir al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman*, (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007), h. 119.

matian terhadap—meminjam istilah Thomas Kuhn—‘*normal science*’, dan bukannya pada pengembangan ilmiah untuk memasuki wilayah ‘*revolutionary science*’. Atau bila memakai istilah Karl R. Popper, kita sering kali menemukan banyak hal dalam wilayah “konteks justifikasi” (*context of justification*) pada ilmu-ilmu keislaman dan sedikit sekali yang berkaitan dengan “konteks penemuan-penemuan baru” (*context of discovery*).

Karenanya, tuntutan untuk melakukan rekonstruksi dan pengujian ulang secara kritis mengenai sikap pandang umat Muslim terhadap Islam di masa lalu yang selama ini ada merupakan sebuah hal yang niscaya, sebagai upaya pemecahan persoalan yang pelik dalam wilayah *normal science*, dengan tidak meninggalkan *the heuristic principle*, yakni prinsip untuk melakukan pengkajian dan penelitian secara terus-menerus untuk menemukan penemuan baru, mengingat metode dan cara pandang yang digunakan dalam studi keislaman selama ini secara *mainstream* masih berdiri pada wilayah “normativitas” *an sich*. Pengkajian dan pegujian ulang ini meniscayakan pembaruan tafsir yang bersifat menyeluruh.

Dari problem ini, akan diuraikan beberapa metode yang telah umum dipakai, tetapi tidak menutup kemungkinan dalam penjabarannya diperlukan adanya desain untuk menunjukkan kekhususan ontologi serta memberikan ilustrasi mengenai metodologi yang dipakai. Hal itu dimaksudkan untuk meliberalkan atau menghistoriskan kembali secara baru—untuk tidak mengatakan Islam agama yang tidak historis, mengingat sudah banyak kajian tentang pemikiran Islam dengan menggunakan pendekatan historis, salah satunya adalah yang telah dilakukan oleh kalangan Islam Progresif, melalui wacana-wacana keislaman, khususnya yang berhubungan dengan tafsir al-Qur’an mengenai sekularisme, liberalisme dan pluralisme.

Dampak Penafsiran Tekstual

Kalangan Islam Progresif meyakini bahwa dalam berbagai macam penafsiran terhadap al-Qur’an, model penafsiran tekstual yang mengabaikan konteks dan aspek historisitas sebagaimana banyak ditemukan

di kalangan tekstualis—yang konservatif sampai radikal—dalam tataran sosiologis tidak jarang telah berimplikasi pada stigmatisasi terhadap kelompok lain, seperti stigmatisasi *murtâd*, *kâfir*, *musyrik* dan sebagainya.

Pembacaan yang ideologis dan tendensius ini pada akhirnya melahirkan apa yang disebut Khaled Abou el-Fadl, sebagai “hermeneutika otoriter” (*authoritarian hermeneutic*)³³⁹ atau istilah Nasr Hamid Abu Zayd sebagai pembacaan “ideologis-tendensius” (*qirâ’ah talwîniyah muhridlah*) atas teks.³⁴⁰ Bagi Abou el-Fadl, yang diamini kalangan Islam Progresif, hermeneutika otoriter terjadi ketika mekanisme pencarian makna teks ditundukkan dari teks ke dalam pembacaan yang subjektif dan selektif. Subjektivitas dan selektivitas yang dipaksakan dengan mengabaikan maksud tekstual dan realita ekstra-tekstual teks inilah yang menjadikan teks didominasi selera penafsir. Teks dibuat tunduk kepada ideologi penafsir, dan akibatnya, bias penafsir menjadi pengganti dari teks. Penafsir tidak hanya telah berusaha mengonstruksi makna teks, tetapi lebih dari itu, ia bahkan telah mengonstruksi teks itu sendiri. Pembacaan seperti ini disadari sangat berbahaya, karena otonomi teks dinafikan, dan kandungan makna teks disesuaikan dengan maksud dan kehendak sang penafsir.

Dengan demikian, dalam kasus teks-teks (yang dianggap) “suci”, otoritarianisme akan membawa dampak sangat besar. Sebab “otoritas suci” yang dikandung oleh teks—yang diandaikan kaum beriman sebagai “otoritas Ilahi”—dapat dengan mudah dianggap sama dengan otoritas sang penafsir. Pembacaan seperti ini yang pada akhirnya melahirkan “otoritarianisme moral”.

Melihat kecenderungan ini, tidak terlalu mengherankan jika dikatakan bahwa yang paling berbahaya adalah ketika seorang manusia merasa bisa mengklaim dan memahami secara persis kehendak Tuhan, yaitu melalui Kitab Suci: bahwa apa yang tertera dalam Kitab Suci mencerminkan *in toto* kehendak Tuhan.³⁴¹ Pokok pikiran kaum tekstualis-fundamentalis

³³⁹ Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter Ke Fikih Otoritatif* (Jakarta: Serambi, 2003), h. 56-57 dan 96.

³⁴⁰ Nasr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Keagamaan* (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 59.

³⁴¹ Ulil Abshar-Abdalla, “Fundamentalisme Agama: Mungkinkah Mendirikan ‘Kota Tuhan’ Kembali?” “Kata Pengantar” dalam Sumanto Al-Qurtuby, *Lubang Hitam Agama: Mengkritik*

Liberalisme adalah suatu sikap kritis terhadap agama, yang justru diperlukan. Dengan demikian, persoalannya adalah bagaimana kita bisa kritis terhadap agama, tetapi tidak perlu memutlakkan pikiran-pikiran rasional kita. Liberalismelah yang dapat menjaga dan mempertahankan kesehatan dan keseimbangan agama.

adalah *ḥākimiyyat Allāh*—yaitu pengakuan atas otoritas Tuhan dan syariatnya-Nya semata di atas bumi, dan ketundukan manusia hanya kepada-Nya.³⁴² Tiada otoritas dan syariat kecuali syariat dan otoritas Allah. Akibatnya, mereka begitu eksklusif terobsesi membedakan

secara diametral antara *self* dan *the other*—meminjam istilah Hassan Hanafi. *Self* adalah kaum tekstualis-fundamentalis (yang benar) dan *the other* (yang salah) adalah orang di luar mereka. Di sini agama semakin menunjukkan kesakralannya, karena semakin lama semakin disakralkan oleh penganutnya. Agama seperti ini tak akan mampu lagi menyinari sejumlah krisis yang dihadapi manusia, karena agama diharamkan dari

Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal (Yogyakarta: Ilham Institute dan Rumah Kata, 2005), h. 16-17.

³⁴² Menurut Nashr Hamid Abu Zayd, upaya-upaya untuk mengeliminir nalar demi kepentingan teks bermula dari peristiwa mushaf yang diangkat di atas ujung tombak, dan seruan untuk menjadikan Kitab Allah sebagai “hakim” oleh pihak Muawiyah dalam perang shiffin. Semua sepakat bahwa sikap tersebut merupakan “tipuan” ideologis yang dengan mengatasnamakan teks, tipuan tersebut mampu memporakporandakan barisan kekuatan musuh dan mampu menciptakan perpecahan di antara mereka. Perpecahan ini pada akhirnya mampu mengakhiri pertikaian untuk kemenangan Bani Umayyah. Tipu daya dengan cara menyerukan agar mushaf dijadikan hakim (*arbitrase/taḥkīm*) membawa tipuan tersebut mengalihkan pertentangan dari wilayah politik-sosial ke wilayah lain, yaitu wilayah agama dan teks. Dalam pandangan Nasr, ketika pertentangan soal politik bergeser dari wilayah realitas ke wilayah teks, maka nalar ikut bergeser kepada teks. Tugas utamanya terbatas hanya mengembangkan teks untuk menjustifikasi realitas secara ideologis. Sikap ini pada akhirnya mendukung status quo, baik oleh pakar pemerintah maupun oposisi selama pertentangan bergeser menjadi perdebatan agama di seputar interpretasi teks. Di samping itu teks dijadikan alat arbitrase dalam wilayah pertentangan sosial politik, menjadikan efektifitas teks sedemikian meluas hingga mencapai batas hegemonik dalam wacana agama akhir-akhir ini sebagaimana yang tampak dalam prinsip *al-ḥākimiyyah* dalam wacana agama kontemporer, yaitu jika prinsip menjadikan teks sebagai *arbitrase* menyebabkan independensi nalar hancur karena nalar bergeser menjadi pengikut setia teks, berlindung dan bersembunyi dibalik teks. Maka kenyataannya justru itulah yang terjadi secara gradual dalam peradaban Arab Islam hingga muktazilah diberangus pasca era al-Makmun, dan mempunyai dampak terus menerus hingga dewasa ini. *Lihat*, Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Keagamaan* (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 59-61.

kenyataan kekinian. Agama bungkam seribu bahasa. Agama hanya membela dirinya sendiri, yaitu dengan memunculkan ritualisme dan kepatuhan apologetik yang luar biasa.

Realitas tersebut di atas dapat mengakibatkan munculnya dampak yang fatal, yaitu agama kehilangan vitalitasnya. Keberagamaan menjadi sebuah keterpaksaan, dan dalam beragama itu digunakan (bukan ditafsirkan) doktrin-doktrin keagamaan secara kaku dan rigid. Agama dipaksa ditarik ke dalam wilayah publik dengan cara mengimpor seluruh yang tersedia dalam agama secara *taken for granted*. Atas nama Tuhan, agama lalu dianggap sebagai dokumen yang sakral yang ditasbihkan bisa mengatasi banyak hal, mulai dari persoalan-persoalan yang bersifat general (*al-kullîyât*) hingga persoalan-persoalan yang bersifat partikular (*al-juz'îyât*). Islam lalu dipahami sebagai agama yang bisa menyelesaikan seluruh persoalan dari A sampai Z. Yang dijadikan sandaran adalah teks-teks suci yang dipahami secara kaku dan rigid. Agama seakan-akan berbicara banyak hal, tetapi sebenarnya tak memberikan sinaran baru bagi problem kemanusiaan. Ini menurut para pemikir Islam Progresif menandakan bahwa keberagamaan menghadapi persoalan serius, yaitu ketika agama tidak hadir sebagaimana mestinya dalam persoalan-persoalan kemanusiaan.

Memang, secara sepintas keberislaman tersebut merupakan keberislaman yang total. Islam tidak hanya dipahami sebagai agama, melainkan juga sistem dan aturan-aturan formal-legalistik. Namun satu hal yang menjadi kekhawatiran para pemikir Islam Progresif, tatkala keberislaman seperti itu semakin mempersempit. Islam lalu menjadi agama yang hanya menebarkan tali kasih bagi umatnya sendiri, sedangkan bagi agama lain senantiasa memunculkan kecurigaan—bahkan juga pada kalangan Islam lain yang berbeda (misalnya kasus Ahmadiyah). Islam menjadi agama yang sah untuk dirinya sendiri (*shâlih li-nafsih*), akan tetap tidak sah untuk orang lain (*ghayr shâlih li-ghayrih*). Ini merupakan dampak negatif dan pemaknaan yang keliru terhadap konsep Islam sebagai relevan untuk seluruh ruang dan waktu (*al-Islâm shâlih-un li-kulli zamân-in wa makân-in*).

Kesimpulannya pemahaman tekstual-literalistik ini akan menimbulkan pelbagai problematika serius. *Pertama*, munculnya klaim kebenaran. Artinya, kebenaran tidak lagi milik semua agama, suku dan ras, melainkan dipersepsikan dan dibatasi oleh dan untuk kalangannya saja. Akibatnya, Islam dipersepsikan menjadi agama yang bisa mengatasi dan merepresentasikan kebenaran yang dibawa agama-agama lain. Bukan hanya itu, bahkan Islam dipersepsikan sebagai kebenaran tunggal.

Kedua, munculnya monopoli tafsir. Kecenderungan ini merupakan konsekuensi logis dari klaim kebenaran yang menyebabkan lahirnya sakralisasi terhadap tafsir keagamaan. Apa yang diproduksi agamawan (ulama) sepanjang sejarah peradaban Islam merupakan sejarah yang bersifat reproduktif dan regresif, yaitu sejarah yang selalu kembali kepada masa lalu. *Ketiga*, munculnya kekerasan dengan mengatasnamakan agama. Dampak yang pertama dan kedua merupakan karakter dari sakralisasi terhadap doktrin dan dogma keagamaan. Sedangkan kekerasan dan radikalitas merupakan dampak lanjutan dari konteks sosial yang secara riil memiskinkan komunitas agama tertentu. Kenyataan tersebut telah memberikan legitimasi untuk melakukan kekerasan yang seakan-akan mendapatkan justifikasi dari agama. Misalnya, doktrin jihad dalam tradisi Islam sering kali dijustifikasi oleh sebagian kelompok dan sekte untuk mengabsahkan kekerasan. Jihad disakralkan sebagai pengorbanan untuk Tuhan, kendatipun dengan menggunakan kekerasan. Kelompok tekstualis lebih mengutamakan kemapanan suatu doktrin agama dan berpijak pada sikap literer yang sangat kaku (*intransigent literal*) dan tidak mengakui kompromi.

Kelompok tekstualis dengan sikapnya yang sangat ekstrem tersebut jelas tidak memiliki prospek. Sangat diragukan kemampuannya dalam menjawab masalah-masalah makna (*meaning*) riil yang muncul dari proses globalisasi dewasa ini.

Para pemikir Islam Progresif sangat sadar bahwa keberagaman tak bisa lepas dari pengaruh teks agama berikut penafsirannya. Wajar kalau kemudian fenomena radikalisme, fanatisme, fundamentalisme, bahkan ekstremisme umat beragama dituduh bermula dari penafsiran teks yang serba formalistik simbolik sehingga terkesan kaku, rigid dan tidak fleksibel. Pemahaman yang muncul sering kali bersifat literal-verbal, tekstual, bukan

kontekstual. Akibatnya teks agama hanya dipahami pada tataran permukaan. Sedang hal yang bersifat mendasar terabaikan. Itu sebabnya kalangan Islam Progresif mencoba menggali kembali hermeneutika sehingga bisa keluar dari pandangan serba tekstual ini dengan cara mengembangkan metodologi pemikiran Islam yang liberal, yang sebagiannya dicarikan dari metodologi pemikiran Islam klasik—yang kemudian “diliberalkan”

Berikut adalah beberapa metodologi yang telah dikembangkan kembali secara liberal oleh kalangan Islam Progresif. *Pertama, asbâb al-nuzûl* (analisis atas sebab-sebab turunnya ayat).

Asbâb al-Nuzûl

Dalam tradisi pemikiran Islam klasik, *asbâb al-nuzûl* adalah konsep, teori atau berita tentang adanya “sebab-sebab turun”-nya wahyu tertentu dari al-Qur’an kepada Nabi Muhammad, baik berupa satu ayat, satu rangkaian ayat, atau satu surat. Konsep ini muncul karena dalam kenyataan, seperti sejarah Islam, diketahui dengan cukup pasti adanya situasi atau konteks tertentu diwahyukan suatu firman. Pengetahuan *asbâb al-nuzûl* akan membantu seseorang memahami konteks diturunkannya sebuah ayat suci. Konteks itu akan memberi suatu penjelasan tentang implikasi sebuah firman, dan memberi bahan melakukan penafsiran dan pemikiran tentang bagaimana mengaplikasikannya sebuah firman itu dalam situasi yang berbeda.³⁴³ Dengan demikian, ilmu *asbâb al-nuzûl* memberikan bekal kepada kita berupa materi baru yang memandang teks dapat merespon realitas, baik dengan cara menguatkan ataupun menolak, dan menegaskan hubungannya yang dialogis dan dialektika dengan realitas.

Sumber pengetahuan tentang *asbâb al-nuzûl* diperoleh dari penuturan para sahabat Nabi,³⁴⁴ dan diteliti kebenarannya dengan cara

³⁴³ Lihat, Nurcholish Madjid, “Konsep *asbâb al-nuzûl*: Relevansinya Bagi Pandangan Historis Segi-segi Tertentu Ajaran Keagamaan” dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 24-25.

³⁴⁴ Kadang kala riwayat para sahabat mengenai *asbâb al-nuzûl* sedemikian validnya hingga mencapai taraf Hadis musnad. Padahal, tak seorang pun menyadari bahwa periwayatan mengenai *asbâb al-nuzûl* baru muncul pada masa tabiin. Pada masa sahabat tidak dirasa perlu berupaya meriwayatkan peristiwa-peristiwa yang menyebabkan ayat-ayat itu turun;

yang sama seperti Hadis pada umumnya. Seperti halnya persoalan Hadis pada umumnya, penuturan atau berita tentang suatu sebab turunnya wahyu tertentu juga dapat beraneka ragam, sejalan dengan keanekaragaman sumber berita.³⁴⁵ Artinya, mengetahui sebab-sebab turunnya sejumlah besar teks al-Qur'an secara pasti dan meyakinkan tidak selalu menjadi masalah yang mudah. Sebab, terkadang kita dapatkan banyak riwayat yang melontarkan sebab-sebab yang berbeda bagi turunnya suatu ayat itu sendiri.

Kekeliruan dalam memahami teks-teks al-Qur'an sesungguhnya dapat dihindari hanya ketika orang melihatnya dalam konteksnya masing-masing, baik konteks linguistiknya, konteks ketika ayat diturunkan

Liberal sebagai sebuah semangat selalu terdapat dalam setiap agama dan komunitas masyarakat. Sebab, di sana tercakup suatu etika atau prinsip-prinsip yang sifatnya membebaskan. *To liberate* sebenarnya pokok dari semangat tersebut. Jadi suatu pandangan yang liberal adalah pandangan yang membebaskan dari setiap belenggu.

maupun konteks sosio kultural yang melingkupinya. Ulama yang tidak mengakui *asbâb al-nuzûl* akan menghadapi persoalan ketika menafsirkan sebuah firman Allah, karena dalam kenyataan, firman itu mempunyai konteks yang kadang-kadang tidak perlu lagi

ayat per ayat atau peristiwa per peristiwa. Realitas praktis tidak mengharuskan mereka yang semasa dan menyaksikan turunnya wahyu untuk meriwayatkan peristiwa-peristiwa dan sebab-sebab turunnya ayat secara terperinci. Apa yang muncul dari sahabat dalam masalah ini hanyalah jawaban terhadap pertanyaan pada masa berikutnya, yaitu masa para tabiin yang mengalami kesulitan dengan beberapa makna teks sehingga mereka ingin mengetahui *asbâb al-nuzûl*-nya untuk menyingkapkan *dalâlah-dalâlah* tersebut. *Lihat*, Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, h. 144-145.

³⁴⁵ *Lihat*, Nurcholish Madjid, "Konsep *asbâb al-nuzûl*: Relevansinya Bagi Pandangan Historis Segi-segi Tertentu Ajaran Keagamaan", h. 25. Pada masa awal Islam pernah terjadi perselisihan dalam memahami al-Qur'an ketika menafsirkan ayat tanpa mengetahui sebab-sebab turunnya. Sahabat Umar bin al-Khattab bertanya-tanya tentang bagaimana umat Islam berselisih padahal Nabi dan kiblahnya sama (satu). Abdullah bin Abbas menjawab kepadanya: "Al-Qur'an telah diturunkan kepada kita. Kita membacanya, dan kita pun mengetahui bagaimana ayat itu turun. Suatu saat akan muncul kaum setelah kita yang membaca al-Qur'an dan tidak mengetahui bagaimana ia turun. Mereka memiliki pendapat-pendapat, mereka memperselisihkannya dan arena perbedaan pendapat itu menjadikan mereka saling membunuh." *Lihat*, Muhammad Said Al-Asymawi, *Nalar Kritis Syariat* (Yogyakarta: LKiS, 2004), h. 57.

menunggu berita seperti Hadis sebab konteksnya telah termuat di dalamnya. Dengan konsep *asbâb al-nuzûl*, al-Qur'an tidak hanya dipahami dari segi keumuman lafadznya sebagaimana terdapat dalam kaidah, *al-'ibrat-u bi-'umûm-i 'l-lafzh-i lâ bi-khushûsh-i 'l-sabab-i*, melainkan sebaliknya harus dipahami dengan menggunakan kondisi objektif yang melahirkan sebuah teks, sebagaimana dikenal dalam kaidah, *al-'ibrat-u bi-'umûm-i 'l-sabab-i lâ bi-khushûsh-i 'l-lafzh-i*. Keduanya harus dijadikan sebagai kaidah yang saling melengkapi dan menyempurnakan sehingga dapat menguak mutiara-mutiara yang terpendam di dalam dasar al-Qur'an.

“Bagi pengkaji al-Qur'an, pengetahuan tentang *asbâb al-nuzûl* adalah sesuatu yang niscaya”. Ketidaktahuan orang mengenai hal ini dapat menjebakannya kepada kesalahpahaman, kesulitan-kesulitan dan kontradiksi-kontradiksi, dan perselisihan antarmanusia. “Untuk memahami teks bahasa Arab dengan mana al-Qur'an diturunkan diperlukan pengetahuan tentang sejumlah kondisi dan konteks (*muqadlayât al-ahwâl*); kondisi bahasa (*nafs al-khithâb*), konteks *mukhâthib* (*author*) dan konteks *mukhâthab* (*audience*) ... dan untuk memahami ini diperlukan pula konteks-konteks di luarnya yang lebih luas (*al-umûr al-khârijiyah*)”.³⁴⁶

Betapa pentingnya *asbâb al-nuzûl* ini, “seandainya al-Qur'an disusun berdasarkan urutan turunnya ayat sesuai dengan referensi *asbâb al-nuzûl* mungkin akan sangat membantu perumusan berbagai persoalan dalam kajian al-Qur'an secara umum”.³⁴⁷ Namun demikian, *asbâb al-nuzûl* hendaknya tidak dipandang sebagai penentu atau alasan yang tanpanya ayat tidak akan diturunkan. Dalam kenyataannya, tidak ada banyak teks mengenai satu peristiwa. Hipotesis adanya banyak teks sebagai jawaban atas satu peristiwa membawa pada pemisahan antara teks dan *dalâlah*-nya dan oleh karena itu membawa pada penghancuran terhadap konsep teks itu sendiri.

³⁴⁶ Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme*, h. 87.

³⁴⁷ Nashr Hamid Abu Zayd, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas dalam Al-Qur'an Menurut Mu'tazilah* (Bandung: Mizan, 2003), h. 207.

Dalam melihat *asbâb al-nuzûl*, selalu perlu disadari bahwa di dalam teks senantiasa ada tanda-tanda yang kalau dianalisis dapat menyingkapkan apa yang merupakan sesuatu yang berada di luar teks, dan oleh karena itu penyingkapan *asbâb al-nuzûl* dapat dilakukan dari dalam teks sebagaimana menyingkapkan *dalâlah* teks dapat dilakukan dengan mengetahui konteks eksternalnya. Oleh karenanya, *asbâb al-nuzûl* harus bersandar sepenuhnya pada pendekatan sejarah untuk menemukan makna teks dan pada analisis latar sosiologis—di mana *asbâb al-nuzûl* menjadi bagiannya—demi memahami sasaran al-Qur'an. Sebab untuk memahami al-Qur'an, tak ada bimbingan yang lebih penting dari pada pengetahuan tentang kapan dan dalam situasi apa ayat al-Qur'an itu diturunkan.³⁴⁸ Oleh karena itu mereka memperhatikan segi metodis penafsiran *nâsikh-mansûkh* (penghapusan atau pembatalan, abrogasi).

Selanjutnya adalah metodologi yang telah dikembangkan kembali secara liberal oleh kalangan Islam Progresif yang kedua: *nâsikh-mansûkh*.

Nâsikh-Mansûkh

Berkaitan dengan *asbâb al-nuzûl* di atas, muncul teori lain yang disebut teori *naskh* (penghapusan/pembatalan). Ia adalah terminologi yang biasa digunakan oleh para ahli tafsir untuk menunjukkan adanya ayat-ayat yang membatalkan (*nâsikh*) dan ayat-ayat yang dibatalkan (*mansûkh*). Teori ini dimunculkan oleh mayoritas ulama oleh karena adanya ayat-ayat yang dianggap saling bertentangan makna literalnya yang tidak mungkin lagi dapat dikompromikan. Menurut teori ini, ayat-ayat yang menghapus (*nâsikh*) adalah ayat-ayat yang diturunkan belakangan. Sementara ayat-ayat yang dihapus (*mansûkh*) merupakan ayat-ayat yang diturunkan lebih dahulu.

Dalam kajian tradisional tentang al-Qur'an dan syariat Islam, ini berarti verifikasi dan elaborasi berbagai modus pembatalan. Beberapa ketentuan hukum yang sudah berlaku, kemudian dicabut atau berakhir

³⁴⁸ Lihat, Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme, Membebaskan Yang Tertindas*, h. 89.

masa pemberlakuannya dan diganti dengan ketentuan hukum lain. Hal seperti ini, jika dilihat dari sudut pendekatan ilmu hukum adalah hal yang lumrah dan banyak terjadi. Bahwa suatu undang-undang atau peraturan hukum lainnya dicabut atau dinyatakan tidak berlaku lagi, kemudian diganti dengan menetapkan undang-undang atau peraturan lain. Fenomena *naskh* yang diakui oleh para ulama ini bagi para pemikir Islam Progresif merupakan bukti terbesar akan adanya dialektika hubungan antara wahyu dan realitas,³⁴⁹ yakni pertautan antara normatifitas dan historisitas.³⁵⁰ Bukti tentang hal ini adalah “*Tiap ayat yang Kami batalkan, atau Kami jadikan manusia lupa kepadanya, Kami datangkan yang lebih baik atau yang sebanding dengannya. Tidakkah kamu mengetahui bahwa Tuhan berkuasa atas segala sesuatu?*” (Q. 2: 106).

Secara garis besar, terdapat tiga kategori utama dalam berbagai bahasan tentang *nâsikh-mansûkh*. *Pertama*, wahyu yang terhapus baik hukum maupun bacaannya di dalam mushaf (*naskh al-hukm wa al-tilâwah*). *Kedua*, wahyu yang hanya terhapus hukumnya, sementara teks atau bacaannya masih terdapat di dalam mushaf (*naskh al-hukm dûna al-tilâwah*). Dan *ketiga*, wahyu yang terhapus teks atau bacaannya, tetapi hukumnya masih berlaku (*naskh al-tilâwah dûna al-hukm*).³⁵¹

“*Naskh* merupakan salah satu hal yang diberikan secara khusus bagi umat ini dalam rangka memberikan kemudahan. Mereka (orang-orang yang menolak *naskh*) menolak pendapat bahwa Allah me-*naskh* sesuatu setelah diturunkan dan dipraktikkan.” Mereka menegaskan bahwa penetapan yang *naskh* dari yang *mansûkh* dari ayat-ayat al-Qur’an pada dasarnya berpegangan pada pengetahuan kesejarahan yang cermat terhadap *asbâb al-nuzûl* dan kronologi turunnya ayat.³⁵²

Menggantikan sebuah teks dengan teks lain dengan segala konsekuensinya berupa membatalkan suatu hukum dengan hukum lain

³⁴⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur’an Kritik Terhadap Ulumul Qur’an*, h. 153.

³⁵⁰ Lebih lengkapnya lihat, M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), h. 26.

³⁵¹ Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah Al-Qur’an*, h. 225.

³⁵² Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas al-Qur’an: Kritik terhadap Ulumul Qur’an*, h. 158-159.

dapat dikaji dari berbagai sudut, dan yang terpenting adalah memperhatikan hukum pentahapan dalam proses perubahannya. Apabila teks dalam konsepnya yang dasariah merupakan wahyu yang berangkat dari batas-batas konsep realitas, maka tentunya teks dalam perkembangannya sangat memperhatikan realitas teks tersebut. Perubahan merupakan sikap yang konstan dan senantiasa mengiringi realitas. Selama teks merupakan teks yang diarahkan pada realitas, maka kondisi realitas harus dipertimbangkan. Pengertian penggantian dalam ayat-ayat adalah penggantian hukum-hukum, bukan mengubah teks dengan membatalkan yang lama dengan yang baru baik secara tekstual maupun hukumnya, tetapi untuk pemantapan khususnya di bidang hukum.³⁵³

Memahami pengertian *naskh* sebagai penghapusan total terhadap teks bertentangan dengan semangat mempermudah penahapan dalam pentasyri'an. Pemikiran ini juga telah dikembangkan oleh sejumlah reformis dan pemikir kontemporer, seperti Sir Sayid Ahmad Khan (w. 1898) dan Ismail al-Faruqi (w. 1986) yang berpendapat bahwa wahyu-wahyu yang turun sebelumnya dalam situasi tertentu dan yang diubah atau diperbaiki kemudian, tidaklah benar-benar dibatalkan. Mereka berpendapat, dari pada menganggap bahwa yang sebelumnya itu dibatalkan oleh yang setelahnya, lebih tepat jika memandangnya tetap sah untuk diterapkan dalam kondisi yang serupa dengan saat turunnya wahyu tersebut. Dengan demikian, istilah *naskh*, penghapusan atau pembatalan lebih tepat dimaknai sebagai penghentian sementara, karena konteks yang tidak memungkinkan atau tidak memiliki relevansi untuk diimplementasikan. Oleh karena itu mereka memperhatikan segi metodologis lain penafsiran yaitu masalah *makkîyah* dan *madanîyah* (ayat-ayat yang turun di Makkah dan Madinah).

Selanjutnya adalah metodologi yang telah dikembangkan kembali secara liberal oleh kalangan Islam Progresif yang ketiga: *makkîyah* dan *madanîyah*.

³⁵³ KH. Ali Yafie, "Nasikh Mansukh dalam al-Qur'an" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, h. 49.

Makkîyah dan Madanîyah

Makkîyah dan *madanîyah* dalam teks merupakan perbedaan antara dua fase penting yang memiliki andil dalam pembentukan teks, baik dalam taraf kandungan/isi ataupun strukturnya. Hal ini berarti bahwa teks merupakan buah dari interaksi realitas yang dinamis historis. Jika ayat-ayat *makkîyah* adalah periode peletakan dasar-dasar untuk membangun struktur masyarakat baru, ayat-ayat *madanîyah* merupakan periode pembentukannya. Pada umumnya ayat-ayat *makkîyah* lebih menekankan tentang ketauhidan, nilai-nilai kemanusiaan universal seperti kesetaraan manusia, keadilan, kebebasan, pluralitas dan penghargaan martabat manusia.³⁵⁴ Secara umum disepakati bahwa selama periode Makkah, al-Qur'an lebih banyak berisi tentang ajaran agama dan moral, tidak menyatakan norma-norma politik dan hukum secara khusus,³⁵⁵ juga pada umumnya, seruan al-Qur'an ditujukan kepada manusia seluruhnya dan bukan misalnya tertuju pada kaum yang sudah beriman atau pemeluk agama lain, khususnya Yahudi dan Kristen.³⁵⁶ Islam mengajarkan nilai-nilai kemanusiaan universal juga berarti bahwa ajaran Islam bukan hanya berlaku bagi bangsa Arab tetapi juga bangsa-bangsa bukan Arab. Sehingga ajaran-ajaran Islam yang diekspresikan dalam idion-idiom religio spiritual, sangatlah universal dalam pelaksanaannya dan menimbulkan restrukturisasi masyarakat secara radikal.

Sementara ayat-ayat *madanîyah*, pada umumnya berisi ayat-ayat yang menyatakan aturan-aturan tentang kehidupan bersama dalam masyarakat yang telah terbentuk. Selain itu, ayat-ayat ini mengandung pesan dan ketentuan-ketentuan terhadap orang-orang munafik dan komunitas lain yang ada di Madinah. Tegasnya, ayat-ayat *madanîyah* berbicara mengenai aturan-aturan praktis untuk masyarakat Madinah baik yang sudah beriman maupun yang masih dalam keyakinan agamanya

³⁵⁴ KH. Husen Muhammad dkk., *Dawrah Fikih Perempuan*, h. 80.

³⁵⁵ Abdullahi Ahmed an-Naim, *Dekonstruksi Syariat Wacana Kebebasan Sipil Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta: LKIS, 1994), h. 28.

³⁵⁶ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial berdasarkan Konsep-konsep Kuncu* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 66.

masing-masing.³⁵⁷ Pada periode Madinah, al-Qur'an memberikan respon terhadap kebutuhan sosial-politik yang konkrit dalam suatu komunitas yang dibangun. Dengan kemerdekaan untuk mengembangkan institusi-institusi yang mereka miliki dan menerapkan norma-norma agama baru mereka, umat Islam memerlukan ajaran dan tuntunan yang lebih terinci. Namun, penamaan *makkîyah* dan *madanîyah* tidak harus menunjukkan tempat semata, tetapi harus menunjukkan juga kedua fase sejarah. *Makkîyah* adalah ayat/surat yang diturunkan sebelum hijrah, dan *madanî* adalah yang diturunkan setelahnya, baik turun di Makkah ataupun di Madinah, pada tahun pembebasan (Makkah) atau haji *wadâ'* atau dalam suatu perjalanan.

Ciri-ciri lain yang mudah temukan di sejumlah literatur mengenai ayat-ayat *makkîyah* dan *madanîyah* antara lain bahwa disetiap surat yang di dalamnya terdapat *yâ-ayyuhâ 'l-nâs* (wahai manusia) maka su-

Menjadi liberal artinya bagaimana seseorang dapat memahami teks dengan keluar dari penjara teks melalui pembacaan kontekstual yang rasional. Bahasa Arab menyebut itu sebagai *ta'aqqul*. Tentu saja, *ta'aqqul* menyartakan adanya *fikrat-u 'l-hurriyah*, berpikir secara bebas. Bebas artinya tidak terkurung, terikat dan terpenjara oleh teks; sebaliknya, bebas secara rasional.

rat tersebut adalah *makkî*. Dan setiap surat yang di dalamnya disebutkan *yâ-ayyuhâ 'l-lazdîna âmanû* (wahai orang yang beriman) atau perihal orang-orang munafik adalah *madanîyah*. Ciri-ciri yang dibuat oleh ulama ini tidaklah lengkap dan sempurna, kecuali hanyalah ciri-ciri yang menon-

jol atau yang umum saja, namun bukan norma yang final. Dalam kajian ini, ukuran waktu harus menjadi pertimbangan seiring dengan ukuran teks itu sendiri baik dari sisi isi maupun dari sisi strukturnya.

Pemisahan antara *makkîyah* dan *madanîyah* di atas bukanlah pemisahan yang pasti. Sebab, di antara teks-teks *madanîyah* terdapat teks-teks yang memuat karakteristik-karakteristik teks *makkîyah*. Demikian pula sebaliknya, di antara teks-teks *makkîyah* terdapat karakteristik teks *madanîyah*. Peralihan dari satu fase ke fase lainnya—pada taraf realitas dan

³⁵⁷ KH. Husen Muhammad et.al. (ed.), *Dawrah Fikih Perempuan*, h. 80.

taraf teks—tidaklah berlangsung melalui suatu lompatan, tetapi perubahan tersebut terjadi secara bertahap. Karena itu, konsep *makkîyah* dan *madanîyah* tersebut bagi para pemikir Islam Progresif telah memberikan arahan kepada umat Islam untuk “memahami al-Qur’an sebagai diskursus”, di samping sebagai teks. Oleh karena itu mereka memperhatikan segi metodologis lain penafsiran yaitu masalah teori *ta’wîl* (interpretasi metaforis).

Selanjutnya adalah metode yang telah dikembangkan kembali secara liberal oleh kalangan Islam Progresif yang keempat: teori *ta’wîl*.

Teori *Ta’wîl*

Menurut Amin Abdullah, interpretasi metaforis atau yang sering disebut dengan *ta’wîl*, ialah pemahaman, pemaknaan dan interpretasi³⁵⁸ atas fakta-fakta tekstual dari sumber-sumber suci (al-Qur’an dan al-Sunnah). Sedemikian rupa, sehingga yang diperlihatkan bukanlah makna lahiriyah kata-kata pada teks sumber suci itu, tapi pada “makna dalam” (*bâthin, inward meaning*)³⁵⁹ yang mencakup penjelasan makna umum maupun khusus atau istilah teknis yang menunjuk pada penjelasan alegoris dan metaforis. Karenanya *ta’wîl* atau *tafsîr bi al-ra’y* (tafsir rasional) sering dipandang negatif karena tidak mendasarkan pada fakta-fakta historis dan kebahasaan yang terkandung dalam teks. Kata *ta’wîl* muncul dalam al-Qur’an sebanyak 17 kali. Ini menunjukkan bahwa kata *ta’wîl* lebih populer dalam bahasa pada umumnya, dan dalam teks khususnya, dari pada kata tafsir.³⁶⁰

³⁵⁸ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif Interkonektif*, h. 184.

³⁵⁹ Nurcholish Madjid, “Masalah Takwil sebagai Metodologi Penafsiran al-Qur’an” dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, h. 11.

³⁶⁰ Perbedaan antara tafsir dan *ta’wîl* tercermin dalam kenyataan bahwa proses tafsir membutuhkan *tafsîrah*, yaitu penjelasan yang dicermati mufasir sehingga ia dapat menyingkapkan apa yang dikehendakinya, sementara *ta’wîl* merupakan proses yang tidak selalu membutuhkan medium ini, bahkan kadang-kadang berdasarkan pada gerak mental dalam menemukan asal mula dari sebuah gejala, atau dalam mengamati akibatnya. Dengan kata lain, *ta’wîl* dapat dijalankan atas dasar semacam hubungan langsung antara “zat/subjek” dan “objek”, sementara hubungan ini dalam proses tafsir bukanlah hubungan langsung tetapi hubungan melalui medium yang berupa teks bahasa, atau berupa sesuatu yang bermakna. Dalam dua

Namun demikian, tidak bisa dipungkiri bahwa metode *ta'wil* semakin menajamkan pemahaman tentang tafsir atas al-Qur'an. Karena mendekati al-Qur'an dengan penafsiran tunggal dirasa tidak cukup memadai untuk memahami al-Qur'an secara keseluruhan—karena al-Qur'an akan kehilangan hakikatnya sebagai kalam Tuhan yang memiliki keagungan dan keistimewaan, baik dalam kapasitasnya sebagai kitab teosentris maupun kitab antroposentris. Kalam Tuhan harus didekati dengan metodologi yang tepat untuk menyingkap makna yang sesuai dengan maksud teks dan realitas kontekstual.

Karena itu, *ta'wil* merupakan sebuah alternatif yang bisa digunakan sebagai salah satu cara untuk memahami ayat-ayat yang dapat menimbulkan pemaknaan yang tidak sejalan dengan kekuasaan Tuhan dan spirit kemanusiaan yang dikandung al-Qur'an. Metode *ta'wil* telah memberikan keleluasaan sehingga mempunyai kapasitas untuk mendekati al-Qur'an dengan pendekatan substantif. *Ta'wil* sebagai metode memahami al-Qur'an tidak semata-mata karena unsur teks yang meniscayakan penafsiran dan penakwilan, melainkan ada unsur yang lebih realistis, bahwa setiap manusia mempunyai fitrah dan kemampuan yang berbeda-beda dalam memahami al-Qur'an.³⁶¹

Oleh karena itu, wilayah *ta'wil* mencakup semua bagian teks, bahkan tidak terbatas pada batas-batas kepadatan makna yang tersembunyi. *Ta'wil* dapat dilakukan setelah melalui proses tafsir, yakni menyelami kedalaman teks melalui gerak mental atau ijtihad. Ijtihad merupakan sebuah proses yang dituntut oleh perkembangan realitas serta pluralitas masyarakat Islam dan perbedaan mereka. Berijtihad dalam melakukan *ta'wil* atas teks tidak dibedakan antara bidang fikih dan hukum dengan bidang-bidang lainnya, sebab ijtihad berdasarkan pada nalar untuk menembus ke dalam teks. Teks selalu terbuka terhadap pembacaan baru. Akan tetapi pembacaan baru yang bersifat interpretatif yang berusaha

situasi tersebut harus ada medium yang mempresentasikan "tanda", di mana melalui tanda ini proses pemahaman terhadap objek oleh pihak subjek dapat berlangsung. *Lihat*, Nashr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, h. 308, 316-317.

³⁶¹ *Lihat*, Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme* (Jakarta: Fitrah, 2007), h. 87.

menyalami dunia teks secara total dan berusaha mendalaminya secara komprehensif—intertekstualitas yang memungkinkan terjadinya percampuran antarhorison (*fusion of Horizons*).³⁶² Hal ini adalah kondisi yang selalu mungkin (*condition of possibilities*) yang terdapat pada teks. *Condition of possibilities* bagi para pemikir Islam Progresif merupakan kata kunci untuk memahami naskah al-Qur'an.

Dengan demikian, dapat disimpulkan, sepatutnyalah seorang pen-ta'wîl berlandaskan pada penguasaan bukan saja dengan ilmu-ilmu *naqliyah* (rasionalitas) tradisional, tetapi juga dengan ilmu-ilmu modern. Ini merupakan tuntutan dasar yang harus dimiliki oleh seorang pen-ta'wîl jika ingin mengatasi posisi wacana keagamaan yang sarat dengan berbagai konflik kepentingan. Oleh karena itu mereka memperhatikan segi metodologis lain penafsiran yaitu masalah *muhkamât* dan *muthasyâbihât*.

Selanjutnya adalah metode yang telah dikembangkan kembali secara liberal oleh kalangan Islam Progresif yang kelima: *muhkamât* dan *muthasyâbihât*.

Muhkamât dan Mutasyâbihât

Salah satu pokok perselisihan di kalangan umat Islam yang terkait erat dengan masalah ta'wîl yang sudah disinggung di atas adalah ayat-ayat suci al-Qur'an yang bermakna jelas atau pasti (*muhkamât*) dan yang bermakna samar atau tidak pasti (*mutasyâbihât*), yakni yang *interpretable*.³⁶³

Ayat-ayat *muhkamât* adalah kumpulan hukum-hukum yang disampaikan kepada Nabi Muhammad, yang memuat prinsip-prinsip perilaku

³⁶² Ketika suatu aktivitas memahami dan menafsirkan terjadi, sebenarnya yang sedang berlaku adalah suatu percampuran dan pertautan antar horison yang terlibat dalam penafsiran tersebut, setidaknya yang terlibat tersebut adalah horison pengarang dan segala horison yang melingkupi pengarang tersebut, horison teks dan horison-horison yang melingkupi teks tersebut, serta horison penafsir dan horison-horison yang lain yang melingkupinya. Horison-horison lain yang dimaksud ini misalnya keberadaannya dalam lingkungan tertentu, negara tertentu, atau kondisi psikologis tertentu. Lihat, Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*, (Yogyakarta: Qalam, 2002), h. 35-36.

³⁶³ Nurcholish Madjid, "Masalah Takwil sebagai Metodologi Penafsiran al-Qur'an" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, h. 12.

manusia, yaitu ibadah, muamalah, akhlaq dan hal-hal yang membentuk risalahnya. Jenis ayat muhkamat ini berfungsi sebagai pembeda antara yang halal dan yang haram. Sedangkan ayat-ayat *mutasyâbihât* adalah kumpulan seluruh hakikat yang diberikan Allah kepada Nabi Muhammad yang sebagian besar darinya bersifat *ghaybiyah*, yaitu hal-hal yang belum diketahui oleh kesadaran manusia ketika al-Qur'an diturunkan. Kitab ini merepresentasikan kenabian Muhammad dan sekaligus membedakan antara yang nyata dan yang absurd atau dugaan semata.³⁶⁴

Masalah *muhkamât* dan *mutasyâbihât* ini, setidaknya-tidaknya menimbulkan tiga jenis perbedaan pandangan: *pertama*, perbedaan pandangan tentang mana saja ayat-ayat suci yang *muhkamât*, dan mana yang *mutasyâbihât*. Karena perselisihan ini maka ada ayat-ayat suci yang bagi suatu kelompok umat Islam bersifat *muhkamât*, namun bagi kelompok lain bias bersifat *mutasyâbihât*.

Kedua, perbedaan pandangan tentang boleh atau tidaknya melakukan *ta'wîl* terhadap ayat-ayat yang *mutasyâbihât* itu. Sebagian kelompok Islam membolehkannya, sebagian lagi melarangnya. *Ketiga*, bagi mereka yang membolehkan interpretasi, masih terdapat perselisihan tentang siapa yang harus melakukan interpretasi itu. Karena interpretasi bukanlah pekerjaan yang gampang, maka sangat masuk akal bahwa hak untuk melakukannya harus dibatasi hanya pada lingkungan yang memenuhi syarat, antara lain pengetahuan yang luas dan kemampuan berpikir yang mendalam. Ini membawa konsekuensi terbaginya anggota masyarakat manusia kepada kelompok-kelompok khusus (*khawas, al-khawâsh*) dan kelompok-kelompok umum (*awam, al-'awâm*). Yang pertama adalah "kaum ahli" dan yang kedua terdiri dari "orang-orang kebanyakan".³⁶⁵

Sebuah firman Ilahi yang relevan dari Q. 3:7 dapat mewakili dua cara baca tersebut. *Pertama*, untuk kaum awam: "Dialah (Tuhan) yang menurunkan kepada engkau (Muhammad) Kitab Suci, dari antaranya

³⁶⁴ Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2004), h. 71-72.

³⁶⁵ Nurcholish Madjid, "Masalah Takwil sebagai Metodologi Penafsiran al-Qur'an", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, h. 12-13.

adalah ayat-ayat muhkamat yang menjadi induk kitab dan yang lainnya mutasyâbihât. Adapun orang-orang yang dalam hatinya ada keserongan, maka mereka mengikuti yang mutasyâbihât itu membuat ta'wîl-nya. Dan tidaklah mengetahui ta'wîlnya itu kecuali Allah. Dan orang-orang yang mendalam dalam ilmu, mereka berkata, 'Kami beriman dengan Kitab Suci itu; semua dari sisi Tuhan kami.' Dan tidaklah mampu merenung kecuali orang-orang yang berakal budi."

Kedua, cara baca kaum khawas (para filsuf): "Dialah Tuhan yang menurunkan kepada Engkau Muhammad Kitab Suci, dari antaranya adalah ayat-ayat muhkamat yang menjadi induk Kitab, dan lainnya mutasyâbihât. Adapun orang-orang yang dalam hatinya ada keserongan, maka mereka mengikuti yang mutasyâbihât itu, dengan tujuan membuat fitnah dan membuat ta'wîl-nya. Dan tidaklah mengetahui itu kecuali Allah dan orang-orang yang mendalam dalam ilmu. Kami beriman dengan Kitab Suci itu; semuanya dari sisi Tuhan kami. Dan tidaklah mampu merenung kecuali orang-orang yang berakal budi."³⁶⁶

Melihat kompleksitasnya masalah muhkamât dan muthasyâbihât ini, para pemikir Islam Progresif pun memperhatikan segi metodis lain yaitu masalah filsafat penafsiran atau yang dikenal dengan hermeneutika. Selanjutnya adalah metodologi yang telah dikembangkan secara liberal oleh kalangan Islam Progresif yang keenam: hermeneutika.

Hermeneutika

Seiring dengan perubahan dan perkembangan zaman, tuntutan akan suatu tafsir al-Qur'an secara operasional praktis bisa dijadikan pegangan dalam merespon tuntutan zaman ini merupakan satu tantangan sekaligus kebutuhan bagi umat Islam. Di sisi lain, berkaitan dengan pemahaman dan penafsiran terhadap teks, persoalan yang paling mendasar adalah metodologinya. Pembahasan metodologi sama artinya dengan pembahasan filsafat pengetahuan atau epistemologi. Suatu ilmu pengetahuan ditentukan oleh objeknya, dan objek itu memastikan pemakaian metode.

³⁶⁶ Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcolish Madjid*, Jilid I, h. 310.

Karena itu bagi para pemikir Islam Progresif kajian-kajian terhadap aspek metodologis pada dasarnya adalah satu sumbangan yang berharga bagi perkembangan dan kemajuan objek yang dikaji itu sendiri, termasuk al-Qur'an dalam aspek pemahaman dan penafsirannya.

Sejalan dengan kebutuhan dan tantangan akan suatu metode penafsiran yang bercorak kontekstual, dalam dunia filsafat berkembang satu "metode penafsiran" yang sekarang dipandang cukup representatif dan komprehensif untuk mengolah teks serta sangat intensif dalam menggarap kontekstualisasi. Karena dikembangkan dalam dataran filsafat—lengkap dengan refleksi dan analisa sistematisnya—tidak heran apabila kemudian metode penafsiran ini dianggap memiliki nilai akurasi dan validitas yang tinggi ketika mengolah teks. Metode ini biasa dikenal sebagai hermeneutika.³⁶⁷

Tugas hermeneutika sebagai salah satu metode dalam penafsiran adalah untuk mengungkap makna. Karenanya hermeneutika dalam pengertian yang paling sederhana adalah untuk memahami teks.³⁶⁸ Hermeneutika juga bisa dipahami sebagai cara untuk menafsirkan simbol yang berupa teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagai teks untuk dicari arti dan maknanya, di mana metode hermeneutik ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa sekarang.³⁶⁹ Hermeneutika diharapkan dapat menjadi sebuah metode ilmu pengetahuan Islam yang mampu menjawab problema misteri keilmuan Islam selama ini dalam menghadapi tantangan zaman dan kemanusiaan yang serba-pluralistik baik agama mana pun, suku dan kebudayaan global. Klaim-klaim kebenaran agama yang cenderung eksklusif dari agama manapun merupakan bahaya ke-

³⁶⁷ Hermeneutika berurusan dengan tugas menerangkan kata-kata dan teks yang dirasakan asing oleh masyarakat (*alien speech*), entah karena datang dari Tuhan yang berbicara dengan bahasa "langit" ataupun yang datang dari generasi terdahulu yang hidup dalam tradisi dan bahasa yang "asing". Lihat, Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Jakarta: Teraju, 2003), h. 137-138.

³⁶⁸ Sahiron Syamsuddin, dkk., *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya*, (Yogyakarta: Forstudia dan Islamika, 2003), h. 85.

³⁶⁹ Lihat Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani, Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*, h. 126-127.

manusiaan yang menakutkan manusia rasional. Fungsi hermeneutika dalam kesadaran ilmiah ialah memberikan kesadaran manusia bahwa agama bukan sekadar sebagai kekuatan legitimasi dan justifikasi, akan tetapi juga merupakan kekuatan transformasi dan profetis dalam membangun masyarakat.

Istilah hermeneutika sendiri dalam sejarah keilmuan Islam, khususnya tafsir al-Qur'an klasik, memang tidak ditemukan. Istilah tersebut populer ketika Islam justru dalam masa kemunduran. Meski demikian, praktik hermeneutika ini sebenarnya telah dilakukan oleh umat Islam sejak lama, khususnya ketika menghadapi al-Qur'an. Bukti dari hal itu adalah *pertama*, problematika hermeneutik itu senantiasa dialami dan dikaji, meski tidak ditampilkan secara definitif. Hal ini terbukti dari kajian-kajian mengenai *asbâb al-nuzûl* dan *nâsikh-mansûkh*. *Kedua*, perbedaaan antara komentar-komentar yang aktual terhadap al-Qur'an (tafsir) dengan aturan, teori atau metode penafsiran telah ada sejak mulai munculnya literatur-literatur tafsir yang disusun dalam bentuk ilmu tafsir. Dan *ketiga*, tafsir tradisional itu selalu dikategorisasi, misalnya tafsir Syi'ah, tafsir Mu'tazilah, tafsir hukum, tafsir filsafat, dan lain sebagainya. Hal itu menunjukkan adanya kelompok-kelompok tertentu, ideologi-ideologi tertentu, maupun horison-horison sosial tertentu dari tafsir.

Oleh karena itu, hermeneutika tidak hanya berkembang di dunia Barat. Ia meluas dan menembus sekat-sekat agama dan budaya. Islam yang selama ini mendasarkan dirinya pada penafsiran yang disebut ilmu tafsir, juga ditembus hermeneutika.³⁷⁰ Beberapa pakar Muslim modern melihat signifikansi hermeneutika, khususnya untuk memahami al-Qur'an, sebut saja misalnya, Fazlur Rahman, Farid Esack, Hassan Hanafi, Nashr Hamid Abu Zayd dan lain sebagainya. Mereka menilai bahwa ilmu tafsir yang selama ini dijadikan acuan dalam memahami al-Qur'an ternyata memiliki berbagai keterbatasan. Karenanya, ilmu-ilmu al-Qur'an sebagai salah satu disiplin ilmu yang menjadi rujukan penting dalam memahami al-Qur'an perlu mendapatkan perhatian serius. Sebab memahami al-Qur'an tanpa merekonstruksi ilmu-ilmu tersebut, maka akan melahirkan

³⁷⁰ Sibawaihi, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), h. 11

pemahaman yang “Qur’anik” memang, tapi tidak kontekstual. Artinya, pembacaan al-Qur’an hanya akan meneguhkan sakralitas al-Qur’an, tapi tidak memberikan signifikansi yang sesuai dengan konteks kekinian.

Hermeneutika itu tidak sekadar ilmu interpretasi atau teori pemahaman, tetapi juga ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai ke tingkat dunia. Ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia.³⁷¹ Di sinilah sebenarnya letak pentingnya hermeneutika sebagai “cara membaca”, “memaknai”, “memahami” dan mungkin “melampaui makna” yang secara tekstual sudah tersedia. Kehadiran al-Qur’an sesungguhnya tidak mengabaikan hermeneutika, bahkan menyerukannya. Karena sebagian besar dari ayat-ayat al-Qur’an mesti didekati dengan tafsir. Itu sebabnya menerima sepenuhnya hermeneutika yang kemudian dikembangkan secara khas sebagai metode penafsiran Islam Liberal bagi kalangan Islam Progresif adalah sebuah keniscayaan.

Penutup

Salah satu tantangan terbesar pemikiran Islam dewasa ini adalah dalam kemampuan memberikan suatu cara penafsiran yang bisa dipertanggungjawabkan secara ilmu-ilmu keislaman—atau katakan saja secara teologis—atas isu-isu baru seperti liberalisme. Masalah yang dihadapi secara umum sebenarnya bukan baru. Dulu, sejak abad ke-19 mungkin payungnya adalah reformasi atau Islam modernis. Jadi istilah “Islam Liberal”—seperti sudah dikemukakan di atas—hanyalah suatu usaha untuk memahami secara lebih baik berkaitan dengan persoalan baru dan lebih detail dari tantangan modernitas dewasa ini. Persoalannya berhadapan dengan golongan Islam Fundamental dan Radikal masih sama: menjawab tantangan mereka bahwa berpikir tentang liberalisme Islam itu bukanlah jalan yang salah, apalagi pasti gagal. Biasanya kalangan Is-

³⁷¹ Lihat, Hassan Hanafi, *Dialog Agama dan Revolusi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h.1.

lam Fundamental dan Radikal menekankan gugatan kenapa Islam harus “diliberalkan”?, bukankah Islam itu telah selesai, sempurna, universal dan berlaku setiap waktu? Polemik semacam ini memang sudah sejak abad lalu, selalu menjadi persoalan tarik menarik antara kalangan Islam Liberal dan Islam Fundamental dan Radikal.

Namun kenyataannya, seorang pemikir Muslim akhirnya tidak bisa tidak, harus menghadapi tantangan bahwa mereka harus mendefinisikan ulang mengenai Islam berhadapan dengan dunia dewasa ini. Mereka harus bisa mengembangkan agama Islam ini sesuai dengan tuntutan zaman. Islam Liberal adalah salah satu bentuk respon atas ide-ide baru zaman ini.

Sangat menarik, kalau kita melihat hermeneutika dari tafsir kalangan Islam Liberal ini. Pada umumnya mereka menggunakan sebuah tafsir *suspicion*, dalam arti tafsir sebagai *exercise of suspicion*—yaitu mencurigai pemikiran tradisional. Dan ini diterapkan dalam rangka bagaimana mereka membaca dan menafsirkan yang disebut *syari’ah*.

Ada tiga cara pembacaan *syari’ah* golongan Islam Liberal ini—seperti pernah dikemukakan oleh Charles Kurzman, dan kemudian diikuti oleh banyak pemikir Islam Liberal-Progresif di Indonesia— (1) *Liberal syari’ah* (syariat yang liberal); (2) *Silent syari’ah* (syariat yang diam mengenai masalah itu); (3) *Interpreted syari’ah* (syariat yang perlu ditafsirkan ulang). Ketiga istilah ini cukup menarik, karena sejauh ini belum pernah ada yang membuat kategori pembacaan syariat yang tajam seperti ini, yang bisa menyadarkan kita bahwa di kalangan liberal sekali pun bisa ada konflik penafsiran mengenai Islam—dan semuanya dalam klaim

mencari otentisitas Islam.

Liberalisme dalam wajah tertentu menginginkan agar dominasi tokoh-tokoh keagamaan dihilangkan, tidak ada ruang untuk mereka tampil secara lebih besar. Negara juga jangan terlalu jauh mengurus kegiatan keagamaan. Negara cukup mengatur sesuatu yang seharusnya diatur oleh negara.

Berkaitan dengan liberalisme dalam Islam ini memang selalu muncul pertanyaan dari pemikir Barat, seperti seberapa liberalkah golongan Islam Liberal ini? Seperti apa Islam Liberal ini? Kemudian apakah

liberalnya umat Islam itu bisa dipersamakan dengan liberalnya Barat? Misalnya Barat menerima kedudukan manusia yang sederajat dalam paham Hak Asasi Manusia (HAM), maka apakah dalam Islam bisa diakui hal semacam itu? Misalnya soal lain, berkaitan dengan hubungan antaragama, apakah Islam bisa memperkenankan melihat “yang lain” itu sama dalam kapasitas kemanusiaan, bukan lagi kelompok, seperti dalam konsep *ahl al-kitâb*. Di sini memang ada tantangan baru khususnya mengenai HAM. Sehingga Abdullahi an-Na’im—seorang pemikir Muslim kontemporer—pernah mengatakan bahwa sekarang ini syariat Islam menghadapi dilema besar antara menjadi otoritarian (karena menerapkan paham-paham yang sudah tidak cocok dengan visi zaman sekarang), atau orang Islam harus memilih “sekularisme” (mengambil begitu saja liberalisme Barat). Padahal, katanya, umat Islam sebenarnya membutuhkan jalan tengah yang sulit sekali dipikirkan tanpa melakukan perubahan mendasar dalam teologi, yaitu suatu “syariat yang demokratik”. Tapi bisakah kita membangun syariat yang demokratik? Inilah tantangan Islam Liberal yang sudah dianalisis di atas.

Sementara, di samping tantangan zaman yang tidak terelakkan, di sisi yang lain, umat Islam juga perlu mempertahankan otentisitas. Sebenarnya kalau kita mau liberal apakah al-Qur’an itu memerintahkan atau tidak? Jadi soal otentisitas itu menjadi hal yang sangat penting.

Kalangan Islam Liberal pada umumnya merasa perlu—dalam suatu proses membangun pemikiran Islam Progresif itu—menggali apa yang disebut “otentisitas.” Yaitu usaha untuk kembali kepada sumber-sumber utama rujukan Islam seperti al-Qur’an dan Sunnah; juga dalam melakukan revitalisasi terhadap filsafat Islam. Itulah alasan kenapa mereka peduli dengan syariat—berbeda dari pengertian Islam Radikal mengenai syariat. Juga tidak seperti yang dibayangkan golongan fundamentalis, bahwa kalau sudah liberal itu berarti tidak lagi peduli dengan syariat.

Dari apa yang sudah dikemukakan di atas, paling tidak ada tiga model pembacaan atau hermeneutika Islam Liberal berkaitan dengan syariat. Model pertama ialah *liberal syari’ah*. Mereka yang tergolong dalam kategori ini mengatakan bahwa sebenarnya syari’ah itu sendiri sejak

awal sifatnya sudah liberal, jika dipahami dengan benar. Argumen kalangan *liberal syarī'ah* biasanya adalah Islam sudah dari awal mempunyai solusi umum atas problem-problem yang kita hadapi sekarang sebagai masalah Islam kontemporer. Misalnya mengenai penghargaan atas pluralitas agama-agama, Islam mempunyai pengalaman unik yang bahkan pertama pada zamannya, yang terumus dalam "Piagam Madinah." Dalam membicarakan masalah sosial-politik mereka sering menonjolkan ayat-ayat al-Qur'an yang liberal. Contoh lain *khutbat al-wadā'* (khutbah terakhir Nabi) yang dielaborasinya sebagai rintisan paham Hak Asasi Manusia—jauh sebelum Deklarasi Universal mengenai Hak Asasi Manusia ditetapkan. Golongan *liberal syarī'ah* ini sangat menekankan pentingnya otentisitas, karena itulah mereka selalu mencari dukungan ayat-ayat al-Qur'an maupun Hadis untuk mendukung gagasannya mengenai Islam Liberal mereka. Mereka sangat yakin bahwa menjadi liberal itu adalah bagian perintah Tuhan—sehingga menjadi bagian perintah agama. Misalnya, Nurcholish Madjid sering bicara, "Umat Islam itu kadang-kadang jauh lebih konservatif dari pada al-Qur'annya sendiri!"

Kadang-kadang argumen golongan *liberal syarī'ah* itu bersifat apologetik, dengan mengatakan bahwa liberalisme Islam itu jauh lebih dahulu dari liberalisme Barat. Misalnya, paham demokrasi yang diolah dalam pemikiran *liberal syarī'ah*, mereka berapologi dengan mengatakan bahwa di dalam Islam itu—sebelum ada demokrasi Barat—nilai-nilai demokrasi itu sudah ada dalam Islam. Tema utama golongan *liberal syarī'ah* ini—yang mereka sangat antusias menunjukkan keliberalan Islam ini, terutama memang masalah demokrasi, atau lebih jauh isu-isu disekitar masalah sosial-politik, seperti *civil society*, dan hak asasi manusia. Dalam soal pluralisme antaragama, mereka juga sering secara genius mampu menunjukkan keliberalan ajaran Islam. Mereka menyetujui pendapat, bahwa semakin dekat ke zaman Nabi, Islam itu semakin toleran. Semakin dekat ke pusatnya (di Timur-Tengah), Islam semakin toleran. Juga—*nah*, ini yang paling penting—semakin dekat kepada makna hakiki al-Qur'an, Islam semakin toleran, dan memberikan tempat terhadap keanekaragaman.

Biasanya kalangan *liberal syarî'ah* ini rentan terhadap serangan Kalangan Islam Radikal, yang menuduh mereka telah mengompromikan Islam dengan ajaran sekularisme Barat. Apa saja yang ada di Barat diadaptasinya, kemudian “diislamkan” dengan mencari ayat-ayat yang mendukung mengenai isu ini. Tapi, biar begitu, isu di kalangan *liberal syarî'ah* ini tidak sekontroversi kalangan yang lainnya (*silent syarî'ah* dan *interpreted syarî'ah*).

Golongan *silent syarî'ah*, mencoba membangun otentisitas Islam itu dari anggapan mereka bahwa syariat Islam itu tidak banyak bicara mengenai isu-isu kontemporer—misalnya keenam isu Islam Liberal di atas. Tokoh yang merintis isu mengenai ini di Indonesia contohnya adalah Harun Nasution, ia menegaskan bahwa tidak semua masalah di bahas dalam al-Qur'an. Ayat al-Qur'an berjumlah (hanya) 6000-an, tetapi yang mengatur kehidupan sosial hanya sekitar 500-an. Jadi sangat sedikit. Dan wajar kalau banyak masalah sosial-politik dewasa ini tidak ter-cover dalam al-Qur'an. Karena syariat memang tidak bicara apa-apa mengenai banyak masalah modern, maka menurut mereka, bolehlah kita kini memikirkannya secara kreatif. Kreativitas ini bahkan didorong oleh agama. Apalagi ini adalah soal-soal—kalau pakai bahasa fikih—muamalah, yaitu soal-soal yang berkaitan dengan kehidupan sosial, yang memang diperlukan kreativitas baru untuk itu. Kreativitas tidak boleh untuk keperluan ibadah. Mereka menganggap harusnya umat Islam itu peka dan tanggap terhadap perubahan-perubahan yang terjadi akibat perkembangan zaman. Contoh yang paling ekspresif adalah 'Ali Abd al-Raziq, ketika ia berbicara mengenai tidak adanya suatu paham tertentu mengenai negara yang diwajibkan dalam Islam. Ia meneguhkan paham melawan teokrasi. Menurutnya syariat tidak pernah bicara mengenai negara. Oleh karena itu kita diperbolehkan memikirkan mengenai (misalnya) demokrasi liberal untuk negara-negara Islam. Pemikiran mengenai bentuk negara Islam, memang muncul pasca kolonialisme dan pasca kehancuran kerajaan Ottoman Turki, yang setelah itu tidak ada lagi kekhalifahan, dan mengharuskan bangsa Muslim memikirkan bentuk kenegaraannya: Kerajaankah? Republik? Republik Islam? Liberal? Sosialis? Dan seterusnya-

nya. Menurut golongan *silent syari'ah* ini, agama tidak pernah secara spesifik mengatur soal kenegaraan ini. Oleh karena itu umat Islam boleh memikirkan gagasan kenegaraan modern—yang muncul dari filsafat politik.

Kalau syariat tidak bicara mengenai banyak masalah—yang sekarang kita sebut sebagai masalah modern—itu bukan berarti “Tuhan lupa.” Tuduhan kalangan fundamentalis dan radikal terhadap golongan *silent syari'ah*, karena mereka menganggap bahwa golongan *silent syari'ah* menganggap Tuhan melupakan akan masalah ini. Misalnya, kenapa masalah negara tidak diatur di dalam al-Qur'an, atau di dalam teks-teks sakral? Kalangan Islam Radikal mengatakan “Kalau Islam mengatur bagaimana umat Islam harus masuk ke kamar mandi—misalnya masuk dengan kaki kiri, keluar dengan kaki kanan, berikut doanya, dst—*masak* Islam tidak mengatur mengenai negara, sebuah masalah yang begitu fundamental untuk kehidupan kemasyarakatan?”

Kalangan *silent syari'ah* kadang bersandar pada al-Qur'an, tapi mereka tidak punya beban yang besar berkaitan dengan pembuktiannya teks-teks yang suci (seperti al-Qur'an dan Hadis) karena mereka mengatakan syariat sebenarnya memang tidak mengatur seluruh persoalan manusia. Kalangan Islam Radikal biasa menyerang mereka dengan pernyataan kalau begitu al-Qur'an tidak lengkap, padahal al-Qur'an itu sebenarnya menurut mereka lengkap, dan meliputi segalanya hal, yang mengatur norma-norma kehidupan. Kalangan *silent syari'ah* menganggap al-Qur'an itu lebih banyak berbicara pada soal-soal moral dan spiritual ketimbang soal detail kehidupan sosial dan politik.

Menurut golongan *silent syari'ah*, bahkan sebenarnya dalam kitab suci terdapat juga tema-tema yang tidak liberal, seperti pemilikan budak, penebusan tawanan perang, pemotongan bagian badan tertentu dari pelaku kriminal. Menghadapi masalah semacam itu, golongan *silent syari'ah* membuka ruang penafsiran, yang memunculkan—atau akan dikerjakan oleh—golongan lain, yaitu *interpreted syari'ah*. Terhadap masalah seperti itu, pemikir Muslim Sudan yang bernama Muhammad Mahmud Thaha, misalnya mencoba melakukan suatu pemahaman

mengenai al-Qur'an yang harus dilihat sebagai sesuatu yang selalu punya konteksnya. Terutama ayat-ayat di masa Madinah yang selalu punya konteks. Mahmud Thaha memberi istilah ayat-ayat yang turun di Madinah itu sebagai *The First Massage* (pesan pertama). Tapi sebenarnya tujuannya bukan pada *The First Massage* tapi pada *Second Masagge* (pesan kedua) yang justru diturunkan di Makkah—bukan di Madinah—yang lebih egalitarian, humanis, visioner. Seluruh masalah sosial keagamaan, harus ditafsirkan seperti itu.

Maka melihat cara membaca Islam Liberal itu, hermeneutika yang paling kontroversial adalah cara golongan *intrepeted syari'ah*, dimana syariat, menurut mereka perlu ditafsirkan kembali. Dan dari sudut pandangan Barat sendiri golongan ini juga yang paling dekat dengan sensibilitas liberalisme di Barat. Tapi golongan ini memang kontroversial sekali, walaupun akhirnya, pada merekalah pencarian otentisitas Islam itu akan terlihat kesungguhan pergumulannya. Pada umumnya mereka—yang dalam buku ini disebut kalangan Islam Progresif—mengedepankan suatu epistemologi yang menegaskan perlunya keragaman di dalam cara menafsirkan teks-teks keagamaan. Jadi, “tidak ada satu Islam,” sebab dalam kenyataannya ada “banyak Islam.” Agama Islam sendiri yang merupakan wahyu jelas merupakan hal “Yang Satu.” Kebenaran itu Satu tetapi Kebenaran Yang Satu itu selalu dibaca dan dipahami dengan cara yang berbeda-beda. Karena itu ada keragaman untuk mengetahui. Diperbolehkannya ketidaksetujuan terhadap suatu penafsiran itu sangat diperlukan, jika kita ingin membangkitkan semangat di dalam pemikiran Islam. Karena itu mereka membela pemahaman tentang kebenaran yang memerlukan dialog. Dengan kata “dialog” berarti mempelajari terus-menerus agama, bukan sebagai “kata benda,” melainkan sebagai “kata kerja.” Karena itu pada umumnya mereka mendukung sikap demokratis dalam beragama, karena demokrasi itu merupakan suatu penerimaan terhadap perbedaan pendapat di dalam menafsirkan agama. Apalagi mereka juga menganggap bahwa agama itu selalu diantara tafsir. Syariat itu tidak turun langsung dari Allah, tetapi syariat selalu merupakan penafsiran manusia. Perkembangan ilmu syariat itu ada proses formatif juga.

Itu sebabnya mereka—golongan *intrepeted syarî'ah* ini—mencoba melakukan penafsiran. Pada umumnya pemikir-pemikir Islam Progresif yang di suatu negara Muslim, adalah golongan ini. Isu mereka terutama (yang kontroversial) adalah masalah penafsiran pluralisme. Dan pada umumnya ketakutan dari kalangan *interpreted syarî'ah*—atas tuduhan golongan Islam Fundamental dan Radikal—adalah dituduh murtad. Golongan Islam Radikal biasanya kalau sudah jengkel dengan pemikir liberal dari golongan *interpreted syarî'ah* ini, biasanya melakukan tuduhan murtad. Seperti Nasr Hamid Abu Zaid dari Mesir (sekarang menjadi guru besar di Leiden) pernah dituduh murtad, karena pandangannya mengenai hermeneutika al-Qur'an yang sangat liberal. Ia pergi dari Mesir, dan kemudian pindah dan mengajar di University of Leiden.

Tema-tema yang dibahas dalam pemikiran Islam Liberal, dalam pencarian otentisitas Islam itu, adalah: *pertama*, penafsiran yang melawan teokrasi (*againts theocracy*), tema yang sampai sekarang masih saja tetap kontroversial. Isu negara Islam itu sebenarnya sangat modern—artinya, pada zaman Nabi tidak pernah ada perdebatan apakah perlu negara Islam atau tidak. Tetapi begitu ada konsep tentang negara, dan ada pengertian baru tentang pemerintahan modern, maka pada saat itu orang mulai berpikir negara harus bersifat Islami. Maka isu negara—seperti negara Islam—sebenarnya berkaitan dengan perkembangan baru Dunia Islam pasca-kolonial, bukan isu berdasarkan syariat yang abadi dan tidak bisa berubah. Tema melawan teokrasi—yang berkaitan dengan sekularisme— ini biasanya dibicarakan dengan cara *silent syarî'ah*.

Tema *kedua*, mendukung gagasan demokrasi, yang biasanya dibicarakan dengan cara *liberal syarî'ah*. Golongan *liberal syarî'ah* ini mendukung gagasan demokrasi dengan menganggap bahwa Islam sudah memiliki nilai-nilai demokrasi yang inheren dalam doktrin agama, walaupun dalam bentuknya yang masih sederhana—yang biasanya dielaborasi lewat konsep tradisional mengenai *syûrâ*.

Tema *ketiga*, tentang hak-hak perempuan, yaitu seputar penafsiran golongan Islam Liberal tentang isu gender—atau feminisme. Sebuah isu yang—berhadapan dengan kalangan Islam Fundamental dan Radikal—

penuh kontroversi. Tidak seperti demokrasi yang memang sudah bisa ditafsirkan secara liberal, berkenaan dengan isu kesetaraan gender dan pembelaan atas hak-hak perempuan, golongan Islam Liberal harus berjuang melawan interpretasi atas pernyataan-pernyataan dalam al-Qur'an yang selama ini dalam tradisi telah ditafsirkan secara misogis (prasangka kebencian terhadap perempuan), dalam budaya patriarkhi. Seolah-olah memang al-Qur'an telah meneguhkan ketidaksetaraan secara gender antara laki-laki dan perempuan. Misalnya, berkaitan dengan poligami bagi kaum pria, hak kaum pria untuk menceraikan istri, hak-hak waris pria yang lebih besar, otoritas yang lebih besar dalam kesaksian hukum pada pria, tradisi-tradisi yang berkaitan dengan jilbab atau hijab, pemisahan gender, ketidaksesuaian kaum perempuan untuk menjadi pemimpin dan seterusnya. Isu ketidaksetaraan tersebut selama ini dalam tradisi telah memperoleh legitimasi pembenaran al-Qur'an. Golongan Islam Liberal yang memperjuangkan tema ini harus susah payah membuat penafsiran baru, dan mereka—karena berhadapan dengan teks sakral yang telah dianggap membenarkan ketidaksetaraan gender—akibatnya tidak bisa mengambil posisi yang *liberal syar'ah*. Posisinya adalah harus mengkaji ulang secara menyeluruh, maka muncullah model hermeneutik *interpreted syar'ah*. Mereka kemudian melakukan sesuatu yang boleh jadi bertentangan dengan makna teks al-Qur'an yang literal. Atau malah harus melakukan pembacaan ulang terhadap al-Qur'an itu.

Tema *keempat*, mengenai hak-hak non-Muslim. Saya kira ini juga merupakan soal yang mendapat perhatian besar dan penuh kontroversi, berhadapan dengan pandangan lama yang secara teologis bersifat eksklusif. Salah satu contoh kontroversi adalah pidato Nurcholish Madjid di Taman Ismail Marzuki, 1992, yang menawarkan pemahaman Islam yang *hanifiah samhah*—gagasan bahwa keberagamaan itu harus dilihat bukan dari keberagamaan formalnya, tapi lebih-lebih dari substansialnya, yaitu sikap hati kepada Yang Ilahi, yaitu segi-segi religiusitas. Sekarang ini sebenarnya sudah banyak orang yang mencoba untuk menggali isu-isu antaragama ini, dengan mencoba membangun sebuah teologi Islam yang pluralis. Bahkan beberapa pemikir juga sudah mulai memikirkan

kemungkinan membangun teologi Islam mengenai agama-agama (*theology of religions*). Pertanyaan paling penting dalam isu ini: Apakah ada keselamatan dalam agama lain? Apakah memang di dalam agama kita itu ada tempat untuk agama lain? Paham pluralisme menjadi inti dari isu ini. Dan sekarang banyak pemikir Muslim yang makin menyadari bahwa beragama yang benar itu harus mempertimbangkan agama lain. Bahkan, menjadi religius dewasa ini harus bersifat interreligius. Karena itu seluruh konsep-konsep keagamaan dalam Islam yang selama ini banyak memuat ketidakadilan, ketidaksetaraan, maupun penghakiman terhadap “yang lain” pada sesama orang yang beriman kepada Allah, perlu di tinjau ulang.

Sering ada anekdot seperti ini: sebenarnya Islam menghargai kebebasan beragama, bahkan orang kafir pun sejauh tidak mengganggu umat Islam dijamin kebebasannya dalam menyembah Tuhannya. Jadi ada pemihakan pada pluralisme, bahkan untuk orang kafir sekalipun. Tapi, begitu orang masuk Islam itu sebenarnya dia “sudah terjebak” dan tidak punya kebebasan lagi keluar dari Islam. Kalau seseorang keluar dari Islam, ia akan terkena stigma “murtad,” dan itu berarti terkena hukum *riddah*, artinya boleh dibunuh. Fikih semacam ini, sekarang dipersoalkan *habis-habisan*. Dan standar yang dipakai oleh kalangan Islam Progresif ini adalah patokan Hak-hak Asasi Manusia, termasuk mengenai kebebasan beragama. Juga soal-soal seperti konsep lama mengenai *dâr al-Islâm* dan *dâr al-harb*, daerah Islam dan daerah perang. Dalam fikih dinyatakan bahwa di daerah luar Islam—daerah perang itu—orang boleh melakukan apa saja. Sampai ekstremnya, seringkali kalangan Islam Radikal menerapkan *dâr al-harb* kepada tempat-tempat yang bukan Islam. Kalau sudah ekstsrem seperti ini, akan menjadi pembenaran suatu paham, yang sebenarnya tidak dapat dibenarkan dalam agama. Tapi kita akan menemukan argumen semacam itu pada kelompok-kelompok tertentu Islam, yang menerapkan argumen fikih lama yang tidak mempertimbangkan “yang lain.” Untuk itu, banyak pemikir Islam sekarang mulai berpikir apakah kategori-kategori teologi lama yang kita punyai mengenai hubungan antaragama itu masih relevan?

Tema *kelima*, mengenai kebebasan berpikir, ini yang sangat penting karena berkaitan dengan reaktualisasi konsep lama mengenai ijtihad. Dan sekarang ijtihad itu perlu ditekankan kembali sebagai motor yang sangat penting supaya agama menjadi dinamis, dan responsif terhadap tantangan-tantangan kemajuan, yang penerimaan paham kemajuan itu menjadi isu keenam. Isu kebebasan berpikir ini pada umumnya diolah secara *liberal syari'ah*.

Para pemikir Islam Progresif sepakat bahwa kebebasan berpikir adalah bagian dari syarat kemajuan sebuah masyarakat. Masyarakat yang terkekang dan tak boleh mengemukakan pendapatnya adalah masyarakat mandek yang tak memiliki masa depan. Karenanya harus ada gerakan liberalisasi guna menjadikan teks, akal, dan peradaban seimbang. Dialektika antara ketiganya menjadi niscaya. Kalau tidak maka Dunia Islam akan kembali terjerembab ke dalam stagnasi dan kebekuan.

Dalam khazanah intelektual Islam sudah mengenal konsep kebebasan. Dalam tradisi filsafat Islam sendiri ada kebebasan berpikir yang berusaha memberikan alternatif bagi pemahaman ortodoks. Misalnya, disiplin tasawuf mengenal doktrin kebebasan. Disiplin ini mengedepankan kebebasan dalam memahami teks kitab suci. Karena itu akar-akar liberalisme dalam Islam bisa ditelusuri pada dua disiplin, yaitu filsafat dan tasawuf. Filsafat memberi landasan intelektual dan rasional, sementara tasawuf memberikan landasan spiritual.

Makna generik dari kata liberal sendiri adalah kebebasan. Dan Islam adalah kebebasan. Islam memberikan ruang untuk berpikir bebas. Monoteisme sendiri sebenarnya tak lain dari liberalisasi atas kungkungan politeisme dan alam. Artinya, liberalisme sebenarnya sudah terjadi lama di dalam Islam. Berdasarkan itu maka manusia perlu diberi ruang untuk mengekspresikan kebebasannya. Dalam konteks itu maka liberalisme menjadi gagasan yang positif. Liberalisme dalam Islam adalah keinginan menjembatani antara masa lalu dengan masa sekarang. Jembatannya adalah melakukan penafsiran-penafsiran ulang sehingga Islam menjadi agama yang hidup. Karena kita hidup dalam situasi yang dinamis dan selalu berubah, sehingga agar agama tetap relevan kita perlu cara pandang

baru, atau tafsir baru dalam melihat dan memahami agama. Kita perlu menafsirkan ulang agar selalu ada kesinambungan antara Islam masa lalu dengan Islam masa sekarang.

Dalam arti luas, untuk memecahkan kompleksitas persoalan yang sarat dengan diskursus, diperlukan sebuah tafsir yang membebaskan, yaitu tafsir yang akan dijadikan pisau analisis untuk melihat problem kemanusiaan, mempertimbangkan budaya, menghilangkan ketergantungan pada sebuah realitas sejarah tertentu dan menjadikan doktrin keagamaan sebagai sumber etis untuk melakukan perubahan. *Nah*, untuk menghadapi absolutisme, liberalisme adalah strategi paling jitu untuk menghadapi suatu problem, yaitu absolutisme dan totalitarianisme agama. Liberalismelah yang dapat menjaga dan mempertahankan keseimbangan agama, karena berpikir liberal, rasional dan kritis merupakan sesuatu yang tidak dapat dinafikan bagi cita-cita dan kemajuan. Liberalisme merupakan satu pandangan yang ingin memperlihatkan posisi manusia yang sesungguhnya, dengan hak dan kebebasannya dalam kehidupan ini. Salah satu tujuan Islam ialah memberikan ketenangan jiwa bagi mereka yang menganut ajarannya dengan jaminan kebebasan masing-masing dan melakukan ibadahnya dengan aman dan tenang.

Menurut para pemikir progresif, sebagaimana banyak dipaparkan di atas, semua agama mempunyai kebebasan yang sama dalam menganut kepercayaan, kebebasan yang sama menyatakan pendapat, dan kebebasan yang sama pula menjalankan misi agama. Setiap penganut agama dan aliran kepercayaan mesti mendapat perlindungan sebagaimana mestinya, sesuai dengan undang-undang dan konsensus bersama, tanpa melihat apa agamanya. Apalagi dalam sebuah negara yang menganut sistem demokrasi, yang mana setiap warganegara mempunyai hak yang sama. □

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, M. Amin, *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Islam Kontemporer* (Bandung: Mizan, 2000).
- , *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).
- Abdurrahman, Moeslim, *Islam yang Memihak* (Yogyakarta: LKiS, 2005).
- Abdillah, Masykuri, "Makna *Dîn* dan Universalisme Nilai-Nilai Agama Islam" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Abdalla, Ulil Abshar, (ed.), *Islam dan Barat, Demokrasi dalam Masyarakat Islam* (Jakarta: Paramadina, 2002).
- , "Inter-tekstualitas Qur'an dan Wahyu yang Hidup: Upaya Konstruktif Menghindari Bibiolatry", www.islamlib.com
- , *Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam: Bunga Rampai Surat-surat Tersiar* (Jakarta: Nalar, 2007)
- , *Menjadi Muslim Liberal* (Jakarta: Penerbit Nalar dan JIL, 2005)
- , "Doktrin-doktrin yang Kurang Perlu dalam Islam" dalam *Hiwar* (Buletin JIL), Vol. III, Tahun I, Maret 2008.
- Abdussami, Humaidy dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antaragama* (Yogyakarta: LKiS, 2007).
- Achmad, Nur, (ed.), *Pluralitas Agama, Kerukunan dalam Keragaman* (Jakarta: Kompas, 2001)
- Adib, *Wacana Pluralisme Agama dalam al-Qur'an: Telaah Komparatif Tafsir al-Manar dan Tafsir fi zhilal al-Qur'an*, Disertasi pada Sekolah Pasca Sarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007.

- Adib, M. Kholidul, "Menggugat Teks dan Kebenaran Agama", www.islamlib.com.
- Affiah, Neng Dar, "Pluralisme Agama dalam Perspektif Kebangsaan". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- , "Mengelola Keragaman Agama: Belajar dari Amerika". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Agusta, Deny, "JIL: Gerbong Kemerdekaan Berfikir dan Berkeyakinan di Indonesia" dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama—Laporan Penelitian Profil Lembaga* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2008), h.229-261.
- Ahmad Jaiz, Hartono, *Ada Pemurtadan di IAIN*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005)
- , "Agama Islam dan Syir'ah Setiap Umat", www.hartonoahmadjaiz.com.
- , "FLA Memelintir Pernyataan Ibnu Taimiyah", www.hartonoahmadjaiz.com
- , "Masalah Nikah Beda Agama", www.hartonoahmadjaiz.com.
- , *Menangkal Bahaya JIL & FLA* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004).
- , "Nurcholish Madjid Memperkosa Ushul Fikih", www.hartonoahmadjaiz.com.
- , "Teologi Pluralis Propaganda Kekafiran Berkedok al Qur'an dan Al-Sunnah", www.hartonoahmadjaiz.com.
- Ahmad, Nur (ed). *Pluralitas Agama: Kerukunan dan Keragaman* (Jakarta: Kompas 2001).
- Ahmed, Zafaryab, "Maudoodi's Islamic State" dalam Asghar Khan (ed.), *Islam, Politics and the State* (Petaling Jaya, Selangor: Ikraq, 1987), h. 57-75.
- Ahmuza, Abdul Hadi, "Islam dan Tantangan Demokratisasi di Indonesia". Makalah PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Al-Asymawi, Muhammad Said, *Nalar Kritis Syariah* (Yogyakarta: LKiS, 2004).
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib Al-, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future* (London: Mansell Publishing Limited, 1985).
- Al-Banna, Gamal, *Doktrin Pluralisme dalam al-Qur'an*, (Jakarta: Menara, 2006)

- Al-Faruqi, Ismail Raji, *Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan, 1986).
- Al-Ghifari, Akhmad, "Rekonstruksi Pluralisme Agama di Bumi Kalimantan Tengah". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.
- Al-Maududi, Abu al-'Ala, *Hak-hak Minoritas Non Muslim Dalam Negara Islam* (Bandung: Sinar Baru, 1993).
- , *Hukum dan Konstitusi: Sistem Politik Islam* (Bandung : Mizan, 1998)
- Al-Qurtuby, Sumanto, *Lubang Hitam Agama Mengkritik Fundamentalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal* (Yogyakarta: Ilham Institute dan RumahKata, 2005).
- Ali, Fachry dan Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan baru Islam* (Bandung: Mizan, 1986).
- Ali, Muhamad, *Teologi Pluralis Multikultural: Menghargai Kemajemukan Menjalinkan Kebersamaan* (Jakarta: Kompas, 2003)
- , "The Rise of Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 22:1.
- Ali, Yunasril, "Di Sekitar Masalah Kebebasan Beragama di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.
- , "Pluralisme Agama pada Era Global". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Ali, Mukti, *Ilmu Perbandingan Agama* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1988).
- Ali Ben Haj, Abu Abdul Fattah dan Muhammad Iqbal, *Negara Ideal Menurut Islam: Kajian Teori Khilafah dalam Sistem Pemerintahan Modern* (Jakarta: Ladang Pustaka dan Intimedia, 2002).
- Ali, Tariq, *The Clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads, and Modernity* (London: Verso, 2003).
- Al-Mayli, Muhsin, *Pergulatan Mencari Islam: Perjalanan Religius Roger Garaudy* (Jakarta: Paramadina, 1996).
- Aly, Sirojuddin, "Paradigma Pemilihan Kepala Negara di Zaman Khulafa al-Rasyidin" dalam *Refleksi*, Jurnal Kajian Agama dan Filsafat, Vol. VII, No. 2. 2005. h. 109-126.

- A'la, Abd., *Dari Modernisme ke Islam Liberal—Jejak Fazlur Rahman dalam Wacana Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003)
- Amal, Taufik Adnan, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Yogyakarta: FKBA, 2001).
- , *Islam dan Tantangan Modernitas Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1989).
- Amiruddin, M. Hasbi, *Konsep Negara Islam Menurut Fazlur Rahman* (Yogyakarta: UII Press, 2000).
- , "Negara Madinah (Konsep Kemajemukan dalam Sebuah Negara Islam)". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Anand, Chaiwat Satha, *Agama dan Budaya Perdamaian* (Yogyakarta, FkBA, 2001).
- Ananda, Endang Basri (ed.), *70 Tahun Prof. Dr. H.M. Rasjidi* (Jakarta: Harian Umum Pelita, 1985)
- Anees, Munawar Ahmad, Syed Z. Abedin, Ziauddin Sardar, *Dialog Muslim Kristen: Dulu, Sekarang, Esok*, (Yogyakarta: Qalam, 2000).
- Anwar, M. Syafii, "Agama, Negara, dan Dinamika Civil Islam di Indonesia: Pelajaran dari Sejarah", *Jurnal Al-Wasathiyah*, Vol. I. No. 3. 2006, h. 12.
- , *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia, Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995).
- , "Menggali Kearifan Pesantren untuk Multikulturalisme" dalam *Al-Wasathiyah*, Vol. 1, No. 1, Februari 2006. h. 7.
- , "Mengkaji Islam dan Keberagaman dengan Kearifan" dalam *Al-Wasathiyah*, Vol. 01, No. 02, 2006.
- , *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia, Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru* (Jakarta: Paramadina, 1995).
- An-Na'im, Abdullah-i Ahmad, *Dekonstruksi syariah Wacana Kebebasan Sipil, Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam* (Yogyakarta: LKiS, 1994).
- , *Syari'at, Negara dan Sekularisme* (Jakarta: CRSC UIN Jakarta, 2007).
- Anwar, Cecep Ramli Bihar, "Menyegarkan Wacana Ahli Kitab" www.Islamlib.com
- Armstrong, Karen, *Islam A Short History* (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002)

- , *Berperang Demi Tuhan*, (Bandung, Mizan, 2002).
- Arkoun, Mohamed, *Nalar Islam dan Nalar Modern Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994).
- , *Berbagai Pembacaan Qur'an*, (Jakarta: INIS, 1997).
- , *Membongkar Wacana Hegemonik dalam Islam dan Post Modernisme* (Surabaya: Al-Fikr, 1992).
- Arif, Syaiful, "NU Studies, Gusdurisme, dan Resistensi Tradisi" dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 21 Tahun 2007, h. 153.
- Arifin, Edwin, "Demokrasi dan Pernik-Perniknya". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Arifin, Syamsul, "Dari Eksklusivisme ke Inklusivisme: Menimbang Multikulturalisme dalam Studi Agama". Paper PSIK Universitas Paramadina. Belum diterbitkan.
- , "Mewacanakan Kembali Pluralisme". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.
- Archard, David, (ed.), *Philosophy and Pluralism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), h. 61-72.
- Armas, Adnin, "Gagasan Frithjof Schuon tentang Titik Temu Agama-agama", dalam *ISLAMIA*, Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam, Thn I No 3, September – November 2004, h. 18
- Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), h.200.
- Asmu'ie, Achyar, "Merumuskan Kembali *Raison D'Etre* Baru Spirit Persatuan Ummat di Tengah Inklusivisme dan Eksklusifisme: Menuju Masyarakat Madani". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- , "Negara-Bangsa, Masyarakat Madani, dan Paham Pluralisme dan Inklusivisme: Membangun Demokrasi Indonesia Era Reformasi". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.
- Assyaukanie, Luthfi, "Dua Abad Islam Liberal", Bentara, *Kompas* 2 Maret 2007.
- , "Ahlul Kitab Sepanjang Masa: Perilaku Islam Terhadap Non-Muslim". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- , "Benarkah Amerika Semakin Religius?". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

- , (ed.), *Wajah Liberal Islam di Indonesia* (Jakarta: JIL, 2002)
- , "Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer", *Jurnal Pemikiran Islam Paramadina*, Vol. I No. 1, Juli-Desember 1998.
- , *Islam Benar Versus Islam Salah* (Jakarta: Kata Kita, 2007).
- Attir, Burkat Holzner (ed.), *Sosiologi Modernisasi* (Jakarta: Gramedia, 1989), h. 271.
- Audi, Robert, *Agama dan Nalar Sekular Dalam Masyarakat Liberal* (Yogyakarta: UII Press, 2002).
- Azhari, M. Subhi, "Islam, Demokrasi dan Pergulatan Kultural: Menyuarakan Mereka yang Selama Ini "Diam". Paper Workshop Pengembangan Islam dan Pluralisme di Indonesia, diselenggarakan oleh Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina, Puncak, 7-8 Juni 2007.
- Azra, Azyumardi, "Negara dan Syariat dalam Perspektif Politik Hukum Indonesia" dalam *Syariat Islam, Pandangan Muslim Liberal* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2003)
- , *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme Hingga Post-Modernisme*, (Jakarta; Paramadina, 1996).
- , "The Challenge of Democracy in the Muslim World" dalam Karlina Helmanita, et. All (ed.), *Dialogue in the World Disorder: A Response to the Threat of Unilateralism and World Terrorism* (Jakarta: Center for Language and Cultures, and konrad-Adenauer-Stiftung, 2004)
- , "Filsafat Perennial", Kolom Resonansi Harian *Republika*, 12 September 2006.
- , "Islam, Negara, dan Masa Depan Syariah", *Republika*, 26 Juli 2007.
- Aziz, Ahmad Amir, *Neo-Modernisme Islam di Indonesia Gagasan Sentral Nurcholish Madjid dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta: Rineka Cipta, 1999).
- Badham, Paul, (ed.), *A John Hick Reader* (London: Macmillan, 1990), h. 161-177.
- Baidhawi, Zakiyuddin, *Kredo Kebebasan Beragama* (Jakarta: PSAP, 2005).
- Badruzaman, Abad, *Teologi Kaum Tertindas Kajian Tematik Ayat-ayat Mustadh'afin dengan Pendekatan Keindonesiaan'* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2007).

- Baghranian, Maria dan Attracta Ingram, *Pluralism—The Philosophy and Politics of Diversity* (New York, Routledge, 2000).
- Bakry, Oemar, *Islam Menentang Sekularisme* (Jakarta: Mutiara, 1984).
- Bamualim, Chaider S., et.all (ed), *Islam & the West: Dialogue of Civilizations in Search of a Peaceful Global Order* (Jakarta: Pusat Bahasa dan Budaya UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2003).
- Basyaib, Hamid, (ed.), *Membela Kebebasan: Percakapan tentang Demokrasi Liberal* (Jakarta: Freedom Institute, 2006).
- Basit, Abd., "Masa Depan Kebebasan Beragama di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Baso Ahmad, *NU Studies, Pergolakan Pemikiran Antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006).
- , "Islam Liberal sebagai Ideologi, Nurcholish Madjid versus Abdurrahman Wahid" dalam *Gerbang*, vol. 6 No. 03, Pebruari-April 2000.
- , "Neo-Modernisme Islam Versus Post-Tradisionalisme Islam", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 10 Tahun 2001
- Batasina, Tedius, "Independensi Agama dalam Konteks Pluralitas Menuju Ke-Indonesiaan yang Sejati (Sebuah Catatan Refleksi). Paper PSIK Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Barton, Greg, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Effendi, Ahmad wahib dan Abdurrahman Wahid* (Jakarta; Paramadina, 1995).
- , "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia" dalam *Studi Islamika*, Vol. 2., No. 3, 1995, h. 1-75.
- Bellah, Robert N. dan W.G. McLouglin (eds.), *Religion in America* (Boston: Houghton Millin, 1968).
- Bellah, Robert, *Beyond Belief* (New York: Harper & Row Publisher, 1970).
- Berger, Peter L., *Langit Suci, Agama sebagai Realitas Sosial* (Jakarta: LP3ES, 1991)
- , *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1999).
- Beetham, David dan Kevin Boyle, *Demokrasi: 80 Tanya Jawab* (Yogyakarta: Kanisius, 1995).

- Binder, Leonard, *Islamic Liberalism: Critique of Development Ideologies*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Bijlefeld, Willem A., "Theology of Religions: A Review of Developments, Trends, and Issues" dalam *Christian-Muslim Dialogue: Theological & Practical Issues* (Geneve: Departement for Theology & Religious Studies, The Lutheran World Federation, 1998).
- Black, Anthony, *Pemikiran Politik Islam dari Masa Nabi Hingga Masa Kini* (Jakarta; Serambi, 2006).
- Boland, B.J., *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971).
- Boy ZTF., Pradana, (ed.), *Kembali ke al-Qur'an, Menafsir Makna Zaman* (Malang: UMM Press, 2004).
- Bolkestein, Frits, *Liberalisme dalam Dunia yang Tengah Berubah* (Jakarta: Sumatra Institute, 2006).
- Boullata, Issa J., *Dekonstruksi Tradisi Gelegar Pemikiran Arab Islam* (Yogyakarta, LKiS, 2001).
- Brown, L. Carl, *Wajah Islam Politik Pergulatan Agama dan Negara Sepanjang Sejarah Umat* (Jakarta: Serambi, 2003).
- Bruce, Steve, *Fundamentalisme: Pertautan Sikap Keberagamaan dan Modernitas* (Jakarta: Erlangga, 2000).
- Bruinessen, Martin Van, *NU, Tradisi, Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru* (LKiS: Yogyakarta, 1999).
- , "NU: Jamaah Konservatif yang Melahirkan Gerakan Progresif" dalam "Kata Pengantar" Laode Ida. *NU Muda: Kaum progresif dan sekularisme baru*. (Jakarta: Erlangga, 2004), h. xii-xvii.
- Budiman, Hikmat, (ed.), *Komunalisme dan Demokrasi: Negosiasi Rakyat dan Negara* (Jakarta: The Japan Foundation Asia Center, 2003).
- Bulac, Ali, "Piagam Madinah" dalam Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* (Jakarta: Paramadina, 1999).
- Casanova, Jose, *Public Religion in The Modern World*, (University of Chicago Press, 1994).
- Center for Moderate Muslim Indonesia, "Agamawan Kritis dan Problem Sosial", *Republika*, 13 April 2007.

- Chadwick, Owen, *The Secularization of the European Mind in Nineteenth Century*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
- Cholil, Suhadi, (ed.) *Resonansi Dialog Agama dan Budaya Dari Kebebasan Beragama, Pendidikan Multikultural, Sampai RUU Anti Pornografi* (Yogyakarta: CRCS, 2008).
- Cox, Harvey, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New York: Collier Books, 1965).
- Darmawan, Eko P., *Agama Itu Bukan Candu: Tesis-tesis Feuerbach, Mark dan Tan Malaka*, (Yogyakarta, Resist Book, 1995).
- D'Costa, Gavin, *Theology and Religious Pluralism: The Challenge of Other Religions* (London: Blackwell, 1986).
- , *The Meeting of Religions and the Trinity* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2000).
- , "The Impossibility of a Pluralistic View of Religions," *Religious Studies* 32 (1996).
- Dhakidae, Daniel, *Masa Depan Kebebasan Beragama di Indonesia*. Paper PSIK Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Dunne, John S., *The Way of All the Earth* (London: Collier Macmillan Publisher, 1978).
- Edwards, Paul (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press, 1967).
- Effendi, Djohan dan Ismet Natsir (ed.), *Pergolakan Pemikiran Islam—Catatan harian Ahmad Wahib* (Jakarta: LP3ES, 2000).
- Effendi, Bachtiar, "Problema Politik Islam: Refleksi Tiga Periode" dalam Abuddin Nata (ed.), *Problematika Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Grasindo, 2002).
- , *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003).
- , *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1998, 2009)
- , "Islam and the State in Indonesia: Munawir Sjadzali and the Development of a New Theological Underpinning of Political Islam" *Studia Islamika*, Vol. 2., No. 2, 1995.
- Eickelman, Dale F., "Islam and Ethical Pluralism" dalam Sohail H. Hashmi, *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2002), h. 115.

- El-Fadl, Khaled Aboe, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* (Jakarta; Serambi, 2003).
- , *Cita dan Fakta Toleransi Islam Puritanisme versus Pluralisme* (Bandung: Arasy, 2003)
- , *Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam* (Jakarta: Serambi, 2004)
- , *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan* (Jakarta; Serambi, 2006)
- , *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremist* (San Francisco: Harper San Francisco, 2005).
- El-Mawa, Mahrus (ed.), *20 Tahun Perjalanan Lakpesdam Memberdayakan Warga NU* (Lakpesdam NU: Jakarta, 2005).
- El-Baroroh, Umdah, "Fatwa MUI Pengaruhi Arus Radikalisme Islam Di Indonesia", www.islamlib.com
- Engineer, Asghar Ali dan Uday Mehta (ed.), *State Secularism and Religion, Western and Indian Experience* (Delhi: Ajanta Publication, 1998).
- , *The Islamic State* (NY: Advent Books, 1980).
- , *Pembebasan Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2003).
- , *Islam dan Pembebasan* (Yogyakarta: LKiS, 1993).
- Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* (Jakarta: Ichtar Baru van Hoove, 2002).
- Eposito, John L., *Ancaman Islam, Mitos atau Realitas? Edisi Revisi, Menggugat Tesis Huntington*, (Bandung: Mizan, 1996).
- , *Islam dan Politik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990)
- Esack, Farid, *Al-Qur'an, Liberalisme, Pluralisme—Membebaskan Yang Tertindas* (Bandung: Mizan, 2000).
- Fachrudin, Fuad *Agama dan Pendidikan Demokrasi Pengalaman Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama* (Jakarta: INSEP, 2006)
- Fahmi, M., *Islam Transendental Menelusuri Jejak-jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo* (Yogyakarta: Pilar Media, 2005)
- Fanani, Ahmad Fuad, "Jihad Membumikan Pluralisme: Bersatu Menghadang Fundamentalisme". Paper dipresentasikan pada acara Workshop "Pluralisme, Demokrasi dan Civil Society" di Puncak, Bogor, 6-8 Juni 2007. Acara diselenggarakan PSIK Universitas Paramadina.
- , *Islam Mazhab Kritis: Mengagas Keberagaman Liberatif* (Jakarta: Kompas, 2004)

- , “Islam, Pluralisme dan Kemerdekaan Beragama”, www.islamlib.com.
- Faisol, Amir, “Pendidikan dan Pluralisme di Indonesia dalam Perspektif Islam”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Fathurrahman, “Agama dan Negara: Pergumulan Pemikiran Politik Islam Kontemporer” dalam *Ulumuna*, Jurnal Studi Islam dan Masyarakat, Volume VII, Edisi 11, Nomor 1, Januari-Juni 2003, h. 61-77.
- Fauzi, Ihsan Ali, dkk., (ed.), *Demi Toleransi Demi Pluralisme* (Paramadina, Jakarta, 2007).
- Faiz, Fakhruddin, *Hermeneutika Qur’ani, Antara Teks, Konteks dan Kontestualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2002).
- Fealy, Greg, *Jejak Kafilah Pengaruh Radikalisme imur Tengah di Indonesia* (Bandung; Mizan, 2007).
- Feillard, Andree, *NU vis-a-vis Negara; Pencarian Isi, Bentuk dan Makna* (Yogyakarta: LKiS, 1999).
- Fouda, Farag, *Kebenaran yang Hilang, Sisi Kelam Praktik Politik dan Kekuasaan dalam Sejarah Kaum Muslim* (Jakarta: Paramadina, 2008).
- Friedmann, Yohanan, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- Gaus A.F, Ahmad, (ed.), *Passing Over Melintasi Batas Agama* (Jakarta: Gramedia & Paramadina, 1998), h. 265.
- , “Islam Progresif: Wacana Pasca Arus Utama”, *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi, No. 22 Tahun 2007
- , (ed.), *Islam, Negara dan Civil Society: Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 2005).
- Gerung, Rocky, Pluralisme dan Konsekwensinya: Catatan Kaki untuk ‘Filosafat Politik’ Nurcholish Madjid”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.
- “Gebrakan Harun Nasution”, *Republika*, Jumat, 5 Januari 1996.
- Ghazali, Abd. Moqsih, (ed.), *Ijtihad Islam Liberal Upaya Merumuskan Keberagaman yang Dinamis* (Jakarta: JIL, 2005)
- , *Mengubah Wajah Fikih Islam*. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

- , *"Tafsir atas Ahli Kitab dalam al-Qur'an"*. Paper PSIK Universitas Paramadina. Paper belum diterbitkan.
- , *Problematika Qur'anik Filsafat Pluralisme Agama* (Jakarta: Psik Univ. Paramadina, 2007)
- , *Petunjuk Pluralisme Agama: Perspektif al-Qur'an* (Jakarta: Syir'ah, 2008).
- Ghalib M., Muhammad, *Ahl al-Kitab, Makna dan Cakupannya* (Jakarta: Paramadina, 1998)
- Ghazali, Abd Rahim, *Refleksi 70 Tahun Ahmad Syafii Maarif Cermin Untuk Semua* (Jakarta: Maarif Institute, 2005)
- Glasner, Peter L., *The Sociology of Secularization* (London: Routledge & Kegan Paul, 1977).
- Gray, John, *Two Faces of Liberalism* (New York: The New Press, 2000).
- Gunawan, Asep, *"Islam dan Pluralisme: Dialektika Pemikiran Mahasiswa Islam Indonesia"*. Paper disampaikan pada acara "Workshop Pengembangan Islam dan Pluralisme di Indonesia", diselenggarakan oleh Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina, 7-8 Juni 2007, di Puncak, Bogor.
- , (ed.), *Gerakan Keagamaan dalam Penguatan Civil Society Analisis Perbandingan Visi dan Misi LSM dan Ormas Berbasis Keagamaan* (Jakarta: LSAF, 1999).
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003)
- Gustaman, Yogi, *"Kebebasan Beragama dalam Jejaring Transformasi Kultural LKiS" dalam Pluralisme dan Kebebasan Beragama—Laporan Penelitian Profil Lembaga* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007).
- Hanafi, Hasan, *Dialog Agama dan Revolusi*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994).
- Habib, Kamal Sa'id, *Kaum Minoritas dan Politik Negara Islam Sejak Awal Pemerintahan Nabi SAW Sampai Akhir Pemerintahan Utsmani (1H-1325 H atau 621 M-1908 M)* (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2007).
- Hardiman, F. Budi, *"Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme"* dalam *Buletin Kebebasan*, Edisi No. 03/V/2007. Diterbitkan oleh Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF), Jakarta.

- Hasan, H. M. Afif, *Fragmentasi Ortodoksi Islam: Membongkar Akar Sekularisme* (Malang: Pustaka Bayan, 2008).
- Hasyim, Syafiq, et. all (ed.), *Modul Islam dan Multikulturalisme* (Jakarta: ICIP, 2008).
- , *Pluralisme, Sekularisme dan Liberalisme di Indonesia: Persepsi Kaum Santri di Jawa Barat* (Jakarta: ICIP, 2007).
- Hasyim, Syafiq, *Understanding Women in Islam: An Indonesian Perspective* (Jakarta: Solstice, ICIP dan The Asia Foundation, 2006).
- Hamdani, Umar, "P3M: Mengubah Citra Pesantren" dalam "dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama—Laporan Penelitian Profil Lembaga* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007).
- Hamka, Buya, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: PT. Mitra Kerjaya Indonesia, 2005).
- Hadi W.M., Abdul, "Apokaliptisisme dan Teokrasi Amerika". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- , "Kebhinekaan Beragama dalam Perspektif Tasawuf". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- , "Multikulturalisme dan Bhinekatunggal Ika". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Hakim, Abd. dan Yudi Latif (ed.), *Bayang-bayang Fanatisisme Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid* (Paramadina: jakarta, 2007).
- Hakim, Lukman, "Toleransi dan Kemanusiaan: Pengalaman Maarif Institute" dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama—Laporan Penelitian Profil Lembaga* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007).
- , "Muhammad dan Perjuangan Menegakkan Risalah". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Tidak diterbitkan.
- Haight, Roger, "On Pluralism in Christology" *Budhi*, 1, 1997, h. 31-46.
- Harb, Ali, *Kritik Kebenaran Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2004).
- Helmanita, Karlina (ed.) *Dialogue in the world Disorder: A Response to the Threat of Unilateralism and World Terrorism* (Jakarta: PBB-UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, dan Konrad-Adenauer-Stiftung, 2004)
- Hefner, Robert W. *Civil Islam, Moslem and Democratization in Indonesia* (Princeton: Princeton University Press, 2000).
- , "Modernity and the Challenge of Pluralism: Some Indonesian Lessons" dalam *Studia Islamika*, Vol. 2, No. 4, 1995.

- Hick, John, *God and the Universe of Faith*, (London/NY, 1979)
- , *God Has Many Names*, (London, 1980).
- , *Problems of Religious Pluralism*, (London, 1985).
- Hidayat, Tri Wahyu, *Apakah Kebebasan Beragama = Bebas Pindah Agama? Perspektif Hukum Islam dan HAM* (Salatiga: STAIN Salatiga Pers, 2008).
- Hidayat, Komarudin dan Ahmad Gaus A.F. (ed.), *Islam, Negara dan Civil Society, Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 2005).
- Hidayat, Komaruddin, "Islam Liberal dan Masa Depan", *Republika*, 17 Juli 2001.
- , "Melampaui Nama-nama Islam dan Postmodernisme", www.filsafatkita.f2g.net.
- , *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, (Jakarta: Teraju, 2003).
- Hidayat, Surahman, *Islam, Pluralisme dan Perdamaian'* (Jakarta: Fikr, 2008)
- Hilmy, Masdar, "Pluralisme Keberagamaan di Tengah Perebutan Kuasa: Mengarifi Kelianan dalam Agama-agama Melalui Netralitas Lembaga Keagamaan". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- , "Islam dan Tantangan Demokratisasi di Indonesia: Persoalan Definisi dan Pelembagaan". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Hitami, Munzir, "Makna *Dîn* dan Universalitas Nilai-nilai Islam: Kendala-kendala Pemahaman" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Hooker, Virginia M., "Developing Islamic Argument for Change through 'Liberal Islam'", dalam Amin Saikal dan Virginia Matheson Hooker (ed.), *Islamic Perspectives on the New Millenium*, ISEAS Series on Islam, (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2004).
- Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).
- Husaini, Adian, "Demi Kebebasan Membela Kebatilan", <http://hidayatullah.com/>
- , *Islam Liberal Memahami dan Menyikapi Manuver Islam Liberal di Indonesia* (Bandung: Syamil, 2003).

- , Krislib Yes, Islib No!, dalam Adian Husaini dkk., *Membedah Islam*
- , "Kritik terhadap Ensiklopedi Nurcholish Madjid", <http://hidayatullah.com/>
- , "Paham Syirik Modern Serbu Pondok Pesantren", Senin, 27 Maret 2006. www.hidayatullah.com.
- , "Pluralisme Agama Model ICIP", <http://www.hidayatullah.com/>
- , *Pluralisme Agama: Haram! Fatwa MUI yang Tegas & Tidak Kontroversial* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2005).
- , "Sekali Lagi, Tentang Perkawinan Antar Agama"
<http://hidayatullah.com/>
- , "Seminar Pluralisme Agama di IAIN Surabaya", <http://www.hidayatullah.com/>
- , "Tuhan Kita: Allah!", <http://www.hidayatullah.com/>
- , Virus Liberal di UIN Malang, <http://hidayatullah.com/>
- Husein, Thaha, *Malapetaka Terbesar dalam Sejarah Islam* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1985).
- Ibrahim, Aminudin, "Memaknai Kembali Kemajemukan". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.
- Ibrahim, Idi Subandy, *Amerika, Terorisme dan Islamophobia Fakta dan Imajinasi Jaringan Kaum Radikal* (Bandung: Nuansa, 2007).
- Ida, La Ode, *Anatomi Konflik: NU, Elit Islam dan Negara* (Jakarta: Sinar Harapan, 1996).
- , *NU Muda, Kaum Progresif dan Sekularisme Baru* (Jakarta: Erlangga, 2004).
- Ida, Rachmah, "Masa Depan Kebebasan Beragama di Indonesia: Interpretasi Komunitas Lokal". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Iqbal, Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Batu Cave, Selangor Darul Ehsan, 2006).
- Iman, Fauzul, "Kebebasan Beragama di Indonesia: Antara Ajaran dan Pengalaman Empiris". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Paper belum diterbitkan.
- Ishomuddin, "Mengkaji Ulang Al-Qur'an Kita Mengenai Pluralisme: Beberapa Catatan Apresiatif Karya Mohamed Fathi Osman Islam,

- Pluralisme dan Toleransi Keagamaan". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.
- Ismail, Faisal, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999).
- , "Tentang Sekular, Sekularisme dan Sekularisasi" dalam *Percikan Pemikiran Islam* (Yogyakarta: Bina Usaha, 1984).
- Ismail, Miming, "Paramadina: Mata Air Gagasan Pembaruan Islam Indonesia" dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama—Laporan Penelitian Profil Lembaga* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2008).
- Ismatullah, Deddy, *Gagasan Pemerintahan Modern dalam Konstitusi Madinah* (Bandung: Sahifa, 2006).
- Jabali, Fuad dan Jamhari, *IAIN, Modernisasi Islam di Indonesia* (Jakarta: Logos, 2002).
- Jabiri, M. Abed Al-, *Kritik Kontemporer atas Filsafat Arab-Islam*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2003).
- , *Post Tradisionalisme Islam* (Yogyakarta : LKIS, 2000).
- , *Syura, Tradisi, Parikularitas, Universalitas* (Yogyakarta: LKiS, 2003).
- Jamhari dan Jajang Jahroni (ed.), *Gerakan Salafi Radikal di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Pers, 2004).
- John, Anthony H. dan Abdullah Saeed, "Nurcholish Madjid and the Interpretation of the Qur'an—Religious Pluralism and Tolerance" dalam Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (Melbourne: Institute of Ismaili Studies, 2000),
- Juergensmeyer, Mark, *Teror Atas Nama Tuhan: Kebangkitan Global Kekerasan Agama* (Jakarta; Nizam Press, 2000).
- , *Menentang Negara Sekular: Kebangkitan Global Nasionalisme Religius* (Bandung: Mizan, 1998).
- Ka'bah, Rifyal, *Penegakan Syariat Islam di Indonesia* (Jakarta: Khairul Bayan, 2004).
- Kahfi, Syahdatul, *Terorisme di Tengah Arus Global Demokrasi* (Jakarta; Spectrum, 2006).
- Kariso, Fernando J. M. M., "Kebebasan Beragama Ditinjau dari Aspek Perlindungan Hak Asasi Manusia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

- Kamil, Sukron (ed.), *Syariah Islam dan HAM: Dampak Perda Syariah terhadap Kebebasan Sipil, Hak-hak Perempuan, dan Non-Muslim* (Jakarta: CRSC UIN Jakarta dan Konrad Adenauer Stiftung, 2007).
- Kamil, Sukron, "Pemikiran Politik Islam Klasik dan Pertengahan: Tinjauan terhadap Konsep Hubungan Agama dan Negara" dalam *Refleksi*, Jurnal Kajian Agama dan Filsafat, Vol. VII, No. 2. Tahun 2005.
- Kamal Hassan, Muhammad, *Muslim Intellectual Responses to "New Order" Modernization in Indonesia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia, 1982).
- Kamal, Zainun, "Kebebasan Beragama dalam Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Kailani, Najib dan Muhammad Mustafied, *Islam dan Politik Kewarganegaraan: Modul belajar Bersama* (Yogyakarta: LKiS, 2007).
- Kanisius L., Silvester, *Allah dan Filsafat pluralisme Religius Menelaah Gagasan Raimundo Panikkar* (Jakarta: Penerbit OBOR, 2006).
- Karim, Rusli, *Negara dan Peminggiran Islam Politik* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999).
- Karni, Asrori S. dan Alfian, "Laporan Khusus", *Gatra* Nomor 38, Senin, 1 Agustus 2005.
- Kertanegara, Mulyadhi, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Erlangga, 2006).
- Khadduri, Majid, *Islam Agama Perang?* (Yogyakarta: Karunia Terindah, 2004).
- , *Teologi Keadilan Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1999).
- Khamami, Rizqon, "Fenomena Intelektual Muda NU dan Muhammadiyah" *Duta Masyarakat*, 14 November 2003.
- , "Relasi Agama dan Politik: Studi Kasus Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) dan Nahdlatul Ulama (NU)", *Tashwirul Afkar, Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Edisi No. 17 Tahun 2004, h. 42.
- Khomeini, *Sistem Pemerintahan Islam* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002), h. 47.
- Khudori, "ICIP: Menapaki Jejak Transformasi Pluralisme ke Pluralitas" dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama—Laporan Penelitian Profil Lembaga* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2008).

- Kimball, Charles, *Kala Agama Jadi Bencana* (Bandung: Mizan, 2003).
- Kisworo, Budi, "Fikih dalam Kemajemukan Masyarakat Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Knitter, Paul F., *Satu Bumi Banyak Agama: Dialog Multi Agama dan Tanggung Jawab Global* (Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 2003).
- , *The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Exploration* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005).
- Kosmin, Barry A., "Contemporary Secularity and Secularism", dalam Barry A. Kosmin dan Ariela Keysar (ed.) *Secularism & Secularity: Contemporary International Perspectives* (Hartford, CT: Institute for the Study of Secularism in Society and Culture (ISSC), 2007).
- Kurzman, Charles (ed.), *Liberal Islam, a Sourcebook* (New York: Oxford University Press, Inc., 1998).
- , *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global* (Jakarta, Paramadina, 2003).
- Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid Esai-esai Agama, Budaya, dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Mizan, 2001).
- , *Paradigma Islam, Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1993).
- Kull, Ann, *Piety and Politics, Nurcholish Madjid and His Interpretation of Islam in Modern Indonesia* (Lund: Lund University, 2005).
- Kusmana (ed.), *Proses Perubahan IAIN Menjadi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Rekaman Media Massa* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2002).
- Latif, Yudi, "Cak Nur, Kekuatan Satu Visi", *Republika* - 30 Agustus 2005.
- , *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007).
- , "Islam, Indonesia dan Demokrasi". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Tidak diterbitkan.
- , "Mewujudkan Misi Profetik Agama Publik Melampaui Pemikiran Islam" *Reform Review*, Vol. I April-Juni 2007.
- , "Teologi Kebangsaan untuk Kebajikan Bersama". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

- Latif, Hilman, *Nasr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003).
- Latief, A. Nasruddin, "Makna *Din*, *Millah* dan *Nihlah* dalam Al-Qur'an". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan
- Lawrence, Bruce B., *Islam Tidak Tunggal, Melepaskan Islam Dari Kekerasan* (Jakarta: Serambi, 2000)
- Legenhausem, Muhammad, *Satu Agama atau Banyak Agama: Kajian tentang Liberalisme dan Pluralisme Agama* (Jakarta: Lentera, 1999)
- Lubis, Ridwan, *Pemikiran Soekarno tentang Islam* (Jakarta: CV. Haji Masagung, 1992).
- Lubis, Nur A. Fadhil, "Pluralisme dalam Masyarakat yang Majemuk" dalam, *Filsafat pluralisme, Toleransi dan Multikulturalisme*. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan
- Maarif, A. Syafii, *Islam dan Pancasila Sebagai Dasar Negara Studi Tentang Perdebatan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1996).
- , *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1985).
- , "Sistem Kekhilafahan dalam Tradisi Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- , Kaum Ateis pun Berhak Hidup di Muka Bumi, *Republika online*
- , *Meluruskan Makna Jihad* (Jakarta: Center for Moderate Muslim (CMM), 2005).
- Machasin, "Kebebasan Beragama: Prespektif Agama Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Madjid, Nurcholish, *Atas Nama Pengalaman Beragama dan Berbangsa di Masa Transisi— Kumpulan Dialog Jum'at di Paramadina* (Jakarta: Paramadina, 2002)
- , *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat: Kolom-kolom di Tabloit Tekad* (Jakarta: Penerbit Paramadina dan Tabloid Tekad, 1999)
- , *Cita-cita Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1998).
- , *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 1998).
- , *Fatsoen Nurcholish Madjid* (Jakarta: Penerbit Republika, 2002).
- , "Harun Nasution, Tentang Islam dan Masalah Kenegaraan", dalam *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam* (Jakarta : LSAF, 1989), h. 219.

- , “In Search of the Islamic Roots of Modern Pluralism: the Indonesian Experience” dalam *The True Face of Islam: Essays on Islam and Modernity in Indonesia* (Jakarta: The Voice Center, 2003), h.156-174.
- , *Islam Agama Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1998).
- , *Islam Agama Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1995).
- , *Islam, Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992),
- , *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1987).
- , *Indonesia Kita* (Jakarta: Universitas Paramadina, 2003).
- , “Jangan Tinggalkan Masa Lalu”, dalam *Republika*, Jum’at 25 Juni 1999, h. 8.
- , *Keislaman, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Jakarta: Penerbit Mizan, 2007).
- , “Masyarakat Madani dan Investasi Demokrasi: Tantangan dan Kemungkinan”, *Republika*, 10 Agustus 1999.
- , “Potential Islamic Doctrinal Resources for the Establishment and Appreciation of the Modern Concept of Civil Society” dalam Mitsuo Nakamura, et.all (ed.), *Islam & Civil Society in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2001), h. 149-163.
- , *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, (Jakarta: Paramadina, 1995).

Mahendra, Yusril Ihza, *Modernisme dan Fundamentalisme dalam Politik Islam: Perbandingan Partai Masyumi (Indonesia) dan Partai Jamaat-i-Islami* (Jakarta: Paramadina, 1999).

Mahromi, Ahmad, “Menyingkap Kritisisme dalam Penjara Dogmatisme Agama: Tentang LSAF dan Pembaharuan Pemikiran Islam”, dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama—Laporan Penelitian Profil Lembaga* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2008).

Majemuk edisi 30 dan 31, Januari-Februari 2008 dan Maret-April 2008 Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah, *Tafsir Tematis tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* (Yogyakarta: Penerbit Pustaka SM, 2000).

Marasabessy, Abd. Rahman Ismail, “Islam dan Kesadaran Multikultur di Indonesia”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

- Marty, Martin E., *When Faiths Collide* (Oxford: Blackwell Publishing, 2006).
- Martin, David, *A General Theory of Secularization* (Bristol: Western Printing Services, 1978).
- Mas'udi, Masdar F., *Islam & Women's Reproductive Rights* (Kuala Lumpur: Sister in Islam, 2002).
- Maula, M Jadul, (ed). "Ngesuhi Deso Sak Kukuban—Lokalitas, Pluralisme, Modal Sosial Demokrasi", (Yogyakarta: LKiS, 2002).
- Maula, Jadul dan Elyasa K.H. Darwis (eds.), *Agama, Demokrasi dan Keadilan* (Jakarta: Gramedia, 1993).
- McCool, G., *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism* (New York: Fordam University Press, 1989).
- McLean, George F. dan John P. Hogan (ed.), *Ecumenism and Nostra Aetate in 21st Century* (Washington DC.: John Paul II Cultural Center—The Council for Research in Values and Philosophy, 2000).
- McDaniel, Jay, *Gandhi's Hope—Learning from Other Religions as a Path to Peace* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2005).
- Meland, Bernard Eugene, *The Secularization of Modern Culture* (New York: Oxford University Press, 1966).
- Misrawi, Zuhairi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme, dan Multikulturalisme*, (Jakarta: Khazanah dan P3M, 2007).
- Misrawi, Zuhairi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif Memahami Islam Sebagai Ajaran Rahmat* (Jakarta: LSIP, 2004)
- , "Fatwa MUI Meresahkan Masyarakat" www.islamemansipatoris.
- Miichi, Ken, "Kiri Islam, Jaringan Intelektual dan Partai Politik: Sebuah Catatan Awal" dalam Jurnal "Tashwirul Afkar", Edisi No. 10 Tahun 2001
- Mohammad Natsir, *Islam sebagai Dasar Negara, Pidato di Depan Sidang Majelis Konstituante untuk Menentukan Dasar Negara RI (1957-1959)* (Bandung: Sega Arsy, 2004).
- Mouleman, Johan Hendrik, (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Meta-modernisme: Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 1996)
- MS, Ciptadi, "Islam dan Kemajemukan di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.

- Mu'allim, Amir dan YUSDANI, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 1999).
- Mubarak, M. Zaki, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi* (Jakarta: LP3ES, 2008).
- Mughni, Syafiq A., "Islam dan Pluralisme dalam Peta Pemikiran Muhammadiyah". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.
- Muhammad, Agus, "Islam, Radikalisme dan Politik" *Bentara Kompas*, 1 April 2006.
- Muhammad, KH. Husen, et.all (ed.), *Dawrah Fikih Perempuan* (Cirebon: Fahmina Institute, 2006).
- Mujani, Saiful, "Agama, Intelektual, dan Legitimasi Politik dalam Indonesia Orde Baru", dalam, *Kebebasan Cendekiawan: Releksi Kaum Muda* (Yogyakarta: Benteng, 1996).
- , et.all, *Benturan Peradaban, Sikap dan Perilaku Islamis Indonesia terhadap Amerika Serikat* (Jakarta: Nalar, 2005)
- , "Fatwa MUI Pengaruhi Arus Radikalisme Islam di Indonesia". www.islamlib.com
- Mujiburrahman, *Feeling Threatened, Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*. Disertasi ISIM, Amsterdam University Press, 2006.
- , "Menakar Fenomena Fundamentalisme Islam", dalam *Jurnal Tashwirul Afkar* Edisi No. 13 Tahun 2002, h. 91.
- , "Ahlul Kitab dan Konteks Politik di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Mulkhan, Abdul Munir, "Empati Kemanusiaan Sebagai Inti Kesalehan dalam Masyarakat Multikultural". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.
- Mulky, Mohamad Asrori, "Jalan Terjal Kebebasan Beragama di Indonesia (Sorotan atas Gerakan Lakpesdam NU)" dalam dalam *Pluralisme dan Kebebasan Beragama—Laporan Penelitian Profil Lembaga* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2008).
- Munawar-Rachman, Budhy (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid* (Jakarta: Paramadina, CSL, dan Mizan, 2006).
- , *Islam Pluralis, Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004).

- , (ed.), *Membela Kebebasan Beragama—Percakapan tentang Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme* (Jakarta: LSAF, 2010).
- , (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994).
- Mun'im DZ, Abdul "Bahsul Masa'il: Tradisi Akademis Muslim Tradisionalis" dalam *Gerbang Jurnal Studi Agama dan Demokrasi* No. 12, Vol., V Tahun 2002.
- Mulia, Siti Musdah, "Potret Kebebasan Berkeyakinan Di Indonesia (Sebuah Refleksi Masa Depan Kebangsaan Indonesia)". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Mulyati, Sri, "Ahl Al-Kitab dan Persoalan Minoritas dalam Islam Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Mutaqin, Zezen Zaenal, "Menyegarkan Kembali Pintu Ijtihad", www.islamlib.com
- Muzaffar, Chandra, *Muslims, Dialogue, Terror* (Kuala Lumpur: International Movement for A Just World, 2003).
- Naharong, Abdul Muis, "American Theocracy: Pengaruh Agama Terhadap Politik Luar Negeri Amerika". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Naipospos, Bonar Tigor, dkk., (ed.), *Tunduk pada Penghakiman Masa—Pembenaran Negara atas Persekusi Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan—Laporan Kebebasan Beragama & Berkeyakinan di Indonesia Tahun 2007* (Jakarta: Setara Institute for Democracy and Peace, 2007).
- Nashir, Haedar, *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia* (Jakarta: PSAP dan RMBooks, 2007).
- Nasr, Seyyed Hossein, *The Heart of Islam Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan* (Bandung: Mizan, 2003)
- , *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*, (Bandung, Pustaka, 1994)
- Nasution, Harun, *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1995).
- , "Sudah Saatnya IAIN Diubah Menjadi Universitas", *Republika* 5 Januari 1996.

- Nata, Abuddin (ed.), *Problematika Politik Islam di Indonesia* (Jakarta: Grasindo, 2002).
- Noer, Kautsar Azhari, *Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya*, dalam *Jurnal Paramadina* Vol. I No. 1, Juli-Desember 1998, h. 143.
- , *Tasawuf Perennial Kearifan Kritis Kaum Sufi* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003).
- , “Islam dan Pluralisme: Catatan Sederhana untuk Karya Fathi Osman, Islam, Pluralisme & Toleransi Keagamaan”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Noeh, Munawar Fuad dan Mastuki HS (ed.), *Menghidupkan Ruh Pemikiran KH. Ahmad Siddiq* (Jakarta: Gramedia, 2002).
- Nuad, Ismatillah A. “Menjadi Muslim Sekular”, www.islamlib.com
- Osman, Mohamed Fathi, *Islam, Pluralisme, dan Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Qur’an, Kemanusiaan, Sejarah, dan Peradaban* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2006).
- , *The Children of Adam: an Islamic Perspective on Pluralism* (Washington DC: Center for Muslim-Christian Understanding, Georgetown University, 1996).
- Pardoyo, *Sekularisasi dalam Polemik* (Jakarta: Pustaka Utama Grafiti, 1993).
- Pamuntjak, Laksmi dan Agus Edi Santoso, (ed.), *Tidak Ada Negara Islam, Surat-surat Politik Nurcholish Madjid-Mohammad Roem* (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1997).
- Panikkar, Raimundo, *Dialog Intra Religius* (Yogyakarta: Kanisius, 1994).
- , *The Intra-religious Dialogue* (New York: Paulist Press, 1978).
- Pilliang, Yasraf Amir, *Hiper-realitas Kebudayaan*, (Yogyakarta: LKiS, 1999).
- Pomalingo, Samsi, “Pluralisme dan Ikatan Peradaban Manusia”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.
- Pribadi, Airlangga, “Memaknai Keindonesiaan dalam Perspektif Keragaman”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

- Qasimy, Abdul Wahid, "Kerukunan Ummat Beragama Menurut Pandangan Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.
- Qodir, Zuly, "Islam, Fathi Osman Hingga Cak Nur: Tentang Pluralisme dan Masyarakat Beradab". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.
- , (ed.), *Muhammadiyah Progresif Manifesto Pemikiran Kaum Muda* (Yogyakarta: Lesfi-JIMM, 2007).
- , *Islam Liberal: Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003).
- , *Islam Liberal*, Disertasi pada Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, 2006.
- , *Pembaharuan Pemikiran Islam: Wacana dan Aksi Islam Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006)
- , *Islam Syariah vis a vis Negara, Ideologi Gerakan Politik di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007).
- Quinn, Philip L. dan Kevin Meeker (ed.), *The Philosophical Challenge of Religious Diversity* (Oxford: Oxford University Press, 2000).
- Rabasa, Angela M., et.all., *The Muslim World after 9/11* (Santa Monica, CA: The RAND Corporation, 2004).
- , et.al., *Building Moderate Muslim Networks* (Santa Monica, CA: The RAND Corporation, 2007).
- Race, Alan, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions* (London: SCM, 1983).
- Rachman, M. Fadjroel, "Kritisisme, Demokrasi, dan Gerakan Politik Nilai". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Rahardjo, M. Dawam, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2002).
- , "Fatwa MUI Cermin Radikalisasi Syariat Islam", www.islamlib.com.
- , "Hari Depan Kebebasan Beragama di Indonesia" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- , *Intelektual, Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa* (Bandung: Mizan, 1993)

- , “Kata Pengantar: Membaca Shofan, Membaca Masa Depan Muhammadiyah” dalam Ali Usman (ed.), *Menegakkan Pluralisme: Fundamentalisme-Konservatif di Tubuh Muhammadiyah* (Yogyakarta: Ar-Ruzzmedia, 2008), h.15.
- , “Mengapa Semua Agama Sama”, *Majalah Tempo* Edisi 44/xxxiii/26 Des-01 Januari 2006.
- , “Meredam Konflik Merayakan Multikulturalisme” *Buletin Kebebasan* No.4/V/2007, h. 6.
- , “Negara Tak Perlu Mengatur Kepercayaan”, www.islamlib.com.
- , “Nurcholish Menyelamatkan Citra Islam”, <http://www.islamlib.com>.
- , *Paradigma al-Qur’an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (Jakarta: PSAP, 2005).
- , “Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme”. Paper rangkaian diskusi Jaringan Islam Kampus (JARIK), 2006. Belum diterbitkan.
- , “Strategi Kebudayaan di Era Globalisasi”, Orasi Budaya Institute for Global Justice, Kamis, 26 Juli 2007.
- Rahman, Yusuf, “Argumen-Argumen Eksklusivisme dan Inklusivisme Keagamaan (Debat di Seputar Ortodoksi, Fundamentalisme dan Liberalisme Islam)”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Rahabeat, Rudy, “Cak Nur dan Dialektika Pluralisme Impresi dan Apresiasi Seorang Maluku Kristen”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Rahman, Fazlur, *Gelombang Perubahan dalam Islam: Studi tentang Fundamentalisme Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2000).
- , *Islam dan Modernitas tentang Transformasi Intelektual*, (Bandung: Pustaka, 1995).
- , *Metode dan Alternatif Neo-modernisme Islam*, (Bandung: Mizan, 1990).
- Rakhmat, Jalaluddin, *Islam Alternatif*, (Bandung: Mizan, 1991)
- , *Islam dan Pluralisme: Akhlak Quran Menyikapi Perbedaan* (Jakarta: Serambi, 2006)
- , *Tuhan yang Disaksikan Bukan Tuhan yang Didefinisikan* dalam *Jurnal Paramadina* Vol. I No. 1, Juli-Desember 1998.

- Rahner, Karl, "Christianity and the non-Christian Religions" dalam Carl E. Braaten dan Robert W. Jenson, *A Map of Twentieth Century Theology: Readings from Karl Barth to Radical Pluralism* (Minneapolis: Fortress Press, 1995).
- Rais, Amien, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta* (Jakarta: Mizan, 1997)
- Ramage, Douglas E. *Politics in Indonesia, Democracy, Islam and Ideology of Tolerance* (New York: Routledge, 1995).
- Raziq, 'Ali Abd. al-, *al-Islâm wa Ushul al-Hukm* (Kairo: Matba'ah Misr Syirkah Musahamah Misriyah, 1925).
- Ridwan, Nur Khalik, *Santri Baru, Pemetaan, Wacana Ideologi dan Kritik* (Yogyakarta: Gerigi Pustaka, 2004).
- Riyadi, Hendar, *Melampaui Pluralisme: Etika al-Qur'an tentang Keragaman Agama* (Jakarta: PSAP, 2007).
- Riza Ul Haq, Fajar, "Gugus Wacana Maarif Institute: Keislaman, Keindonesiaan, dan Kemanusiaan". Paper Workshop Pengembangan Islam dan Pluralisme di Indonesia, diselenggarakan oleh Pusat Studi Islam dan Kenegaraan (PSIK) Universitas Paramadina, Puncak, 7-8 Juni 2007.
- Rohimin, "Respon al-Quran tentang Pluralisme Agama: Pengantar untuk Penafsiran Perspektif Multiagama", Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- , *Jihad Makna dan Hikmah* (Jakarta: Erlangga, 2006).
- Romli, Lili, *Islam Yes Partai Islam Yes Sejarah Perkembangan Partai-partai Islam di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006).
- Rumadi, "Agama dan Negara: Dilema Regulasi Kehidupan beragama di Indonesia" dalam *Istiqro'* Jurnal Penelitian Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam Departemen Agama RI, Volume 04, Nomor 01, 2005, h. 115-145.
- , "Arus Utama Kebebasan Beragama", <http://www.wahidinstitute.org/indonesia/content/view/628/52/>
- , "Dinamika Keagamaan dalam Pemerintahan Gus Dur" dalam Khamami Zada (ed.), *Neraca Gus Dur di Panggung Kekuasaan* (Jakarta: LAKPESDAM, 2002), h. 119-154.
- , (ed.), *Kumpulan Khutbah Berwawasan Islam dan Demokrasi* (Jakarta: PPSDM UIN Jakarta, 2003)

- , *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektualisme dalam Komunitas NU* (Jakarta: Fahmina Institute, 2008).
- , "Refleksi Akhir Tahun 2007: Wajah Keberagaman Kita" dalam <http://www.wahidinstitute.org>.
- Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama: Studi Atas Pemikiran Mohammed Arkoun*, (Yogyakarta: Bentang, 2000).
- Sachedina, Abdulaziz, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (New York: Oxford University Press, Inc., 2001).
- , "Negara Tidak Punya Hak Mengurusi Keimanan", www.islamlib.com.
- Safi, Omid, (ed.), *Progressive Muslims—On Justice, Gender, and Pluralism* (Oxford: One World, 2006).
- Sahal, Ahmad, "MUI dan Fatwa Antidemokrasi", *Tempo*, Edisi. 25/XXXIV/15 - 21 Agustus 2005.
- Sahasrad, Herdi, "Kekhalifahan Islam di Asia Tenggara: Wacana, Aksi dan Agenda Islam Radikal dan Fundamental: Realitas Atau Utopia?" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Saleh, Fauzan, *Teologi Pembaruan: Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX* (Jakarta: Serambi, 2004).
- Saleh, Ahmad Syukri, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kontemporer dalam Pandangan Fazlur Rahman* (Jakarta: Gaung Persada Press, 2007)
- Salim, Moh. Haitami, "Islam dan Fenomena Konflik Lokal: Pengalaman Konflik di Kalimantan Barat". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.
- Salim, Arsekal dan Azyumardi Azra (ed.), *Shari'a and Politics in Modern Indonesia* (Singapore: Institute of South East Asia, 2003).
- Salim, Hairus dan Muhammad Ridwan (ed.), *Kultur Hibrida, Anak Muda di Jalur Kultural* (Yogyakarta: LKiS, 1999).
- Samatan, Nuriyati, *Dinamika Pemikiran Kalangan Muda Nahdlatul Ulama (Studi Komunikasi Peradaban tentang Transformasi Pemikiran Sosio-Kultural Keagamaan Kalangan Muda Nahdlatul Ulama Dewasa Ini)*, Disertasi Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran bandung, 2007.
- Samad, Ulfat 'Azizus, *Islam dan Kristen dalam Perspektif Ilmu Perbandingan Agama* (Jakarta: Serambi, 2000).

- Santoso, *Kekerasan Agama Tanpa Agama*, (Jakarta: Pustaka Utan Kayu, 2002).
- Schumann, Olaf, "Abraham—Bapa Orang Beriman" Seri KKA ke-124/ Tahun XII/1997.
- , *Dialog Antar Umat Beragama, Di Manakah Kita Berada Kini?* (Jakarta: LPS DGI, 1980).
- Schuon, Frithjof, *Mencari Titik Temu Agama-Agama* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003).
- Scott, David dan Charles Hirschkind, *Powers and the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors* (Stanford: Stanford University Press, 2006).
- Setiawan, M. Nur Kholis, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2008).
- Shapiro, Ian, *Asas Moral dalam Politik* (Jakarta: Freedom Institute, 2006).
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1997).
- , *Membedah Islam di Barat Menepis Tudingan Meluruskan Kesalahpahaman*, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2004)
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, vol. I (Tangerang: Lentera Hati, 2000).
- , *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1994).
- Shihab, Habib Rizieq, "Jika Syariat Islam Jalan, Maka Jadi Negara Islam", *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 12 Tahun 2002, hal. 98-100.
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara, Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1993).
- Shofan, Moh., "Mencari Format Baru Pluralisme: Dari Moral Defensif ke Moral Ofensif". Paper dipresentasikan pada acara Workshop Pluralisme, Demokrasi dan Civil Society di Puncak Bogor, 6-8 Juni 2007, yang diselenggarakan oleh PSIK Universitas Paramadina.
- , *Menegakkan Pluralisme Fundamentalisme Konservatif di Muhammadiyah: Esai-esai Pemikiran Moh. Shofan dan Refleksi Kritis Kaum Pluralis*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2008).
- , "Natal dan Pluralisme Agama", www.islamlib.com.

- , “Refleksi Tiga Tahun Perjalanan JIMM”, www.islamlib.com.
- Sholeh, Badrus (ed.), *Budaya Damai Komunitas Pesantren* (Jakarta: LP3ES, LSAF, The Asia Foundation, 2007).
- Sholeh, A. Khudhori, (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003).
- Sibawaihi, *Hermeneutika Al-Qur’an Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007).
- Sidel, John T., *The Islamist Threat in Southeast Asia: A Reassessment* (Washington: East-West Center, 2007).
- Sinaga, Martin Lukito, et.all., (ed.), *Tafsir Ulang Perkawinan Lintas Agama: Perspektif Perempuan dan Pluralisme* (Jakarta: Kapal Perempuan, 2004).
- , Di Persimpangan Jalan Menuju Peradaban Dialogis dalam Islam Indonesia. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Siradj, Said Aqiel, “Islam Washathan sebagai Identitas Islam Indonesia” dalam *Tashwirul Afkar* Edisi No. 22 Tahun 2007, h. 74-79.
- , *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi* (Bandung: Mizan, 2006).
- Sirajuddin, “Politik Kenegaraan dan Kemajemukan Masyarakat Indonesia”. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Sirry, Mun’im A. *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Yayasan Paramadina-The Asia Foundation, 2004).
- , *Agama di Tengah Sekularisasi Politik* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1985).
- Smith, Wilfred Cantwell, *Memburu Makna Agama* (Bandung: Mizan, 2004).
- , “Theology and the World’s Religious History” dalam Leonad Swidler (ed.), *Toward a Universal Theology of Religion*.
- Smith, Huston, *Agama-agama Manusia* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1991).
- Sodik, Mochamad, *Gejolak Santri Kota: Aktifis Muda NU Merambah Jalan Lain* (Yogyakarta: Tiara wacana, 2000).
- Sonafist, Y., “Pluralisme dalam Upaya Mewujudkan Kerukunan dan Toleransi Keagamaan. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

- Syamsuddin, M. Din, *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani* (Jakarta: Logos, 2000).
- Syachrudin, Eki, *Moral Politik Sebuah Refleksi* (Jakarta: LP3ES, 2006).
- Syam, Nur, "Beragama Yang Menyejukkan: Agama dan Humanitas." Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Syahrur, Muhammad, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2004)
- Syamsuddin, Sahiron, et.all., *Hermeneutika Al-Qur'an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Forstudia dan Islamika, 2003).
- Suaedy, Ahmad, et.all., (ed.), *Kala Fatwa Jadi Penjara* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).
- , *Politisasi Agama dan Konflik Komunal: Beberapa Isu penting di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007).
- , "Muslim Progresif dan Praktik Politik Demokratisasi di Era Indonesia Pasca Soeharto" dalam *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 16 Tahun 2004.
- Subhan, Zaitunah, (ed.) *Membendung Liberalisme* (Jakarta: Republika, 2006).
- Sucipto, Hery, (ed.), *Islam Madzhab Tengah: Persembahan 70 Tahun Tarmizi Taher* (Jakarta: Grafindo, 2007).
- Sugiarto, Bima Arya, "Konsolidasi Demokrasi, Politik Identitas dan Disintegrasi Nasional". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Sukandi, A.K., *Prof. Dr. Nurcholish Madjid: Dari Pembaru sampai Guru Bangsa* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003).
- Sukma, Rizal dan Clara Joewono, *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer* (Jakarta: CSIS, 2007).
- Summa, Muhammad Amin, *Pluralisme Agama Menurut al-Qur'an: Telaah Aqidah dan Syariah* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001).
- Sururin (ed.), *Nilai-nilai Pluralisme dalam Islam: Bingkai Gagasan yang Berserak* (Bandung: Nuansa, 2005).
- Sularto, St. (ed.), *H. Agus Salim (1884-1954)* (Jakarta: Gramedia, 2004), h. 45-68.
- Surat Ulil Abshar Abdalla kepada KH. Ma'ruf Amin, <http://www.wahid-institute.org/indonesia/content/view/667/52/>

- Suratno, "Agama, Kekerasan dan Filsafat: Akar Kekerasan Teologis dalam Perspektif Filosofis". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.
- Suseno, Franz Magnis, *Etika Politik Prinsip-prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999).
- , 2001, *Kuasa dan Moral*, (Jakarta, PT Gramedia Pustaka Utama, 2001).
- Sutanto, Trisno S., "Menuntut Jaminan Kebebasan Berkeyakinan". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- , "Menyoal Toleransi", dalam Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan
- , Merawat Kecambah Pluralisme. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan
- Taher, Elza Peldi, (ed.) *Kontekstualisasi Ajaran Islam 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali* (Jakarta: Paramadina, 1995).
- Tanthowi, Pramono U., *Kebangkitan Politik Kaum Santri Islam dan Demokrasi di Indonesia, 1990-2000* (Jakarta: PSAP, 2005).
- Thaha, Idris, *Demokrasi Religius* (Jakarta: Teraju, 2005)
- Thoyyib, HM., *Islam Ahlussunnah Waljama'ah di Indonesia sejarah, Pemikiran, dan Dinamika Nahdlatul Ulama* (Jakarta: Pustaka Maarif NU, 2007).
- Tihami, HM., Islam dan Kemajemukan di Indonesia: Pengalaman Banten. Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Tim The Wahid Institute, "Laporan Aseessment Garapan Muslim Progresif di Indonesia", The Wahid Institute, 2005. Bahan tidak diterbitkan.
- Tim Perumus Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam Pimpinan Pusat Muhammadiyah, *Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama* (Yogyakarta: Penerbit Pustaka SM, 2000).
- Toha, Anis Malik, "Seyyed Hossein Nasr Mengusung 'Tradisionalisme' Membangun Pluralisme Agama", dalam *Islamia*, Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam, Tahun I No 3, September – November 2004.
- , "Pluralisme Klaim Kebenaran yang Berbahaya", <http://idrusalih5.wordpress.com/>
- Turner, Bryan S., *Sosiologi Islam Suatu Telaah Analitis* (Jakarta: Rajawali Press).

- Turmudi, Endang et.all (ed.), *Islam dan Radikalisme di Indonesia* (Jakarta: LIPI Press, 2005).
- Turner, Kathleen, "Ideologi Laskar Jihad: Kasus Konflik Politik Di Ambon". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.
- Usman, Suparman, "Kemajemukan dan Kerukunan Umat Beragama: Tinjauan Singkat Kemajemukan dan Kerukunan Menurut Islam dan Perundang-Undangan di Indonesia". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum Diterbitkan.
- Verdiansyah, Verry, *Islam Emansipatoris: Menafsir agama Untuk Praksis Pembebasan* (P3M: Jakarta, 2004).
- Wahid, Abdurrahman, *Islamku Islam Anda Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006).
- , *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007).
- Wahib, Ahmad, *Pergolakan Pemikiran Islam: Catatan Harian Ahmad Wahib* (Jakarta: LP3ES, 1983).
- Wahid, Marzuki "Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia", dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 10 Tahun 2001.
- Wahyudi, M Zaid, "Ahmad Suaedy dan Ekspresi Islam Indonesia", <http://www.wahidinstitute.org/indonesia/content/view/690/48/>
- Wahyudin, Imam, "Syariah Sebagai Hukum Sekular", www.web.uct.ac.za.
- Walzer, Michael, *On Toleration* (New Haven and London: Yale University Press, 1997).
- Wattimena, Reza Antonius Alexander, "The Inclusion of the Other: Menyroti Masyarakat Majemuk bersama Jürgen Habermas". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Watt, William Montgomery, *Fundamentalisme Islam dan Modernitas*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1997).
- Wilson, A.N., *Against Religion, Why We Should Try to Live Without It* (London: Chatto and Windus, 1992).
- Wilson, Bryan R., *Religion in Secular Society* (London: CA Watts, 1966).
- Woly, N.J., *Meeting at the Precincts of Faith* (Kampen: Drukkerij van den Berg, 1998).

- Wora, Emanuel, *Perennialisme Kritik atas Modernisme dan Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Filsafat, 2006).
- Yasmin, *Modernisasi Pesantren Kritik Nurcholish Madjid Terhadap Pendidikan Islam Tradisional* (Jakarta: Quantum Teaching, 2005), h. 128.
- Yaswirman, "Pluralisme Agama: Wacana Agama atau Politik?". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Yasid, Abu, *Islam Akomodatif: Rekonstruksi Pemahaman Islam sebagai Ajaran Universal* (Yogyakarta: LKiS, 2004).
- Yusanto, Muhammad Ismail, "Selamatkan Indonesia dengan Syariat" dalam *Syariat Islam, Pandangan Muslim Liberal* (Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2003), h. 135-171.
- Yusuf, Nasruddin, "Pluralisme Islam: Upaya Mencari Persamaan dalam Keberagaman". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.
- Zada, Khamami, "Wacana Syariat Islam: Menangkap Potret Gerakan Islam di Indonesia", dalam *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 12 Tahun 2002.
- Zahro, Ahmad, *Tradisi Intelektual NU* (Yogyakarta: LKiS, 2004).
- Zahra, Abu, *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1999).
- Zain, Muhammad dan Mukhtar Alshodiq, *Membangun Keluarga Harmonis: Counter Legal Draft Kompilasi Hukum Islam yang Kontroversial itu* (Jakarta: Graha Cipta, 2005).
- Zainuddin, A.R. *Pemikiran Politik Islam, Islam, Timur Tengah dan Benturan Ideologi* (Jakarta: Grafika Indah, 2004).
- Zayd, Nashr Hamid Abu, *Hermeneutika Inklusif Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan* (Jakarta: ICIP, 2004).
- , *Kritik Wacana Keagamaan* (Yogyakarta: LKiS, 2003).
- , *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas dalam al-Qur'an Menurut Mu'tazilah'* (Bandung: Mizan, 2003).
- , *Tekstualitas al-Qur'an Kritik terhadap Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2001)

TENTANG PENULIS



Budhy Munawar-Rachman adalah seorang penulis. Pendiri Nurcholish Madjid Society (NCMS). Mendapat pendidikan dalam bidang filsafat pada STF Driyarkara. Selama 12 tahun (1992-2004) menjadi Direktur Pusat Studi Islam Paramadina, yang antara lain mengkoordinasi seminar bulanan Klub Kajian Agama (KKA), yang telah ber-

langsung sampai KKA ke-200. Pernah menjadi Direktur Lembaga Studi Agama dan Filsafat (LSAF, 1992-1995), dan pada 2004 mendirikan dan menjadi Direktur *Project on Pluralism and Religious Tolerance*, Center for Spirituality and Leadership (CSL), yang di antara misinya adalah menyebarkan gagasan pluralisme Nurcholish Madjid. Mengajar *islamic studies* pada Sekolah Tinggi Filsafat (STF) Driyarkara dan Universitas Paramadina. Menulis karangan dalam lebih dari 50 buku di antaranya, *Islam Pluralis*, *Fiqih Lintas Agama* (co-author), dan *Membaca Nurcholish Madjid* (2008). Juga mempunyai pengalaman menyunting ensiklopedi, seperti *Ensiklopedi al-Qur'an* (karya Prof. Dr. M. Dawam

Rahardjo), *Ensiklopedi Islam untuk Pelajar*, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, *Ensiklopedi Umum untuk Pelajar* dan *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*. Kini bekerja sebagai Program Officer Islam and Development, The Asia Foundation.

Moh. Shofan (penyunting) adalah peneliti, penulis dan penyunting pada Yayasan Paramadina. Mendapat pendidikan S1 dan S2 dalam bidang Studi Islam pada Universitas Muhammadiyah Malang (UMM). Menulis beberapa buku, diantaranya *Menegakkan Pluralisme* (2008).