



FIKIH KEBINEKAAN



Buku “Fikih Kebinekaan” ini merupakan seri penerbitan dalam rangka mensyukuri 80 tahun Ahmad Syafii Maarif (ASM)

Pembaca Ahli:

Prof. Dr. Syamsul Anwar, M.A.
Dr. Hamim Ilyas
Dr. Siti Ruhaini Dzuhayatin, M.A.
Dr. Zakiyuddin Baidhawy, M.Ag.
Hilman Latief, Ph.D.
Ahmad Najib Burhani, Ph.D.
Raja Juli Antoni, Ph.D.
Dr. Hendar Riyadi
Fajar Riza Ul Haq, M.A.

Editor:

Wawan Gunawan Abdul Wahid, Lc., M.A.
Muhammad Abdullah Darraz, M.A.
Ahmad Fuad Fanani, M.A.

Penulis:

Prof. Dr. Ahmad Syafii Maarif
Drs. Lukman Hakim Saifuddin
Prof. Dr. M. Amin Abdullah
Prof. Dr. Syamsul Anwar, M.A.
Prof. Dr. Azyumardi Azra, CBE
Dr. Hamim Ilyas
Dr. Zakiyuddin Baidhawy
Dr. Muhammad Azhar
Hilman Latief, Ph.D.
Dr. Zuly Qodir
Dr. M. Tafsir
Dr. Hendar Riyadi
Dr. Muhammad Sabri AR
Dr. Biyanto
Dr. Yudi Latif
Dr. Siti Ruhaini Dzuhayatin
Wawan Gunawan Abdul Wahid, Lc., M.A.

Diterbitkan atas kerjasama:

PENERBIT MIZAN: KHAZANAH ILMU-ILMU ISLAM adalah salah satu lini produk (*product line*) Penerbit Mizan yang menyajikan informasi mutakhir dan puncak-puncak pemikiran dari pelbagai aliran pemikiran Islam.

FIKIH KEBINEKAAN

Editor: Wawan Gunawan Abdul Wahid, Muhammad Abdullah Darraz,
dan Ahmad Fuad Fanani

Copyright © MAARIF Institute

Penyunting: Ahmad Baiquni

Perancang Sampul: A. M. Wantoro

Diterbitkan oleh PT Mizan Pustaka

Anggota IAKPI

Jl. Cinambo No. 137 Bandung 40294

T. (022) 7834166 - F. (022) 7834316

E-mail: almizan@mizan.com

<http://www.mizan.com>

ISBN: 978-979-433-896-4

Cetakan I: Agustus 2015

Didistribusikan oleh Mizan Media Utama (MMU)

Jl. Cinambo 146 Bandung 40294

T. 022-7815500, F. 022-7834244

E-mail: mizanmu@bdg.centrin.net.id

Jakarta: T. 021-7874455, F. 021-7864272

Surabaya: T. 031-8281857, F. 031-8289318

Pekanbaru: T. 0761-20716, F. 0761-29811

Medan: T/F. 061-8229583

Makassar: T./F. 0411-440158

Yogyakarta: T. 0274-889249, F. 0274-889250

Banjarmasin: T/F. 0511-3252178

Layanan SMS

Jakarta: 021-92016229, Bandung: 08888280556/085294132778

FB : Mizan Media Utama

Twitter: @mizanmediautama

DAFTAR ISI

SAMBUTAN

- MAARIF Institute
—*Fajar Riza Ul Haq* — 8
Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah
—*Syamsul Anwar* — 10
Sambutan Menteri Agama Republik Indonesia
—*Lukman Hakim Saifuddin* — 14

PROLOG

- Menimbang Kembali Keindonesiaan dalam Meneropong
Masalah Keadilan, Kemanusiaan, Kebinekaan, dan Toleransi
—*Ahmad Syafii Maarif* — 20

PENDAHULUAN

- Hilman Latief* — 29

BAGIAN I. LANDASAN FILOSOFIS FIKIH — 47

- Memaknai *Al-Rujû' ilâ al-Qur'ân wa al-Sunnah*
—*M. Amin Abdullah* — 49
Maqâshid al-Syarî'ah dan Metodologi Usul Fikih
—*Syamsul Anwar* — 71
Rekonstruksi Ilmu Fikih
—*Hamim Ilyas* — 84
Epistemologi Islam Kontemporer sebagai Basis Fikih
Kebinekaan —*Muhammad Azhar* — 101

BAGIAN II. FIKIH NEGARA DAN KEWARGAAN — 113

- Islam dan Konsep Negara —*Azyumardi Azra* — 115
Piagam Madinah dan Pancasila: Prinsip-Prinsip Kehidupan
Bersama dalam Berbangsa dan Bernegara
—*Zakiyuddin Baidhawy* — 127

Antara *Citizenship* dan *Ummah*: Kesetaraan dan Kesamaan Hak Kewargaan —*Hilman Latief* — 160
Pemikiran Islam, Multikulturalisme dan Kewargaan —*Zuly Qodir* — 174

BAGIAN III. FIKIH KEMASYARAKATAN DAN KEMANUSIAAN — 195

Fikih Relasi Sosial Antar-Umat Beragama —*M. Tafsir* — 197
Fikih al-Maun: Fikih Sosial Kaum Marginal —*Hendar Riyadi* — 206
Agama Mainstream, Nalar Negara dan Fikih Kebinekaan: Menimbang *Philosophia Perennis* —*Mohd. Sabri AR* — 231
Berdamai dengan Perbedaan —*Biyanto* — 266

BAGIAN IV. FIKIH KEPEMIMPINAN DALAM MASYARAKAT

MAJEMUK — 277

Bhinneka Tunggal Ika: Suatu Konsepsi Dialog Keragaman Budaya —*Yudi Latif* — 279
Islam, Kepemimpinan Non-Muslim dan Hak Asasi Manusia —*Siti Ruhaini Dzuhayatin* — 302
Fikih Kepemimpinan Non-Muslim —*Wawan Gunawan Abdul Wahid* — 317

PENUTUP DAN REKOMENDASI — 326

LAMPIRAN-LAMPIRAN — 341
Profil MAARIF Institute — 342
Profil Penulis — 346
Profil Editor — 354
Daftar Peserta Halaqah Fikih Kebinekaan — 356

SAMBUTAN MAARIF INSTITUTE

Saya sangat gembira dan bersyukur atas penerbitan buku “Fikih Kebinekaan” ini. Buku ini merupakan hasil dari kegiatan *Halaqah Fikih Kebinekaan* yang diadakan awal Februari 2015 di Jakarta. Kehadiran buku ini mencerminkan keberlanjutan ikhtiar kami dalam memperkuat nilai-nilai penghargaan dan penghormatan terhadap kebinaaan di masyarakat Indonesia. Istilah “Fikih Kebinekaan” merefleksikan semangat dan karakter fikih itu sendiri; meniscayakan kekayaan perspektif dan memberi ruang perbedaan pemahaman dalam mendialogkan teks-teks keagamaan (Al-Quran dan Hadis) dengan realitas masyarakat yang berbeda-beda. Tradisi menghargai perbedaan pendapat dan pilihan praktik dalam konteks hubungan sosial dan politik telah mengakar kuat dalam kajian-kajian fikih klasik. Meskipun tak jarang kepentingan hegemoni politik penguasa dimana mazhab fikih itu berkembang meminggirkan bahkan memberangus pemikiran-pemikiran lain yang dianggap menyimpang. Tragedi semacam ini dikenal dalam sejarah sebagai *mihnah* (inkuisisi), biasanya diikuti oleh pelarangan dan penghancuran buku-buku yang dituduh membahayakan (bibliosida).

M. Hasbi Ash Shiddieqy (1904-1975), ulama terkemuka kelahiran Aceh, pernah mengagas istilah yang seayun dengan Fikih Kebinekaan, yaitu Fikih Indonesia. Pemahaman fikih sangat dinamis, utamanya dalam ranah sosial-kemasyarakatan (*mu'amalah*) dan politik (*siyâsah*). Hasbi menggarisbawahi pentingnya ketetapan fikih mempertimbangkan kecocokan dan kebutuhan masyarakat Indonesia agar produk fikih tidak tercerabut dari konteksnya. Menurutnya, hukum Islam harus mampu menjawab persoalan-persoalan baru yang belum terjawab sehingga tanggap terhadap perubahan sosial-politik (Suhirman, *Al-Mawarid*, 2010). Buku ini membahas tiga topik utama yang menjadi bagian penting dalam kajian fikih *mu'amalah* dan fikih *siyâsah* kontemporer, yaitu konsep *ummah* (*citizenship*) yang lebih terbuka dan egaliter, hubungan mayoritas-minoritas dalam relasi setara tanpa diskriminasi, dan kepemimpinan dalam masyarakat majemuk yang menempatkan minoritas punya hak politik yang sama dengan mayoritas. Pembahasan ketiga topik tersebut berangkat dari perspektif Islam dengan mempertimbangkan konteks kekinian dalam kerangka negara-bangsa. Di sini, Fikih Kebinekaan mengkaji ulang konsep kewarganegaraan, hubungan

sosial antar-kelompok, dan kepemimpinan politik dengan mengacu pada prinsip kesetaraan dan keadilan.

Dari sudut pandang diskursus keagamaan, kehadiran buku ini memiliki makna penting bagi proses pendewasaan demokratisasi politik yang ber gulir pasca Orde Baru karena memberikan jawaban atas isu-isu krusial: konsep kewarganegaraan, relasi sosial antar kelompok yang majemuk, dan kepemimpinan politik. Kajian fikih klasik *mainstream* menjadikan agama sebagai basis legitimasi hak-hak politik. Orang yang berbeda agama tidak berhak mendapat pengakuan dan perlakuan politik yang sama. Kerangka Fikih Kebinekaan membuka tafsir baru atas persoalan tersebut dijawi kesadaran kebangsaan yang inklusif, sejalan dengan tujuan negara menurut Al-Quran dan Hadis. Fikih Kebinekaan juga menjadi antitesis dari ancaman gejala intoleransi dan sektarianisme yang menguat dalam beberapa tahun terakhir ini. Kekerasan dan konflik sektarianisme di Timur Tengah yang belum terlihat surut harus menjadi cermin bagi Indonesia agar tidak terjerumus ke lubang yang sama. Membudayakan pemahaman keagamaan yang terbuka dan non-diskriminatif, terutama di lingkungan pendidikan dan generasi muda, akan membendung gejala penyesatan (takfirisme) yang kian mencemaskan. Singkat kata, Fikih Kebinekaan merupakan upaya ijtihami Islam berkemajuan dalam kerangka keindonesiaan dan kemanusiaan.

Atas nama MAARIF Institute, saya berterima kasih kepada Menteri Agama Lukman Hakim Saifuddin yang telah berkenan menghadiri *Halaqah Fikih Kebinekaan* sekaligus memberikan sambutan, Prof. Syamsul Anwar (Ketua Majelis Tarjih dan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah) yang telah membuka *halaqah* dan menyumbangkan pemikiran, dan para narasumber (penulis) serta peserta yang telah berkontribusi penting sehingga melahirkan butir-butir rekomendasi yang bernalas. Poin penting harus diberikan kepada Tim Editor (Wawan Gunawan Abdul Wahid, Muhammad Abdullah Darraz, Ahmad Fuad Fanani) beserta Tim Pembaca Ahli yang sudah bekerja keras memastikan buku ini dapat dibaca luas. Terakhir, saya menyampaikan penghargaan dan terima kasih kepada *Taher* Foundation dan Penerbit Mizan yang telah memungkinkan kegiatan *halaqah* dan penerbitan buku ini terwujud dengan baik.

Selamat menikmati, pembaca yang budiman.

Jakarta, 1 Juli 2015

Fajar Riza Ul Haq
Direktur Eksekutif

SAMBUTAN MAJELIS TARJIH DAN TAJDID PIMPINAN PUSAT MUHAMMADIYAH

Pertama-tama mari kita panjatkan puji dan syukur kepada Allah karena *Alhamdulillah*, MAARIF Institute dapat melaksanakan satu agenda penting, yaitu *Halaqah Fikih Kebinekaan*, dengan mengundang berbagai ulama, cendekiawan, ilmuwan, dan akademisi di lingkungan Muhammadiyah. Selanjutnya berbagai makalah dan proses dialog dari kegiatan *halaqah* ini didokumentasikan dalam buku *Fikih Kebinekaan* yang ada di hadapan pembaca. *Alhamdulillah*, sebagai strategi yang pintar, MAARIF Institute meminta beberapa anggota Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah untuk menjadi *Sterring Committee* (tim ahli) agar legitimasi dari kegiatan ini lebih besar. Jadi, ini namanya “politik legitimasi”. Majelis Tarjih tentu menyambut dengan sangat gembira, karena ini merupakan satu hal yang sangat penting untuk kita semua.

Berbicara tentang kebinekaan, sebenarnya Muhammadiyah di bawah kepemimpinan Buya Ahmad Syafii Maarif tahun 1998-2000 melalui Majelis Tarjih (saat itu namanya Majelis Tarjih dan Pembaruan Pemikiran Islam) telah menerbitkan sebuah kitab tafsir berbahasa Indonesia dengan judul “*Tafsir Tematik Al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama*” (Yogyakarta: Pustaka SM dan MTPPI, 2000). Dalam tafsir ini tema yang paling pokok dikupas adalah tentang pluralisme agama. Mungkin karena menggunakan kata “pluralisme”, sehingga tafsir ini tidak mendapatkan sambutan yang baik. Sebaliknya mendapat banyak tantangan, bahkan hujatan terutama dari kalangan sendiri dan dari luar. Namun pengamat Islam internasional sangat apresiatif terhadap buku itu. Misalnya seorang peneliti Jepang, Siti Nurhayati, memberikan apresiasi terhadap keberadaan buku ini. Kalau ada acara Majelis Tarjih, peneliti ini selalu datang.

Jadi, pada kepemimpinan Buya Syafii Maarif dalam Muhammadiyah, hasil pokok yang menurutnya perlu diapresiasi ada dua, yaitu buku “*Dakwah Kultural*” dan “*Tafsir Tematik Al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama*”. Mungkin karena menggunakan kata pluralisme ini, kata yang sangat kontroversial, sehingga buku itu tidak mendapat sambutan. Bahkan

para penulisnya ditantang oleh sejumlah elemen masyarakat untuk mengadakan diskusi terbuka. Lebih jauh, para penulis buku ini setengah diadili karena berbicara tentang konsep yang masih belum lazim dan belum begitu diterima.

Di dalam buku tafsir itu, pluralisme dimaknai dalam tiga pengertian. Yang pertama, pluralisme berarti *actual plurality* yang artinya bahwa kenyataan hidup kita ini memang plural, bineka, dan majemuk. Kita ini berbeda-beda dari suku bangsa, agama, kepercayaan, adat istiadat, dan pulau asal muasal kita. Hal itu tidak ada masalah dan itu dijelaskan dalam buku tafsir tersebut. Kemudian tafsir itu juga menjelaskan makna yang kedua, yakni pluralisme dalam perspektif politik (*pluralism in the political sense*). Jadi, pluralisme dalam arti politik berarti *secularism in one of act meaning*, yakni sekularisme dalam salah satu artinya. Sekularisme itu mempunyai dua arti. Arti yang pertama berarti anti-agama. Arti yang kedua, negara membuat jarak dengan agama tertentu. Negara juga membangun jarak yang sama dengan semua agama yang lain. Ini artinya *political pluralism*. Dan yang ketiga *theological pluralism*, yaitu pluralisme teologis. Jadi hal ini yang banyak dibicarakan karena sangat kontroversial. Buku tersebut menggunakan ayat yang dikumpulkan secara tematik (*maudhû'î*), oleh karenanya dikategorikan sebagai tafsir *maudhû'î*, yakni dengan mengumpulkan sejumlah ayat. Antara lain ayat *walikullin wijhatun huwa muwallîhâ, fastabiqul khairât*. Bagi tiap-tiap umat, kata “umat” ini ditafsirkan sebagai umat yang memiliki orientasinya sendiri-sendiri (*wijhatun*). *Huwa muwalliha*, yang kepadanya ia menghadap. Atau dalam tafsir lain, yang oleh Allah kepadanya dia dihadapkan. Oleh karena itu, berlomba-lombalah dalam kebaikan.

Memang kalau kita berbicara fakta, bangsa Indonesia ini harus kita akui sebagai bangsa plural yang salah satunya disebabkan oleh posisi geografis kita sendiri. Kita berada di lintasan antar-benua. Lalu di dalam darah kita ini saya yakin sudah tidak murni lagi karena sudah berabad-abad terkontaminasi oleh darah-darah dari berbagai bangsa di dunia. Hal ini merupakan salah satu alasan mengapa kita menjadi bangsa yang sangat toleran. Negeri kita ini telah dikenal di dalam kitab Almagest karangan penulis Yunani abad kedua Masehi yang sangat terkenal, yakni Ptolemy (90-168 M). Dia telah mencatat adanya sebuah Swarnadwipa atau dalam bahasa Arabnya *jazîrah al-dzâhab*, pulau emas. Walaupun tafsir dan penjelasan tentang pulau emas itu juga cukup beragam. Ada yang menafsirkan letaknya di Pulau Jawa, Pulau Sumatera. Tetapi di mana emasnya? Ada yang menafsirkan di Semenanjung

Malaysia. Tetapi yang terpenting, keberadaan Nusantara ini sudah dicatat sejak ribuan abad yang lalu.

Sejak masa itulah hubungan internasional terjadi, dari Barat ke Timur, dari Mediterania ke Cina, dan melalui Indonesia. Sepanjang perjalanan itu para pedagang kawin-mawin dengan bangsa Indonesia. Sehingga, darah kita ini sudah bercampur dengan berbagai macam darah dari negara lain. Oleh karena itu kita mempunyai banyak pengalaman yang bersifat pluralistik karena kita bergaul dengan bangsa-bangsa di dunia sejak zaman yang lama sekali. Jika hal itu dianggap sebagai salah satu dari kekayaan sosial dan budaya bangsa ini, maka kita boleh mengakuinya seperti itu. Sekarang tantangannya adalah bahwa kita beragama Islam, lalu bagaimana sebagai seorang Muslim kita mencatat dan melihat berbagai hal itu sebagai fenomena budaya? Sehingga dapat kita lihat rumusannya dari sudut pandang agama Islam dan kita jadikan sebagai satu fondasi keindonesiaan.

Memang ciri khas dari MAARIF Institute kalau ada sidang-sidang seperti dalam *halaqah* yang lalu, tidak memakai kopiah. Karena saya dari Majelis Tarjih dan Tajdid, saya harus memakai kopiah. Apalagi karena yang dibicarakan adalah fikih. Jadi fikih itu hampir identik atau setidak-tidaknya terkait dengan kopiah. Oleh karena itu, bagaimana di dalam kebinekaan atau pluralitas ini kita dapat membacanya dari khazanah fikih yang paling mendasar sekali. Jadi tidak sekadar boleh atau tidak, tetapi harus kita lihat dari aspek agama Islam itu sendiri.

Para pembaca yang budiman, saya selaku Ketua *Steering Committee* (Tim Ahli) *Halaqah Fikih Kebinekaan* mengucapkan terima kasih kepada Bapak Menteri Agama yang telah berkenan hadir dan berkontribusi memberikan semacam pesan dan catatan dalam *halaqah* dan buku *Fikih Kebinekaan* ini. Karena beliau merupakan orang yang sangat penting yang diamanahi untuk mengurus satu bagian dari kepentingan masyarakat yaitu urusan agama. Jadi adanya Menteri Agama di sebuah negara seperti Indonesia itu harus dilihat sebagai sebuah praksis Islam yang mengakomodasi realitas kebinekaan itu sendiri. Kalau di negara lain, seperti Perancis, tidak mungkin ada Menteri Agama. Agama tidak bisa berhadapan dengan publik, apalagi dengan negara. Agama adalah urusan individu. Tetapi di negara kita, agama itu merupakan bagian dari kehidupan masyarakat kita. Oleh karena itu, negara merasa berkepentingan untuk mengurusnya secara tersendiri dengan menyelenggarakan sebuah lembaga yang disebut sebagai Kementerian Agama.

Para pembaca yang budiman, demikian sambutan singkat saya untuk buku ini. Kepada para kontributor dalam buku ini, sekaligus narasumber dan partisipan pada *Halaqah Fikih Kebinekaan* yang telah berlangsung, saya ucapan terima kasih banyak atas kontribusi dan segala ikhtiar dari perhelatan ini. Mudah-mudahan buku hasil dari *Halaqah Fikih Kebinekaan* yang telah menelurkan pemikiran-pemikiran yang sangat tajam ini sangat bermanfaat bagi penguatan dan penghargaan kebinekaan di masa yang akan datang.

Jakarta, 24 Februari 2015

Syamsul Anwar

Ketua Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah
Guru Besar Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

SAMBUTAN MENTERI AGAMA REPUBLIK INDONESIA

Assalamu'alaikum Warahmatullahi Wabarakatuh.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته
الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا ومولانا محمد
وعلى آله وأصحابه أجمعين، أما بعد

Marilah kita panjatkan puji syukur ke hadirat Allah Swt. Alhamdullilah kita bisa bersilaturahim dalam rangka Seminar Pembukaan Halaqah Fikih Kebinekaan. Mudah-mudahan acara ini berjalan sukses dan dapat memberikan pencerahan bagi masyarakat, bangsa dan Negara.

Salawat dan salam semoga senantiasa Allah Swt. curahkan kepada junjungan kita Nabi Muhammad Saw., kepada keluarga, sahabat, dan para pengikutnya. Semoga kita menjadi umat yang taat dan mendapat syafaat beliau, *âmîn ya Rabb al-'âlamîn*.

Pembaca yang berbahagia,
Saya sangat senang telah hadir dan berada di forum Halaqah Fikih Kebinekaan. Saya bertemu kembali dengan teman-teman yang penuh perhatian dengan kajian kebangsaan. Sampai saat ini, memang saya masih suka berselancar di atas gelombang samudra kemajemukan Indonesia. Luar biasa tantangannya, namun demikian indah jika kita menjalaninya. Maka eksplorasi atas fikih kebinekaan ini merupakan sebuah perjalanan intelektual yang dapat meyakinkan kita semua, bahwa di balik kebinekaan kita bisa mewujudkan persatuan dan kesatuan bangsa dengan senyata-nyatanya di bumi Indonesia.

Bayangkanlah fakta-fakta fantastik ini. Indonesia memiliki 17.504 pulau. Jumlah penduduknya mencapai 253,60 juta jiwa. Urutan ke-4 negara berpenduduk besar setelah China, India dan Amerika Serikat. Alam kita sungguh sangat kaya; tetapi lebih kaya lagi jika melihat banyaknya budaya, agama, bahasa dan sukunya. Tercatat kita mempunyai 1.128 suku bangsa

dengan konsep hidup dan gaya hidup yang berbeda-beda. Ini luar biasa! Rasanya berbeda-beda, lingkungan geografis berbeda-beda, latar belakang sejarah, perkembangan daerah dan kemampuan adaptasi masyarakat pun berbeda-beda. Bahkan memiliki agama dan kepercayaan yang juga berbeda-beda.

Sungguh semata-mata hanya karena karunia Allah Swt.-lah kita bersatu. Kita memang sadar membentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) sejak tahun 1945 dengan semboyan *Bhinneka Tunggal Ika*. Yang artinya: berbeda-beda tetapi tetap satu. *Unity in diversity*. Lalu, kita menggalang hidup bersama dan membangun kejayaan Indonesia. Tapi jangan lupa bahwa sejauh ini kita telah melewati fase-fase sejarah yang demikian penting. Darah dan air mata pernah mengalir. Keprihatinan dan kesabaran telah dilalui dengan sangat berat. Semua demi kesatuan dan persatuan bangsa.

Bagi saya, Halaqah Fikih Kebinekaan ini sangat signifikan dalam rangka reaktualisasi nilai-nilai kebinekaan di era kontemporer. Dengan tantangan yang makin kompleks, baik akibat tingginya dinamika internal maupun akibat ekses negatif faktor-faktor eksternal, saat ini kita membutuhkan konsep kepemimpinan dan kemasyarakatan yang responsif dengan fakta kebinekaan yang makin tajam. Bagaimana agar tidak terjadi disorientasi baru paham kebinekaan yang akan mengugat keberlangsungan negara-bangsa Indonesia. Justru seharusnya kekuatan keragaman ini dapat membentuk konfigurasi kebangsaan yang lebih mempesona bagi pemantapan posisi Indonesia, bagi rakyatnya sendiri maupun dalam percaturan dunia internasional.

Pembaca yang mulia,

Dalam beberapa forum, saya sering mencetuskan ungkapan emosional kebangsaan secara spontan. Mari kita cintai tanah air dengan sebaik-baiknya. *Hubb al-wathan min al-îmân*. Cinta memang bukan segala-galanya, tapi tanpa cinta, Indonesia akan hampa. Terutama bagi para pelajar, mahasiswa dan generasi muda, ekspresi cinta pada tanah air memang harus ditampakkan. Selain dikenalkan konsep kebangsaan dalam materi dan proses pembelajaran, mereka harus mendapatkan juga pengalaman berbangsa di tengah-tengah kemajemukan lingkungannya melalui proses interaksi sosial yang produktif.

Interaksi sosial dalam masyarakat majemuk membutuhkan jembatan yang dapat mempertemukan perbedaan-perbedaan untuk menghindari terjadinya konflik. Apakah terkait dengan etnosentrisme, kesalahpahaman

dalam memahami nilai budaya, stereotip keagamaan, dan lain-lain. Sesungguhnya kita dapat menemukan deskripsi detail tentang solusi konflik yang akurat berdasarkan telaah terhadap kasus-kasus yang telah terjadi. Kita bisa membuat peta masalahnya dan memilih solusinya. Sehingga kita tidak menyentuh area sensitif kecuali dengan pendekatan yang positif.

Halaqah Fikih Kebinekaan yang digagas oleh MAARIF Institute ini di mata saya merupakan bagian dari upaya mencari solusi atas masalah sosial-keagamaan yang dihadapi oleh masyarakat modern yang majemuk, dengan tetap merujuk pada sumber hukum utama, yakni Al-Quran dan al-Hadis. Kompleksitas masalah tersebut terkait dengan ruang dan waktu. Oleh karena itu, fikih kebinekaan mempunyai takaran konstektualitas yang tinggi, bahkan mempunyai sifat kekenyalannya yang akan mampu memberikan penyelesaian atas masalah kontemporer yang mengemuka.

Pembaca yang berbahagia,

Halaqah Fikih Kebinekaan akan menggairahkan kembali wacana pengembangan ijtihad fikih. Setidaknya dapat memberikan kontribusi mendorong pengembangan fikih dengan perspektif dan ruang lingkup yang diperluas. Hal ini penting, karena di kalangan umat Islam masih berkembang sebuah pemahaman bahwa fikih hanya berurusan dengan hukum-hukum Tuhan. Sehingga akibatnya, fikih yang berhubungan dengan fenomena sosial, seperti soal kebinekaan atau kemajemukan ini, belum berkembang. Padahal dalam konteks masyarakat yang mudah dilanda konflik seperti Indonesia karena kemajemukan, fikih kebinekaan menjadi sangat penting. Dengan fikih kebinekaan, kita akan dapat memberikan kontribusi dalam membangun persatuan dan kesatuan bangsa, keutuhan NKRI dan keadilan sosial bagi seluruh rakyat yang berdaulat, maju dan mandiri.

Pemerintah sangat mengapresiasi terhadap semua usaha membangun komitmen kebangsaan, kebinekaan, termasuk yang dilakukan melalui kajian-kajian bernuansa fikih. Kita memberikan penghargaan yang tinggi terhadap berbagai gagasan bernuansa fikih yang pernah mengemuka sebelum ini. Kita mengenal kajian fikih dengan menggunakan beberapa strategi seperti: konstuktualisasi, desakralisasi, atau reinterpretasi agama. Gerakan ini menunjukkan kedulian fikih terhadap berbagai persoalan bangsa, yang diakui cukup efektif untuk membendung fenomena konservatisme, atau radikalisme dari kelompok Islam tertentu yang mengusung paham-paham berbahaya.

Menurut hemat saya, istilah fikih kebinekaan berkonotasi sebagai fikih ala Indonesia. Fikih ini mengadaptasi kearifan lokal, sistem kultural dan nilai-nilai yang dianut masyarakat Indonesia dari berbagai suku, agama dan ras. Jangkauannya pun luas, dari Sabang sampai Merauke. Misi utamanya adalah upaya merentangkan ide pokok tentang tali persatuan dan kesatuan bangsa bagi seluruh komponen bangsa yang besar ini. Oleh karena itu, merumuskan fikih kebinekaan ini akan menjadi pekerjaan rumah yang besar dan mulia.

Menggunakan pendekatan fikih juga bisa lebih mengena, mengingat masyarakat kita masih menaruh kepercayaan terhadap fikih sebagai sistem hukum yang mengatur kehidupannya. Bahkan tidak sedikit yang beranggapan hukum fikih yang merupakan hukum buatan manusia itu adalah hukum Tuhan itu sendiri yang harus ditaati. Kenyataan ini jelas merupakan tantangan, tetapi sekaligus peluang bagi kita untuk mendiseminasi corak fikih yang kita inginkan. Fikih yang dimaksud tentunya fikih yang menghadirkan suasana Islam moderat, toleran, dan ramah budaya, serta menghargai norma-norma yang berlaku dalam kehidupan masyarakat majemuk.

Pembaca yang Allah berkahsi,

Menurut hemat saya, Fikih Kebinekaan seperti itu bisa dibangun di atas dasar konsep *mashlahah*, atau biasa disebut dengan المصلحة المرسلة. Konsep ini dahulu digunakan oleh Imam al-Syatibi untuk merumuskan konsep *maqâshid al-syarî'ah* yang menjadi landasan dalam penetapan hukum Islam. Menurut beliau, tujuan pemberlakuan syari'ah adalah mewujudkan dan memelihara lima unsur pokok, dalam disiplin ilmu ushul fikih disebut dengan (الكليات) الخمسة, yaitu: agama (الدين), jiwa (النفس), akal (العقل), keturunan (النسل), dan harta (المال). Jadi, *mashlahah* merupakan basis atau dasar ijtihad bagi masyarakat modern.

Meskipun dalam rumusan di atas tidak disinggung Fikih Kebinekaan (atau kita sebut saja *hifzh al-ummah*/perlindungan umat) sebagai bagian dari *maqâshid al-syarî'ah*, namun terdapat beberapa penjelasan Al-Quran maupun al-Hadis yang menerangkan pentingnya memelihara kebinekaan. Karena itu, *hifzh al-ummah* dapat dijadikan sebagai variabel bagi terlaksananya *al-kulliyât al-khamsah* tersebut. Meski diperdebatkan, apakah *hifzh al-ummah* bisa dimasukkan dalam maqasid syariah sehingga menjadi *al-kulliyât al-sittah* atau tidak, tetapi satu hal pasti bahwa *al-kulliyât al-khamsah* itu tidak akan mungkin terlaksana dengan baik apabila *hifzh al-ummah* (misalnya dalam

bentuk perlindungan umat beragama) diabaikan, dan juga bisa ditegaskan bahwa *mashlahah* itu ditegakkan di atas kepentingan umum.

Konsep Fikih Kebinekaan adalah bagian integral dari konsep fikih secara umum. Menurut bahasa, “fikih” berarti “paham” atau “tahu”. Menurut istilah, fikih berarti ilmu yang menerangkan tentang hukum-hukum syara’ yang berkenaan dengan amal perbuatan manusia yang diperoleh dari dalil-dalil *tafsîl* (terperinci jelas). Sebagai kerja ilmiah atau ijtihad, fikih harus menggunakan metode berpikir yang dapat menghasilkan kebenaran. Selain metode *istinbâth* (deduksi) yang sudah lama dikenal untuk hal-hal yang ada ketentuan nasnya, metode lainnya yang dipakai adalah metode induksi melalui konsep *mashlahah*. Hal ini karena suatu keyakinan bahwa kemaslahatan dipastikan selalu ada di balik hukum-hukum Allah yang termaktub dalam Al-Quran, baik yang berbentuk perintah maupun larangan. Dengan demikian, kemaslahatan itulah yang menjadi inti, dan oleh karenanya dapat digeneralisasi untuk menentukan hukum-hukum Islam pada hal-hal yang tidak terdapat ketentuan nasnya (فِيمَا لَا نَصْرَ لِهِ).

Adapun terma “fikih kebinekaan”, terdiri atas dua kata yang tersusun secara *idhâfah bayâniyyah* (kata kedua/*mudhâf ilaih* sebagai keterangan dari kata pertama/*mudhâf*). Dengan demikian, kata kebinekaan merupakan penjelasan fikih dan sekaligus sebagai tujuan dari kajian fikih tersebut. Secara istilah, fikih kebinekaan dapat diartikan sebagai seperangkat aturan tentang perilaku sosial manusia, baik sebagai individu maupun sebagai anggota kelompok, yang ditetapkan oleh ulama atau ahli yang berkompeten berdasarkan dalil yang terperinci untuk tujuan mencapai kemaslahatan umat.

Apa saja isu-isu yang diangkat, nilai-nilai atau norma-norma kebinekaan yang relevan untuk dieksplorasi, perspektif apa yang diadopsi, serta apa langkah-langkah yang perlu dilakukan untuk merumuskan Fikih Kebinekaan, merupakan tema-tema penting yang perlu dibahas. Dengan mendasarkan pada “maslahat umat” sebagaimana diisyaratkan dalam kaidah تصرف الإمام على الرعية منوط بالصلحة (kebijakan pengelolaan oleh penguasa atas rakyat mesti berporos pada kemaslahatan umum) yang menjadi acuan *istinbâth*, maka Fikih Kebinekaan akan menjadi benteng ketahanan paham kebangsaan kita, dengan kesadaran bahwa paham kebangsaan Indonesia adalah konsep yang dinamis yang terus-menerus menyempurnakan diri dengan berbagai tantangannya, sesuai kaidah

تَغْيِيرُ الْأَحْکَامِ بِتَغْيِيرِ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ (hukum dapat berubah dengan perubahan zaman dan tempat).

Akhirnya, selaku Menteri Agama, saya yakin bahwa *halaqah* ini memenuhi syarat dan berharap banyak kiranya bisa menghasilkan rumusan Fikih Kebinekaan yang bermanfaat untuk membangun kemaslahatan bangsa dan negara. Kementerian Agama sangat berkepentingan dengan hasil-hasil *Halaqah Fikih Kebinekaan* ini, mengingat saat ini sedang menyusun Rancangan Undang-Undang tentang Perlindungan Umat Beragama. Rancangan Undang-undang ini antara lain akan mengatur tentang perlindungan hak umat beragama, syarat-syarat pendirian rumah ibadah hingga rambu-rambu penyiaran agama. Mudah-mudahan hasil *halaqah* ini dapat memperkaya dengan masukan-masukan berharga untuk penyempurnaan Rancangan Undang-undang tersebut.

Wassalamualaikum Warahmatullahi Wabarakatuh.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

Jakarta, 24 Februari 2015
Menteri Agama RI

Lukman Hakim Saifuddin

~~PROLOG~~

MENIMBANG KEMBALI KEINDONESIAAN DALAM KAITANNYA DENGAN MASALAH KEADILAN, KEMANUSIAAN, KEBINEKAAN DAN TOLERANSI¹

Ahmad Syafii Maarif

Pendahuluan

Indonesia sebagai bangsa, apalagi sebagai negara, masih berumur muda, belum matang secara kultural. Sebagai bangsa, usianya masih kurang dari satu abad, sebagai negara, baru 70 tahun. Sebuah negara maritim dengan 13.466 pulau, membentang terpanjang di muka bumi di kitaran khatulistiwa, subkultur dan etnisitas yang beragam, adat-istiadat yang berbeda, agama yang plural, dan kesenjangan sosial-ekonomi yang masih memicu kerentanan demi kerentanan. Dengan serba keragaman ini, jelas tidak mudah mengurus keberadaan negara-bangsa ini. Tanpa adanya stamina spiritual yang luar biasa dan saling pengertian yang mendalam antar-kita, rasanya keindonesiaan kita masih memerlukan perawatan khusus, di bawah kepemimpinan yang berwawasan jauh ke depan, demi masa datang yang lebih adil, berdaulat, dan bermartabat, sebagaimana yang akan kita coba uraikan lebih lanjut.

Keindonesiaan yang Minus Keadilan

Dalam formula filsuf Emmanuel Levinas, kita membaca: “Dalam suatu masyarakat, keadilan barulah bernama keadilan di mana tidak ada perbedaan antara mereka yang dekat dengan dan mereka yang jauh dari

1. Tulisan ini pernah disampaikan sebagai Pidato Penerimaan Nabil Award 2013 pada tanggal 26 September 2013 di Hotel Mulia Jakarta. Diedit dan disajikan kembali sebagai bahan pada Seminar Pembuka “Halaqah Fikih Kebinekaan” yang diselenggarakan oleh MAARIF Institute di Hotel Alia Jakarta, 24 Februari 2015.

kita...”.² Alangkah sulitnya bersikap demikian, tetapi alangkah mulianya jika kita bisa mewujudkannya. Kebinekaan Indonesia sebagai sebuah realitas sangat memerlukan perubahan paradigma yang mendasar, dari sikap yang mau memonopoli kebenaran kepada sikap yang mau berbagi. “Di sini “kita” dan “mereka” harus dilihat dalam perspektif kemanusiaan yang bulat dan utuh...,”³ bukan kemanusiaan yang lonjong dan terbelah. Seluruh suku bangsa, pemeluk agama, atau yang kurang hirau dengan agama harus merasa aman dan nyaman hidup di Indonesia, karena keadilan memang dijadikan acuan utama dalam strategi dan pola pembangunan, sesuatu yang masih menjadi harapan. Pilar kemanusiaan hanya bisa tegak dengan kuat, jika prinsip keadilan tidak dipermainkan dengan beraneka alasan dan hilah. Kegaduhan perjalanan sejarah modern Indonesia, terutama berakar pada sikap ketidakpedulian kita, khususnya para elite, terhadap masalah keadilan ini yang masih saja dibiarkan melayang di awan tinggi, belum dibawa turun ke bumi dengan sikap penuh kesungguhan.

Dalam bacaan saya, kita adalah sebuah bangsa yang piawai dalam membuat perumusan demi perumusan canggih yang enak dibaca, tetapi hampir selalu gagal dalam menerjemahkannya ke dalam format yang kongkret. Fenomena ini mungkin sebagai salah satu pertanda masih labilnya bangunan kultural bangsa yang majemuk ini. Di kalangan sebagian besar elite politik dan elite ekonomi, mata mereka akan rabun saat membaca masalah-masalah yang menyangkut keadilan, tetapi mata itu akan terbelalak lebar manakala berurusan dengan proyek yang dibiayai dengan APBN/APBD, karena di sana banyak rezeki legal dan ilegal yang sedang menanti. Dengan kenyataan ini, sila kelima Pancasila “Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia” sudah lama tersia-sia dalam limbo sejarah, tidak ada yang mengurus dengan sungguh-sungguh, kecuali disebutkan dalam retorika politik dan dalam pidato-pidato kenegaraan.

Kesenjangan sosial dan kesenjangan ekonomi yang masih tajam sampai hari ini haruslah dibaca sebagai pengkhianatan telanjang terhadap sila kelima ini, tetapi kepada siapa orang harus berharap? Semuanya senang berpura-pura, bermanis bibir, tetapi di balik itu bersembunyi keserakahan terhadap benda dan kekuasaan yang semakin membuat kultur dan bangunan

2 Dikutip dari *Humanism of Other* oleh Souleymane Bachir Diagne, “Religion and the Challenge of Spirituality in the Twenty-First Century” dalam Jérôme Bindé (ed.), *The Future of Values: 21st-Century Talks*. Paris: Unesco Publishing, 2014, h. 100.

3 Lih. Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*. Bandung-Jakarta: Mizan-MAARIF Institute, 2009, h. 300.

sosial bangsa ini menjadi semakin oleng dan tertatih-tatih, tetapi siapa yang masih peduli? Ini adalah sebuah negeri yang tengah kehilangan perspektif masa depan di bawah kekuasaan yang lemah dan tunavisi.

Tetapi, perjalanan kita tentu tidak boleh berhenti di sini. Mari kita tinggalkan sikap memaki-maki keadaan yang memang secara moral semakin meluncur. Sikap yang bijak adalah jika kita terus bergerak, terus berbuat, dan berpikir keras mencari jalan yang terbaik agar berhasil melepaskan diri dari impitan suasana yang pengap dan tidak pasti ini. Ini bukan hanya kerja intelektual, tetapi juga kerja spiritual kolektif untuk berbuat yang terbaik bagi bangsa dan negara tercinta ini. Semua suku, semua anak bangsa harus mau memikul bersama-sama beban dan tanggung jawab perbaikan bangsa dan negara yang nyaris tergadai ini.

Dalam pidato pembelaannya di muka Mahkamah Belanda di Den Haag bulan Maret 1928, demi tegaknya keadilan bagi negara terjajah dalam bentuk kemerdekaan bangsa, Bung Hatta mengutip tekad PI (Perhimpunan Indonesia) yang dirumuskan tahun 1926 sebagai berikut: “Lebih suka kami melihat Indonesia tenggelam ke dasar lautan, daripada melihatnya sebagai embel-embel abadi daripada suatu negara asing.”⁴ Inilah sikap sejati seorang patriot dalam usia yang masih belia itu.

Ungkapan keras dalam format “embel-embel abadi daripada suatu negara asing” memberi petunjuk kepada bangsa ini bahwa sistem penjajahan adalah identik dengan ketidakadilan, sama dengan *exploitation de l’homme par l’homme*, sebuah ungkapan bahasa Prancis yang populer di kalangan elite anak jajahan ketika itu. Baik dalam bahasa Prancis maupun dalam bahasa Inggris, perkataan “*exploitation*” sama-sama mengandung makna “pengisapan” atau “pemerasan” dalam bahasa Indonesia, sebuah suasana yang berlawanan secara diametral dengan prinsip keadilan yang menjadi cita-cita Indonesia merdeka. Keadilan adalah cita-cita universal dan abadi kemanusiaan sejagat. Maka sila kedua Pancasila “Kemanusiaan yang adil dan beradab” adalah penegasan bahwa Indonesia merdeka adalah bagian menyatu dengan cita-cita kemanusiaan sejagat itu.

Sekalipun rasa keadilan masih tercabik-cabik di alam Indonesia merdeka, kita tidak boleh kehilangan kompas bahwa cita-cita mulia itu boleh

4 Lih. majalah “Indonesia Merdeka”, No. 5-6, Th. 1926, h. 106 dalam Mohammad Hatta, *Indonesia Merdeka*. Jakarta: Bulan Bintang, 1976, hh. 136-137. Pidato Pembelaan yang aslinya dalam bahasa Belanda di bawah judul “Indonesie Vrij” ini diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Drs. Hazil (lih. “Pengantar Mohammad Hatta” dalam karya ini, h. 7).

dibiarkan terbenam di tengah-tengah arus neo-liberalisme dan pragmatisme yang mengisap dan kasar. Yang saya maksudkan dengan neo-liberalisme, meminjam Rizal Ramli, “merujuk pada strategi kebijakan ekonomi yang lebih mengutamakan internasionalisme. Lebih mengutamakan mekanisme pasar 100 persen. Lebih mementingkan kapitalisme global... Neoliberalisme pada dasarnya adalah pintu masuk neokolonialisme.”⁵ Rasanya Indonesia sekarang sedang berada dalam cengkeraman neo-kolonialisme dan bahkan neo-imperialisme, sesuatu yang sudah diingatkan Bung Karno dalam *Indonesia Menggugat*, pada bulan Agustus 1930, di depan pengadilan kolonial di Bandung 85 tahun yang lalu. Kita kutip:

...imperialisme bisa juga hanya nafsu atau sistem memengaruhi ekonomi negeri dan bangsa lain. Ia tidak usah dijalankan dengan pedang atau bedil atau meriam atau kapal perang, tak usah berupa ‘perluasan negeri [sic.] daerah dengan kekuasaan senjata’ sebagai yang diartikan oleh van Kol, tetapi ia bisa juga berjalan hanya dengan ‘putar lidah’ atau cara ‘halus-halusan’ saja, bisa juga dengan cara *penetration pacifique*.⁶

Jika pernyataan Bung Hatta dan Bung Karno di atas masih bisa dipedomani setelah kita merdeka hampir 70 tahun, maka tidak ada kesimpulan lain, kecuali bahwa kita “telah berkianat” kepada cita-cita suci kemerdekaan atas nama pembangunan nasional. Kita telah kehilangan martabat, kita telah kehilangan kedaulatan, karena kita menikmati mentalitas manusia terjajah.

Kebinekaan, Toleransi, dan Sikap Al-Quran

Kita telusuri sebentar sejarah sasanti BTI (*Bhinneka Tunggal Ika*) yang kini menyatu dengan lambang negara berupa Burung Garuda yang berwarna emas itu, sedangkan untuk dasar BTI dengan warna putih. Warisan karya sastra Mpu Tantular dalam *Sutasoma* tentang BTI pada abad ke-14, selengkapnya berbunyi: “*Rwaneka dhatu winuwus Buddha Wiswa, Bhinnêki rakwa ring apan kena parwanosen, Mangka ng Jinatwa kalawan Siwatatwa tunggal, Bhinnêka tunggal ika tan hana dharma mangrwa*” (Konon agama Buddha, Hindu, dan Siwa merupakan zat yang berbeda, namun nilai-nilai kebenaran Jina (Buddha),

5 Lih. Wawancara Rizal Ramli dalam *Indonesia 2014*, No. 4/Volume 1 Tahun 2013, h. 52.

6 Ir. Sukarno, *Indonesia Menggugat (Pidato Pembelaan Bung Karno di Muka Hakim Kolonial)*. Jogjakarta: Aditya Media, 2004, hh. 17-18. Lih. juga “Resonansi” saya dalam *Republika*, 30 April 2013, h. 8 di bawah judul “Neo-Imperialisme dan Senyum Inlander”.

Hindu, Siwa adalah tunggal. Terpecah belah, tetapi satu jualah itu. Artinya tak ada dharma yang mendua).⁷ Secara harfiah, ungkapan dalam bahasa Jawa Kuno ini berarti *bhinnéka* (beragam), *tunggal* (satu), *ika* (itu): beragam satu itu. Doktrin teologis dalam kemasan sastra ini semula dimaksudkan agar antara pemeluk agama Buddha dan Hindu (Siwa) dapat hidup berdampingan secara damai dan harmonis. Bukankah kebenaran, kebaikan (dharma) itu tunggal adanya? Mpu Tantular sendiri adalah seorang penganut Buddha Tantrayana, tetapi merasa aman hidup di lingkungan kerajaan Majapahit yang lebih bernuansa Hindu itu. Kitab *Sutasoma* yang ditulis sekitar tahun 1350-an, tujuh abad yang silam, ternyata di antara isi pesannya telah bergulir jauh melampaui zaman dalam proses membingkai negara baru Indonesia.⁸

Dengan berpedoman kepada sasanti warisan kuno ini, sebuah Indonesia yang utuh dengan agama, adat istiadat, warisan sejarah yang plural diharapkan akan bertahan lama, dengan syarat agar kebinekaan itu dihormati dan tidak pernah dikhianati oleh siapa pun. Ini masalah penting untuk selalu diingat, karena dalam perkembangan sejarah akhir-akhir ini telah muncul semacam ancaman dalam bentuk nasionalisme etnis dan lokal yang dapat menjurus kepada suasana persatean nasional sebagai lawan dari persatuan nasional. Umat Islam yang merupakan penduduk mayoritas semestinya selalu tampil sebagai *avant-garde* integrasi nasional, bukan sebagai kekuatan sentrifugal yang dapat memicu disintegrasi bangsa.

Kebinekaan hanya bisa bertahan lama manakala kita semua mengembangkan kultur toleransi yang sejati, bukan toleransi karena terpaksa atau toleransi yang dibungkus dalam kepura-puraan. Kesejahteraan merupakan salah satu puncak tertinggi dari capaian manusia beradab. Kini ke depan tergantung kepada pilihan bangsa ini: mau bertahan sebagai bangsa beradab, dan itulah pilihan yang benar dan tepat, atau mau hancur-hancuran sebagai bangsa biadab anti-toleransi, kemudian ditelan bumi, karena gagal mengelola bangsa dan negara dengan ratusan jenis suku dan

7 Lih. Sigit Suhardi, "Bhinneka Tunggal Ika Maha Karya Persembahan Mpu Tantular" online. 7 Mei 2011, h. 1. Dharma dalam bahasa Jawa bisa juga berarti "pengabdian, perjuangan, dan pengorbanan" (lih. Majendra Maheswara, *Kamus Lengkap Jawa Indonesia Indonesia Jawa*. Tanpa kota dan tahun penerbitan: Pustaka Mahardika, h. 59). Dalam kutipan di atas perkataan dharma mungkin juga dapat diartikan sebagai kebenaran, perbuatan baik, sesuai dengan konteks kalimat Mpu Tantular di atas.

8 Saya telah menulis sebuah makalah yang diminta oleh pimpinan MPR tahun 2011 di bawah judul "Bhinneka Tunggal Ika: Pesan Mpu Tantular untuk Keindonesiaan Kita." Jakarta, 17-19 Juni 2011).

etnis ini, sebuah mozaik yang sesungguhnya sangat elok, anugerah Tuhan yang Maha Esa yang tak ternilai harganya.

Di era yang serba digital ini, kita harus cepat mengambil keputusan untuk semakin memantapkan *Bhinnéka Tunggal Ika* dan kultur toleransi sebagai acuan langkah ke depan bagi bangsa ini, tidak lagi berlama-lama berada di tikungan jalan yang serba tidak pasti. Filsuf Lao-tzu (604-531 S.M.), pendiri Taoisme, dengan bijak menyimpulkan: “Seribu mil Anda hendak berjalan, hal pertama yang harus dilakukan adalah langkah awal.”⁹ Dari sisi filosofi kenegaraan, Indonesia merdeka telah membuat langkah awal yang tepat dan baik, tetapi tidak dirawat dengan sungguh-sungguh. Ketidaksungguhan inilah yang membawa kita kepada suasana kurang nyaman seperti sekarang ini.

Sekalipun bangsa dan negara bukan sebuah perusahaan, pengalaman nyaris bangkrutnya Sony, Panasonic, Sharp, Toshiba, dan Sanyo, patut juga dijadikan pelajaran dalam meneropong Indonesia ke depan. Penulis Yodhia Antariksa melihat tiga faktor utama penyebab kebangkrutan itu. *Pertama*, karena masyarakat Jepang terlalu mengagungkan kultur harmoni (*Harmony Culture Error*) yang tidak sejalan lagi dengan “*Speed in decision making. Speed in product development. Speed in product launch*”. Perusahaan Jepang terlambat mengantisipasi perubahan dramatis di era digital ini. Mereka tetap saja... “termehhek-mehek lantaran budaya mereka yang mengagungkan harmoni dan konsensus”,¹⁰ tulis Antariksa.

Kedua, dalam perusahaan Jepang, posisi senior sangat dipentingkan, sehingga tenaga-tenaga muda kreatif disumbat untuk menduduki pimpinan (*Seniority Error*). *Ketiga*, karena Jepang berada dalam kategori *Old Nation Error*, sebuah bangsa yang semakin menua. “Lebih dari separo penduduk Jepang berada di atas 50 tahun.” Akibatnya, “Karyawan yang sudah menua, dan bertahun-tahun bekerja pada lingkungan yang sama, biasanya kurang peka dengan perubahan yang berlangsung cepat.”¹¹ Peluang emas akibat kultur menua inilah yang dimanfaatkan pihak Samsung, LG, dan Apple untuk mengalahkan laju industri raksasa elektronika Jepang yang pernah merajai

9 Lih. Jusuf Susanto, “Ancient Tradition Roots of Civilization in Modern Society” dalam *Asia Pacific Forum*, Vol. 1, No. 1, tanpa tahun, h. 10.

10 Yodhia Antariksa, “The Death of Samurai: Robohnya Sony, Panasonic, Sharp, Toshiba dan Sanyo” dalam *Nabil Forum*, Edisi 6 (Jan-Juni 2013), h. 21.

11 *Ibid.*, h. 22.

dunia itu. Antariksa dengan bahasa yang agak sinis, tetapi kocak, menulis sebagai berikut:

Datanglah ke perusahaan Jepang, dan Anda pasti akan melihat kultur kerja yang sangat mementingkan konsensus. Top manajemen Jepang bisa rapat berminggu-minggu sekadar untuk menemukan konsensus mengenai produk apa yang akan diluncurkan. Dan begitu rapat selesai, Samsung atau LG sudah keluar dengan produk baru, dan para senior manajer Jepang itu hanya bisa melongo.¹²

Mudah-mudahan di bawah kepemimpinan kreatif yang visioner yang akan datang, jika kita memang punya, Indonesia sebagai negara bangsa tidak akan tiarap mengikuti rontoknya perusahaan-perusahaan raksasa Jepang itu. Mental inlander sebagai warisan penjajahan harus dienyahkan dari kalbu bangsa ini untuk selama-lamanya, diganti dengan mental manusia merdeka yang siap bersaing dengan bangsa-bangsa lain yang semakin agresif dalam memasarkan produk-produk mutakhirnya.

Setelah sedikit melenceng ke dunia digital, saya ingin kembali kepada masalah kebinekaan dan toleransi dalam perspektif Al-Quran. Dengan pengetahuan yang masih terbatas tentang Kitab Suci umat Islam ini, setidak-tidaknya ada dua ayat dalam surat yang berbeda yang dapat dijadikan rujukan bagi pengakuan terhadap kebinekaan dan toleransi. Pertama, ayat ke-13 surat al-Hujurât yang artinya: “*Wahai segenap umat manusia! Sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, lalu Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal satu sama lain. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu pada sisi Allah adalah yang paling takwa. Sungguh Allah Maha Mengetahui, Mahateliti.*”¹³

Artinya, terbentuknya bangsa-bangsa dan berbagai suku dalam berbagai periode sejarah tidak untuk merontokkan dan meruntuhkan perumahan kemanusiaan, tetapi untuk menguatkannya sehingga planet bumi ini terhindar dari konflik berdarah-darah semata-mata karena perbedaan asal-usul yang membuatkan paham sempit dan sikap tak toleran. Bumi ini disediakan Allah untuk seluruh makhluk, bukan hanya untuk spesies manusia, sekalipun manusialah yang diberi tanggung jawab untuk menjaga dan mengelolanya. Manusia berada pastilah bersikap toleran terhadap

12 Ibid., hh. 21-22.

13 QS. al-Hujurât (49): 13.

perbedaan, apa pun corak perbedaan itu. Tetapi dalam kenyataan empiris, idealisme ini sering benar dirusak oleh perilaku mereka yang ingin memonopoli kebenaran atas nama agama, ideologi, atau atas nama apa saja.

Sikap tak toleran inilah yang mengacaukan arus sejarah menuju sebuah dunia cita-cita yang adil dan ramah, di atas segala kebinekaan yang memang merupakan sunnah Allah. Kasus kekerasan terhadap kelompok-kelompok arus kecil di Indonesia, di mana polisi sering tak berdaya mengatasinya cukup meresahkan kita semua. Seakan-akan bumi Pancasila hanya milik golongan tertentu dengan sikap yang tidak beradab. Perbedaan dan kebinekaan tidak mungkin dan tidak perlu dibunuh, tetapi dikelola dan dikendalikan dengan lapang dada agar pabrik sosial tidak menjadi remuk dan berantakan. Membunuh perbedaan dan kebinekaan, di samping menentang hukum alam, ongkosnya terlalu mahal dan buahnya adalah penderitaan bagi yang tertindas.

Ayat kedua tersebut dalam Surat al-Hajj ayat 40, yang artinya: “... dan sekiranya Allah tidak memberi kemampuan kepada manusia untuk mempertahankan dirinya terhadap satu sama lain, maka semua biara, gereja, sinagog, dan masjid pasti akan hancur berantakan, di dalamnya nama Allah banyak disebut. Dan sungguh Allah menolong siapa yang menolong-Nya. Sesungguhnya Allah Mahakuat, Perkasa.” Di sini Al-Quran dengan tegas mengatakan bahwa nama Allah tidak hanya disebut terbatas di masjid, tetapi juga di biara (*shawâmi'*), gereja (*biya'*), sinagog (*shalawât*). Artinya, tak seorang pun punya hak untuk menghalangi pihak lain dalam menjalankan ibadah menurut agama dan kepercayaannya masing-masing. Dengan demikian, perusakan terhadap tempat-tempat ibadah dari agama yang beragam sama artinya dengan pembangkangan terhadap ketentuan Allah dalam al-Qur'an.¹⁴

Penutup

Dengan demikian, sebagai kaum muslim, umat mayoritas di negeri ini, kita dituntut untuk membuktikan kualitas keimanan kita terhadap Al-Quran, terutama terhadap ayat di atas dengan lebih mampu menerima dan menghargai perbedaan dan kebinekaan yang terhampar di bumi ini, khususnya di bumi Indonesia tercinta ini.

14 Sebagian penjelasan tentang masalah kebinekaan, toleransi, dan Al-Quran diambilkan dari “Resonansi” saya dalam *Republika*, 18 Desember 2012 dan 8 Januari 2013, h. 12.

Dengan adanya forum *Halaqah Fikih Kebinekaan* ini, diharapkan dapat menghasilkan rumusan panduan strategis dan langkah-langkah konkret dalam upaya memelihara kebinaaan yang telah lama subur di negeri Indonesia, sehingga kehidupan sosial-keagamaan-kebangsaan di masa depan dapat lebih tertata secara harmoni dan penuh kedamaian. Buku Fikih Kebinekaan ini saya harapkan bisa menjadi panduan akademik dan moral untuk mengukuhkan kebinaaan di Indonesia dan menjadi sumbangan intelektual Islam di pentas dunia.]

PENDAHULUAN

Hilman Latief

Tidaklah mudah untuk membangun kesadaran di kalangan masyarakat bahwa kebinekaan adalah sebuah keniscayaan sejarah. Menanamkan sikap yang adil dalam menyikapi kebinekaan adalah perkara yang lebih tidak mudah lagi. Pasalnya, penyikapan terhadap kebinekaan kerap berimpitan dengan pelbagai kepentingan sosial, ekonomi dan politik. Tak terkecuali di Indonesia, sebuah negara dengan mayoritas penduduk Muslim terbesar di dunia namun memiliki keragaman etnik, budaya, bahasa dan agama. Konflik bernuansa ras dan agama pernah terjadi berkali-kali tidak hanya di daerah-daerah yang memang memiliki potensi konflik yang tinggi karena karakter sosial dan emosional warganya yang ‘keras’, tetapi di daerah-daerah tertentu yang mungkin sebelumnya tidak pernah terpikirkan akan terjadi konflik bernuansa etnik dan agama, baik di desa maupun di kota.

Masyarakat Indonesia telah belajar banyak dengan apa yang terjadi di Ambon-Maluku lebih dari satu dekade lalu ketika komunitas Muslim dan Kristen yang sebelumnya hidup dalam damai dan ketenangan tiba-tiba harus dihadapkan pada “konflik antar-umat beragama” yang begitu parah dan menyebabkan banyak korban. Masyarakat Indonesia juga tidak lupa dan tidak pernah menyangka bahwa konflik antar-etnik yang terjadi di Kalimantan Tengah akan sebegitu parahnya dan merusak bangunan keharmonisan sosial dan meninggalkan luka mendalam. Belum lagi dengan “riak-riak kecil” berupa konflik antar-kelompok masyarakat (etnik dan agama) yang terjadi di kota-kota besar yang masuk dalam kategori metropolis maupun di wilayah pedesaan yang secara kultural mencintai ketenangan dan kedamaian.

Tugas penting bagi kalangan Muslim sebagai warga mayoritas di Indonesia saat ini adalah bagaimana merumuskan pendekatan baru dalam melihat realitas kebinekaan di Indonesia sebagai tawaran untuk meningkatkan harmoni sosial antar-umat beragama dan mendorong masyarakat Indonesia yang berkeadilan. Bagaimanapun, umat Islam memiliki peran yang sangat menentukan dalam mendorong perdamaian di Indonesia. Dalam konteks seperti inilah *Fikih Kebinekaan* ini harus ditempatkan. Buku ini tidak

berpretensi untuk menjawab persoalan hubungan sosial antara umat beragama secara menyeluruh, melainkan memberikan perspektif dan pemikiran tentang bagaimana Islam berbicara kebinekaan dari pelbagai aspeknya.

Sebetulnya telah banyak upaya yang dilakukan cendekiawan Muslim untuk membaca dan menawarkan rumusan hubungan sosial antara umat beragama di Indonesia dengan berbagai pendekatan dan perspektif. Kementerian Agama Republik Indonesia sendiri sudah bertahun-tahun mensosialisasikan keharmonisan antar-umat beragama melalui berbagai forum seminar, konferensi, dialog, kajian serta melalui penelitian-penelitian yang dilakukan para akademisi dari pelbagai Perguruan Tinggi Islam. Berbagai alternatif gagasan telah ditawarkan. Tidak sedikit yang mengangkat masalah-masalah teologis sebagai pendekatan terhadap isu konflik agama, dan banyak pula yang lebih menitikberatkan analisisnya pada persoalan kepentingan sosial, ekonomi dan kekuasaan yang melatarbelakangi konflik. Meski pelbagai kajian telah dilakukan dan dialog perdamaian telah banyak digelorakan, diharapkan bahwa buku ini dapat memberikan sumbangsih dalam peningkatan hubungan sosial antar-umat beragama di Indonesia.

Ragam Pendekatan dan Ragam Tanggapan

Cendekiawan yang dikenal cukup awal mengangkat masalah keharmonisan hubungan sosial antara umat beragama adalah Prof. H. A. Mukti Ali yang telah memperkenalkan dan mengembangkan studi “Ilmu Perbandingan Agama” di Indonesia. Peranan Mukti Ali sangat besar, baik sebagai Guru Besar di IAIN Sunan Kalijaga maupun sebagai Menteri Agama Republik Indonesia. Pendekatan akademik yang ditawarkan oleh Mukti Ali melalui konsep “perbandingan agama” memiliki makna yang luas. Istilah perbandingan agama yang ditawarkannya tidak hanya mencakup pemahaman akan doktrin atau ajaran dasar agama-agama, melainkan juga secara praktis mendorong keharmonisan hubungan antar-umat beragama. Menurutnya, untuk dapat melakukan studi agama-agama, dibutuhkan sebuah cara pandang yang luas dan terbuka, yang siap untuk menerima keberbedaan atau “*agree in disagreement*”.¹ Sampai saat ini setidaknya sudah dua generasi yang menjadi

1 Mukti Ali telah menulis sejumlah buku dan artikel tentang masalah agama, hubungan antar-umat beragama, Islam dan pembangunan, dan sebagainya. Terkait dengan gagasan dan peran Mukti Ali, lihat Abdurrahman, Burhanuddin Daya, Djam'annuri (eds.), *Agama dan Masyarakat: 70 Tahun H. A. Mukti Ali*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1993.

“pelanjut” gagasan Mukti Ali yang membincang keharmonisan antar umat beragama melalui studi agama-agama, seperti Prof. Burhanuddin Daya, Prof. Djam’annuri, Prof. Alef Theria Wasyim, Prof. M. Amin Abdullah dan Prof. Syafaatun Al-Mirzanah untuk menyebut beberapa di antaranya.

Sosok lain yang penting untuk disebut di sini adalah Prof. Nurcholish Madjid (Cak Nur), seorang cendekiawan Muslim yang refleksi-refleksinya kerap bersinggungan dengan persoalan-persoalan hubungan antarumat beragama. Cak Nur mewakili sebuah generasi di mana tradisi intelektualisme Islam digunakan untuk membaca realitas keagamaan di Indonesia yang plural. Ia juga dikenal sangat intensif menggunakan pendekatan teologis ketika berbicara tentang hubungan agama-agama. Beberapa artikel yang ditulisnya mengampanyekan tentang “titik temu” agama-agama. Melalui lembaganya, Yayasan Paramadina, Cak Nur telah menyemaikan perspektifnya tentang “Islam inklusif dan pluralis”, sebuah istilah yang mungkin jarang digunakan pada era H. A. Mukti Ali.

Generasi baru, terutama yang pernah berafiliasi dengan Paramadina, juga memiliki peran penting dalam melanjutkan gagasan Cak Nur. Hal ini bisa dilihat dari upaya yang dilakukan cendekiawan Muslim yang menyumbangkan gagasan mereka dalam buku *Fikih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* yang diterbitkan oleh Yayasan Paramadina.² Buku tersebut memuat beberapa tulisan dari cendekiawan Muslim—yang sering disebut-sebut “liberal”—di Indonesia seperti Nurcholish Madjid, Kautsar Azhari Noer, Komarudin Hidayat, Masdar F. Mas’udi, Zainun Kamal, Zuhairi Misrawi, Budhy Munawar-Rachman, Ahmad Gaus AF dan Mun’im A Sirry. Buku tersebut mengulas beberapa topik seperti masalah pernikahan, waris, dan sebagainya. *Fikih Lintas Agama* ditulis dalam rangka memberikan perspektif Islam terhadap fakta sosial yang terjadi di kalangan umat Islam di Indonesia ketika berinteraksi dengan non-Muslim. Sementara itu, Budhy Munawar-Rachman, seorang sosok cendekiawan yang memiliki dedikasi dalam mengampanyekan ‘pluralisme agama’ dan lama *nyantri* kepada Cak Nur, belakangan menulis tiga jilid buku dengan judul *Argumen Islam untuk Pluralisme*. Buku tersebut ditulis secara lebih sistematis dan mendalam tentang bagaimana Islam berbicara tentang pluralisme. Budhy juga memberikan rangkuman dan peta wacana dan perdebatan tentang pluralisme agama di kalangan Muslim Indonesia serta konsekuensi sosial-politiknya.

2 Mun’im A. Sirry (ed.), *Fikih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2003.

Tentu, kita tidak bisa mengabaikan sosok penting lainnya dalam merumuskan keragaman agama-agama dan budaya di Indonesia, yaitu Abdurrahman Wahid atau kerap dipanggil Gus Dur. Sebelum menjadi Presiden Republik Indonesia, Gus Dur dikenal sebagai seorang intelektual publik yang gagasan dan pemikirannya kerap berada di luar arus utama. Esai-esai yang pernah ditulisnya memang tidak “seberat” tulisan-tulisan Cak Nur, dan tidak pula “seteoretis” Mukti Ali. Namun, gagasan Gus Dur memiliki arah yang sama dengan para tokoh lainnya dalam merumuskan Islam Indonesia yang terbuka dan kosmopolit. Sebagai sosok yang mewakili darah “Islam tradisionalis” di Indonesia, Gus Dur sangat populer tidak hanya di kalangan para akademisi, tetapi juga para aktivis sosial lintas agama. Gus Dur tidak saja mencoba “mendekatkan” Muslim dengan non-Muslim secara keagamaan, sosial dan kultural, tetapi juga berperan penting dalam mengeluarkan kebijakan-kebijakan baru tentang agama-agama di Indonesia. Salah satu peninggalan Gus Dur saat menjadi Presiden Republik Indonesia adalah diterimanya Konghucu sebagai salah satu agama yang diakui oleh pemerintah Indonesia, dan memberikan ruang kepada masyarakat Tionghoa untuk menampilkan identitas kultural mereka secara terbuka kepada khalayak umum. Pun, generasi baru dari kalangan “tradisionalis” yang pernah meramaikan wacana tentang pluralisme bermunculan, sebut saja Ulil Abshar-Abdalla, Abdul Moqsith Ghazali, Zuhairi Misrawi, dan Syafiq Hasyim.

Seiring dengan Gus Dur dan Cak Nur, tentu masih banyak nama lain di kalangan Muslim yang punya peran penting dalam menggagas wacana pluralisme agama di Indonesia, dengan menggunakan pendekatan yang berbeda satu sama lainnya. Beberapa di antara mereka adalah Djohan Effendi, M. Dawam Rahardjo, Moeslim Abdurrahman, dan lain-lain. Sosok-sosok yang telah disebutkan di atas beserta gagasan yang mereka tawarkan telah mewarnai khazanah keislaman dan menghangatkan perdebatan intelektualisme Islam tentang keharmonisan hubungan antar-umat beragama di Indonesia.

Istilah “pluralisme agama” sendiri memang telah menyulut perdebatan di pelbagai tempat. Forum-forum bedah buku dan seminar digelar, dan sebagai sebuah wacana, topik “Islam, Pluralisme dan Toleransi” terus menggelinding di hadapan publik. Banyak kalangan Muslim yang memberikan apresiasi terhadap karya-karya cendekiawan Muslim di atas, tetapi tidak sedikit pula cendekiawan Muslim Indonesia dan ulama yang menunjukkan ketidaksetujuan dan resistensi mereka terhadap gagasan pluralisme agama.

Dalam kurun waktu tahun 2000-2010, masalah pluralisme menjadi salah satu masalah yang cukup sering diulas dan diperdebatkan di kalangan para akademisi dan aktivis Muslim, baik oleh pendukung maupun para penentang gagasan tersebut. Beberapa buku yang lahir pada periode itu antara lain: Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis* (2005); Adian Husaini, *Islam Liberalisme, Pluralisme Agama dan Diabolisme Intelektual* (2005); Adian Husaini, *Memahami Paham Pluralisme Agama* (2008); Hamid Fahmy Zarkasyi dan Adnin Armas, *Pluralisme Agama: Telaah Kritis Cendekiawan Muslim*, dan lain-lain.

Ramainya perbincangan tentang topik pluralisme pada masa itu telah mendorong Majelis Ulama Indonesia (MUI) untuk ikut menyampaikan pandangannya. Pada tahun 2005, MUI mengeluarkan fatwa haram terhadap pluralisme agama. Fatwa tersebut lahir sebagai respons MUI terhadap semakin panasnya “perdebatan teologis” di kalangan Muslim Indonesia tentang agama-agama dan hubungan antar-umat beragama. Berdasarkan hasil rumusan MUNAS VII MUI, pluralisme agama dimaknai sebagai berikut:

“Pluralisme agama adalah suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relatif; oleh sebab itu, setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim bahwa hanya agamanya saja yang benar sedangkan agama yang lain salah. Pluralisme agama juga mengajarkan bahwa semua pemeluk agama akan masuk dan hidup berdampingan di surga.”

Dalam penjelasan tentang ketentuan hukum Pluralisme, MUI menyatakan demikian:

Dalam masalah aqidah dan ibadah, umat Islam wajib bersikap eksklusif, dalam arti haram mencampuradukkan aqidah dan ibadah umat Islam dengan aqidah dan ibadah pemeluk agama lain.

Bagi masyarakat muslim yang tinggal bersama pemeluk agama lain (pluralitas agama), dalam masalah sosial yang tidak berkaitan dengan aqidah dan ibadah, umat Islam bersikap inklusif, dalam arti tetap melakukan pergaulan sosial dengan pemeluk agama lain sepanjang tidak saling merugikan.

Tidak hanya MUI, ormas-ormas dan tokoh-tokoh Muslim di pelbagai daerah juga banyak yang menunjukkan sikap tegas menolak pluralisme agama dalam makna yang didefinisikan MUI. Di dalam fatwanya, MUI menolak dengan tegas penyamaan agama-agama, tetapi menerima sikap inklusif

hubungan sosial yang dijalin umat Islam bersama penganut agama yang lain. Dalam konteks inilah kerap terjadi perdebatan dalam mengompromikan “pandangan teologis” dan “sikap sosial”. Pasalnya, sikap sosial erat kaitannya dengan pandangan teologis, meski tidak semua sikap sosial sejalan seiring dengan pandangan teologis. Apalagi sikap sosial diekspresikan ketika irisan-irisan antara persoalan teologis dan sosial berimpitan, misalnya dalam masalah pelaksanaan ibadah keseharian, pembangunan rumah ibadah, pernikahan, kepemimpinan, hak-hak Muslim dan non-Muslim, simbol keagamaan di ruang publik, dan lain sebagainya.

Muhammadiyah dan Masalah Hubungan Antara Umat Beragama

Sebelum saya menjelaskan isi buku *Fikih Kebinekaan* ini, yang mayoritas penulisnya berlatar belakang—atau memiliki afiliasi dengan—Muhammadiyah, ada baiknya disinggung gagasan “serupa” tapi “tidak sama” yang pernah muncul di lingkungan Muhammadiyah terkait hubungan sosial antar-umat beragama. Karya cukup penting dalam Muhammadiyah adalah sebuah buku dengan judul *Tafsir Tematik Al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama*³ yang diterbitkan oleh Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam, Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Buku tersebut lahir dari sebuah proses dan pergulatan panjang yang berkembang di dalam Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (MTPPI, saat ini menjadi Majelis Tarjih dan Tajdid).

Dalam organisasi Muhammadiyah, Majelis Tarjih memiliki peran vital dalam merumuskan dan menetapkan pandangan-pandangan keagamaan Muhammadiyah. Majelis Tarjih juga bertugas memberikan opini hukum terhadap pelbagai persoalan yang dihadapi umat Islam secara umum, dan warga Muhammadiyah, secara khusus.⁴ Meski dirumuskan secara keseluruhan oleh aktivis Muhammadiyah, terutama yang berada di MTPPI pada waktu itu, buku *Tafsir Tematik Al-Qur'an* tersebut dianggap sebagai upaya untuk penguatan wacana semata, bukan sebagai fatwa dan apalagi keputusan organisasi. Oleh karena itu, buku tersebut tidak menjadi pandangan resmi

3 Tim Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Hukum Islam, *Tafsir Tematik Al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama* (Yogyakarta: Pustaka SM dan MTPPI, 2000).

4 Majelis ini berganti nama beberapa kali. Sebelumnya hanya bernama Majelis Tarjih, kemudian setelah Muktamar Banda Aceh tahun 1995 berubah menjadi Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (MTPPI), dan kemudian berubah lagi pada Muktamar di Malang menjadi Majelis Tarjih dan Tajdid, hingga saat ini.

organisasi Muhammadiyah. Di dalam perjalannya, buku *Tafsir Tematik Al-Qur'an* ini menuai kontroversi dan perdebatan hangat di dalam dan di luar organisasi Muhammadiyah. Beberapa dialog dilakukan antara tim penulis dengan aktivis ormas Islam yang tidak menyetujui gagasan-gagasan yang muncul dalam buku *Tafsir Tematik* tersebut. Karena menuai protes dari beberapa kalangan, Pimpinan Pusat Muhammadiyah juga menahan diseminasi buku tersebut sehingga tidak diproduksi atau diperbanyak lagi.⁵

Di balik perdebatan terhadap karya-karya yang telah ditulis oleh kalangan Muhammadiyah dan di luar Muhammadiyah, masalah keharmonisan tetap menjadi masalah penting di Indonesia. Meski Muhammadiyah tidak banyak lagi mengeluarkan dokumen-dokumen resmi tentang kerukunan umat beragama, toleransi agama dan pluralisme, banyak di kalangan aktivis Muhammadiyah yang tetap menggeluti masalah ini pada wilayah praktis, baik melalui LSM-LSM maupun aktivisme intelektual. Dua tokoh Muhammadiyah menjadi contoh paling kasat mata untuk saat ini dalam mempromosikan harmoni umat beragama adalah Prof. Ahmad Syafii Maarif dan Prof. M. Din Syamsuddin.

Ahmad Syafii Maarif, Ketua Umum Pimpinan Pusat Muhammadiyah tahun 1998-2005, adalah tokoh Muhammadiyah yang menjelma menjadi “tokoh lintas agama” yang tidak henti-hentinya menggelorakan tentang perlunya membangun keharmonisan. Pelbagai pertemuan telah dirangkai olehnya bersama para tokoh lintas agama untuk merumuskan solusi persoalan-persoalan bangsa, mulai tindak kekerasan, diskriminasi, krisis politik, dan korupsi. Pada tahun 2008, Syafii Maarif meraih Ramon Magsaysay Award atas kontribusinya di bidang kemanusiaan. Melalui MAARIF Institute, sebuah lembaga yang didirikannya bersama para aktivis muda Muhammadiyah, Ahmad Syafii Maarif memiliki “kaki dan tangan” yang lebih lincah dan fleksibel untuk menerjemahkan gagasan-gagasannya, termasuk di dalam mengampanyekan Islam yang terbuka dan pluralis. Dalam diskursus yang dikembangkannya, MAARIF Institute memberikan perhatian kepada masalah hak-hak sipil, kesetaraan, hubungan mayoritas-minoritas, dan kemanusiaan.

5 Untuk melihat perdebatan tersebut dan dinamika wacana yang berkembang di kalangan Muhammadiyah dan aktivisnya perihal *Tafsir Tematik* tersebut, lihat “Post-Puritanisme Muhammadiyah: Studi Pergulatan Wacana Keagamaan Kaum Muda Muhammadiyah 1995-2002” (*Post-Puritanism: A Study of Muhammadiyah Youth's Religious Discourse 1995-2002*), *Tanwir*, 1, No. 2, July 2003, hh. 43-102; juga Ahmad Najib Burhani, “Lakum dinukum wa-liya dini: The Muhammadiyah's Stance towards Interfaith Relations,” *Islam and Christian-Muslim Relations*, 2011, Vol.22 (3), hh.329-342.

Sementara itu, M. Din Syamsuddin, yang menjabat sebagai Ketua Umum Pimpinan Pusat dua Periode (2005-2010 dan 2010-2015), juga aktif menggeluti masalah agama dan perdamaian. Sebagai ketua ormas besar seperti Muhammadiyah, Din Syamsuddin dapat memainkan perannya sebagai intelektual publik yang memberikan perhatian pada masalah-masalah kerukunan, dialog antar-agama, dan perdamaian. Partisipasi Muhammadiyah dalam forum-forum internasional di bidang perdamaian semakin menguat. Din Syamsuddin juga mendirikan sebuah lembaga yang secara khusus menjadi tempat perumusan gagasan-gagasan tentang perdamaian dan dialog agama-agama, yaitu CDCC (*Center for Dialogue and Cooperation among Civilizations*). Ia telah dipercaya memegang posisi kultural strategis, antara lain sebagai President and Moderator of Asian Conference on Religion for Peace (ACRP), Co-President World Conference on Religions for Peace (WCRP/RfP), dan Member of Strategic Alliance between Rusia and the Muslim World. Kiprah Din Syamsuddin dalam membangun dialog antaragama telah mengantarkannya untuk meraih penghargaan dari warga dunia di bidang perdamaian dan dialog antar-agama.

Perlu pula disebutkan di sini nama Syamsi Ali, kader Muhammadiyah yang lama melanglangbuana di luar negeri. Setelah menimba ilmu dan pengalaman di Makassar, Pakistan dan Saudi, Syamsi Ali tinggal di New York, dan menjadi Imam di Islamic Center of New York serta pengurus Jamaika Muslim Center. Syamsi Ali bukan saja harus merepresentasikan Muslim Indonesia di Amerika, tetapi juga harus menyampaikan pandangan-pandangan Islam tentang banyak hal kepada warga non-Muslim di Amerika. Ia aktif memprakarsai dan juga terlibat dalam dialog antar-agama dengan tokoh-tokoh agama Yahudi dan Kristen di Amerika. Bahkan, pandangan-pandangan moderatnya tentang Islam telah menarik banyak warga Amerika, termasuk para pengambil kebijakan untuk mengundangnya tampil mewakili masyarakat Muslim Amerika dalam acara “*A Prayer for America*.” Syamsi Ali berupaya menangkal Islamophobia di sebagian kalangan masyarakat Barat, khususnya Amerika, dengan menampilkan inklusivitas Islam.

Apakah kalangan Muslim Indonesia secara umum, dan warga Muhammadiyah, secara khusus, selalu memiliki pandangan yang sama dengan Ahmad Syafii Maarif, Din Syamsuddin dan Syamsi Ali? Apakah semangat membangun dialog dan merumuskan Islam yang terbuka selalu mendapat dukungan kuat dari kaum Muslim yang lainnya? Tentu saja tidak. Banyak kalangan yang mengkritik dan tidak setuju dengan pandangan dan

kiprah tiga sosok kader Muhammadiyah tersebut di atas. Ketidaksetujuan yang muncul boleh jadi disebabkan beberapa hal: perbedaan cara pandang, kesalahan memahami, atau ketidaksamaan cara merumuskan sikap keislaman. Apalagi dewasa ini hubungan kaum Muslim dengan non-Muslim tidak selalu berada dalam kondisi yang harmonis, baik di kalangan elite maupun masyarakat akar rumput (*grassroots*), dan oleh karena itu gesekan sosial, kecurigaan dan kesalahpahaman selalu ada.

Fikih Kebinekaan: Apa dan Mengapa?

Dalam literatur keislaman, kata “fikih” (*fiqh*) berarti “pemahaman” ataupun “pemahaman yang mendalam” dan diasosiasikan dengan hasil “pemahaman manusia (kaum Muslim) terhadap Syariat Islam” atau ajaran-ajaran Islam. Makna yang lebih sempit lagi dari fikih adalah terkait dengan paham hukum Islam (*Islamic jurisprudence*) yang dirumuskan para ulama di bidang hukum Islam yang disebut *faqih* (jamak: *fuqahâ*, ulama ahli fikih). Berbeda dengan cakupan makna dari kata “syariat” yang lebih sakral, istilah fikih merepresentasikan pandangan atau pendapat para ulama yang kemudian diikuti dan diperlakukan oleh orang-orang yang menyetujui pendapat tersebut. Karena itulah, di dalam periode sejarah sosial dan intelektual Islam telah hadir banyak para ahli fikih dengan ciri khas pendapatnya masing-masing. Dalam tradisi Sunni dikenal empat mazhab besar fikih yaitu, Hanafi, Syafii, Maliki, dan Hambali. Sementara salah satu mazhab fikih di kalangan Syiah yang terkenal adalah Ja’fari. Ruang lingkup kajian fikih sangat beragam dan luas, mulai dari masalah tata peribadatan seperti wudhu, salat, puasa, zakat dan haji, sampai pada masalah makanan, kepemimpinan, pernikahan, kriminal, ekonomi dan politik. Di dalam praktiknya, banyak sekali jenis pendapat yang telah dirumuskan oleh para ahli fikih tentang suatu masalah, dan karena itu, praktik dan pandangan kaum Muslim terhadap suatu masalah bisa berbeda-beda. Pasalnya, proses perumusan fikih Islam menggunakan metode tertentu yang berakar dari ijtihad.

Sementara itu, istilah kebinekaan berarti keragaman dan keberbedaan. Menyadari akan keragaman budaya, etnik, bahasa dan agama di Indonesia, para pendiri bangsa menetapkan *Bhinneka Tunggal Ika*, sebuah falsafah dari Bahasa Jawa Kuno, sebagai moto yang dilekatkan pada simbol kenegaraan Garuda Pancasila. Ketika “fikih” disandingkan dengan “kebinekaan”, yang kemudian menjadi judul buku ini, maka maknanya adalah pandangan

tentang keanekaragaman atau rumusan sikap kaum Muslim dalam menghadapi keberbedaan. Tentu saja, tujuan dari fikih kebinekaan bukanlah untuk membuat keseragaman; tidak pula membuat kesamaan pandangan dari pemahaman kaum Muslim yang berbeda-beda. Semangat dari *Fikih Kebinekaan* lebih ditekankan kepada semangat persatuan dan persaudaraan, serta semangat untuk menjunjung prinsip keadilan dan kemanusiaan yang didasarkan pada ajaran Islam yang tertuang dalam Al-Quran, hadis serta hasil ijtihad.

Pandangan ajaran-ajaran Islam tentang konsep “perbedaan” memang dapat bersifat multi-interpretatif. Artinya, pemahaman kaum Muslimin dalam masalah-masalah sosial, ekonomi, dan politik memiliki nuansa yang berbeda-beda, apalagi teks-teks yang menjadi rujukan mereka banyak ragamnya dan juga bersifat multi-interpretatif. Oleh karena itu, pembacaan yang dimunculkan terhadap teks-teks keislaman yang terdapat dalam fikih kebinekaan juga kental dengan pembacaan kontekstual yang diiringi semangat untuk mengedepankan sikap adil dan sesuai dengan karakter Islam yang terbuka. Perlu ditekankan pula bahwa buku *Fikih Kebinekaan* bukanlah semata-mata pandangan teologis, meski tidak bisa diingkari bahwa perbedaan rumusan fikih dalam banyak hal juga dikarenakan adanya perbedaan pada pemahaman terhadap aspek-aspek teologis. Namun demikian, perbedaan persepsi atau pandangan di kalangan kaum Muslim di Indonesia terhadap buku *Fikih Kebinekaan* adalah hal yang lumrah dan dapat dipahami. Karena tujuan dari buku ini juga adalah memberikan gagasan alternatif dalam memahami kebinekaan, khususnya di Indonesia.

Struktur Buku

Tidak seperti karya-karya lainnya yang telah hadir dan menjadi bacaan masyarakat Muslim Indonesia, *Fikih Kebinekaan* mengkaji secara khusus beberapa topik yang terkait dengan negara, warga negara, kelompok-kelompok minoritas, keharmonisan, serta masalah kepemimpinan. Struktur buku ini adalah sebagai berikut:

Bagian 1 Landasan Filosofis Fikih Kebinekaan

Bab ini membahas prinsip-prinsip dasar fikih Islam, metodologi dan landasan keilmuan yang dikembangkan dalam fikih Islam serta kontekstualisasinya

dalam memahami kebinekaan. Terdapat empat tulisan yang secara khusus mengupas landasan teoretis, konseptual dan metodologis dari pemikiran Islam secara umum, dan kebinekaan secara khusus.

M. Amin Abdullah melalui artikelnya “Memaknai *Al-Rujū’ Ila Al-Qur’ān wa Al-Sunnah* dari *Qirā’ah Taqlīdiyyah* ke *Tārīkhīyyah-Maqâshidiyyah*”, secara khusus mengupas landasan metodologis dan filosofis dari fikih kebinekaan ini. Artikel ini menegaskan bahwa paradigma Qur’ani dan tradisi Islam tetap menjadi landasan utama perumusan gagasan kebinekaan ini. Amin Abdullah menegaskan bahwa untuk dapat mencapai tujuan utama dari agama, diperlukan model pembacaan kontekstual dengan mempertimbangkan dinamika sejarah dan sosial-budaya secara keilmuan. Pembacaan kontekstual diperlukan sebagai penyeimbang dari pendekatan yang bersifat tekstual. Bagaimanapun, pengalaman manusia dan perkembangan ilmu pengetahuan serta situasi sosial dan politik dewasa ini perlu menjadi bagian atau bahan pertimbangan dalam merumuskan makna-makna yang terkandung di dalam Al-Quran dan al-Sunnah. Sehingga kaum Muslim tetap dapat berpegang pada tradisi besarnya dan pada saat yang sama menemukan inklusivitas dan kebaruan makna. Amin Abdullah menegaskan bahwa “dunia Muslim di mana pun berada, lebih-lebih Indonesia yang bercorak pluralistik-multikulturalistik, merindukan dan menginginkan corak dan jenis bacaan terhadap kitab suci yang lebih kondusif dengan konteks budaya dan sosial setempat.”

Sementara itu, aspek metodologis dari hukum Islam ditulis oleh Syamsul Anwar melalui artikelnya tentang “*Maqâshid al-Syarî’ah* dan Metodologi Usul Fikih”. Di dalam khazanah intelektual hukum Islam, “*Maqâshid al-Syarî’ah*” merupakan salah satu tema sentral yang banyak didiskusikan. Para ulama ahli hukum Islam telah mengeksplorasi dan berupaya merumuskan aspek-aspek filosofis-metodologis bagaimana syariah dapat memberikan fungsi utamanya bagi umat manusia, yaitu mendorong kemaslahatan. Tulisan Syamsul Anwar ini juga menggambarkan bahwa ijtihad merupakan instrumen sangat penting bagi umat Islam untuk dapat memaknai syariah secara kontekstual, sesuai dengan perubahan zaman dan waktu.

Proses pengembangan ilmu fikih merupakan bagian dari upaya umat Islam dalam melakukan *tafaqquh fi al-dîn*, mempelajari agama Islam sebagai agama yang diridhai. Rekonstruksi ilmu fikih bertujuan untuk membangun kultur peradaban tinggi yang berbasis kebudayaan. Hamim Ilyas dalam “Rekonstruksi Ilmu Fikih” menawarkan bahwa rekonstruksi fikih dalam

pengertian luas tidak hanya terbatas pada kajian tentang akidah, hukum dan spiritualitas semata-mata, melainkan juga mencakup bidang-bidang lainnya di bidang ekonomi, sosial dan bahkan kebudayaan. Dalam konteks penguatan kerangka kebudayaanlah rekonstruksi ilmu fikih dilakukan, termasuk di dalam memahami masalah-masalah kebinekaan.

Di akhir bab ini, Muhammad Azhar memperbicangkan tentang basis epistemologi pemikiran Islam tentang Fikih Kebinekaan. Secara epistemologis, pemikiran Islam terus berkembang, dan begitu juga pandangan umat Islam terhadap pengikut agama lain. Doktrin Islam terus dikembangkan dan dipahami dengan pelbagai coraknya. Karena itu, banyak bermunculan kelompok-kelompok keagamaan di dalam tubuh umat Islam yang satu sama lain tidak memiliki kesamaan visi sosial, kesamaan pola gerakan, ataupun kesamaan tujuan politik. Oleh karena itu, menurut Muhammad Azhar, kaum Muslim harus memiliki kesadaran penuh bahwa perbedaan paham keagamaan yang ada di permukaan adalah hasil dari interpretasi masyarakat Islam yang tidak perlu atau bahkan sulit untuk diseragamkan. Ia menegaskan bahwa Al-Quran dan prinsip-prinsip ajarannya adalah tetap dan tidak berubah, namun pemahaman terhadapnya terus berkembang.

Bagian 2 Fikih Kenegaraan

Bab ini mendiskusikan masalah-masalah negara dan kewargaan, hubungan Islam dan negara, perbandingan Piagam Madinah dan Pancasila, kesetaraan dan hak warga negara dalam Islam, serta masalah multikulturalisme.

Azyumardi Azra melakukan telaah historis tentang bagaimana dinamika perserujuhan Islam dan politik kenegaraan di Indonesia. Dalam perjalanan panjang sejarah bangsa Indonesia, konsep kenegaraan telah menjadi bagian dari diskursus kaum Muslim selama beberapa dekade. Indonesia sendiri saat ini tidak berada dalam dua titik “ekstrem”, yaitu tidak menjadi negara Islam dan pada saat yang sama Indonesia juga bukan negara sekular. Indonesia telah mengambil jalan tengah dengan menjadikan Pancasila dan Undang-Undang Dasar tahun 1945 beserta amandemennya sebagai landasan dalam bernegara. Pancasila dan UUD 1945 dianggap sebagai jalan tengah karena keduanya memberikan tempat yang terbuka bagi agama. Azyumardi juga mencatat bahwa tantangan yang dihadapi kaum Muslim di Indonesia saat ini adalah bagaimana interaksi Islam dan politik di Indonesia memberikan ruang

bagi aktualisasi nilai demokrasi, pluralisme, HAM, kebebasan kewargaan (*civil liberties*), dan multikulturalisme.

Pada bagian berikutnya Zakiyuddin Baidhawy menelusuri aspek historis dan memperbandingkan dua konsep penting bagi umat Islam Indonesia dalam bernegara, yaitu Pancasila dan Piagam Madinah. Ia berupaya menggali prinsip-prinsip dari keduanya agar dapat digunakan sebagai landasan dalam mengelola negara dan masyarakatnya yang bineka seperti Indonesia. Dalam tulisannya, Baidhawy menekankan bahwa terdapat nilai-nilai yang sama yang dikembangkan dalam Pancasila dan Piagam Madinah untuk mengelola kehidupan masyarakat yang bineka. Kesatuan ekonomi dan politik telah menjadi diktum Piagam Madinah yang diterapkan dalam masyarakat Madinah yang multi-etnik, multi-suku dan multi-agama. Pada saat yang sama, Pancasila memberikan ruang yang terbuka bagi tumbuhnya kebinekaan yang diiringi dengan semangat berkeadaban dan berkeadilan.

Dari perbincangan tentang negara dan falsafah kenegaraan, kita memasuki pembahasan konsep ideologis tentang masyarakat Islam (*ummah*) dan memperbandingkannya dengan konsep masyarakat modern tentang kewargaan. Hilman Latief dalam kajiannya tentang *Citizenship* dan *Ummah*, melihat bagaimana konsep masyarakat di era negara atau pascakolonialisme yang ternyata semakin kompleks. Setiap warga negara memang memiliki karakteristik yang berbeda, namun mereka juga memiliki kesamaan hak dan kesetaraan di hadapan negara. Konsep kewargaan dalam masyarakat Indonesia yang mayoritas Muslim memang perlu dipikirkan ulang, setidaknya bila beranggapan bahwa agama masih memberikan pengaruh kuat dalam memberikan makna terhadap masalah hak dan kewajiban seseorang. Bila diskursus tentang isu kewargaan (*citizenship*) yang dimunculkan selama ini adalah bagaimana negara menempatkan warga dalam posisi yang setara, terlepas dari latar belakang agama, budaya, etnik, dan bahasa warganya, maka bisa pula dikembangkan perspektif lain, yaitu bagaimana agar warga juga memiliki kesadaran bahwa mereka setara dengan sesamanya. Secara khusus, di kalangan Muslim Indonesia, konsep *ummah* dapat diinterpretasikan dan dikontekstualisasikan dalam kebinekaan Indonesia. Hilman Latief juga menawarkan perlunya konsep *ummah* diinterpretasikan dan dikontekstualisasikan dalam kebinekaan masyarakat Indonesia.

Sementara itu, Zuly Qodir menulis tentang Pemikiran Islam, Kewargaan dan Multikulturalisme. Zuly mencatat bahwa kaum Muslim sudah saatnya menyadari bahwa multikulturalisme adalah sebuah realitas yang harus

mereka hadapi secara arif dengan mengedepankan sikap yang toleran dan terbuka. Baginya, tafsir teks keagamaan yang inklusif memberikan makna penting bagi pengembangan perspektif teologi yang pluralis yang secara langsung maupun tidak, membangun kesadaran multikultur di kalangan kaum Muslim.

Bagian 3 Fikih Kemasyarakatan dan Kemanusiaan

Bab ini mengkaji masalah kemasyarakatan dan hubungan antara kaum mayoritas dan minoritas. Hubungan sosial antar-umat beragama, kelompok-kelompok minoritas, pendampingan kaum yang lemah, pemaknaan tentang kebinekaan, serta bagaimana membangun kultur perdamaian dalam keberbedaan adalah topik-topik yang menjadi fokus bab ini.

M. Tafsir dalam “*Fikih Relasi Sosial Antarumat Beragama*” mengemukakan pentingnya dialog dan tantangan-tantangan yang akan dihadapinya. Berdasarkan pengalamannya dalam organisasi Muhammadiyah, M. Tafsir mencermati beberapa narasi dari Al-Quran yang menjadi “tantangan” tersendiri bagi kaum Muslim untuk membangun dialog antar-umat beragama. Beberapa pernyataan Al-Quran mengenai kewaspadaan terhadap non-Muslim, larangan menjadikan non-Muslim sebagai *aulia* atau “pemimpin”, serta perintah keras dan perang terhadap orang-orang kafir adalah beberapa di antara contohnya. Namun M. Tafsir juga melihat bahwa Al-Quran memuat beberapa dalil yang mengedepankan kebersamaan, universalitas ajaran Islam, sikap keberagamaan yang inklusif, semangat kebersamaan dan perlunya dialog. Dengan demikian, kaum Muslim dihadapkan pada realitas teks yang mendorong keteguhan iman seorang Muslim namun pada saat yang sama memfasilitasi keharmonisan.

Masalah kebinekaan tidak hanya dapat dilihat dari perbedaan agama-agama, tetapi juga dalam skala yang lebih mikro adalah perbedaan intra-agama. Munculnya mazhab-mazhab maupun kelompok-kelompok Islam yang berbeda antara satu sama lain, baik dalam orientasi politik, corak keyakinan dan pemikiran, serta praktik fikih adalah fakta yang harus disikapi oleh kaum Muslim. Di kalangan umat Islam Indonesia secara khusus, upaya menyikapi perbedaan-perbedaan secara adil sesama Muslim perlu terus digelorakan. Pasalnya, hubungan mayoritas dan minoritas Muslim di Indonesia masih kerap diwarnai gesekan-gesekan yang kadang berujung pada konflik sosial.

Pendekatan menarik lainnya diberikan oleh Hendar Riyadi yang mengaitkan fikih sosial untuk kelompok pinggiran, miskin, atau kelompok tertindas dengan masalah kebinekaan. Penulis menekankan bahwa Fikih Al-Maun (sebuah konsep yang kerap digunakan warga Muhammadiyah untuk menunjukkan komitmen sosial) sebagai pendekatan untuk memahami persoalan-persoalan yang terjadi di dalam masyarakat akar rumput. Menurutnya, peningkatan peran agama dalam menyelesaikan persoalan kemiskinan, secara langsung dapat merawat kebinekaan dan menjaga harmoni hubungan sosial antar dan intra umat beragama.

Berbeda dengan tulisan sebelumnya, Mohd. Sabri AR. mengedepankan dua isu yang berbeda dalam menganalisis fikih kemasyarakatan, yaitu menyandingkan masalah nalar negara dan pemikiran filsafat yang bercorak perenialistik. Belajar dari pandangan-pandangan keagamaan yang bercorak perenialistik, penulis menekankan pentingnya melihat dua dimensi dalam beragama, yaitu dimensi esoteris dan eksoteris. Yang pertama adalah bagian dari kesadaran keimanan dan dimensi spiritualitas dari sikap keberagamaan, sementara dimensi eksoteris terkait dengan ekspresi visual, fisikal dan merupakan refleksi konkret dari spiritualitas. Dalam konteks ini, sikap inklusif dalam beragama harus menjadi bagian dimensi esoterik dan eksoterik sekaligus.

Bagian terakhir dari bab tiga berupaya memperjelas pentingnya sikap terbuka dalam beragama ketika pluralitas paham keagamaan adalah keniscayaan dan terwujud dalam keragaman aliran-aliran atau mazhab di bidang politik, kalam, fikih, filsafat, dan tasawuf. Biyanto dalam artikelnya menegaskan pentingnya sikap saling menghargai dan menghormati sebagai manifestasi dari sikap toleran dan kesadaran akan kebinekaan. Hilangnya kesadaran kebinekaan dalam masyarakat yang memang berbeda-beda secara budaya, etnis, agama dan paham keagamaan menjadi faktor mendasar timbulnya konflik-konflik sosial.

Bagian 4 Fikih Kepemimpinan dalam Masyarakat Majemuk

Bab terakhir membincangkan perspektif Islam tentang kepemimpinan dalam masyarakat majemuk. Para penulis pada bab ini melihat bagaimana konsep kepemimpinan dalam Islam dalam konteks sosial-politik dan Hak Asasi Manusia, serta mengelaborasi posisi kepemimpinan non-Muslim. Bab ini diawali oleh tulisan Yudi Latif tentang keragaman budaya. Budaya adalah

faktor penting dalam perkembangan demokrasi. Budaya demokrasi yang baik harus didukung oleh pelbagai perangkat, termasuk tingkat pendidikan, keadilan ekonomi dan mentalitas politik. Kemajemukan yang menjadi realitas Indonesia sejak berabad-abad silam bukanlah halangan untuk mewujudkan masyarakat yang demokratis. Meskipun untuk dapat mewujudkan demokrasi yang substantif dalam masyarakat majemuk diperlukan visi besar dan fondasi kebudayaan yang kuat.

Sebagai negara Muslim terbesar di dunia dengan karakteristik kecenderungan keagamaan masyarakat yang beragam, Indonesia membutuhkan pemimpin yang kuat dan visioner. Di tengah semakin terbukanya kesempatan warga negara untuk bertarung di dalam politik dan mengabdikan kapasitas yang dimiliki mereka untuk membangun bangsa, masalah latar belakang agama pemimpin kerap menjadi sorotan. Dalam kaitan ini, Ruhaini Dzuhayatin berpendapat bahwa latar belakang keyakinan keagamaan dari seorang pemimpin, yang ternyata bersifat profan, tidak serta merta secara akumulatif terkait dengan kapasitas kepemimpinan dan apalagi kemampuan untuk mewujudkan idealisme bangsa. Umat Islam yang semakin dewasa saat ini terbukti telah menjatuhkan pilihan kepada calon pemimpin tidak hanya dilihat dari aspek agama, tetapi juga aspek integritas dan kapasitas pemimpin.

Selaras dengan itu, Wawan Gunawan Abdul Wahid melihat secara lebih spesifik pandangan Islam terhadap pemimpin non-Muslim. Dalam kajiannya, ia melihat bahwa dalam masyarakat majemuk seorang pemimpin bisa saja lahir dari keluarga non-Muslim. Pada prinsipnya, menurut Wawan, “kepemimpinan dalam hukum Islam bukanlah hal yang absolut, dan larangan memilih pemimpin non-Muslim yang disebut-sebut dalam literatur keislaman sangat terkait dengan sebab yang menyertainya. Larangan memilih pemimpin non-Muslim dalam khazanah literatur Islam muncul bila kaum non-Muslim tersebut melakukan penistaan kepada umat Islam. Sementara ketika umat Islam dan non-Muslim bersatu dalam suatu entitas negara-bangsa dan mereka dalam keadaan damai, maka mereka bisa saling mengikatkan diri satu sama lain untuk menciptakan “hubungan harmonis yang saling memerlukan”, termasuk dengan memberikan dukungan politik antara satu sama lainnya.

Dilihat dari struktur buku tersebut, jelas bahwa masalah keanekaragaman bukan sebuah perkara yang mudah untuk dipahami dan disikapi. Kondisi sosial-politik dan budaya yang ada di dalam masyarakat Indonesia, dan begitu

juga di kalangan Muslim, tidaklah sama satu dengan lainnya. Pengalaman subjektif di kalangan Muslim juga tidak sama ketika berimpitan dan bergulat dengan kebinekaan. Mungkin saja, sudah sejak lama kita dididik dalam iklim keseragaman dan dibesarkan dalam realitas yang “seolah-olah” monolitik dan tunggal. Sehingga, perbedaan menjadi hal yang dianggap langka, dan memiliki sikap berbeda juga bisa dianggap sebuah keanehan. Padahal, secara alami, manusia lahir selalu berbeda dalam banyak hal dengan manusia lainnya, dan tidak seorang pun dari mereka yang identik sama dalam segala hal. Karena itulah, kebinekaan selalu menjadi isu penting dalam hampir seluruh episode peradaban. Kaum Muslim saat ini juga telah mengambil banyak pelajaran dari sejarah masa silam bahwa menyikapi kebinekaan dengan cara yang salah dapat menyebabkan sebuah malapetaka. Tidak sedikit konflik antar-bangsa, kelompok etnik maupun agama yang terjadi dan menyebabkan korban kemanusiaan. Karena itulah, buku *Fikih Kebinekaan* ini diharapkan dapat memperluas pandangan masyarakat Muslim Indonesia tentang—and semangat dalam mendorong—cita-cita sosial Islam dalam mewujudkan masyarakat yang damai, harmonis, berkeadilan dan saling mencintai.]

BAGIAN I

LANDASAN FILOSOFIS FIKIH

M. Amin Abdullah
Syamsul Anwar
Hamim Ilyas
Muhammad Azhar

MEMAKNAI AL-RUJÛ' ILÂ AL-QUR'ÂN WA AL-SUNNAH

*Dari Qirâ'ah Taqlîdiyyah
ke Târikhiyyah-Maqâshidiyyah*

M. Amin Abdullah

Pengantar

Problem sosial dan akademik terbesar umat Islam di mana pun berada adalah bagaimana mereka membaca kitab suci Al-Quran dan kitab al-Hadis. Problemnya terletak pada bagaimana metode yang akurat untuk membacanya? Apakah secara letterlek-*harfiyyah* tanpa mempertimbangkan konteks sosial-budaya ketika ayat-ayat Al-Quran ‘diturunkan’ dahulu dan juga konteks sosial-budaya-politik ketika Al-Quran dan al-Hadis dibaca pada saat sekarang ini? Metode, pendekatan dan cara baca dalam upaya memahami petunjuk Al-Quran beraneka ragam. Dalam tulisan ini akan dilihat dari 2 jenis cara baca, yaitu *qirâ'ah taqlîdiyyah* (Tekstual dan Semi-Tekstual), yang dalam praktiknya lebih terbimbing oleh cara baca para pendahulunya yang kemudian membentuk aliran-aliran, kelompok-kelompok, dan madzhab-mazhab. *Qirâ'ah taqlîdiyyah* ini, tanpa sadar, menggiring cara baca yang bercorak kelompok-kelompok aliran pemikiran (*madzhabiyah*), golongan-golongan sosial (*thâ'ifiyah*), dan *hizbiyyah*. Para pembaca mengikuti saja bagaimana para pendahulunya membaca dan memaknainya. Tidak ada cara baca yang bercorak kritis, yang berbeda dari kelompoknya. Sedang corak kedua adalah cara baca *târikhiyyah-maqâshidiyyah* (kontekstual). Cara baca ini mempertimbangkan secara sungguh-sungguh dinamika sejarah dan sosial-budaya secara cermat-keilmuan (*qirâ'ah târikhiyyah-'ilmiyah*) dan tidak hanya berhenti di situ, tetapi dilandasi dengan semangat memprioritaskan apa tujuan utama dari beragama (*maqâshid al-syari'ah*). Kedua corak bacaan ini mempunyai implikasi dan konsekuensi dalam membentuk hubungan sosial di lingkungan internal umat Islam dan eksternal dengan dunia luar. Keduanya akan diulas dan didialogkan dalam tulisan ini dan bagaimana

merancang masa depan keilmuan keislaman yang lebih ramah terhadap perkembangan pengalaman manusia dan perkembangan ilmu pengetahuan yang mengiringinya, dengan tetap mempertimbangkan dinamika perjumpaan antara kedua jenis bacaan, bacaan yang mengacu pada *al-turâts* (khazanah lama) dan *al-hadâtsah* (khazanah baru) sekaligus.

Setiap umat beragama mempunyai kitab suci. Kitab suci sebagai pedoman hidup. Kitab suci merupakan salah satu elemen yang tidak terpisahkan dari agama. Semua agama mempunyai kitab suci. Lebih-lebih agama keturunan Nabi Ibrahim, *Abrahamic Religions*. Sekadar untuk membedakannya dari sebutan agama-agama Timur (*Eastern religions*). Agama Yahudi dengan *Taurat*-nya, agama Kristen dengan *Injil*-nya dan agama Islam dengan *al-Qur'ân*-nya. Dengan begitu kitab suci adalah bagian tidak terpisahkan dari eksistensi agama. Boleh dikata bukan agama jika tidak mempunyai kitab suci.

Al-Quran bagi umat Islam adalah kitab suci. Al-Quran adalah Kalam Ilahi (*Kalâm Allâh*). *Kalâm Allâh* yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad melalui malaikat Jibril. Meskipun Al-Quran sepenuhnya adalah bersifat *divine* (*Ilâhiyyah*; ketuhanan), namun ia sepenuhnya juga menggunakan media bahasa manusia (*insâniyyah*; kemanusiaan)—dalam hal ini adalah bahasa Arab. Dengan menggunakan media bahasa, maka risalah atau pesan yang disampaikan menjadi dapat dikomunikasikan, dipahami dan dimengerti oleh manusia para penerima pesan ketuhanan tersebut. Dalam hal penggunaan bahasa manusia sebagai media komunikasi untuk menyampaikan pesan ketuhanan yang suci, maka keterlibatan dan peran budaya juga ada terselip di situ. Karena bahasa adalah fenomena budaya. *Bi shawtin wa harfin* (dengan suara dan huruf) adalah fenomena budaya¹.

Tanpa menggunakan bahasa manusia, dalam hal ini adalah bahasa Arab, pesan dan *risâlah ilâhiyyah*, yakni Al-Quran tidak dapat dipahami oleh manusia penerimanya. Dalam periodisasi pewahyuan, keterlibatan sejarah juga nyata adanya, yaitu rentang waktu 10 tahun di Makkah, yang kemudian disebut sebagai ayat-ayat *Makkiyyah* dan rentang waktu 13 tahun di Madinah, yang kemudian dikenal sebagai ayat-ayat *Madaniyyah*. Dalam rentang waktu selama 23 tahun itulah Al-Quran diwahyukan oleh Allah melalui malaikat-Nya kepada Nabi Muhammad. Adalah Nasr Hamid Abu Zaid, lewat perspektif kajian linguistik, budaya dan sejarah, yang menegaskan bahwa Al-Quran tidak dapat dipisahkan dari fenomena budaya dan sejarah Arab pada saat

¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum al-Nash: Dirasah fi Ulum al-Qur'an*, Maghrib: al-Markaz al-Tsaqafiy al-Araby, Dar al-Baidha', 2000, h. 25

Al-Quran diturunkan (*muntâj al-tsaqâfi*, produk budaya). Bahasa lain dari apa yang biasa dan umum digunakan dalam ‘Ulûm al-Qur’ân yaitu *asbâb al-nuzûl* (sebab-sebab diturunkannya Al-Quran).

Nabi atau rasul dalam pandangan dan pemahaman agama-agama juga sangat penting, khususnya, agama-agama keturunan Nabi Ibrahim atau agama-agama wahyu (*revealed religions*). Peran dan fungsinya menjadi begitu sentral dalam agama, terlebih-lebih agama Islam. Begitu pentingnya, dalam Islam sampai disebut bahwa Nabi Muhammad adalah *khatam al-anbiyâ*², nabi penutup atau nabi terakhir dalam konteks nabi-nabi keturunan nabi Ibrahim. Karena tanpa nabi dan atau rasul, sebagai perantara antara dunia ketuhanan (*divinity; ilâhiyyah*) dan kemanusiaan (*humanity; insâniyyah*), pesan wahyu ketuhanan tidak akan sampai kepada manusia. Dengan begitu, nabi atau rasul tidak terpisahkan dari fenomena agama, karena Nabilah yang menerima wahyu ketuhanan tersebut. Kedudukan dan perannya menjadi sangat pokok. Sesentral kitab suci. Perilaku, tindak-tanduk, sikap, akhlak, kebijakan nabi adalah merupakan cerminan *risâlah ilâhiyyah* yang termaktub dalam kitab suci. *Wa innaka la’ala khuluqin ‘azhîm*, kata Al-Quran Surat Nun, ayat 4. Kitab suci dan nabi menjadi satu kesatuan yang tidak terpisahkan dalam keberlangsungan agama di muka bumi. Dalam hal ibadah, misalnya, umat Islam sepenuhnya mengikuti bagaimana Nabi Muhammad melakukannya dan kemudian diikutinya.

Penghormatan umat Islam terhadap kitab suci luar biasa. Tidak hanya dibaca saat melakukan ibadah, tetapi juga pada waktu-waktu tertentu seperti setelah salat Maghrib atau salat Subuh dan waktu-waktu yang lain. Menghapal kitab suci Al-Quran 30 Juz adalah salah satu bentuk budaya keberagamaan umat Islam yang berbeda dari budaya agama-agama yang lain. Melombakan *tilâwah al-Qur’ân* juga hanya ada dalam budaya Islam. Perilaku, akhlak Nabi selalu terinspirasi, terilhami dan terpandu oleh Al-Quran. Tidak hanya pada hal-hal yang terkait dengan persoalan ibadah atau ritual, tetapi juga masalah kehidupan pada umumnya. Oleh karenanya, umat Muslim di seluruh dunia sangat menghormati kitab suci dan nabi pembawanya. Mereka selalu terilhami, terinspirasi dan terpandu oleh Al-Quran dan perilaku serta akhlak kenabian.

Mengingat penting dan sentralnya peran dan fungsi Al-Quran dan Nabi dalam kehidupan beragama umat Islam maka keduanya dijadikan sumber

2 QS. Al-Ahzab: 40.

patokan, pedoman dan inspirasi bagi kehidupan seluruh umat Islam di mana pun berada. Dalam hal yang terkait dengan persoalan keimanan, ibadah, dan akhlak atau kehidupan moral, manusia Muslim selalu merujuk atau kembali kepada tuntunan Al-Quran dan Nabi (*al-sunnah*). Bahkan belakangan, ketika diskusi umat manusia di abad modern mulai membicarakan tentang bentuk negara, sebagian para penafsir Al-Quran juga melebar ke wilayah sosial-politik, dengan mengatakan bahwa Islam atau nabinya telah menentukan bentuk negara—negara Islam, misalnya. Pendapat yang tidak disepakati banyak kalangan. Adagium “*kembali kepada al-Qur'an dan al-sunnah*” atau *al-rujû' ila al-Qur'an wa al-sunnah* yang sangat populer dalam kehidupan umat Islam era sekarang dalam beragama, bersosial, berbudaya, berpolitik, bahkan berekonomi bermula dari pemaknaan Al-Quran dan nabi pembawanya seperti itu.

Metode Memahami Al-Quran dan al-Sunnah

Aspek divinitas dan humanitas menjadi persoalan serius dalam pembicaraan para *mutakallimûn* (ahli teologi Islam) dan juga *fuqahâ* (para ahli fikih) sejak awal munculnya Islam. Apakah Al-Quran 100 persen divinitas dan 100 persen humanitas? Atau 50 persen dan 50 persen pembagiannya. Atau 75 dan 25 persen? Berapa pun persentase pembagiannya tentu tidak akan menyelesaikan masalah. Dalam ketegangan yang kreatif (*creative tension*) seperti itu maka muncullah para *sahâbat* dan *tâbi'ûn* dan *tâbi'u al-tâbi'în* yang ikut memaknai, menjelaskan, dan menafsirkan kepada lingkungan sekitarnya. Adalah Fazlur Rahman yang menyatakan bahwa pada era kenabian, yakni ketika nabi masih hidup (*living Sunnah*) ada hubungan yang organik antara *al-Qur'an*, *al-Sunnah*, *al-ijmâ'* dan *ijtihâd*. Hubungan antara keempatnya tidak terbaca secara atomistik, terpisah-pisah antara yang satu dan lainnya dan tidak struktural-mekanistik seperti dipahami pada era ulama-ulama mazhab seperti saat sekarang ini. Yang jelas pada saat Nabi masih hidup belum ada ulama *Kalâm* (*Mutakallimûn*) dan belum ada pula ulama fikih (*fuqahâ*) seperti yang dijumpai pada abad ke-3 Hijriyah dan seterusnya. Kehidupan agama di awal kenabian menjadi begitu informal dan dinamis, tidak struktural, rigid dan kaku.

Karenanya, untuk kepentingan memperoleh pemahaman yang secara metodologis valid, Fazlur Rahman mengambil langkah sebagai berikut; Pertama, membedakan antara *al-Sunnah* dan *al-Hadîts*. *Al-Sunnah* adalah

ucapan, tindakan, perilaku, keputusan Nabi Muhammad ketika belum ditulis dan terhimpun dalam buku-buku hadis (seperti *Kutub al-sittah*; 6 buku kumpulan Hadis) yang terkenal saat ini. Sedang *al-Hadîts*, atau hadis adalah ketika ucapan, tindakan, perilaku dan keputusan Nabi telah dikumpulkan, ditulis, diedit dan dihimpun oleh para perawi hadis dan kemudian dibukukan dan dicetak dalam bentuk buku-buku hadis yang terkenal dalam sejarah umat Islam. Selain itu, yang kedua, Rahman juga membagi 3 periodisasi munculnya apa yang belakangan dikenal sebagai *al-Hadîts* (seperti yang telah tertulis dan terhimpun dalam kitab-kitab kumpulan hadis terkenal) menjadi 3 periode: yaitu periode *Informal* (ketika hubungan antara *al-Qur'ân*, *al-Sunnah*, *Ijma'* dan *Ijtihad* masih menjadi satu secara organik; masih belum ada kitab-kitab hadis seperti yang kita jumpai saat sekarang ini), *Semi-formal* (ketika perilaku dan hidup sehari-hari Nabi Muhammad masih tercatat kuat dalam ingatan para sahabat dan disebarluaskan melalui tradisi lisan), dan *Formal* (ketika ingatan para sahabat, *tâbi'ûn* dan *tâbi'u al-tâbi'în* tersebut telah tercatat resmi melalui para perawi hadis dalam lembar-lembar resmi pencatatan hadis.³

Seiring dengan perjalanan waktu dan perkembangan sosial, budaya, politik dan ilmu pengetahuan manusia, metode penafsiran *al-Qur'ân* dan *al-Hadîts* menjadi niscaya. Menurut Abdullah Saeed, secara garis besar, pada era modern sekarang ini, ayat-ayat *al-Qur'ân*—dan juga *al-Hadîts*—, khususnya ayat-ayat yang terkait dengan permasalahan etika dan hukum (*ethico-legal*) {baca: bukan hal-hal yang terkait dengan persoalan ‘ibâdah dan ‘aqîdah}, ada 3 corak, yaitu pertama bercorak ***Tektualis***, kedua, ***Semi-tektualis*** dan yang ketiga adalah ***Kontekstualis***. Klasifikasi ini berdasarkan pada tingkat dan seberapa kuat para penafsir 1) bertumpu pada kriteria kebahasaan (*linguistic*) untuk menentukan makna teks atau ayat-ayat Al-Quran; 2) seberapa kuat dan penting para penafsir mempertimbangkan konteks sosial dan sejarah (*context*) ketika Al-Quran turun dan juga konteks sosial dan sejarah ketika Al-Quran dipahami pada era kontemporer sekarang.⁴

3 Lewat klasifikasi periodisasi pertumbuhan al-Hadis tersebut sebenarnya Fazlur Rahman ingin menjawab tantangan pandangan konservatif ulama di Pakistan yang menolak hasil ijtihad pemahaman keagamaan Islam para era baru/modern dan seolah-olah mereka benar-benar meyakini bahwa Hadis adalah benar-benar ada pada era ketika nabi masih hidup dan sekaligus juga menjawab tantangan Orientalis yang menyatakan lewat penelitiannya bahwa Hadis adalah “ diciptakan” oleh umat Islam generasi abad ke 3. Tidak terkait sama sekali dengan kehidupan nabi yang sebenarnya. Rahman menolak dan memberi catatan kritis terhadap keduanya. Lebih lanjut Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History*, Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965, h.139.

4 Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London and New York: Routledge, 2006, h. 3

Para penafsir tekstualis kuat berpendapat bahwa penafsiran Al-Quran harus mengikuti secara ketat (bunyi) teks/*nash* dan mengadopsi pendekatan kebahasaan (*linguistic*) terhadap teks. Bagi Tekstualis, adalah ayat-ayat Al-Quran yang dipahami secara *verbatim*, secara harfiah, dan textual lah yang harus memandu dan membimbing kehidupan manusia Muslim, dan bukan berdasarkan kepada ‘kebutuhan’ yang diperlukan manusia modern-kontemporer sekarang ini yang terus berkembang-meluas dari kurun waktu tertentu ke kurun waktu yang lain. Mereka dengan gigih berpendapat bahwa makna atau arti ayat-ayat Al-Quran adalah tetap (*fixed*), tetap seperti itu adanya, seperti yang terbaca, dan universal dalam penerapannya. Sebagai contoh, jika Al-Quran mengatakan bahwa laki-laki boleh mengawini empat wanita/istri, maka perintah ini harus dilaksanakan selamanya, kapan pun dan di mana pun, tanpa memerlukan pertimbangan konteks sejarah, sosial, ekonomi, budaya di mana ayat Al-Quran tersebut ‘diturunkan’ dahulu. Bagi para pendukung tafsir tekstualis, memahami dan mencari uraian atau penjelasan tentang mengapa Al-Quran membolehkan laki-laki mengawini empat wanita/istri pada abad pertama/abad ke tujuh di Hijaz tidaklah penting. Contoh cara baca tekstualis yang paling jelas di era sekarang dapat dengan mudah dijumpai di kalangan *Tradisionalis* atau *Salafi*.

Sedangkan Semi-tekstualis pada dasarnya mengikuti model tekstualis dalam hal yang terkait dengan menaruh pentingnya peran bahasa (*linguistic*) serta tidak menaruh perhatian pada pentingnya faktor konteks sosial-sejarah di mana Al-Quran diturunkan. Bedanya ada pada pengemasan isi dari etika dan hukum (*ethico-legal*) Al-Quran dalam istilah-istilah dan idiom-idiom ‘modern’, sering kali dalam bentuk wacana yang bersifat membela dan mengunggul-unggulkan diri dan kelompoknya sendiri (*apologetic*). Umumnya mereka terlibat dalam berbagai cabang, ranting atau rumpun gerakan besar yang terkait dengan gerakan *Neo-revivalist* modern, seperti Ikhwan al-Muslimun (Mesir) dan Jama’at Islami (Pakistan), juga bagian penting dari kelompok yang menamakan diri dan kelompoknya sebagai kelompok para modernis.

Adapun yang disebut dalam kategori Kontekstualis adalah mereka yang menekankan betapa pentingnya memahami konteks sejarah, sosial dan budaya dari etika dan hukum (*ethico-legal*) dari isi Al-Quran dan berikut khazanah tafsir yang menyertainya sepanjang zaman. Mereka menekankan betapa pentingnya memahami muatan isi etika dan hukum Al-Quran dalam cahaya sinaran konteks politik, sosial, sejarah, budaya dan ekonomi pada saat

ia diturunkan, kemudian diinterpretasikan/ditafsirkan dan dilaksanakan dalam kehidupan sehari-hari. Dengan begitu mereka berpendapat adanya kebebasan yang tinggi bagi para cerdik-cendekia dan ulama setiap masa yang dilalui sejarah peradaban Islam, lebih-lebih era modern sekarang ini, untuk menentukan apa dan mana saja yang diyakini atau dianggap sebagai hal yang tidak tetap (*unchangeable/al-mutaghayyirât*) serta apa dan mana saja yang diyakini dan dianggap sebagai hal yang tetap (*changeable/al-tsawâbit*) dalam wilayah muatan dan isi etika dan hukum. Para mufasir kontekstualis ada dalam apa yang disebut Fazlur Rahman sebagai *Neo-modernist* atau juga disebut *Ijtihadist* atau yang sekarang dikenal dengan istilah *Progressive muslim*⁵.

Metode Tekstualis dan Semi-tekstualis dalam Menafsirkan Al-Quran

Istilah *al-Rujû' ilâ al-Qur'ân wa al-Sunnah* adalah jargon dan matra yang netral. Jargon dan matra ini bisa jatuh ke kalangan Tekstualis, Semi-tekstualis dan juga Kontekstualis. Jika jatuh ke tangan Tekstualis atau Semi-tekstualis, wajah dan cermin pelaksanaan ajaran Al-Quran dalam sisi *ethico-legal*, khususnya di bidang sosial-politik begitu kaku, rigid, keras, eksklusif, totalistik, *non-compromise*, jauh dari parameter *ummatan wasatha* dan lebih jauh lagi dari ukuran parameter wajah Islam yang *rahmatan li al-'âlamîn*. Mengapa demikian? Tafsir Tekstualis dan Semi-tekstualis menjadi begitu ketat, kaku, rigid dan eksklusif ketika ia dikawinkan dengan doktrin *al-wallâ wa al-barrâ'* (setia, taat dan patuh hanya pada agama, golongan, sekte, aliran dan kelompok sendiri, dan menolak, tidak taat, tidak patuh pada kelompok, agama, golongan, sekte, aliran lain yang tidak segolongan/seagama/seorganisasi)⁶. Lebih mengejutkan lagi, ketika keduanya secara eksplisit juga ditambah dengan doktrin anti-Syi'ah dan anti tasawwuf. Kedua doktrin tersebut, yakni doktrin *al-wallâ wa al-barrâ'* dan doktrin anti-syi'ah dan anti-tasawwuf, yang bercampur-aduk dan berkait kelindan dengan doktrin *al-Rujû' ilâ al-Qur'ân wa al-Sunnah* dan doktrin *al-Hisbah* (ajaran ber *al-amru bi al-mâ'rûf wa al-nâhu 'an al-munkar*/perintah untuk melakukan kebaikan dan melarang berbuat kemungkaran) menjadikan wajah sebagian umat Islam di

5 Ibid.

6 Roel Meijer, "Introduction", dalam Roel Meijer (Ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, London: Hurst & Comopany, 2009, hh. 1-31, khususnya h.18.

mata dunia menjadi begitu kurang santun dan tidak ramah dan kurang cakap dalam menjalin persahabatan dengan kelompok di luar dirinya dan kurang andal dalam menjalin komunikasi sosial-politik dengan yang lain. Istilah yang lebih populer sekarang tidak ramah terhadap ide-ide *ta'addudiyyah*, pluralitas, kemajemukan sosial, agama, suku, golongan, aliran politik dan budaya.⁷

Perjumpaan, perpaduan dan persenyawaan antara empat elemen doktrin *Global salafism* di atas di satu sisi, disulut oleh situasi sosial politik setempat yang bercorak *dictatorship* dan *kingship* di sisi lain⁸, menjadi embrio munculnya gerakan ekstremisme dan radikalisme dalam Islam di Timur Tengah dan berbagai wilayah yang lain. Secara historis, dalam sejarah Islam modern, pemahaman yang kaku, rigid, keras, dan tidak kenal kompromi tersebut tidak bisa dilepaskan dari ideologi Ikhwan al-Muslimun dan Salafi (Wahhabi), seperti disinggung di atas. Kedua aliran ini menekankan corak interpretasi Islam yang bersifat purifikasi. Yaitu, purifikasi ajaran Islam dan pelaksanaannya di lapangan *Jamâ'ah Islâmiyyah* secara sangat ketat. Hanya beda antara keduanya adalah jika Salafi lebih menekankan pada purifikasi keesaan Allah (*Tauhîd Ulûhiyyah* dan *Rubûbiyyah*), sedangkan Ikhwan al-Muslimun lebih menekankan pada supremasi hukum Allah dalam mengelola negara (*Tauhîd Hâkimiyah*)⁹.

Para pengamat dan pencinta studi gerakan Islam (*Islamic movement*) memang harus cermat melihat perkembangan mutakhir yang ada di lingkungan gerakan Ikhwan al-Muslimun dan juga Salafi. Di kalangan Ikhwan ada dua faksi. Pertama, faksi Hudaibiyah (pengikut Hasan al-Hudaibi) dan kedua, faksi Quthbiyyah (pengikut Sayyid Quthb). Yang pertama disebut faksi *Ikhwân Tarbiyyah* adalah faksi moderat atau agak moderat, sedang yang terakhir adalah faksi radikal. Bahkan di antara para pengikut aliran Quthbiyyah ini ada yang menyempal dan membentuk gerakan ekstrem, yang kemudian dianggap sebagai *Ikhwân Jihâdî*, yakni *Tanzhîm al-Jihâd* (*al-Jihâd al-Islâmi*), dan *al-Takfîr wa al-Hijrah*. *Ikhwân Jihâdî* ini dianggap tidak sejalan dengan ideologi Ikhwan yang *mainstream*.

7 Ibid.

8 Muhammad al-Masa'ari, "Definite Proof of the Illegitimacy of the Saudi State", dalam Ibrahim M. Abu-Rabi' (ed.), *The Contemporary Arab Reader on Political Islam*, Edmonton, Canada: The University of Alberta Press, 2010, hh. 208-214.

9 Roel Meijer, "Commanding Right and Forbidding Wrong as a Principle of Social Action: The Case of the Egyptian al-Jama'a al-Islamiyya", dalam Roel Meijer (Ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, London: Hurst & Company, 2009, hh. 189-220.

Di kalangan Salafi, baik faksi dakwah—bagian dari Wahhabi—maupun faksi politik atau Sururi (pengikut Muhammad Surur), juga masih bisa dianggap agak moderat walaupun cenderung puritan yang fanatik dengan menganggap kelompok lain sebagai *bid'ah* dan syirik. Di antara kelompok Salafi ini juga ada faksi yang ekstrem, yang disebut *Salafi-Jihâdî*. Lagi-lagi, faksi ini pun dianggap tidak sejalan dengan sistem Salafi *mainstream*. Pimpinan al-Qaeda (Abdullah Azzam, Osamah bin Laden dan kini Ayman al-Zawahiri) adalah pengikut ideologi *Ikhwân Jihâdî* dan *Salafi-Jihâdî*¹⁰. Istilah yang umum disebut oleh media sebagai kekerasan atas nama agama atau *religious violence* tidak bisa dihindarkan dan terlepas sama sekali dari konotasinya dengan *Ikhwân Jihâdî* dan *Salafi-Jihâdî* ini. Sekarang, ideologi Jihadi telah menyebar ke seluruh dunia. Fenomena inilah yang sekarang lebih dikenal dengan sebutan *Global Salafism*. Kelompok Jihadi ini terdapat di banyak negara dengan menggunakan berbagai nama, seperti Taliban (Afganistan), al-Syabab (di Somalia), Boko Haram (Nigeria), Mujahidin Asia Tenggara dan Negara Islam di Iraq dan Suria (NIIS/ISIS).

Adalah kelalaian dan ketidakpedulian sejarah yang patut disesalkan, jika sampai literatur studi Islam dan para dosen di perguruan tinggi agama baik yang negeri (UIN/IAIN/STAIN), dosen agama di perguruan tinggi umum, perguruan tinggi agama yang dikelola oleh swasta (Nahdhatul Ulama dan Muhammadiyah dan lain-lain dengan ratusan sekolah tinggi agama) dan guru-guru yang menjadi alumnya dan mengajar di sekolah tingkat menengah bawah dan atas tidak atau belum menyentuh dan bahkan tidak memahami perkembangan terakhir pola gerakan Islam ini, apalagi jika tidak mampu menjelaskannya kepada mahasiswa.

Suka atau tidak suka, fenomena ekstremisme dan radikalisme dengan berbagai skala ukurannya memang sudah menjadi bagian sejarah umat Islam pada abad ke-20 dan ke-21. Abdullah Saeed menyebut bahwa pada era sekarang ini ada 6 kecenderungan aliran pemikiran Islam. Salah satunya adalah *Muslim Extremist*¹¹. Sedemikian akutnya problem ini di Timur Tengah, mahasiswa saya dari Libia, yang mengambil kuliah di program doktoral, Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS), UGM dan mengambil salah satu mata kuliahnya di program pascasarjana Universitas Islam Negeri

10 Reuven Paz, Debate within the Family: Jihadi-Salafi debates on the Strategy, *Takfir*, Extremism, Suicide Bombings and the sense of Apocalypse", dalam Roel Meijer (Ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*, London: Hurst & Company, 2009, hh. 267-280.

11 Abdullah Saeed, *Islamic Thought: Introduction*, New York: Routledge, hh. 149-150.

(UIN) Sunan Kalijaga menulis tugas *general review* kuliah Hermeneutika Quran sebagai berikut:

"One problem is the Middle East in the editing of Islamic heritage. For example, most books of *Hadith* dan *Tafsir* were edited and abridged. The editor removes some *Hadiths* or part from *tafsir*, which he does not want other to read it. For example, *Hadiths* related to *Ahl al-Bayt* or to the war between Muawiyah and Imam Ali. Here in Indonesia, these topics are not sensitive, but in the Middle east are problematic. If anyone asks about *Ahl al-Bayt* for example, he will be labeled as Shia immediately. Then, it is permissible to kill him according to the Sunni fatwa. If another read about *Battle of Shiffin*, he will be not a Sunni! Justifications to religious violence expanded to include the restriction of critical thinking. Social media gave alternative voices to thousands of people who ask questions and seek answers from the religious institutions. As traditional institutions, they fail to understand the change in history and ordered people to stop asking. The religious institutions want people to follow which is the impossible request in modern time"¹².

Pergolakan politik di kawasan Arab sekarang (*Arab Spring*) dan beberapa negara berpenduduk Muslim yang lain seperti Afganistan dan juga Pakistan mengundang tanya dari seluruh penduduk di muka bumi. Apakah memang sedemikian kaku dan eksklusifkah penafsiran Al-Quran, dengan meniadakan ruang sama sekali bagi golongan dan kelompok lain yang tidak sepaham dengan kelompok textualis dan semi-textualis? Terlepas dari kesalahan para diktator yang memerintah dalam waktu sangat lama di negara-negara ini, tapi apakah tidak ada jalan tengah (*ummatan wasathan*)—seperti yang umum didengung-dengungkan—untuk mencapai kesejahteraan bersama? Pertanyaan besar yang belum bisa terjawab dengan baik hingga saat ini.

Di Indonesia sendiri belakangan mulai muncul spanduk anti-Syi'ah, selain persoalan di Madura tentang kasus penyerbuan dan pengusiran warga Syi'ah dari kampung halaman yang belum kunjung selesai hingga hari ini. Sebuah gejala sosial-politik yang campur aduk dengan pemahaman aliran atau mazhab teologi agama Islam tertentu yang tidak kondusif dalam bumi Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), Pancasila dan *Bhinneka Tunggal Ika*. Penyakit endemik sosial-politik-agama di kawasan Arab telah menyebar dan diekspor ke seluruh penjuru dunia.

¹² Mowafg Abrahem Masuwd, "Re-reading of the Islamic Heritage: Reality and the Qur'an between the *Tafsir*, Hermeneutics and *Takfir*", paper kelas belum diterbitkan, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Januari, 2015

Penafsiran Kontekstualis terhadap Al-Quran

Tidak mudah, baik secara akademis apalagi secara sosial-politis, untuk mengubah atau merekonstruksi tata dan pola pikir dan budaya sosial-politik keberagamaan Islam. Budaya berpikir sosial-politik keberagamaan Islam telah mengkristal, membeku menjadi ‘*belief*’ atau ‘*habits of mind*’. *Habits of mind*, kebiasaan berpikir, yang jauh dari sikap ragu dan kritis. Tidak pernah terbayangkan adanya upaya untuk mempertanyakan, mengkaji dan menguji ulang premis-premis sosial-keislaman yang telah dibangun. Budaya keberagamaan Islam sudah terlanjur bercorak sektarianisme (*thâ'ifîyyah*) yang akut, berkelompok-kelompok menurut aliran kelompok mazhab pemikiran dan kepentingan (*Madzhabîyyah*) dan mencintai kelompok atau organisasinya sendiri secara berlebihan dan menegasikan peran kelompok dan organisasi lain, dalam bentuk primordialisme (*hizbiyyah*)¹³. Namun, justru itulah tantangan terberat yang dihadapi oleh para penafsir bercorak kontekstual-progresif era kontemporer.

Tidak mudah memang melakukan penafsiran Al-Quran secara kontekstual, karena diperlukan seperangkat ilmu yang tidak hanya linguistik (kebahasaan), tetapi juga ilmu-ilmu baru seperti ilmu-ilmu sosial, budaya dan sains modern pada umumnya. Seberat apa pun, namun hal ini perlu dilakukan untuk menghindari pemaknaan *al-Rujû' ila al-Qur'ân wa al-Sunnah* berhenti hanya pada corak tekstualis maupun semi-tekstualis. Pola tafsir tekstualis dan semi-tekstualis yang ternyata punya akibat berat pertanggungjawaban sosial-politiknya baik pada tingkat lokal, regional, nasional maupun internasional. Dirasakan menjadi beban berat masyarakat Muslim di mana pun berada untuk masa kontemporer saat sekarang ini dan lebih-lebih untuk masa yang akan datang. Dua prinsip penting yang menjadi salah satu kata kunci dasar dalam tafsir Al-Quran yang bercorak kontekstual-progresif adalah *pertama*, makna atau arti adalah bercorak interaktif. Artinya, pembaca (*reader*)—sebutlah sebagai umat yang mempunyai berbagai keahlian (*expert*) secara umum—ikut serta sebagai *participant* dalam memproduksi makna dari

13 Al-Quran menyindir realitas sosial yang pahit ini dengan ungkapan “*kullu hizbin bi mā ladaihim farihûn*”, Surah al-Mukminûn, ayat 53. Dalam Surah al-Rûm, ayat 32 disebut lebih jelas lagi: “*Yaitu orang-orang yang memecah-belah agama mereka dan mereka menjadi beberapa golongan. Tiap-tiap golongan menjadi bangga dengan apa yang ada pada golongan mereka*”.

sebuah teks atau *nash*, dan bukannya penerima pasif, yang hanya begitu saja ‘menerima’ makna.¹⁴

Kedua, makna teks atau *nash* sesungguhnya adalah cair (*fluid*), tidak mandek atau beku. Makna teks dapat dirembesi atau ditembus oleh perubahan, yakni tergantung pada waktu, konteks penggunaan bahasa dan keadaan sosial-sejarah. Pemahaman ini adalah bagian penting yang tidak terpisahkan dari corak tafsir kontekstual yang sedang kita bicarakan. “*If the meaning is fluid and susceptible to change, that is, dependent on time, linguistic context and socio-historical circumstances, then that has been to be an essential part of our approach to the text*”. Jika seorang pembaca mengutip teks dan kemudian menyatakan suatu ketetapan yang *fixed*, tetap, tidak berubah, maka pembaca itu telah menyatukan dirinya dengan teks. Pembaca menjadi satu dengan teks dan berada pada posisi yang tertutup, tak tersentuh, transenden. Tekst dan konstruksi yang diberikan pembaca menjadi tunggal dan sama. Tentu saja teks tetap otoritatif dan pembaca berubah menjadi otoriter, karena kebenaran hanya disajikan melalui suatu pembacaan yang telah dipilih oleh pembaca. Khaled Abou el-Fadl menamai kecenderungan hubungan yang tertutup antara teks dan pembacanya atau penafsirnya sebagai kesewenangan-wenangan intelektual (“*intellectual despotism*”)¹⁵. Para penafsir Al-Quran kontekstual membolehkan para penafsir Al-Quran untuk menempatkan teks atau *nash* dalam konteks, kemudian menafsirkannya secara lebih konstruktif.

Oleh karenanya, bagi para penafsir kontekstual-progresif, arti dan peran *asbâb al-nuzûl* menjadi sangat penting. Konteks sosial dan budaya saat pewahyuan sangat penting. Ayat-ayat yang bermuatan *ethico-legal* sangat terkait dengan *asbâb al-nuzûl*. Hanya saja, pemahaman makna *asbâb al-nuzûl*

14 Khaled Abou el-Fadl mulai memperkenalkan bentuk pola piramida-segitiga (triadik) dalam penafsiran Al-Quran, yaitu pola kerja penafsiran yang melibatkan 3 elemen yang saling terkait, yaitu *text*, *author* dan *reader*. Pola triadik ini berbeda dari pola dan corak tafsir pada era sebelumnya yang bercorak diadik, yaitu adanya hubungan yang hanya terbatas antara teks atau *nash* dan *mufassir* (*author*). Peran *reader* tidak begitu kelihatan dan seringkali tidak diakui di sini. Peran *author* (*mufassir*) yang mendominasi. Pola lama ini kehilangan hubungan *intrinsic*-nya peran *reader* yang sesungguhnya punya andil dan ikut serta sebagai *active participant* dalam memproduksi makna dari sebuah teks atau *nash*. Sebuah arti atau makna, yang dari dahulu, turun-temurun telah didominasi, dihegemoni dan ditentukan secara sepikah oleh para pemegang otoritas keagamaan seperti *mufassir*, *mutakallimûn* dan *fuqahâ* (*authors*) lama. Seiring dengan perkembangan kualitas pendidikan yang berdampak munculnya ‘*reader-reader*’ baru, maka pola lama ini hendak disesuaikan dengan perkembangan terbaru dalam perkembangan masyarakat. Lebih lanjut Khaled Abou El-Fadl, *Speaking in God’s Name*, Oxford: Oneworld Publications, 2003.

15 Khaled Abou El-Fadl, *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oxford: Oneworld Publications, 2003, h. 96.

perlu disempurnakan. Pertama, *asbâb al-nuzûl* tidak lagi hanya terbatas atau dibatasi pada konteks sosial budaya, politik, tingkat capaian ilmu pengetahuan saat ayat Al-Quran itu diturunkan pada 1400 tahun lalu, lalu berhenti dan dikunci di situ. Jika berhenti dan dikunci hanya sampai di situ, kita akan mudah jatuh ke pangkuan cara baca tekstualis dan semi-teksualis. *Asbâb al-nuzûl* bagi para mufassir kontekstual-progresif perlu melibatkan pemaknaan arti ayat-ayat Al-Quran (dan juga Hadis) dalam sinaran konteks perkembangan nilai-nilai baru-modern, seperti hak asasi manusia dan perkembangan ilmu pengetahuan sekarang ini.¹⁶

Adalah Muhammad Syahrur, salah satu pemikir Muslim kontemporer, yang berpendapat bahwa umat Islam hendaknya berkeyakinan bahwa Al-Quran seolah-olah turun hari ini dan kemudian dimaknai dalam konteks sekarang. Dan bukannya seolah-olah turun hari ini, tetapi dimaknainya lewat cakrawala berpikir manusia masa lalu. Teori gerak ganda (*double movement*)-nya Fazlur Rahman juga kurang lebih seperti itu. Teori 4 langkah (*four stages*)-nya Abdullah Saeed¹⁷ tidak jauh dari itu. Hanya saja Abdullah Saeed lebih rinci daripada Fazlur Rahman, karena Saeed melanjutkan upaya yang telah dirintis oleh Rahman. Sealur dengan ini, Jasser Auda menggunakan istilah *al-qiyâs al wâsi'* (*qiyâs* yang diperluas)¹⁸. Bukan *qiyâs* seperti yang selama ini dipahami. Muhammad al-Talbi menyebut bahwa cara berpikir keagamaan Islam yang menggunakan *qiyâs*—seperti yang dipahami selama ini—lebih cenderung bermakna literalis dan statis dan bukannya dinamis¹⁹. Dengan begitu, makna *al-tsawâbit* dan *al-mutaghayyirât*, atau juga *qat'iy* dan *zhanny* juga perlu dirumuskan ulang sesuai dengan tingkat perkembangan ilmu pengetahuan. Apa yang dulu dikategorikan dan dimasukkan dalam wilayah *al-tsawâbit*, bisa jadi berubah menjadi wilayah *al-mutaghayyirât*. Begitu pula sebaliknya. Amina Wadud hanya berpesan lirih bahwa para ahli tafsir (*mufassir*), para ahli teologi Islam (*mutakallimûn*), para ahli fikih (*fuqahâ'*), para ahli hukum (*Qudhât*) dan para juru dakwah modern sekarang (*du'ât*), para pengurus besar organisasi sosial-keagamaan yang menguasai kehidupan publik dan

16 Tentang *Asbab al-Nuzul al-Qadim* dan *al-Jadid*, lebih lanjut bandingkan dengan M. Amin Abdullah, "Metode Kontemporer Dalam Tafsir al-Qur'an: Kesalingterkaitan Asbab al-Nuzul al-Qadim dan al-Jadid dalam Tafsir al-Qur'an kontemporer", *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 13, No. 1, Januari 2012, hh. 1-21.

17 Abdullah Saeed, *Op. cit.*, h. 150-152.

18 Jasser Auda, *Op.cit.* h. xxv-xxvi.

19 Ronald L. Netler, "Mohamed Talbi on understanding the Qur'an", dalam Suha Taji-Farouki (Ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Oxford: Oxford University Press, 2004, h. 236.

para *netizens* di media sosial sekarang perlu juga “mendengar suara dari perempuan”²⁰. Suara, aspirasi dan kritik dari perspektif perempuan dalam melihat realitas kehidupan sosial-keagamaan. Dan begitu selanjutnya.

Mengingat masih sedikit dan langkanya literatur keagamaan Islam yang membahas metode tafsir kontekstual-progresif, dengan mengadopsi teori *Systems* yang diusulkan oleh Jasser Auda untuk memperbaiki rumusan hukum Islam²¹, saya ingin memasukkan 6 fitur pendekatan *Systems* sebagai bagian tidak terpisahkan dari cara kerja *tafsîr* atau *mufassir* kontekstualis. Pendekatan *Systems* dengan keenam fiturnya sebagai sumbang saran merancang bagaimana *mode of thought* dan basis filosofi yang diperlukan oleh para *mufassir* kontekstualis dan bagaimana mengoperasionalisasikannya di alam pikiran dan kehidupan praksis Muslim era kontemporer sekarang.

Pertama, fitur kognitif (إِدْرَاكٌ ; *al-Idrâkiyyah, Cognition*). Para penafsir agama, lebih-lebih penafsir al-Qur'an perlu mampu memisahkan terlebih dahulu antara 'Wahyu' dan 'Kognisi' terhadap wahyu. Itu artinya, fikih yang selama ini berjalan umumnya diklaim sebagai bidang 'pengetahuan Ilahiah' perlu digeser menjadi bidang pengetahuan 'kognisi (pemahaman rasio) manusia terhadap pengetahuan Ilahiah'. Ibn Taimiyah pernah berpendapat bahwa agama adalah "apa yang ada dalam benak para ahli fikih" (*fi dzihn al-faqîh*). Pembedaan ini akan berakibat pada pembedaan antara *Syari'ah* dan *Fiqh*. *Syari'ah* adalah jalan menuju ketuhanan (*Divinity*), yang bersifat suci, sedang *Fiqh* (Fikih) atau pendapat seorang *Faqîh* (ahli fikih) adalah tafsir manusia (*humanity*) terhadap jalan tersebut, yang bersifat profan. Antara 'wahyu' dan 'pemahaman dan penafsiran manusia tentang wahyu'²². Pemahaman adanya fitur kognisi dalam pemahaman keagamaan ini akan menjawab permasalahan akut dalam pemahaman dan keyakinan keagamaan, antara sisi 'kemutlakan' dan sisi 'kenisbian'. Termasuk isu 'pendangkalan akidah' yang beredar luas di masyarakat.

Kedua, fitur kemenyeluruhan (الكُلْيَّةُ ; *al-Kulliyah, Wholeness*). Elemen fitur ini ingin membenahi kelemahan *Ushûl Fiqh* klasik yang sering menggunakan pendekatan reduksionis dan atomistik. Pendekatan atomistik terlihat dari

20 Amina Wadud, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oxford: Oneworld, 2006.

21 Jasser Auda, *Maqasid al-Syari'ah as a Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London dan Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008.

22 Bandingkan dengan pendapat Abdul Karim Soroush yang disitir Clinton Bennett, *Muslims and Modernity: An Introduction to the Issues and Debates*, London dan New York: Continuum, 2005, h. 122.

sikap mengandalkan hanya pada satu *nash* untuk menyelesaikan kasus-kasus yang dihadapinya, tanpa memandang *nash-nash* lain yang terkait. Solusi yang ditawarkan adalah menerapkan prinsip holisme melalui operasionalisasi ‘tafsir tematik’ yang tidak lagi terbatas pada ayat-ayat hukum, melainkan juga melibatkan seluruh ayat Al-Quran, termasuk ayat-ayat yang terkandung di dalamnya pedoman kehidupan sosial dan budaya, sebagai pertimbangan dalam memutuskan hukum Islam secara komprehensif.

Ketiga, fitur keterbukaan (الإِنْفَاتِحَيَّةُ; *al-Infitâhiyyah*; *Openness*). Fitur ini berfungsi untuk memperluas jangkauan makna ‘Urf (adat kebiasaan). Jika sebelumnya ‘Urf dimaksudkan untuk mengakomodasi adat kebiasaan yang berbeda dengan adat kebiasaan Arab (titik tekannya hanya pada *zamân* (waktu) dan *makân* (tempat), maka ‘Urf dalam konteks saat ini titik tekannya lebih pada ‘pandangan dunia dan wawasan keilmuan seorang *faqîh*’ (نظرية المعرفة; *Nazhariyyah al-Mâ'rifah* yang dimiliki seorang *faqîh*), selain ruang, waktu dan wilayah. Akan tetapi, ‘pandangan dunia’ seorang *faqîh* (ahli agama) haruslah ‘kompeten’, yaitu dibangun di atas basis fondasi ‘ilmiah’. Setidaknya ada dua implikasi dari reformasi ini dalam cara pandang terhadap hukum Islam, yaitu mengurangi literalisme dalam hukum Islam yang akhir-akhir ini kembali marak; serta ‘membuka’ sistem hukum Islam terhadap kemajuan dalam ilmu-ilmu alam, sosial dan budaya. Selain itu, hukum Islam juga dapat melakukan pembaruan diri melalui sikap keterbukaannya terhadap keilmuan lain, yang akan ikut membentuk ‘pandangan dunia seorang *faqîh* yang kompeten’, termasuk di dalamnya adalah keterbukaan para ahli agama, para ahli fikih, terhadap masukan-masukan dari ilmu-ilmu sosial dan filsafat (*Critical Philosophy*).²³

Keempat, fitur hierarki-saling berkaitan (الهَرَكِيرِيَّةُ الْمُعَمَّدَةُ تَبَدِيلِيَّةٌ; *al-Harâkîriyyah al-Mu'tamadah Tabaduliyyan*; *interrelated hierarchy*). Fitur ini setidaknya memberikan perbaikan pada dua dimensi *Maqâshid Syârî'ah* (Tujuan utama disyariatkannya agama). Pertama, perbaikan jangkauan wilayah liputan *Maqâshid*. Jika sebelumnya *Maqâshid* tradisional umumnya hanya menekankan sisi yang bersifat partikular atau spesifik saja, sehingga berdampak pada pembatasan wilayah jangkauan *Maqâshid*, maka fitur hierarki-saling-terkait ini mengklasifikasi *Maqâshid* secara hierarkis yang

23 Bandingkan Ibrahim M. Abu-Rabi', ‘A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History’, dalam Ian Markham dan Ibarhim M. Abu-Rabi' (eds.), *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences*, Oxford: Oneworld Publications, 2002, hh. 34-6.

meliputi tiga wilayah jangkauan: yaitu, *Maqâshid* Umum yang ditelaah dari seluruh bagian hukum Islam yang menyentuh sisi kemanusiaan dan keadilan secara umum; *Maqâshid* Khusus yang dapat dilihat dari seluruh isi ‘bab’ hukum Islam tertentu; dan *Maqâshid* Partikular yang diderivasi dari suatu *nash* atau hukum tertentu. Implikasinya, jika ketiga-tiganya secara bersama-sama ikut dipertimbangkan, dari yang paling umum, khusus hingga partikular, maka langkah demikian akan menghasilkan ‘khazanah’ *Maqâshid* yang melimpah, tidak hanya tertuju untuk kepentingan umat Islam saja. Kedua, perbaikan wilayah jangkauan yang diliput oleh *Maqâshid*. Jika *Maqâshid* tradisional bersifat individual, maka fitur hierarki-saling terkait memberikan dimensi sosial dan publik pada teori *Maqâshid* kontemporer. Implikasinya, *Maqâshid* menjangkau masyarakat, bangsa bahkan umat manusia. Selanjutnya, *Maqâshid* publik itulah yang harus diprioritaskan ketika menghadapi dilema dengan *Maqâshid* yang bercorak individual dan partikular.²⁴

Kelima, fitur multi-dimensionalitas (تعدد الأبعاد; *Ta’addud al-Ab’âd; Multi-dimensionality*), dikombinasikan dengan pendekatan *Maqâshid*, dapat menawarkan solusi atas dilema dalil-dalil yang bertentangan (تضارُض الأدلة). Contohnya, sebuah atribut jika dipandang secara mono-dimensi, seperti perang dan damai, perintah dan larangan, kelaki-lakian atau kewanitaan dan seterusnya, akan menimbulkan kemungkinan besar pertentangan antar-dalil. Padahal, jika seseorang mau memperluas jangkauan penglihatannya dengan memasukkan satu dimensi lagi, yaitu *Maqâshid*, bisa jadi dalil-dalil yang seolah-olah bertentangan antara satu dan lainnya, sesungguhnya tidaklah demikian jika dilihat dan dibaca dalam konteks yang berbeda-beda. Jadi, kedua dalil yang tampaknya bertentangan dapat dikonsiliasi (الجحظ) pada suatu konteks baru, yaitu ‘*Maqâshid*’. Implikasinya adalah hukum Islam menjadi lebih fleksibel dalam menghadapi problematika kontemporer yang kompleks, bahkan dalil-dalil yang selama ini tidak difungsikan dapat difungsikan kembali melalui fitur multi-dimensionalitas ini, dengan catatan dapat meraih *Maqâshid*.

Keenam, fitur kebermaksudan atau tujuan utama (المقصودية; *al-Maqâshidiyyah; Purposefulness*) ditujukan pada sumber-sumber primer, yaitu Al-Quran dan Hadis dan juga ditujukan pada sumber-sumber rasional, yaitu

²⁴ Adagium hukum menegaskan bahwa diskreasi hukum/peraturan diperbolehkan hanya jika dimaksudkan untuk mencapai nilai yang lebih tinggi dalam hierarki nilai umum dan tidak dibenarkan regresi hukum/peraturan jika menghalangi pemenuhan nilai yang lebih tinggi dan umum.

Qiyâs, Istihsân, dan lain-lain. Contoh reformasi ini adalah Al-Quran ditelaah dengan pendekatan holistik, sehingga surah-surah maupun ayat-ayat yang membahas tentang keimanan, kisah-kisah para Nabi, kehidupan akhirat dan alam semesta, seluruhnya akan menjadi bagian dari sebuah ‘gambar utuh’, sehingga memainkan peranan dalam pembentukan hukum-hukum yuridis. Otentitas Hadis tidak sekadar mengacu pada koherensi sanad dan matan, melainkan ditambah juga dengan koherensi sistematis. Oleh karena itu, ‘koherensi sistematis’ dapat menjadi sebutan bagi metode yang diusulkan oleh banyak reformis modern, yang berpendapat bahwa otentitas Hadis Nabi Saw., perlu ‘didasarkan pada sejauh mana hadis-hadis tersebut selaras dengan prinsip-prinsip Al-Quran’. Jadi, ‘koherensi sistematis’ harus ditambahkan kepada persyaratan autentisitas matan hadis Nabi. Di atas itu, prinsip-prinsip dasar seperti rasionalitas (*Rationality*), asas kemanfaatan (*Utility*), keadilan (*Justice*) dan moralitas (*Morality*) menjadi bagian tidak terpisahkan dari tujuan dan maksud utama dari disyariatkannya agama Islam. Jika wajah dan penampilan agama (Islam) dalam kehidupan sehari-hari jauh dari keempat prinsip kriteria penilaian dasar tersebut maka ia semakin jauh dari prinsip dasar *Maqâshid al-Syârî'ah* dan semakin menjauh pula dari sifat Islam umumnya yang diklaim sebagai rahmat bagi semesta alam atau *rahmatan li al-'âlamîn*.

Pada intinya, Jasser Auda menegaskan bahwa *Maqâshid* hukum Islam merupakan tujuan inti dari seluruh metodologi *ijtihad Ushûl*, baik linguistik maupun rasional. Lebih jauh, realisasi *Maqâshid*, dari sudut pandang teori sistem, ingin mempertahankan keterbukaan, pembaruan, realisme dan keluwesan dalam sistem hukum Islam dan pandangan dunia umat Islam pada umumnya. Oleh karena itu, validitas *ijtihâd* maupun validitas suatu hukum harus ditentukan berdasarkan tingkatan realisasi *Maqâshid al-Syârî'ah* yang ia lakukan. Dengan demikian, hasil *ijtihâd* atau konklusi hukum untuk mencapai *Maqâshid* harus diprioritaskan. *Ijtihâd* menjadi sangat penting perannya karena hanya dengan *ijtihâd*, manusia Muslim dapat merealisasikan *Maqâshid* dalam hukum Islam.

Enam fitur di atas sesungguhnya merupakan satu entitas keutuhan alat berpikir, yang saling terkait dan saling menembus antara yang satu dan lain (*semipermeable*) yang kemudian membentuk satu kesatuan sistem berpikir. Satu entitas keutuhan alat berpikir yang dapat digunakan untuk melihat seluas apa wawasan dan pandangan (*Worldview*) para calon *mufassir* dan lebih-lebih para *mufassir*, termasuk *mutakallimûn*, *fuqahâ*, *du'ât* dan publik

figur dan intelektual publik lainnya dalam memahami persoalan sosial-kemasyarakatan dan sosial-keislaman yang sedang dihadapi sekarang ini. Para *mufassir* keagamaan yang otoritatif memang pelu melewati ‘uji komptensi’ jika ingin keluar ke wilayah publik. Tafsir kontekstual-progresif hanya mungkin dilakukan jika *worldview* dan metode yang digunakan oleh para *mufassir*-nya disempurnakan dengan melibatkan beberapa komponen dasar berpikir yang tergambar dalam 6 fitur di atas. Tanpa uji kompetensi, lalu lintas kehidupan beragama akan mengalami ketidaknyamanan untuk tidak menyebutnya sebagai *chaotic*.

Pergeseran Paradigma *Maqâshid al-Syârî’ah*: Fikih Kebinekaan

Setidaknya ada lima pokok permasalahan tuntutan masyarakat kontemporer yang sering dibicarakan di ruang publik yang besar pengaruhnya dalam kehidupan beragama. *Pertama*, menyangkut soal pemerataan dan kualitas pendidikan, termasuk di dalamnya pengetahuan keagamaan (*religious literacy*). Tidak hanya pengetahuan tentang agama Islam, tetapi juga tentang agama-agama lain. Jangankan tentang agama lain, tentang aliran-aliran dan sekte-sekte di lingkungan agama sendiri saja masih sulit dipahami. Corak pendidikan yang diterima akan membentuk pandangan hidup dan keadaban manusia.

Kedua, eksistensi negara bangsa (*nation-states*). Tidak semua umat beragama merasa nyaman (*comfortable*) hidup di era negara-bangsa dengan sistem demokrasi yang digunakan untuk mengatur lalu lintas alih kepemimpinan. *Equal citizenship*, sama dan sederajat di hadapan hukum, belum sepenuhnya rela diterima oleh umat beragama.

Ketiga, pemahaman manusia beragama era modern tentang martabat kemanusiaan (*al-karamah al-insaniyyah/human dignity*). Persyarikatan bangsa-bangsa selalu memantau bagaimana negara dan seluruh warganya melindungi dan menjaga martabat kemanusiaan. *Keempat*, semakin dekatnya hubungan antar-umat berbagai agama di berbagai negara sekarang ini. Hampir boleh dikata di mana ada orang Muslim di situ ada orang Kristen dan begitu pula sebaliknya. Lihat perkembangan demografi Muslim di Eropa misalnya juga di Indonesia di bagian mana pun. *Kelima*, adalah kesetaraan dan keadilan gender. Sebagai akibat dari sistem *co-education* dan *education for all*, tingkat dan kualitas pendidikan perempuan meningkat tajam dan

berakibat pada tuntutan akan semakin baiknya kualitas pemahaman hak-hak hidupnya.

Kelima poin tersebut membawa perubahan sosial yang begitu dahsyat sekarang ini. Sedang terjadi ‘revolusi kebudayaan’ baik secara diam-diam atau terang-terangan dan berakibat pada pemahaman keagamaan secara konvensional/tradisional/*taqlîdiyyah*. Tidak hanya keberagamaan Islam yang menghadapi perubahan sosial sedemikian dahsyat ini, tetapi juga seluruh pengikut agama-agama dunia. Untuk itulah, maka cara baca Al-Quran yang bercorak *târîkhiyyah-maqâshidiyyah* atau tafsir kontekstual-progresif sangat diperlukan. Solidaritas sosial antar-umat beragama yang mengalami persoalan dan tantangan kehidupan yang sama sangat diperlukan. Tidak ada pengikut agama-agama di dunia yang tidak menghadapi persoalan yang sama seperti yang kita rasakan sekarang ini.

Metode pembacaan *Nash* atau teks Al-Quran, setelah melewati kurun waktu 14 abad, ternyata tidak mudah. Prinsip kehati-hatian dalam menghadapi kehidupan sosial dan budaya era kontemporer perlu menjadi skala prioritas. Membaca Al-Quran sebagai ibadah memang penting. Itu pun diperlukan seperangkat pengetahuan seperti ilmu baca-tulis Arab, ‘ilm al-*tajwîd* dan begitu seterusnya. Tetapi, metode membaca pesan dan risalah Al-Quran, khususnya pada wilayah *ethico-legal* tidak semudah membacanya secara *tilâwah*. Di antara masa turunnya wahyu pertama kali hingga masa kini terdapat ribuan tafsir yang diolah oleh akal pikiran manusia di dalam menatap zamannya. Tidak hanya turunnya ayat demi ayat Al-Quran yang mempunyai konteks sosial dan budaya masing-masing, tetapi masing-masing tafsir yang merupakan karya khazanah intelektual Muslim sepanjang masa, juga mempunyai konteksnya sendiri-sendiri. Kita pun yang hidup di era sekarang juga mempunyai konteks kita sendiri yang berbeda dari konteks di mana ayat-ayat itu diturunkan dahulu dan lebih-lebih lagi berbeda dari konteks di mana puluhan atau ratusan kitab tafsir Al-Quran ditulis. Konteks sosial, budaya, ekonomi, politik dan perkembangan ilmu pengetahuan perlu ikut serta membentuk cara baca dan cara memahami isi pesan dan risalah autentik Al-Quran. Perjumpaan antara cara baca Al-Quran dan al-Hadis yang bercorak *taqlîddiyah-thâifiyyah* dan cara baca *târîkhiyyah-maqâshidiyyah*²⁵ meniscayakan adanya pergeseran paradigma dalam membaca pesan-

25 Tentang *qirâ'ah târîkhiyyah* dan *târîkhiyyah-maqâshidiyyah*, lebih lanjut Muhammad al-Talbi, ‘Iyâlullâh: Afkâr Jadîdah fi ’Alâqah al-Muslim bi Nafsihi wa bi al-Âkharîn, Tunisia: Dar Siras li al-Nasyr, 1992.

pesan Al-Quran yang telah dirumuskan oleh para cerdik cendekia dan ulama terdahulu. Bukan matan Al-Quran dan al-Hadisnya yang berubah, tetapi perspektif, cara pandang dan penafsirannya yang berubah. Dalam menggambarkan perubahan tersebut, saya lebih memilih istilah pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) daripada istilah *falsification* (falsifikasi). Dalam istilah *falsification* menunjukkan adanya ketidaksambungan dan keterputusan antara cara baca masa lalu dan masa sekarang, sedang istilah *shifting paradigm* masih menunjukkan adanya kesinambungan sejarah masa lalu (*al-Turâts*) dan sekarang (*al-Hadâtsah*). Hanya saja terjadi penekanan atau aksentuasi yang berbeda karena perubahan sejarah dan sosial-kemanusiaan yang terjadi akibat keberhasilan pendidikan pada setiap lapis dan jenjangnya dan semakin dekatnya hubungan internasional antar-bangsa-bangsa di dunia.

Fikih kebinekaan dan fikih keindonesiaan seperti yang belakangan dirindukan oleh semua kalangan, lebih-lebih oleh para pendukung cara baca Al-Quran yang bercorak *târikhiyyah-maqâshidiyyah* atau kontekstual-progresif hanya dimungkinkan adanya dan dimungkinkan untuk dikembangkan lebih lanjut, jika pemahaman *Maqâshid al-Syâr’ah* (tujuan/maksud utama beragama Islam) yang selama ini hanya dipahami secara tradisional digeser ke pemahaman *maqâshid* secara kontemporer. Dari yang semula lebih menekankan pada sisi parsialitas (*juz’iyyah*) dan menekankan kekhususan (*khassah*) pada lingkungan internal umat Islam diperluas radius jangkauan liputan pemahamannya menjadi lebih luas, tidak sempit, lebih umum (*‘ammah*) dan universal (*‘âlamîyyah*) yang mencakup kemanusiaan universal. Dengan mempertimbangkan masukan dari para pemikir Muslim kontemporer, maka corak *maqâshid* yang dulu hanya menekankan sisi penjagaan (*protection; hifzh*) bergeser ke arah *maqâshid* yang bercorak pengembangan (*development; tanmiyah*). *Maqâshid* yang dulu titik tekannya hanya menekankan pentingnya perlindungan terhadap umat Islam saja bergeser menjadi perlindungan terhadap kemanusiaan-universal. Perlindungan atau penjagaan yang dulunya hanya fokus pada keturunan (*hifzh al-nasl*) bergeser ke perlindungan terhadap keutuhan dan kesejahteraan kehidupan keluarga (*‘âilah*). Artinya hak-hak perempuan dan hak-hak anak perlu dan harus dilindungi tanpa syarat (*unconditional; categorical imprecative*). Lebih lanjut, praktik nikah sirri (diam-diam; baca *slintutan*), poligami (bagi laki-laki yang telah beristri/berkeluarga/berumah tangga) dan lainnya seperti adanya wanita idaman lain (WIL) atau pria idaman lain (PIL) perlu dijauhi untuk melindungi kesehatan dan kesejahteraan keluarga. Perlindungan yang dulu hanya dimaksudkan

untuk melindungi martabat manusia muslim (*hifzh al-'irdh*) bergeser dan diperluas menjadi perlindungan terhadap martabat kemanusiaan universal (*hifzh al-karâmah al-insâniyyah*). Melindungi martabat manusia tanpa pandang bulu latar belakang agama, ras, suku, etnisitas, golongan dan organisasi, partai politik apalagi, mazhab, aliran dan seterusnya.

Perlindungan terhadap harta benda (*hifzh al-mâl*) diperluas jangkauan wilayah cakupannya menjadi upaya yang sungguh-sungguh dari negara dan para warganya untuk mengurangi jarak atau jurang yang terlalu lebar antara si kaya dan si miskin. Sedang perlindungan terhadap agama (*hifzh al-dîn*), yang dulu hanya fokus pada perlindungan umat Islam, sekarang sesuai nilai-nilai baru era modern hasil kesepakatan anggota Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) berubah menjadi perlindungan terhadap hak-hak beragama dan berkepercayaan manusia secara umum, di mana pun dan kapan pun mereka berada. Tidak ada lagi tindakan *bullying* antara umat beragama seperti yang dengan mudah kita saksikan sekarang ini. Tidak ada intimidasi, mengejek, tindakan kekerasan atas nama agama, merendahkan umat dan agama lain dengan cara dan dalih apa pun. Perlindungan dan penjagaan terhadap akal (*hifzh al-'aql*), yang dulunya hanya terkonsentrasi pada upaya pencegahan terhadap minum-minuman yang memabukkan (*al-muskr*), sekarang diperluas kandungan wilayahnya meliputi dorongan umat manusia Muslim untuk menggunakan kemampuan akal pikirannya semaksimal mungkin untuk melakukan riset dan penelitian ilmiah dan mencari ilmu pengetahuan untuk mengejar ketertinggalan dalam kajian ilmu pengetahuan pada umumnya. Dunia tahu bahwa sumbangaan umat Islam kepada pengembangan ilmu pengetahuan, baik ilmu-ilmu kealaman, ilmu-ilmu sosial dan humaniora masih terlalu sangat sedikit dibanding sumbangaan yang diberikan oleh bangsa-bangsa lain di dunia²⁶.

Penutup

Makna *al-Rujû' ila al-Qur'ân dan al-Sunnah* ternyata lebih luas dari apa yang biasa kita dengar dan kita advokasikan selama ini. Ada pertanyaan klasik oleh Ulama dari Syiria, Syekh Amir Sakib Arsalan, sekitar 100 tahun yang lalu. *Limâdzâ ta'akhkhara al-Muslimûn wa taqaddama ghairuhum?* Mengapa umat Islam tertinggal dari bangsa-bangsa lain di dunia? Mengapa bangsa-bangsa lain dapat cepat menyesuaikan dengan tuntutan kebutuhan dan

26 Jasser Auda, *Op. cit.* h. 22-3.

perubahan kehidupan yang lebih maju daripada umat Islam? Jika pertanyaan itu dilanjutkan, mengapa 100 atau 150 tahun kemudian bangsa-bangsa Muslim di wilayah Timur Tengah jatuh pada apa yang disebut oleh dunia media sebagai *Arab Spring*, konflik kepentingan sosial-politik yang diberi muatan agama, yang hingga kini masih jauh dari jalan pemecahannya? Siapa pun dapat mengajukan jawabannya dengan versinya masing-masing. Jangan-jangan salah satu jawabannya yang masih tersembunyi di bawah alam sadar umat Islam di seluruh dunia adalah jenis pilihan bacaan terhadap kitab suci yang masih bercorak *tekstualistik*, *semi-tekstualistik* yang berujung pada pilihan bacaan yang bernuansa dan bermuatan *thâifiyyah*, *madzhabiyah* dan *hizbiyyah* yang sangat eksklusif.

Dunia Muslim di mana pun berada, lebih-lebih Indonesia yang bercorak pluralistik-multikulturalistik, merindukan dan menginginkan corak dan jenis bacaan terhadap kitab suci yang lebih kondusif dengan konteks budaya dan sosial setempat. Yang lebih cocok dan kondusif dengan situasi keindonesiaan kontemporer yang inklusif, toleran terhadap berbagai perbedaan interpretasi keagamaan secara umum dan perbedaan interpretasi keagamaan Islam secara khusus dan tidak memonopoli kebenaran (*truth claim*) yang mana pun. Jenis bacaan kitab suci yang ramah terhadap berbagai perbedaan dan tidak marah terhadap perbedaan. Salah satu jawabannya adalah dengan cara melipatgandakan, memproduksi dan mereproduksi, mendiseminasi corak bacaan kitab suci yang lebih bercorak *târikhiyyah-maqâshidiyyah*, bacaan yang kontekstual-progresif. Tidak hanya terbatas dan terjebak pada jenis bacaan bercorak *tekstual-taqlîdiyyah-thâifiyyah*. Sebagai kerja panjang sejarah dan budaya, kerja intelektual ini memerlukan napas panjang, kerja berkesinambungan, tanpa kenal lelah dan penuh optimisme. Tanpa semangat itu, kita akan kehilangan segala-galanya. Tulisan ini diakhiri dengan pesan mulia dan himbauan Nabi Muhammad, “Jika saja hari kiamat datang besok pagi, tetaplah tanam pohon kurma sekarang”. Betapa optimismenya Nabi! Tidak mudah memang mendiseminasi cara baca kitab suci yang bercorak *târikhiyyah-ilmiyyah-maqâshidiyyah*. Tugas generasi ilmuwan sekarang memang perlu fokus di situ untuk menyemai fikih keindonesiaan, kemodernan dan kebinekaan dan tetap berdialog secara santun dengan jenis bacaan kitab suci yang bercorak *tekstual-taqlîdiyyah-thâifiyyah*. *Wallahu a'lam bi al-sawab.*[.]

MAQÂSHID AL-SYARÎ'AH DAN METODOLOGI USUL FIKIH

Syamsul Anwar

Pendahuluan

Maqâshid al-Syarî'ah dalam usul fikih merupakan tema yang banyak mendapat perhatian para pengkaji usul fikih zaman modern yang tidak beraliran dekonstruktifis. Hal itu karena konsep ini dipandang sebagai sisi usul fikih yang lebih luwes dan dirasa dapat merevitalisasi dan mendinamisasi pemikiran Islam, khususnya pemikiran hukum syariah, dalam merespons berbagai isu kontemporer, baik isu-isu internal umat maupun isu-isu global. Alasannya adalah karena perspektif *Maqâshid* bertitik tolak dari norma-norma dasar hukum Islam yang merupakan nilai-nilai universal Islam itu sendiri sehingga lebih lentur, tetapi dapat menyejahterakan berbagai masalah kekinian secara arif.

Perbincangan tentang *Maqâshid al-Syarî'ah* ikut pula diramaikan oleh kajian-kajian ekonomi Islam yang menganggapnya sebagai “suatu langkah untuk meluweskan gerak aktivitas bisnis keuangan Islam bersama berbagai produk keuangan lain yang ditawarkan di pasar.” Mereka ini mempersepsikan “*Maqâshid al-Syarî'ah* sebagai salah satu konsep penting yang dapat memainkan peran krusial dalam memperkuat keuangan Islam kontemporer.”¹ Namun maraknya kajian *Maqâshid* disertai pula dengan sikap skeptis sebagian kalangan yang mencemaskan perkembangan kajian *Maqâshid al-Syarî'ah* ini karena seakan seperti melegitimasi sekularisasi Islam atas nama *Maqâshid al-Syarî'ah*.

Pada tulisan ini penulis akan melihat bagaimana metode menemukan *Maqâshid*. Namun sebelum itu penulis perlu menjelaskan konsep dan klasifikasi *Maqâshid al-Syarî'ah* itu sendiri terlebih dahulu.

¹ Lahaasna, *Maqâshid al-Shari'ah in Islamic Finance*, Kuala Lumpur: IBFIM, 2013, h. xix.

Konsep *Maqâshid al-Syarî'ah*

Arti pokok dari kata *Maqâshid* adalah maksud, kehendak, atau tujuan yang hendak dicapai. Dalam bahasa Arab kata *maqâshid* merupakan jamak dari *maqshad*, yang merupakan masdar (bentuk infinitif) dari kata kerja lampau *qashada*. Bentuk lain dari masdar *qashada* adalah *al-qashd*. Kata ini mempunyai beberapa makna dan makna asli dari kata kerja tersebut adalah ‘menghendaki’, ‘menuju kepada sesuatu’, ‘mencari atau meminta sesuatu’. *Qashadtu asy-syai'a* berarti ‘saya menghendaki sesuatu.’ Ini adalah makna yang asli dari kata *qashada*.² Kata Indonesia “maksud” berasal dari kata Arab ini dan mengandung makna yang sama. Jadi dalam kata *maqshad* dengan jamaknya *maqâshid* terkandung pengertian kehendak, maksud dan tujuan untuk dicapai atau diwujudkan. Dengan demikian secara harfiah *Maqâshid al-Syarî'ah* berarti tujuan, maksud atau suatu yang hendak diwujudkan oleh syariah melalui ketentuan-ketentuan hukumnya.

Para penulis hukum Islam kontemporer mendefinisikan *Maqâshid al-Syarî'ah* sebagai berikut:

1. Menurut ‘Allâl al-Fâsî (w. 1394/1974), *Maqâshid al-Syarî'ah* adalah “tujuan dan rahasia yang dipatrukan Pembuat Syariah dalam ketentuan hukum syariah.”³
2. Al-Yûbî mendefinisikan *Maqâshid al-Syarî'ah* sebagai “makna-makna dan hikmah yang diperhatikan Pembuat Syariah dalam penetapan hukum guna mewujudkan maslahat bagi manusia.”⁴
3. Manûbah Burhânî mendefinisikannya sebagai “makna-makna yang hendak diwujudkan oleh Pembuat Syariah melalui ketentuan-ketentuan hukum syariah.”⁵

2 Al-Badawî, *Maqâshid al-Syarî'ah 'inda Ibn Taimiyah*, Yordania: Dar an-Nâfa'is li an-Nâsy wa at-Tauzî', t.t., hh. 43-44; al-Kailânî, *Qawâ'id al-Maqâshid 'inda al-Imâm asy-Syâthibî: 'Ardhan wa Dirâsatân wa Tahâilan*, Yordania: al-Mâhad al-'Âlamî li al-Fîkr al-Islâmî dan Damaskus: Dâr al-Fîkr, 1421/2000, h. 44.

3 Al-Fâsî, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa Makârimuhâ*, cet. Ke-5, Beirut : Dâr al-Garb al-Islâmî, 1993, h.7.

4 Al-Yûbî, *Maqâshid al-Syarî'ah wa 'Ilâqatihâ bi al-Adillah aly-Syar'iyyah*, Riyad : Dâr al-Hijrah li an-Nâsy wa at-Tauzî', 1418/1998, h. 37.

5 Burhânî, “al-Fîkr al-Maqâshidi 'inda Muhammad Rasyîd Ridhâ,” disertasi Universitas al-Hajj Lakhdhar, Bâthinah, Aljazair, 2006/2007, h. 31.

4. Menurut Wahbah az-Zuhailî, *Maqâshid al-Syari'ah* adalah “makna dan tujuan yang diperhatikan oleh Pembuat syara’ dalam semua atau sebagian besar ketentuan hukum.”⁶

Kata kunci untuk mendefinisikan *Maqâshid al-Syari'ah* dalam beberapa definisi yang dikemukakan terdahulu adalah “makna”. Apa yang dimaksud dengan makna? Istilah ‘makna’ dalam literatur studi teori dan metodologi hukum syariah memiliki arti yang luas, dan dalam sejumlah kasus berbeda dengan pengertian sehari-hari dalam bahasa Indonesia. Dalam bahasa Indonesia makna berarti (1) arti, yaitu pengertian objektif dari sebuah kata, (2) arti penting, sehingga ‘bermakna’ berarti mempunyai arti penting (signifikansi), dan (3) maksud suatu ucapan atau pernyataan, yaitu pengertian subjektif dari suatu ucapan atau pernyataan.

Dalam hukum Islam kata ‘makna’ selain memiliki pengertian leksikal seperti ‘arti’ atau ‘maksud’, istilah ‘makna’ mempunyai beberapa arti khusus. Pertama, makna berarti maksud atau tujuan. Al-Thabarî mengatakan, “Allah menjadikan zakat itu untuk [mencapai] dua makna : (1) menutupi kebutuhan masyarakat Muslim, dan (2) mendukung dan memberdayakan Islam.⁷ Arti ‘makna’ di sini adalah tujuan, sehingga zakat dimaksudkan untuk mencapai dua makna berarti mencapai dua tujuan.

Kedua, ‘makna’ berarti ilat (‘illah). Pernyataan yang sering kita dengar bahwa ibadah itu pada asasnya *gair ma'qûlat al-mâ'nâ* berarti tidak dapat dinalar ilatnya. Al-Ghazali dalam *al-Mustashfâ* menyatakan, “... karena sebab-sebab ini merupakan sumber dari makna-makna tersebut.”⁸ Makna di sini berarti ilat. Al-Râzî (w. 606/1209) mengatakan, “... seperti makna (ilat) memabukkan yang relevan untuk menetapkan hukum haram meminum segala minuman yang memabukkan dalam rangka melindungi akal, dan makna ini didukung oleh kasus larangan khamar, tetapi tidak ada kasus lain yang mendukungnya.”⁹ Makna dalam pernyataan al-Râzî berarti ilat.

6 Al-Zuhailî, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, jil. II, Beirut: Dar al-Fikr li at-Tibâ'ah wa at-Tauzî' wa an-Nasyr, 1406/1986, h. 1017.

7 Al-Tabarî, *Tafsîr al-Tabarî: Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây al-Qur'ân*, diedit oleh at-Turkî (Kairo: Hâjî li at-Tibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzî', 1422/2001), XI: 523.

8 Al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, h. 281.

9 Ar-Râzî, *al-Mahshûl fi 'Ilm Ushûl al-Fiqh*, diedit oleh Tâhâ Jâbir al-'Ulwânî (Beirut: Mu'assasat ar-Risâlah, t.t.), V: 168.

Namun perlu dipahami bahwa ilat dalam usul fikih ada dua macam: (1) ilat yang merupakan kausa efisien (*al-‘illah al-fâ’ilah*) dan (2) ilat yang merupakan kausa final (*al-‘illah al-ghâ’iyah*). Ilat yang merupakan kausa efisien adalah penyebab ditetapkannya suatu ketentuan hukum dan ilat ini mendahului penetapan hukum. Misalnya ilat ditetapkannya rukyat oleh Nabi Saw. sebagai cara menentukan awal Ramadan atau Syawal adalah keadaan umat pada waktu itu yang masih *ummi* (belum menguasai tulis baca dan hisab).¹⁰ Contoh lain dari ilat dalam arti kausa efisien adalah akad jual beli merupakan ilat berpindahnya hak milik dari penjual kepada pembeli, akad nikah adalah ilat halalnya hubungan badan antara seorang lelaki dengan perempuan, tindak pidana pembunuhan sengaja adalah ilat dari dijatuhkannya hukuman kisas (*qishâsh*), kesukaran perjalanan (*masyaqqa’at al-safar*) adalah ilat ditetapkannya hukum mubah tidak berpuasa Ramadan bagi musafir dengan diganti pada hari lain, dan seterusnya.

Sedangkan ilat yang merupakan kausa final adalah tujuan yang hendak diwujudkan melalui suatu penetapan hukum. Ilat ini terwujud setelah, dan didahului oleh, penetapan hukum. Contohnya penetapan keharaman merokok dalam beberapa fatwa kontemporer ilatnya adalah untuk meningkatkan pemeliharaan kesehatan dan menghindari mudarat karena diyakini bahwa rokok membawa mudarat bagi kesehatan.¹¹ Dalam kasus hukum keluarga di Indonesia, ilat ditetapkannya ketentuan hukum bahwa talak harus dijatuhkan di depan sidang pengadilan bertujuan untuk menekan terjadinya perceraian yang, meskipun halal, namun dibenci oleh Allah dan menghindari kesewenangan talak yang mungkin dijatuhkan oleh suami tanpa alasan yang logis dan sah. Jadi ilat di sini berarti kausa final, bukan kausa efisien. Menurut penulis, makna dalam arti ilat menurut pengertian kedua (ilat dalam arti kausa final) inilah yang sesungguhnya merupakan *Maqâshid al-Syarî’ah*. Sedang makna dalam arti ilat menurut pengertian pertama (kausa efisien) tidak dapat disebut *Maqâshid al-Syarî’ah*. Para penulis usul fikih kurang menekankan perbedaan ini sehingga bisa menimbulkan kekeliruan persepsi bahwa *Maqâshid al-Syarî’ah* sama dengan ilat dalam arti kausa efisien.

10 Ridâ, *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azîm* (*Tafsîr al-Manâr*), diedit oleh Ibrâhîm Syamsuddî, cet. ke-2 (Beirut: Dâr al-Kuyub al-‘Ilmiyyah, 1426/2005), II: 152; Syâkir, *Awâ’il asy-Syuhûr al-‘Arabiyyah*, cet. ke-2 (Kairo: Maktabat Ibn Tâimiyyah, 1407 H), h. 13; az-Zarqâ’, *Fatâwâ az-Zarqâ* (Damaskus: Dâr al-Qalam, 1425/2004), h. 160.

11 Fatwa Dâr al-Iftâ’, Mesir, tertanggal 25 Jumadil Awal 1420, dikutip dari http://al3ola.19.forumer.com/a/_post662.html (diakses pada 21-03-2010).

Ketiga, para fukaha juga menggunakan kata hikmah untuk menunjukkan *Maqâshid al-Syarî'ah*. Al-Wansyarisî (w. 914/1508) menegaskan, "Hikmah dalam istilah para ahli syariah adalah alasan dari penetapan hukum seperti adanya kesulitan (*masyaqqa*) yang karenanya disyariatkan *qasar* dan *iftâhâr*".¹² Al-Thûfî (w. 716/1316) menegaskan, "Hikmah adalah tujuan hukum yang hendak diwujudkan dengan penetapan hukum itu, seperti melindungi jiwa dan harta dengan disyariatkannya *qishâh* dan *hudûd*".¹³ Dari kedua kutipan ini, ada dua pengertian hikmah: (1) alasan (*munâsib*) ditetapkannya hukum seperti adanya *masyaqqa* yang merupakan alasan disyariatkannya *qasar* salat bagi musafir dan dibolehkannya iftar (tidak puasa di bulan Ramadan) bagi orang sakit dan musafir sebagaimana dikemukakan oleh al-Wansyarisî di atas, dan (2) tujuan yang hendak diwujudkan dengan disyariatkannya suatu ketentuan hukum sebagaimana dikemukakan oleh al-Tûfî.¹⁴ Terhadap al-Wansyarisî dan beberapa yang lain yang sejalan dengan beliau, perlu sedikit diberi koreksi bahwa yang lebih tepat dikatakan adalah bahwa adanya kesulitan (*al-masyaqqa*) adalah ilat dalam arti kausa efisien penetapan hukum kebolehan *qasar* salat dan iftar dalam ayat tersebut. Hikmah (ilat dalam arti kausa final) adalah maksud memberikan kemudahan (*at-taisîr*) bagi musafir dan orang sakit. Jadi kesulitan itu sendiri adalah ilat dalam arti kausa efisien dari penetapan hukum mubah melakukan *qasar* dan iftar, sedangkan pemberian kemudahan melalui penetapan hukum mubah *qasar* dan iftar itu adalah ilat dalam arti kausa final, yaitu hikmah dan tujuan hukum yang hendak diwujudkan.

Klasifikasi *Maqâshid al-Syarî'ah*

Para pengkaji usul fikih mengklasifikasi *Maqâshid al-Syarî'ah* dari berbagai sudut tinjau sehingga terdapat macam-macam *Maqâshid* sesuai sisi tinjauannya. Di sini tidak semua klasifikasi dari berbagai sisi tinjauan itu dikemukakan. Yang dikemukakan di sini adalah beberapa klasifikasi *Maqâshid al-Syarî'ah* saja. Pertama, dari segi keluasan cakupannya. Dari segi ini *Maqâshid al-Syarî'ah* dibedakan menjadi tiga macam, yaitu (1) *Maqâshid al-*

12 Al-Wansyarisî, *al-Mi'yâr al-Mu'rib*, jil. I, Rabat: Wizârat al-Auqâf wa asy-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 1401/1981, h. 349.

13 Al-Tûfî, *Syarîh Mukhtashar ar-Raudhah*, dedit oleh at-Turkî, jil. III, Beirut: Mu'assasat ar-Risâlah, 1410/1990), h. 386.

14 Cf. al-Badawî, *Maqâshid al-Syarî'ah*, hh. 55-56.

Syar'i'ah umum ('âmmah), (2) *Maqâshid al-Syar'i'ah* parsial (*juz'iyyah*), dan (3) *Maqâshid al-Syar'i'ah* partikular (*khâshshah*).¹⁵

Dengan *Maqâshid al-Syar'i'ah* umum dimaksudkan *Maqâshid* yang hendak diwujudkan oleh syariah secara umum sebagaimana dapat dilihat dari keseluruhan ketentuan syariah.¹⁶ Dengan kata lain *Maqâshid al-Syar'i'ah* umum adalah tujuan umum syariah, yaitu mewujudkan maslahat. *Maqâshid al-Syar'i'ah* khusus adalah tujuan syariah yang dapat ditangkap dan diamati pada sekelompok ketentuan syariah pada suatu bab, bagian, atau hal tertentu dari syariah, seperti *Maqâshid al-Syar'i'ah* terkait masalah jual beli, masalah keuangan, atau masalah perkawinan.¹⁷ *Maqâshid al-Syar'i'ah* partikular adalah *Maqâshid al-Syar'i'ah* dalam satu ketentuan hukum tertentu,¹⁸ seperti perintah rukyat, *Maqâshid* perintah larangan menjual barang sebelum dimiliki secara prinsip. Dengan kata lain, *Maqâshid al-Syar'i'ah* partikular, meminjam kata-kata 'Allâl al-Fâsî, adalah *Maqâshid al-Syar'i'ah* pada masing-masing ketentuan hukum syariah.¹⁹

Kedua, para ulama usul fikih menetapkan bahwa *Maqâshid al-Syar'i'ah* itu adalah mewujudkan maslahat bagi manusia di dunia dan akhirat.²⁰ Untuk itu, mereka membedakan maslahat sebagai *Maqâshid al-Syar'i'ah* dari segi tingkatannya menjadi tiga tingkatan, yaitu (1) maslahat esensial (*dharûriyyah*), (2) maslahat primer (*hâjiyyah*), dan (2) maslahat komplementer (*tâhsîniyyah*).²¹ Maslahat esensial (*dharûriyyah*) adalah kepentingan yang harus ada demi kelangsungan tatanan hidup manusia yang baik secara duniawi maupun secara ukhrawi di mana tidak terpenuhinya kepentingan itu akan merusak tatanan tersebut. Lahasna mendefinisikannya dengan mengatakan, "maslahat *dharûriyyah* adalah hal-hal esensial yang harus ada

15 Para pengkaji menggunakan istilah berbeda untuk menyebut ketiga kategori *Maqâshid al-Syar'i'ah*, meskipun maksudnya sama. Istilah di atas mengacu kepada ar-Raisûnî, *al-Fîkr al-Maqâshidi: Qawâ'iduhu wa Fawâ'iduhu*, monograf, Casablanca: Jaridah az-Zaman, 1999, h.

16. Bandingkan dengan Lahasna, *Maqâshid al-Shari'ah in Islamic Finance*, Kuala Lumpur: IBFIM, 2013, h. 16; Auda, *Maqâshid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London-Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008, h. 5; Ibn Rabî'ah, *Ilm Maqâshid asy-Syârî'*, Riyad: Tnp.: al-'Ubaikân, 1423/2002, hh. 193-196; Hâmidî, *Maqâshid al-Qur'ân Tasyîr' al-Ahkâm*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1429/2008, h. 26.

16 Lihat Ibn 'Âsyûr, *Maqâshid*, h. 51.

17 Ibn Rabî'ah, *Ilm Maqâshid asy-Syârî'*, h. 194; Lahasna, *Maqâshid al-Shari'ah*, hh. 16-17

18 Ibn Rabî'ah, 'Ilm Maqâshid asy-Syârî', h. 194;

19 Al-Fâsî, *Maqâshid al-Syar'i'ah*, h. 7.

20 Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, II: 2.

21 *Ibid.*, II: 3-5.

bagi manusia di mana tanpa terwujudnya hal itu keseluruhan masyarakat akan berada dalam bencana, kekacauan dan disrupsi.”²² Maslahat primer (*hājīyyah*) adalah kepentingan yang harus ada agar hidup manusia dapat berjalan wajar dan normal di mana apabila kepentingan itu tidak terpenuhi, maka tatanan hidup manusia tidak terancam, namun membuat hidup manusia berada dalam kondisi yang amat berat dan tidak normal.²³ Maslahat komplementer (*tahsīniyyah*) adalah kepentingan yang pemenuhannya membuat hidup manusia lebih indah dan luks.²⁴

Para pengkaji usul fikih pra-modern menetapkan maslahat esensial (*dharūriyyah*) terletak dalam lima macam perlindungan kepentingan manusia, yaitu (1) perlindungan keberagamaan (religiusitas), (2) perlindungan jiwa, (3) perlindungan akal, (4) perlindungan keturunan, dan (5) perlindungan harta kekayaan.²⁵ Konsep maslahat tradisional ini oleh pengkaji modern dirasa perlu dikembangkan. Konsep tradisional ini sudah tidak mencukupi lagi dan perlu penambahan atas butir-butir lima kepentingan *dharuri* yang dikemukakan oleh para ahli usul fikih pra-modern itu. ‘Athiyyah mengutip berbagai pendapat mengenai penambahan dan pengembangan konsep tersebut seperti kebebasan, keadilan, persamaan, persaudaraan, di samping hak-hak sosial, ekonomi dan politik.²⁶

Dari apa yang dikemukakan oleh berbagai penulis modern, tampak bahwa ada dua sisi pengembangan yang diusulkan, yaitu (1) pengembangan konsep dalam teman maslahat itu sendiri, dan (2) pengembangan konsep lingkungan penerapan maslahat tersebut dalam dimensi-dimensi keberadaan manusia. Mengenai konsep dalam teman ‘maslahat’ sendiri yang oleh al-Ghazâlî dan al-Syâthibî, seperti dikemukakan terdahulu, dimaknai sebagai perlindungan (*al-hifzh*), maka perlu diperluas hingga meliputi—di mana diperlukan—pemberdayaan dan pengembangan, di samping perlindungan sendiri. Penerapan maslahat dalam teori tradisional lebih banyak terfokus pada manusia sebagai individu. Ini sebagaimana dikemukakan oleh Jasser Auda merupakan suatu kekurangan.²⁷

22 Lahsana, *Maqâshid al-Syar'iâh*, h. 19.

23 Al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, II: 4.

24 Lahsana, *Maqâshid al-Syar'iâh*, h. 30; al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, II, h. 5.

25 Al-Ghazâlî, *al-Mustashfâ*, h. 278; al-Syâthibî, *al-Muwâfaqât*, II, h. 4.

26 ‘Atiyyah, *Nahwa Taf'îl Maqâshid al-Syar'iâh* (Yordania: al-Mâ'had al-'Alami li al-Fîr al-Islâmi, dan Damaskus: Dâr al-Fîr, 1424/2003), hh. 97-100.

27 Auda, *Maqâshid al-Shari'ah*, h. 4.

Penerapan maslahat perlu diperluas meliputi perlindungan, pemberdayaan, dan atau pengembangan manusia dalam empat dimensi lingkungan keberadaannya yang dimulai dari lingkungan keberadaan paling kecil tapi inti hingga lingkungan keberadaannya yang luas, yaitu sebagai berikut:

1. manusia dalam dimensi lingkungan keberadaannya sebagai individu (dalam lingkungan dirinya sendiri),
2. manusia dalam dimensi lingkungan keberadaannya sebagai anggota keluarga (manusia dalam lingkungan keluarga),
3. manusia dalam dimensi lingkungan keberadaannya sebagai anggota masyarakat (manusia dalam lingkungan sosial-kemasyarakatan, termasuk kenegaraan),
4. dan manusia dalam dimensi lingkungan keberadaannya sebagai makhluk Tuhan bersama makhluk Tuhan lainnya dalam alam (manusia dalam lingkungan alam).

Dalam keempat dimensi lingkungan keberadaan ini, manusia memerlukan sejumlah perlindungan, pemberdayaan dan atau pengembangan. Lima macam maslahat esensial yang disebutkan oleh al-Ghazâlî dan al-Syâthibî dapat didistribusikan ke dalam salah satu atau lebih dari empat lingkungan keberadaan tersebut. Dalam lingkungan dirinya sendiri (sebagai individu), manusia memerlukan sejumlah perlindungan. Perlindungan akal yang disebutkan oleh al-Ghazâlî dan al-Syâthibî dapat dimasukkan ke dalam bagian ini. Perlindungan akal dapat berupa menghindari segala sesuatu yang dapat merusak akal seperti mengkonsumsi minuman-minuman memabukkan. Oleh karena itu, perbuatan meminum khamar atau bir dilarang di dalam agama Islam karena menghilangkan akal waras seseorang walaupun untuk sementara waktu. Perbuatan seperti itu dipandang sebagai sia-sia dan lebih banyak membawa mudarat dan kerusakan [QS. 2 :219]. Perlindungan akal melalui penghindaran hal-hal yang merusak dinamakan perlindungan pasif (*min jâníb al-‘adam*). Sebaliknya, pengembangan potensi intelek dan bakat melalui pendidikan adalah *maslahat dharuri* yang wajib diusahakan. Oleh karena itu, Islam mewajibkan setiap muslim laki-laki dan perempuan untuk belajar. Kewajiban belajar itu menyangkut hal-hal dasar dan pokok yang harus ada untuk manusia sebagai individu agar dapat memenuhi kebutuhan hidup yang dasar seperti bisa menulis dan membaca, berhitung, dan mengetahui

pengetahuan agama yang pokok agar dapat menjalani kewajiban-kewajiban agamanya. Ini merupakan perlindungan dari sisi aktif (*min jâníb al-wujûd*) untuk tingkat *dharuri*. Untuk tingkat haji dan tahlisini diperlukan tingkat pendidikan lebih tinggi. Jasser Auda memberi penafsiran lebih jauh, perlindungan akal meliputi upaya mengatasi “perpindahan otak” (larinya kaum intelektual).²⁸ Tetapi menurut penulis perlindungan kepentingan ini masuk ke dalam perlindungan manusia dalam lingkungan lebih luas, yaitu lingkungan sosial kemasyarakatan karena kerugian yang timbul dari terjadinya “pelarian otak” itu adalah kerugian kolektif (masyarakat), bukan kerugian manusia secara individu.

Perlindungan jiwa (*hifzh an-nafs*) dalam konsep lama berarti perlindungan nyawa (hak hidup) menyangkut dimensi keberadaan manusia sebagai individu (dalam lingkungan diri sendiri). Oleh karena itu, seseorang dalam hukum syariah tidak boleh melakukan bunuh diri yang itu dipandang sebagai perbuatan dosa besar. Begitu juga tidak boleh melakukan perbuatan membunuh orang lain, termasuk dilarang melakukan eutanasia atas alasan ini. Perlindungan jiwa dapat dikembangkan menjadi perlindungan diri manusia termasuk fisik dalam pengertian orang harus mendapatkan kebutuhan dasarnya untuk dapat mempertahankan hidupnya. Oleh karena itu dalam Islam diwajibkan kepada orang mampu yang telah memenuhi syarat tertentu untuk mengeluarkan zakat sebagai suatu kewajiban atasnya dan hak bagi orang lain yang tidak mampu agar tidak ada orang yang tidak dapat memenuhi kebutuhan pokoknya menyangkut pangan, sandang dan papan. Para pengkaji modern melihat bahwa kepentingan *dharuri* menyangkut manusia sebagai individu itu tidak hanya berupa perlindungan hak hidup, tetapi juga mencakup perlindungan berbagai hak dasar manusia yang lain seperti kebebasan, persamaan, martabat kemanusiaan (*al-karâmah al-insâniyyah*), dan hak-hak lain yang dalam diskursus kontemporer dikenal dengan hak asasi.

Perlindungan agama masuk ke dalam dimensi keberadaan manusia sebagai individu, tetapi juga masuk dalam dimensi perlindungan manusia dalam tatanan keluarga dan sebagai warga masyarakat. Artinya, agama dalam pandangan Islam selain merupakan kebutuhan pokok bagi pemenuhan aspirasi spiritual pribadi, juga merupakan kebutuhan penataan kehidupan

28 Auda, *Fiqh al-Maqâshid: Inâyat al-Ahkâm al-Syarîyyah bi Maqâshidihâ* (Herndon, Virginia: al-Mâ'had al-Âlamî li al-Fîkr al-Îslâmî, 1427/2006), hh. 24-25; idem., *Maqâshid al-Syarî'ah Da'lîl li al-Mubtadi'în*, h. 59.

kekeluargaan dan kemasyarakatan. Dalam Islam pernikahan merupakan suatu tindakan bernilai ibadah dan ketentuan-ketentuan hukum keluarga merupakan ketentuan kedua paling erat dengan agama sesudah ketentuan-ketentuan hukum ibadah. Lebih lanjut dalam pandangan umat Islam agama juga merupakan kepentingan pokok dalam penataan kehidupan sosial umat dan kenegaraan. Hal itu tercermin dalam praktik adanya penataan institusi sosial berdasarkan ketentuan syariah seperti ekonomi syariah dan beberapa aspek lain.

Dalam lingkungan keluarga, manusia membutuhkan sejumlah kepentingan *dharuri* guna melindungi dan membina tatanan keluarga yang baik dan sejahtera. Perlindungan keturunan (*hifzh an-nasl*) masuk ke dalam perlindungan manusia dalam dimensi keberadaannya dalam lingkungan keluarga. Ibn ‘Äsyûr menggunakan terma *dabt nizhâm al-‘â’îlah* (penataan institusi keluarga).²⁹ Sebagaimana dikemukakan terdahulu, agama merupakan kepentingan *dharuri* yang perlu dilindungi dan dikembangkan dalam kehidupan keluarga sebagai sumber nilai bagi pembinaan institusi keluarga guna mencapai keluarga yang sakinah.

Dalam dimensi lingkungan, keberadaan manusia sebagai warga masyarakat (manusia dalam lingkungan sosial-kemasyarakatan), manusia memiliki sejumlah maslahat (kepentingan) *dharuri* guna menunjang eksistensinya sebagai makhluk sosial. Karena itu perlindungan tatanan sosial yang damai, sejahtera dan berkeadilan sosial tidak ragu lagi merupakan bagian *Maqâshid al-Syarî’ah*. Oleh karena itu, perlindungan prinsip-prinsip sosial seperti keadilan, persamaan, persaudaraan, perdamaian, ketertiban merupakan kepentingan (maslahat) *dharuri* yang perlu diusahakan dan dimajukan. Perlindungan harta kekayaan (*hifzh al-mâl*) sepanjang berkaitan dengan perlindungan hak milik pribadi, masuk ke dalam perlindungan manusia sebagai individu. Akan tetapi apabila terma itu dikembangkan dalam konsep yang lebih luas sebagaimana diusulkan oleh beberapa pengkaji modern—misalnya menjadi pengembangan kesejahteraan ekonomi masyarakat³⁰—maka itu masuk dalam perlindungan, pemberdayaan dan pengembangan manusia dalam dimensi lingkungan keberadaannya sebagai warga masyarakat.

29 Ibn ‘Äsyûr, *Maqâshid*, h. 430.

30 Auda, *Maqâshid asy-Syarî’ah Dalîl li al-Mubtadi’în*, h. 62.

Salah satu faktor penting dalam perlindungan dan pembinaan tatanan sosial yang sejahtera, damai dan berkeadilan adalah institusi negara. Hampir dapat dikatakan bahwa tidak mungkin orang dapat memenuhi banyak kebutuhan hidupnya tanpa kehadiran sebuah negara yang memang bertugas memajukan kesejahteraan umum. Dalam sejarah Islam, di kalangan ulama zaman klasik telah diperdebatkan apakah negara itu diperlukan atau tidak. Al-Ashamm (w. 225/840) menyatakan bahwa negara pada dasarnya tidak diperlukan selama masyarakat dapat menjalankan kehidupan sosial dan agamanya dengan baik tanpa negara. Berbeda dengan pendapat yang kurang populer ini, mayoritas umat berpendapat bahwa negara itu diperlukan dan oleh karena itu wajib ditegakkan. Memang ada perdebatan apakah kewajiban itu sebagai hanya suatu kenyataan sosiologis yang tak terelakkan belaka atau suatu kewajiban yang diperintahkan oleh syariah. Ulama ahli-ahli hukum, semisal Abû Ya'âlâ (w. 458/1066) dan al-Mâwardî (w. 450/1050), menegaskan bahwa kewajiban mendirikan negara itu adalah suatu perintah syariah.³¹ Dari diskusi para ulama itu tampak bahwa negara bukan tujuan pada dirinya. Ia adalah sarana untuk mewujudkan tujuan sosial umat berupa kesejahteraan, kedamaian dan ketertiban sosial. Dalam Surat al-Hajj [QS. 22: 41] ditegaskan, “(yaitu) orang-orang yang jika Kami teguhkan kedudukan mereka di muka bumi, niscaya mereka mendirikan salat, menunaikan zakat, menyuruh berbuat yang makruf dan mencegah perbuatan mungkar; dan kepada Allah-lah kembali segala urusan.” Ayat ini menggambarkan tujuan kekuasaan negara adalah untuk membangun kehidupan spiritual yang kondusif sebagaimana dilambangkan oleh perbuatan mendirikan salat, membangun kesejahteraan ekonomi sebagai dilambangkan oleh perbuatan membayar zakat, dan menciptaan kedamaian, ketertiban dan keamanan sebagaimana dilambangkan oleh perbuatan *amar makruf nahi munkar*. Ini adalah tugas negara. Dengan demikian negara lebih merupakan sarana sedangkan *Maqâshidnya* adalah terwujudnya kesejahteraan, kedamaian, ketertiban dan keamanan sosial dalam masyarakat. Jadi ini merupakan *Maqâshid al-Syarîah* dalam dimensi keberadaan manusia dalam lingkungan sosial-kemasyarakatan.

31 Al-Mâwardî, *al-Ahkâm al-Shultâniyyah wa al-Wilâyat al-Dîniyyah*, diedit oleh Ahmad Mubârak al-Bagdâdî, Kuwait: Maktabat Dar Ibn Qutaibah, 1409/1989, h. 3; Abû Ya'âlâ, *al-Ahkâm as-Sulthâniyyah*, diedit oleh Muhammad Hâmid al-Faqqâl, Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421/2000, h. 19.

Dalam dimensi lingkungan keberadaan manusia sebagai makhluk alam (manusia dalam alam), maka *Maqâshid al-Syârî'ahnya* adalah terwujudnya kemakmuran bumi ('*umrân al-ardh*) sebagaimana difirmankan Allah dalam surat Hud ayat 61, "Dia telah menciptakan kamu dari bumi (tanah) dan menjadikan kamu pemakmurnya." [QS. 11: 61]. Agar *Maqâshid* pemakmuran bumi terwujud, maka dilarang melakukan perusakan-perusakan di muka bumi, termasuk perusakan lingkungan [QS. 7: 74]. Jadi, perlindungan lingkungan termasuk satu bagian dari upaya pemakmuran bumi. Sebaliknya, manusia wajib melakukan tindakan-tindakan pengelolaan yang bersifat membangun. Bumi merupakan suatu anugerah ilahi kepada manusia yang wajib diusahakan pemakmurannya [Q.S. 2 : 29 dan 11: 61]. Bumi dapat menerima tindakan manusia yang sejalan dengan kehendak ilahi yang merupakan *Maqâshid al-Syârî'ah*. Pembangunan dan lingkungan memiliki kaitan organik. Pembangunan yang salah arah dapat merusak lingkungan seperti krisis lingkungan yang kini dialami dunia. Oleh karena itu, pembangunan bukanlah eksplorasi lingkungan untuk memenuhi kebutuhan tak terbatas manusia. Dalam perspektif Islam yang dapat disimpulkan dari sejumlah *nash*, pembangunan harus berorientasi penghijauan alam. Dalam Al-Quran dikutip doa Nabi Ibrahim yang meminta negerinya dijadikan sebagai negeri aman sentosa dan penduduknya dilimpahi dengan rezeki berbagai buah-buahan (hortikultura) [QS. 2: 126]. Dalam hadis Anas riwayat al-Bukhari, Nabi Saw. menyatakan bahwa orang yang di tangannya ada benih hendaklah menanamnya sekalipun kiamat akan segera terjadi.³² Hadis ini menggambarkan pentingnya penghijauan bumi sebagai bagian dari *Maqâshid al-Syârî'ah* '*imârat al-ardh*'. Dalam hadis lain riwayat al-Bukhari dari Anas dinyatakan bahwa barang siapa menanam pohon, kemudian dimakan oleh burung, binatang atau manusia, maka itu akan menjadi sedekah baginya sehingga ia akan mendapat pahala.³³ Ini menggambarkan dorongan pentingnya menjaga keseimbangan ekologi di antara berbagai makhluk hidup sebagai bagian dari mengusahakan *Maqâshid al-Syârî'ah* berupa '*imârat al-ardh*' (pemakmuran bumi).

32 Ahmad, *Musnâd al-Imâm Ahmad*, diedit oleh al-Arnâ'ut dkk., Beirut: Mu'assasat ar-Risâlah, 1421/2001, XX: 251, hadis no. 12902, dari Anas Ibn Mâlik, sahîh menurut al-Arnâ'ut ddk.

33 Al-Bukhârî, *Shâhîh al-Bukhârî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1425/2004, h. 418, hadis no. 2320, awal "Kitâb al-Ardh wa al-Muzâra'ah".

Hukum dan *Maqâshid al-Syar'iâh*

Terdahulu telah dijelaskan bahwa *Maqâshid al-Syar'iâh* adalah tujuan dan makna yang terpatrikan dalam berbagai ketentuan syariah guna mewujudkan maslahat bagi manusia. Jadi, tujuan hukum itu dapat dinyatakan sebagai pencerminan kehendak ilahi. Penemuan dan penafsiran hukum karenanya tidak lain dari upaya menangkap maksud ilahi dalam berbagai konteks kehidupan manusia. Oleh karena itu, di satu sisi, ijtihad hukum harus diarahkan kepada perwujudan maslahat sebagai tujuan hukum, dan pada sisi lain, ketentuan hukum yang karena perubahan waktu dan zaman tidak lagi selaras dengan tujuan syariah, maka dengan beberapa syarat dapat dilakukan perubahan.

Menurut penulis, ada empat syarat yang harus dipenuhi untuk suatu hukum dapat berubah, yaitu:

1. Adanya tuntutan kemaslahatan untuk berubah, yang berarti bahwa apabila tidak ada tuntutan dan keperluan untuk berubah, maka hukum tidak dapat diubah;
2. Hukum itu tidak mengenai pokok ibadah mahdah, melainkan di luar ibadah mahdah, yang berarti ketentuan-ketentuan ibadah mahdah tidak dapat diubah karena pada dasarnya hukum ibadah itu bersifat tidak tegas makna;
3. Hukum itu tidak bersifat *qath'i*; apabila hukum itu *qath'i*, maka tidak dapat diubah seperti ketentuan larangan makan riba, makan harta sesama dengan jalan batil, larangan membunuh, larangan berzina, wajibnya puasa Ramadan, wajibnya salat lima waktu, dan sebagainya;
4. Perubahan baru dari hukum itu harus berlandaskan kepada suatu dalil syar'i juga, sehingga perubahan hukum itu sesungguhnya tidak lain adalah perpindahan dari suatu dalil kepada dalil yang lain.]

REKONSTRUKSI ILMU FIKIH

Hamim Ilyas

Keterpurukan umat Islam yang sangat mendalam dewasa ini dalam perspektif kebudayaan disebabkan oleh agama mereka yang tidak menginspirasi kejayaan. Tiadanya inspirasi kejayaan dari agama bagi umatnya secara struktural disebabkan oleh tafsir agama yang tidak relevan dengan zaman yang mereka jalani. Umat sekarang hidup pada zaman industri, tapi kultur mereka masih kultur pra-industri. Kultur pra-industri ini di antaranya terbentuk dari tafsir agama yang mereka anut.

Tafsir agama yang dianut umat selama ini, sesuai dengan tradisi yang diwarisi dari abad tengah, dikembangkan dalam ilmu-ilmu agama Islam: ilmu tafsir, ilmu hadis, ilmu fikih, ilmu kalam akidah dan ilmu tasawuf. Pengembangan tafsir dalam ilmu-ilmu tersebut dominan dengan kerangka departemantalis objek tiga ilmu terakhir: hukum, akidah dan spiritualitas. Penggunaan kerangka ini membuat mereka tidak memiliki wawasan kehidupan yang menyeluruh. Akibatnya mereka tidak mampu menyelenggarakan bidang-bidang kehidupan (sosial, ekonomi, politik dan lain-lain) dengan baik. Hal ini wajar karena wawasan penyelenggaraan saja mereka tidak punya, apalagi keterampilan menyelenggarakannya.

Dengan demikian, keterpurukan umat Islam secara epistemologis berpangkal pada krisis ilmu-ilmu agama Islam yang menggunakan kerangka departementalis yang terbatas pada tiga bidang keilmuan di atas. Dari sudut ini keterpurukan mereka hanya dapat diatasi dengan rekonstruksi ilmu-ilmu tersebut, terutama ilmu fikih.

Dasar Rekonstruksi

Rekonstruksi ilmu fikih didasarkan pada at-Taubah ayat 122 yang menganjurkan agar ada sebagian umat yang melakukan *tafaqquh fi al-dîn*, mempelajari *al-dîn* sehingga menjadi ahli tentangnya. Al-Din dalam ayat itu sudah barang tentu adalah *al-dîn al-islâm* atau Dinul Islam yang diridhai Allah yang ditegaskan dalam al-Maidah ayat 3, yang berdasarkan *munâsabah*

antarkalimat di dalamnya dapat diyakini bahwa ia menegaskan definisinya sebagai *dîn wa ni'mah* (agama dan peradaban).

Batasan pertama dari definisi Islam dalam al-Maidah ayat 3 adalah *dîn*, agama. Pengertian dari batasan ini dapat dipahami dari Surat al-Kafirun yang berdasarkan *asbâb al-nuzûl* dan *munâsabah* antara bagian akhir dengan bagian sebelumnya menunjukkan makna *din* yang tepat untuk memaknai kata *din* dalam al-Maidah ayat 3 tersebut.

Asbâb al-nuzûl Surat al-Kafirun, sebagaimana yang disebutkan al-Suyuthi, adalah usulan orang-orang Quraisy kepada Nabi untuk melakukan kompromi dalam memeluk agama. Mereka mengajak untuk menyembah Tuhan sesembahan dalam Islam dan paganisme Arab secara bergantian. Dalam satu tahun mereka mau menyembah Allah bersama Nabi, kemudian dalam satu tahun berikutnya mereka meminta Nabi bersedia menyembah berhala bersama mereka.¹ Surat itu turun menolak tawaran mereka dengan meminta Nabi untuk mengatakan bahwa dia tidak menyembah berhala yang mereka sembah dan mereka tidak menyembah Allah yang dia sembah. Perkataan ini diakhiri dengan pernyataan “bagimu agamamu dan bagiku agamaku”. Pernyataan ini menunjukkan bahwa pengertian *din* yang dimaksudkan dalam surat itu adalah peribadatan kepada Wujud Adikodrati yang dipercayai sebagai Tuhan yang harus disembah sehingga meliputi sistem kepercayaan dan sistem peribadatan. Berkaitan dengan ini, perlu dijelaskan bahwa dalam Islam memang terdapat gagasan peribadatan dengan pengertian luas yang tidak hanya meliputi penyembahan dan pemujaan kepada Allah, tapi juga pengabdian kepada-Nya. Gagasan luas ini tidak ada dalam agama paganis Arab, khususnya yang dianut masyarakat Makkah yang bersama Nabi menjadi subjek yang dibicarakan dalam Surat al-Kafirun itu. Karena itu, pengertian agama di dalamnya berdasarkan *asbâb al-nuzûl*-nya adalah pengertian umum agama, yakni sistem kepercayaan dan peribadatan.

Kemudian mengenai pemahaman berdasarkan *munâsabah*, Surat al-Kafirun menyebutkan kata *dîn* dalam ayat terakhir (*lakum dînukum wa liya dîn*). Pengertian kata ini sudah tentu tidak dapat dilepaskan dari pembicaraan ayat-ayat sebelumnya. Dalam bagian sebelumnya bisa dikatakan ada penegasan tentang toleransi beragama dengan menghormati peribadatan yang ada pada tiap-tiap agama tanpa mempedulikan apa pun yang dijadikan sesembahan (*lâ a'budu mâ ta'budûn wa lâ antum 'âbidûna mâ a'bud*). Penegasan

¹ Jalaluddin al-Suyuthi, *Lubâb al-Nuqûl fi Asbâb al-Nuzûl*, Riyadh: Maktabah al-Riyadh al-Haditsah, t.t., h. 244.

sikap toleran terhadap peribadatan itu menunjukkan bahwa pengertian agama di akhir surat tersebut adalah sistem kepercayaan dan peribadatan. Hal ini karena, seperti baru saja dikatakan, peribadatan merupakan penyembahan dan pemujaan terhadap Wujud Adikodrati yang dipercayai dalam agama yang berarti bahwa ia (agama) meliputi sistem kepercayaan dan sistem peribadatan.

Kemudian batasan kedua dari definisi Islam dalam al-Maidah ayat 3 adalah *ni'mah*. Dalam menjelaskan arti bahasa *ni'mah*, al-Ashfahani hanya menyebutkan satu arti, *al-hâlîh al-hasânah* (keadaan yang baik).² Adapun Ibn Mandhur menyebutkan empat arti: *al-yad al-bâidha' al-shâlihah* (tangan putih yang baik), *al-shâni'ah* (memberikan kebaikan nyata dengan tindakan yang baik), *al-minnah* (anugerah terus-menerus), dan *mâ un'imâ bihi 'alaika* (apa yang dianugerahkan kepadamu).³ Arti-arti yang dikemukakan dua ulama ini tidak perlu dipermasalahkan karena bisa dipadukan dengan hubungan sebab-akibat atau lantaran-hasil. Maksudnya tangan putih yang baik dan seterusnya mengakibatkan atau menghasilkan keadaan baik bagi pemilik dan penerimanya.

Kemudian mengenai maksud penyempurnaan *ni'mah* dalam al-Maidah ayat 3, para mufasir mengemukakan pengertian beragam. Menurut Ibn Abbas, maksudnya adalah pelaksanaan haji oleh umat Islam secara eksklusif tanpa bercampur dengan kaum Musyrikin. Al-Thabari mengutip pandangan mufasir dari kalangan sahabat ini dalam riwayat sebagai berikut:

(Pada mulanya) Kaum Musyrikin dan Muslimin melaksanakan ibadah haji secara bersama-sama. Kemudian ketika Surat al-Barâ'ah turun (pada tahun ke-8 H), kaum Musyrikin tidak dibolehkan lagi melaksanakan haji sehingga kaum Muslimin dapat melaksanakan haji di Masjidil Haram tanpa bercampur dengan satu orang pun kaum Musyrikin. Hal ini menjadi penyempurnaan anugerah.⁴

Adapun al-Sya'bi dan 'Amir mengemukakan maksud yang lebih luas, di samping pelaksanaan haji oleh umat Islam secara eksklusif, juga kehancuran sistem Jahiliyah dan meredupnya paham kemosyrikan. Al-Thabari mengutip

2 Al-Ashfahani, *Mu'jam*, h. 520.

3 Ibn Mandhur, *Lisan*, XII, h. 580.

4 Al-Thabari, *Jami*, VI, h. 98.

pernyataan mufasir atau tokoh dari kalangan Tabi'in yang pertama dalam riwayat sebagai berikut:

Ayat ini turun di Arafah (pada waktu haji Wada') di mana menara Jahiliyah telah roboh, kemasyrikan telah meredup dan tidak ada satu orang paganis pun yang haji bersama mereka (kaum Muslimin).⁵

Berdasarkan riwayat dari sahabat dan tabi'in itu, al-Thabari menyimpulkan bahwa maksud penyempurnaan *ni'mah* dalam al-Maidah ayat 3 adalah kemenangan kaum Muslimin di zaman Nabi atas kaum paganis Arab. Tentang hal ini, dia mengemukakan pernyataan berikut:

Maksud Allah dengan firman-Nya (*pada hari ini Aku genapkan atasmu ni'mah-Ku*): Aku genapkan Anugerah-Ku atasmu wahai kaum mukminin dengan memberikan kemenangan atas kaum musyrikin yang menjadi musuh-Ku dan musuhmu. Aku buat juga mereka tidak memiliki harapan untuk membuatmu kembali mengikuti kemusyrikan yang dulu kamu lakukan.⁶

Pokok kemenangan dengan variasi tertentu sebagai maksud penyempurnaan anugerah dalam ayat di atas, selanjutnya menjadi penjelasan yang dikemukakan beberapa mufasir sesudah al-Thabari. Dalam memberikan penjelasan dimaksud, mereka dapat dibedakan menjadi tiga kelompok. Pertama, mereka yang memasukkan penyempurnaan agama sebagai bagian dari pengertian penyempurnaan anugerah. Termasuk kelompok ini adalah al-Zamakhsyari yang mengemukakan makna penyempurnaan anugerah dalam wujud: pembebasan Makkah, memasukinya dengan aman dan penuh kemenangan, robohnya menara dan tempat-tempat peribadatan jahiliyah, haji eksklusif, tidak ada yang thawaf mengelilingi Ka'bah dengan telanjang, penyempurnaan urusan agama dan syariah. Dengan itu semua, menurutnya, Islam menjadi anugerah yang paling sempurna.⁷

Kedua, mereka yang tidak memasukkan penyempurnaan agama sebagai pengertian penyempurnaan anugerah. Termasuk kelompok ini adalah al-Baghawi yang menghubungkan firman "Aku genapkan anugerah-Ku kepadamu dengan firman "supaya Aku genapkan anugerah-Ku kepadamu"

5 Ibid., h. 99.

6 Ibid., h. 98.

7 Al-Zamakhsyari, *al-Kasasyâf*, I, h. 593

dalam al-Baqarah ayat 150. Dia menyatakan bahwa penyempurnaan anugerah dalam al-Ma'îdah ayat 3 merupakan pelaksanaan janji yang dikemukakan dalam al-Baqarah ayat 150. Di antara wujud penyempurnaan anugerah itu, menurutnya, adalah kaum mukminin dapat memasuki Makkah dengan aman penuh kemenangan dan melaksanakan haji dengan tenang tanpa bercampur dengan satu orang musyrik pun.⁸ Abdul Qadir al-Jilani telah mengemukakan makna semacam ini dengan menyatakan bahwa Allah telah menyempurnakan anugerah lahir dan batin dengan memberikan kekuasaan atas wilayah dan kemenangan atas musuh, memegang kendali atas pandangan-pandangan keliru dan kecenderungan-kecenderungan merusak, dan meridhai Islam (ketaatan) sebagai agama (jalan yang ditempuh).⁹

Ketiga, kelompok yang menjadikan kemenangan dan penyempurnaan agama (serta makna lain) masing-masing sebagai makna alternatif yang valid dari penyempurnaan anugerah. Termasuk kelompok ini adalah al-Baidhawi yang mengemukakan makna penyempurnaan agama dengan: pemberian hidayah dan taufik atau penyempurnaan agama atau pembebasan Makkah dan perobohan menara jahiliyah.¹⁰ Abu Su'ud telah mengisyaratkan validitas tiga makna yang dikemukakan ulama-ulama tafsir di atas, yakni: pembebasan Makkah dan memasukinya dengan aman dan penuh kemenangan, perobohan menara dan tempat-tempat pemujaan jahiliyah, larangan pelaksanaan haji oleh orang musyrik dan pelaksanaan thawaf dengan telanjang di Masjidil Haram; atau penyempurnaan agama dan syariat; atau pemberian hidayah dan taufik.¹¹

Di samping mereka, diketahui ada al-Mawardi yang menyebutkan penyempurnaan agama sebagai satu-satunya makna dari penyempurnaan anugerah.¹² Jadi, menurut ulama yang terkenal dengan pemikiran politiknya ini, juga tiga ulama tafsir yang disebutkan di atas (al-Zamakhsyari, al-Baidhawi dan Abu Su'ud), firman “dan Aku sempurnakan atasmu anugerah-Ku” ber-munâsabah dengan “Aku sempurnakan bagimu agamamu” dengan pola *tafsîl-ijmâlî*. Penyempurnaan agama menjadi rincian yang tercakup dalam pengertian penyempurnaan anugerah. Penjelasan ini membuktikan

⁸ Al-Baghawi, *Ma'âlim*, II, hh. 7-8.

⁹ Abdul Qadir al-Jilani, *Tafsîr*, I, h. 427.

¹⁰ Al-Baidhawi, *Anwâr*, I, h. 255.

¹¹ Abu Su'ud, *Irsyâd*, II, h. 238.

¹² Al-Mawardi, *an-Nukat wa al-'Uyûn (Tafsîr al-Mâwardî)*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2012, II, h. 13.

kebenaran klaim bahwa pola *munâsabah* itu menjadi kebiasaan Al-Quran dalam menyampaikan pesan yang disinggung di depan.

Berdasarkan arti *ni'mah* adalah *al-hâlah al-hasnah* yang dikemukakan al-Ashfahani, bisa diyakini bahwa makna penyempurnaan anugerah dalam al-Maidah ayat 3 adalah pemberian kemenangan—dengan segala wujudnya yang disebutkan dalam hampir semua tafsir di atas—kepada kaum mukminin di zaman Nabi. Penyempurnaan agama dan pemberian hidayah dan taufik—yang disebutkan dalam sebagian tafsir di atas—memang merupakan anugerah, tapi keduanya bukan *al-hâlah al-hasnah* yang *nota bene* adalah realitas kehidupan nyata yang dijalani atau dialami. Apabila dipandang sebagai realitas kehidupan, maka keduanya baru menjadi realitas potensial dalam diri umat dan belum menjadi realitas aktual dalam kehidupan sosial mereka.

Kemenangan yang diperoleh kaum mukminin di zaman Nabi pasti berpangkal pada keunggulan yang mereka miliki. Dengan keunggulan itu, mereka menjadi pribadi dan masyarakat yang bermutu. Dalam Surat Ali Imran ayat 139 dan Muhammad ayat 35, Al-Quran menyebutkan tiga kualitas keunggulan mereka: kuat (tidak merasa lemah), gembira (tidak merasa sedih) dan tangguh (tidak menyerah).

Mereka memiliki keunggulan dengan kualitas itu tentu karena mereka mempunyai unsur-unsur yang tinggi dari kebudayaan: ilmu pengetahuan, teknologi, kesenian dan sistem sosial yang kompleks. Dari sejarah zaman Nabi diketahui bahwa kaum Anshar dan Muhajirin masing-masing menguasai pertanian dan perdagangan di Madinah. Dengan penguasaan dua sektor ekonomi itu mereka mampu membeli peralatan-peralatan, termasuk peralatan militer yang produksinya dikuasai oleh kaum Yahudi. Diketahui pula mereka mengembangkan kesenian, khususnya seni suara, dan sistem sosial berkeadilan seperti sistem kemasyarakatan egaliter, hukum berkeadilan (penegakan hukum tanpa pandang bulu), politik kesejahteraan (perlindungan hak-hak warga negara), dan pendidikan inklusif, termasuk pendidikan bagi perempuan. Sejarah ini menunjukkan adanya unsur-unsur kebudayaan tinggi itu dalam praktik hidup mereka.

Dengan demikian, jika pemahaman al-Maidah ayat 3 dihubungkan dengan dua ayat yang menegaskan keunggulan kaum mukminin, pengertian penyempurnaan anugerah menjadi penyempurnaan unsur-unsur tinggi dari kebudayaan bagi mereka. Unsur-unsur kebudayaan tinggi dalam antropologi, seperti telah dijelaskan di depan, disebut peradaban. Karena itu, maksud

ni'mah dalam ayat tersebut adalah peradaban, sehingga pengertian *din wa ni'mah* sebagai definisi Islam adalah agama dan peradaban.

Penafsiran *ni'mah* dalam ayat tersebut dengan peradaban secara langsung sangat sesuai dengan arti bahasanya “keadaan baik.” Keadaan baik bagi manusia hanya terwujud dalam kehidupan yang beradab. Terwujudnya kehidupan yang beradab pasti dengan peradaban, tidak dengan yang lain.

Penyempurnaan anugerah dalam al-Maidah ayat 3 diungkapkan dengan kata *atamm* (digabung dengan kata ganti “orang” pertama tunggal, *tu*, menjadi *atmamtu*). Kata ini dibentuk dari *tamâm* yang menurut al-Ashfahani berarti mencapai batas, tidak membutuhkan apa yang ada di luar sesuatu. Berbeda dari kata *nâqish*—sesuatu yang kurang—yang membutuhkan hal lain di luarnya.¹³ Adapun Ibn Mandhur menjelaskan bahwa artinya adalah lengkap (*mâ tamma bihi*). Dalam penjelasan tentang penggunaan *tamâm* dalam berbagai ungkapan bisa dipahami bahwa, menurut Ibn Mandhur, kelengkapan yang menjadi pengertian *tamâm* meliputi kelengkapan unsur atau bagian, sifat dan fungsi. Sebagai contoh adalah hadis yang mengajarkan permohonan perlindungan kepada Allah dengan mengucapkan *a'ûdzu bi kalimâtillah at-tâmmati* (aku mohon perlindungan dengan kalimat-kalimat Allah yang *tamâm*). Pengertian *tamâm* untuk kalimat-kalimat Allah dalam hadis itu adalah tidak ada kekurangan (unsur/bagian), tidak ada cacat (sifat) dan bermanfaat bagi yang mengucapkannya sehingga terjaga dari segala mara bahaya (fungsional).¹⁴ Dua arti yang tampak berbeda ini tidak perlu dipermasalahkan karena arti kedua memperjelas arti pertama.

Berdasarkan arti *tamâm* ini maka penyempurnaan anugerah yang dilakukan Allah dalam pengertian penyempurnaan peradaban untuk umat Islam adalah membuat lengkap atau genap bagian, sifat dan fungsinya. Dari sejarah yang telah dibicarakan di depan, peradaban mereka lengkap meliputi: ilmu pengetahuan, teknologi, kesenian dan sistem sosial yang kompleks. Kemudian dari sejarah pula diketahui sifat dan fungsinya, yakni bersifat unggul dan maju sehingga berfungsi dalam mewujudkan kemenangan bagi mereka.

Kelengkapan bagian, sifat dan fungsi peradaban dalam sejarah Islam itu secara teologis terkandung dalam Al-Quran dan hadis. Dalam kedua sumber agama Islam ini terdapat ajaran-ajaran tentang ilmu pengetahuan, teknologi,

13 Al-Ashfahani, *Mu'jam*, h. 72.

14 Ibn Mandhur, *Lisan*, XII, h. 67.

kesenian dan sistem sosial yang kompleks yang unggul dan maju sehingga pengembangannya oleh umat dapat membuat mereka menjadi masyarakat pemenang. Kenyataannya dapat dilihat pada zaman pra-industri, terutama zaman Nabi sampai dengan zaman keemasan Islam. Pada zaman industri sekarang umat menjadi pecundang. Hal ini karena, seperti telah umum diketahui, mereka tidak mengembangkan peradaban unggul dan maju yang diajarkan dalam Al-Quran dan hadis yang dulu dikembangkan oleh generasi awal Islam itu.

Mereka tidak mengembangkannya karena subjek-subjek itu belum menjadi wilayah kajian ilmu-ilmu agama Islam. Dengan rekonstruksi ilmu-ilmu agama Islam, subjek-subjek itu dapat menjadi wilayah kajian ilmu fikih. Ini berarti wilayah kajiannya diperluas meliputi seluruh sistem atau lembaga sosial, bahkan juga meliputi sistem gagasan idealitas.

Kerangka Kebudayaan

Rekonstruksi ilmu fikih untuk menghasilkan teologi keagamaan yang dapat menjadi basis pembangunan kultur peradaban tinggi meniscayakan penggunaan kerangka. Karena kultur tersebut merupakan bagian dari kebudayaan maka mau tidak mau kerangka yang harus digunakan adalah kerangka kebudayaan.

Kebudayaan dalam pengertian yang dikemukakan oleh ahli ilmu sosial adalah seluruh totalitas dari pikiran, karya dan hasil karya manusia yang tidak berakar pada nalurinya. Karenanya, kebudayaan hanya bisa dicetuskan manusia setelah menempuh proses belajar.¹⁵ Dalam pengertian yang luas ini, kebudayaan meliputi 7 unsur universal: sistem religi dan upacara keagamaan; sistem dan organisasi kemasyarakatan; sistem pengetahuan; bahasa; kesenian; sistem mata pencaharian hidup; dan sistem teknologi dan peralatan.¹⁶ Kemudian jika dilihat dari wujudnya, menurut Koentjaraningrat, kebudayaan memiliki 3 wujud:

1. Wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks dari kepercayaan, ide, gagasan, nilai, norma, peraturan dan lain-lain (sistem pengetahuan);

15 Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*, Jakarta: Gramedia, 2002, h. 1.

16 *Ibid.*, h. 2.

2. Wujud kebudayaan sebagai suatu kompleks aktivitas kelakuan berpola dari manusia dalam masyarakat (sistem sosial);
3. Wujud kebudayaan sebagai benda-benda hasil karya manusia (sistem artefak).¹⁷

Kebudayaan dengan pengertian, unsur dan wujud itu menentukan dan menggambarkan baik dan buruknya kehidupan satu masyarakat. Bagian awal dari kebudayaan yang menentukan baik dan buruknya kehidupan mereka adalah sistem pengetahuan. Hal ini karena manusia melakukan dan menghasilkan sesuatu sesuai dengan apa yang dia ketahui dan yakini, sehingga sistem pengetahuan itu merupakan landasan yang menggariskan jalan yang ditempuh individu dalam melakukan aktivitas perilaku berpola dan menghasilkan karya dalam masyarakat.

Sesuai dengan keluasan wilayah itu, pengembangan ilmu-ilmu agama Islam berkerangka kebudayaan tidak cukup dilakukan dengan merumuskan sistem pengetahuan yang diajarkan dalam Al-Quran dan hadis. Ia juga harus dilakukan dengan merumuskan pelembagaannya dalam kehidupan sosial dan dalam penciptaan dan pemanfaatan wujud-wujud materil kebudayaan untuk kemaslahatan umat manusia.

Penggunaan kerangka kebudayaan dalam pengembangan ilmu-ilmu agama Islam sebenarnya merupakan penggunaan kerangka syariah yang dikonsepsikan Al-Quran. Dalam al-Jatsiyah ayat 18 disebutkan: “Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat dari urusan. Maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui”.

Dalam ayat ini Nabi diperintahkan untuk mengikuti syariah yang disebut dengan istilah *syari’ah min al-amr*. Pembicaraan ayat tersebut berhubungan dengan pembicaraan ayat-ayat sebelumnya, terutama mulai ayat 16. Dalam ayat 16 ini ditegaskan bahwa kepada Bani Israil, Allah telah memberikan *al-kitâb*, *al-hukm*, *al-nubuwah*, rezeki yang baik dan keunggulan atas bangsa-bangsa yang lain. Berikutnya dalam ayat 17, ditegaskan bahwa Allah telah memberikan kepada mereka *bayyinât min al-amr*, bukti-bukti yang jelas dari urusan itu. Dua ayat ini sama-sama berbicara tentang Bani Israil. Karena itu, pemahamannya seharusnya tidak dipisahkan, sehingga urusan yang dimaksudkan dalam ayat 17 itu adalah kelima hal yang disebutkan dalam ayat 16. Jadi, di samping diberi lima hal tersebut (*al-kitâb* dan seterusnya), Bani Israil juga diberi bukti-bukti yang jelas bahwa kelimanya telah

¹⁷ *Ibid.*, h. 5.

diberikan kepada mereka. Selanjutnya dalam ayat 18 ditegaskan bahwa Allah menjadikan Nabi Muhammad berada pada *syar'i'ah min al-amr*, jalan dari segala urusan.

Pemahaman ayat ke-18 itu seharusnya juga tidak dipisahkan dari dua ayat sebelumnya sehingga yang dimaksudkan dengan *al-amr* (segala urusan) di dalamnya adalah *al-amr* yang disebutkan dalam kedua ayat sebelumnya tersebut, yakni kelima hal yang telah diberikan kepada Bani Israil. Dengan demikian, apabila ketiga ayat tersebut dipahami sebagai satu kesatuan, maka syariah yang ditempuh Nabi Muhammad Saw. berdasarkan bimbingan dari Allah adalah jalan *al-kitâb*, *al-hukm*, *al-nubuwwah*, rezeki yang baik dan keunggulan atas bangsa-bangsa lain.

Dalam perspektif kebudayaan, dengan memperhatikan seluruh uraian Al-Quran di atas dan fakta sejarah yang diketahui, dapat disebutkan bahwa kelima hal di atas adalah unsur-unsur kebudayaan:

1. Sistem religi dan upacara keagamaan (*al-kitâb*: kepercayaan tauhid dan ibadah atau ritual);
2. Sistem dan organisasi kemasyarakatan (*al-hukm*: kekuasaan untuk pengendalian sosial dan kepemimpinan untuk mempengaruhi guna mencapai tujuan masyarakat);
3. Sistem pengetahuan (*al-nubuwwah*: tugas kenabian membangun peradaban hanya bisa dilaksanakan dengan pengetahuan yang benar, tepat dan memadai);
4. Bahasa [*al-nubuwwah*: para nabi menjalankan tugas kenabian menggunakan bahasa kaumnya untuk menyampaikan pesan (QS. Ibrahim [14]: 4)];
5. Kesenian (*al-nubuwwah*: para nabi membangun peradaban dengan –dalam batas-batas tertentu– mengembangkan kesenian, seperti Adam mengembangkan seni berpakaian dan Hud mengembangkan seni bangunan atau arsitektur);
6. Sistem mata pencaharian hidup (rezeki yang baik: kerja perdagangan, industri, peternakan, pertanian dan lain-lain); dan
7. Sistem teknologi dan peralatan (keunggulan atas bangsa-bangsa lain: teknologi pengolahan air; pengolahan emas, perak dan baja; dan lain-lain).

Sesuai dengan kebudayaan yang meliputi kehidupan manusia yang dijalani dengan belajar, penggunaan kerangka kebudayaan dalam pengembangan ilmu-ilmu agama Islam meniscayakan perumusan teologi komprehensif (luas dan lengkap) berwawasan kehidupan yang menyeluruh, tidak sektoral terbatas pada akidah, hukum dan spiritualitas sebagaimana yang dominan selama ini. Keterbatasan wawasan ini menyebabkan umat Islam tidak memiliki perhatian terhadap, bahkan kesadaran tentang, bidang-bidang kehidupan di luar tiga sektor di atas sehingga mereka mengalami ketertinggalan dalam ekonomi, ilmu pengetahuan, sosial dan lain-lain yang disinggung di depan. Di samping meniscayakan perumusan teologi komprehensif, penggunaan kerangka kebudayaan tersebut juga meniscayakan perumusan teologi yang kohesif (utuh dan terpadu) tidak departementalis, terbagi-bagi ke dalam bagian-bagian yang terpisah satu dari yang lain sebagaimana yang terjadi sampai sekarang yang di antaranya terlembaga dalam fakultas-fakultas di lingkungan perguruan tinggi Agama Islam. Departementalisme ini mungkin menjadi salah satu faktor yang menyebabkan umat Islam memiliki kepribadian terbelah, religius tapi berakhhlak rendah. Dengan demikian, penggunaan kerangka kebudayaan dalam pengembangan ilmu-ilmu agama Islam meniscayakan perumusan teologi yang sistematis.

Kemudian sesuai pula dengan kebudayaan sebagai kehidupan yang dijalani melalui belajar, penggunaan kerangka kebudayaan dalam ilmu-ilmu agama Islam meniscayakan perumusan teologi yang dapat dilaksanakan dalam kehidupan pribadi dan kelompok (praktis). Hal ini tidak hanya sesuai dengan tuntutan kebudayaan, tapi juga menjadi tuntutan Islam sebagai agama amal yang mengharuskan umat untuk mengekspresikan iman dalam perbuatan nyata. Perumusan teologi demikian sudah barang tentu hanya bisa dilakukan dengan memperhatikan tempat di mana umat berada dan pada waktu di zaman mereka hidup. Perumusan teologi tanpa memperhatikan dua variabel ini pasti membuat Islam tidak dapat menjadi sumber motivasi dan inspirasi bagi umatnya untuk mewujudkan hidup baik (*hayâh thayyîbah*) sebagaimana yang dicitakan Al-Quran.

Terakhir sesuai pula dengan kebudayaan sebagai kehidupan yang dijalani melalui belajar, penggunaan kerangka kebudayaan dalam ilmu-ilmu agama Islam meniscayakan perumusan teologi yang dapat meninggikan kehidupan (fungsional). Hal ini karena belajar tidak hanya untuk bisa, tapi juga untuk meningkatkan kualitas hidup manusia sebagaimana yang ditunjukkan dalam sejarah manusia yang terus mengalami peningkatan peradaban. Perumusan

teologi yang dapat meninggikan kehidupan itu tidak hanya sesuai dengan tuntutan kebudayaan, tapi juga sesuai dengan tuntutan Islam sebagai agama yang wahyu pertamanya adalah *iqra'* (perintah membaca). Sebagai wahyu pertama, *iqra'* sebenarnya mengajarkan umat supaya memiliki literasi teknis, fungsional dan berkebudayaan. Di samping itu, juga mengajarkan mereka supaya menjadi *the learning society*, masyarakat yang terus belajar untuk terus meningkatkan derajat kehidupan mereka.

Metodologi

Sesuai dengan kerangka kebudayaan tersebut, perumusan teologi Islam dalam ilmu fikih harus dilakukan melalui penafsiran Al-Quran dengan paradigma yang kompatibel dengannya. Dalam peta ilmu-ilmu keislaman, ilmu tafsir termasuk ilmu yang belum matang (*ghair an-nadhji*) dan terbuka untuk diperbarui dan dikembangkan. Sejarah tafsir Al-Quran secara garis besar dapat dibedakan menjadi tafsir pra-modern dan tafsir modern. Dilihat dari perspektif sejarah, perkembangan ilmu pengetahuan yang menurut Thomas Kuhn berlangsung secara dialektik dan revolusioner, tafsir dalam dua periode itu dikembangkan dengan menggunakan paradigma. Paradigma adalah pandangan fundamental tentang pokok persoalan (*subject matter*) dari objek yang dikaji.¹⁸ Dalam studi tafsir, objek itu adalah Al-Quran. Jadi paradigma tafsir itu adalah pandangan mendasar mengenai Al-Quran yang ditafsirkan, berkenaan dengan apa yang seharusnya dikaji dari kitab itu.

Para penafsir Al-Quran pasti menggunakan paradigma dalam penafsiran yang dilakukan, karena ia *inheren* ada dalam teori tafsir, yang dengan sadar atau tidak, digunakan dalam penyusunan tafsir. Sampai zaman pra-modern ada tiga paradigma tafsir yang pernah dominan, masing-masing dengan teorinya sendiri dan menghasilkan tafsir *normal science* yang melimpah dan berpengaruh. Pertama, paradigma kompleksitas Al-Quran. Paradigma ini berupa pandangan fundamental bahwa Al-Quran merupakan sebuah kitab suci yang kompleks dan tafsir harus menguraikan kerumitannya. Sebagai konsekuensinya, tafsir harus mengupas banyak hal termasuk yang teknis, seperti cara pengucapan kata-kata Al-Quran. Karena itu, paradigma tersebut diterapkan dalam satu teori penafsiran yang dapat disebut teori teknis. Teori ini dirumuskan dalam definisi yang menyatakan bahwa tafsir itu

18 Lihat George Ritzer, *Sosiologi: Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, peny. Alimandan, Jakarta: Rajawali Pers, 1980, h. 4.

adalah kajian mengenai cara melafalkan kata-kata Al-Quran, pengertiannya, ketentuan-ketentuan yang berlaku padanya ketika berdiri sendiri dan ketika berada dalam susunan, arti yang dimaksudkannya dalam susunan kalimat Al-Quran, dan lain-lain yang melengkapi kajian mengenai hal-hal itu.¹⁹

Penerapan teori itu dalam penafsiran Al-Quran telah menghasilkan banyak karya tafsir, terutama yang bercorak kebahasaan, seperti *Tafsîr al-Baidhawî* dan *al-Zamakhsharî*, yang memberikan sumbangan besar dalam studi Al-Quran. Namun karena apa yang menjadi pokok persoalan yang dikaji oleh kitab-kitab itu pada dasarnya adalah masalah-masalah yang berhubungan dengan aspek teknis Al-Quran, maka tafsir yang dimuatnya menjadi elitis dan hanya bisa diakses oleh orang-orang yang memiliki keahlian di bidang-bidang teknis itu.

Kedua, paradigma eksplanasi Al-Quran. Paradigma ini berupa pandangan fundamental bahwa Al-Quran yang menjadi kitab suci yang mengikat bagi umat Islam, memerlukan penjelasan. Pihak yang memiliki otoritas untuk memberi penjelasan bukan hanya Nabi, sahabat dan tabi'in saja. Generasi ulama yang datang sesudah mereka juga memiliki otoritas, meskipun ada keterbatasan kemampuan mereka dalam menjelaskan Al-Quran. Namun hal itu harus ditolerir, karena tanpa diberi penjelasan, Al-Quran bisa menjadi kitab suci yang tidak bermakna secara moral dan sosial. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa paradigma tersebut diterapkan dalam teori akomodasi. Teori ini dirumuskan dalam definisi yang menyatakan bahwa tafsir itu adalah kajian untuk menjelaskan maksud Al-Quran sesuai dengan kemampuan manusia.²⁰

Teori kedua ini juga diterapkan secara luas dalam penafsiran Al-Quran dan menghasilkan banyak karya tafsir dengan beberapa corak, seperti corak *isyârî* dan *falsafi*. Toleransi yang besar dalam teori itu memungkinkan penafsir yang melakukan pengembalaan intelektual dan spiritual yang luas dan tinggi untuk menuangkan hasil pengembalaannya dalam tafsir yang disusunnya, yang sebagiannya bisa dipandang sebagai "liar" karena sulit untuk dicerna oleh orang yang tidak memiliki pengalaman pengembalaan yang sama.

Ketiga, paradigma reduksionis. Paradigma ini berupa pandangan fundamental bahwa Al-Quran yang dalam Islam merupakan dalil yang

¹⁹ As-Suyuti, *at-Tahbîr fi 'Ilm at-Tafsîr* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), h. 15.

²⁰ *Ibid.*

memiliki otoritas tertinggi harus dijadikan sumber legitimasi untuk mendukung mazhab supaya dapat mempunyai kekuatan di kalangan umat. Paradigma ini diterapkan dengan teori takwil dalam pengertian mengatur ayat Al-Quran dalam penafsiran untuk bisa mendukung mazhab yang dianut oleh penafsir. Tidak ada yang merumuskan teori ini secara definitif. Teori itu diketahui ada dari praktik yang dilakukan oleh banyak penafsir dan dari ungkapan sebagian dari mereka. Di antara ungkapan yang secara gamblang menunjukkan teori itu adalah pernyataan al-Karkhi bahwa “Tiap-tiap ayat atau hadis yang bertentangan dengan pendapat pendukung-pendukung mazhab kami, maka ayat atau hadis itu harus ditakwil atau dinyatakan *mansûkh*”.²¹

Teori ketiga ini juga diterapkan secara luas dalam penafsiran Al-Quran dan menghasilkan banyak karya tafsir yang bercorak partisan, baik dalam kalam, fikih maupun politik, seperti *Tafsîr ar-Râzî*. Dalam sejarah, penerapan teori itu bisa membuat Al-Quran menjadi rahmat bagi satu mazhab dan dalam waktu yang bersamaan menjadi lakanat bagi mazhab yang lain, sehingga ia tidak menjadi solusi, bahkan malah menjadi problem bagi umat.

Tafsir Al-Quran pra-modern yang dihasilkan dengan menggunakan tiga paradigma tersebut, sebagai *normal science*, telah mengalami krisis sehingga tidak bisa dijadikan rujukan bagi umat Islam untuk menjawab tantangan-tantangan zaman yang baru. Karena itu, para perintis dan penerus pembaruan Islam berusaha untuk mengembangkan paradigma baru yang mereka pandang bisa kompatibel untuk memberi respons kreatif terhadap tantangan-tantangan itu. Ada dua paradigma yang mereka kembangkan. Pertama, paradigma petunjuk Al-Quran yang dikembangkan *al-Manâr*. Paradigma ini terdapat dalam rumusan definisi operasional yang digunakan kitab tersebut:

Tafsir yang kami usahakan adalah pemahaman Al-Quran sebagai agama yang menunjukkan manusia kepada ajaran yang mengantarkan kebahagiaan hidup mereka di dunia dan akhirat. Ini merupakan tujuan yang tertinggi dari tafsir. Kajian di luar itu hanya menjadi konsekuensi atau alat untuk mencapainya.²²

Paradigma ini diterapkan dalam teori fungsional penafsiran untuk membangun peradaban. Paradigma ini digunakan oleh Fazlur Rahman

21 Al-Dzahabi, *at-Tafsir wa al-Mufassirun* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2003), II, h. 32.

22 Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar* (Beirut: Dar al-Fikr, 1978), I, h. 17.

dengan metode hermeneutika yang telah dielaborasinya dan Sayyid Quthb dengan tafsir ideologisnya.

Kedua, paradigma kesusasteraan Al-Quran. Paradigma ini dikembangkan oleh Amin al-Khuli yang menyatakan bahwa Al-Quran merupakan kitab berbahasa Arab yang akbar dan harus diapresiasi dalam penafsirannya. Karena itu, dia mendefinisikan tafsir sebagai studi kesusasteraan tentang Al-Quran yang metodonya benar, aspeknya lengkap dan pembagiannya sistematis.²³ Paradigma ini diterapkan dalam teori murni penafsiran untuk menemukan makna yang dikehendaki Al-Quran pada masa pewahyuannya dan digunakan oleh Bintu al-Syati' dan Muhammad Ahmad Khalafullah, juga Mohammad Arkoun.

Di samping kelima paradigma di atas, ada satu paradigma lagi yang berkembang dalam ilmu fikih dan tafsir ayat-ayat hukum, yakni paradigma Al-Quran sebagai kitab undang-undang. Dalam paradigma ini Al-Quran dikaji dan diterima sebagai undang-undang dengan ketentuan-ketentuan hukum yang berdaulat, berlaku sepanjang zaman dengan melampaui sejarah dan tidak tersentuh oleh sejarah. Paradigma ini sebenarnya lahir dari sejarah perumusan dan kodifikasi hukum pada masa Dinasti Abbasiyah yang pada abad ke-9 berkembang menjadi imperium besar dan membutuhkan aturan hukum untuk mewujudkan ketertiban sosial. Banyak ulama, termasuk imam-imam dari empat mazhab, terpanggil untuk merespons kebutuhan itu dengan menggali hukum-hukum dari Al-Quran. Hal ini dimungkinkan karena Abbasiyah, sesuai dengan zaman kekuasaannya, merupakan negara agama (Islam) dan tidak membentuk lembaga legislasi resmi. Praktek para ulama itu kemudian diikuti oleh beberapa ulama dari generasi-generasi sesudahnya dengan menggunakan teori formal penafsiran untuk mengeksplorasi hukum dari Al-Quran dan menghasilkan tradisi tafsir ayat-ayat hukum. Tradisi ini terus berkembang sampai sekarang meskipun negara-negara Muslim modern telah memiliki lembaga legislasi resmi dan zaman Abbasiyah dan negara agama telah lama lewat.

Penggunaan paradigma petunjuk dan kesusasteraan Al-Quran dalam penafsirannya dewasa ini juga telah mengalami krisis karena diterapkan untuk merumuskan ideologi Islamisme yang membuat ketertinggalan umat Islam menjadi semakin dalam. Harus diakui bahwa tafsir ideologis itu merupakan penyimpangan dari gagasan awal pengembangan kedua

23 Amin al-Khuli, "Tafsir", dalam *Dairah al-Ma'atif al-Islamiyah*, ed. Ibrahim Zaki Khursyid dkk (Kairo: as-Sya'b, 1933), IX, h. 430.

paradigma tersebut. Namun, penyimpangan ini tampaknya tidak dapat dihindarkan karena keduanya secara teologis dibangun dari fungsi Al-Quran, bukan dari tujuan pewahyuannya. Fungsi yang dilepaskan dari tujuan, pelaksanaannya dapat jauh dari tujuan itu sendiri meskipun telah diarahkan pada tujuannya berdasarkan pada sistem kendali tertentu. Dalam gagasan awalnya paradigma petunjuk Al-Quran telah dikendalikan untuk tujuan “meninggikan peradaban” (*al-adabî al-ijtimâ’î*) sebagaimana diuraikan oleh Muhammad Abdurrahman dan dalam perkembangannya ada kendali “keadilan sosial” yang dicetuskan oleh Fazlur Rahman. Namun ternyata kendali itu tidak efektif mengarahkan ketika terjadi perbedaan persepsi tentang ketinggian peradaban dan keadilan sosial.

Karena itu, penafsiran dalam pengembangan teologi Islam wajib menggunakan paradigma yang dibangun dari tujuan pewahyuannya Al-Quran yang dalam al-Qashash ayat 86 dan al-Dukhan ayat 6 ditegaskan sebagai rahmat dari Allah. Rahmat adalah kelembutan yang mendorong untuk memberi kebaikan kepada yang dikasihi.²⁴ Berdasarkan pengertian ini Al-Quran sebagai kitab rahmat itu berarti ia memberi kebaikan nyata bagi seluruh alam. Kebaikan nyata itu adalah hidup baik dengan indikator-indikator: sejahtera, damai dan bahagia. Ketiga indikator ini menjadi kendali dalam penafsiran Al-Quran untuk merumuskan teologi Islam sehingga autentik dan memiliki nilai guna yang nyata dalam kehidupan pribadi dan kelompok, baik kelompok agama, masyarakat, bangsa maupun manusia pada umumnya.

Penafsiran dengan paradigma rahmat dan indikator seperti itu secara epistemologis meniscayakan penggunaan metode yang holistik. Metode demikian meliputi 7 metode dalam penafsiran ayat dapat diterapkan secara simultan dan dapat pula secara sendiri-sendiri sesuai dengan kebutuhan perumusan teologi yang sistematis, praktis dan fungsional dalam kerangka kebudayaan yang telah dijelaskan di depan.

Tujuh metode itu adalah sebagai berikut:

1. Tafsir tradisional/*al-manhaj al-naqlî*
(sumber: hadis dan aqwal; pendekatan: otoritas)
2. Tafsir rasional/*al-manhaj al-‘aqlî*
(sumber: akal/rasio; pendekatan: logika)
3. Tafsir murni/ *al-manhaj al-lughawî*
(sumber: bahasa; pendekatan: linguistik dan sastra)

24 Ar-Raghîb al-Asfahâni, *Mu’jam Mufradât Alfazh al-Qur’ân*, Beirut: Dar al-Fikr, tt., h. 196.

4. Tafsir ‘ilmī/ *al-manhaj al-‘ilmî*
(sumber: ilmu pengetahuan; pendekatan: eklektik)
5. Tafsir sufistik/*al-manhaj al-isyârî*
(sumber: intuisi dan filsafat; pendekatan: mistis)
6. Tafsir perbandingan/*al-manhaj al-muqârin*
(sumber: tafsir yang telah ada; pendekatan: perbandingan)
7. Tafsir kontekstual/*al-manhaj as-siyâqî*
(sumber: konteks (internal dan eksternal); pendekatan: kontekstual)

Paradigma dengan metode holistik ini diterapkan dalam teori hermeneutik untuk menemukan makna Al-Quran yang relevan dengan tempat dan waktu di mana dan kapan ia diterapkan. Umat Islam sekarang hidup dalam konteks negara-bangsa dan pada zaman modern-industrial. Mereka mau tidak mau harus menggunakan teori itu untuk menemukan makna yang relevan dalam pengertian bermakna dalam menghadirkan diri secara benar sesuai dengan tantangan negara-bangsa dan zaman industri yang dihadapi.[]

EPISTEMOLOGI ISLAM KONTEMPORER SEBAGAI BASIS FIKIH KEBINEKAAN

Muhammad Azhar

Mengkaji tentang topik fikih kebinekaan ada baiknya dimulai dengan analisis tentang epistemologi pemikiran Islam yang mendasari keilmuan fikih. Adapun yang dimaksud dengan konsep epistemologi di sini, berasal dari kata *epistemology* yang memiliki kesamaan konseptual dengan istilah: *episteme*, *knowledge*, *logos*, *theory*. Dalam konteks penulisan ini, pemaknaan *epistemology* lebih memiliki makna yang luas yakni konsep *epistemology* sebagaimana yang dipahami sebagai suatu cabang disiplin filsafat yang bertujuan untuk mencari suatu pemahaman yang lebih orisinal, struktural-fundamental serta terkait dengan suatu metode maupun validitas suatu pengetahuan.

Maka dapat dikemukakan di sini bahwa topik ini ingin melihat format atau pola pemikiran Islam yang terkait dengan fikih kebinekaan yang kontekstual dan relevan untuk dikembangkan di Indonesia melalui kacamata filsafat (*epistemology*) dalam rangka melihat struktur fundamental dari wacana fikih kebinekaan dimaksud. Urgensi dari perspektif epistemologi keilmuan fikih kebinekaan ini adalah dalam rangka menghindari ketidaktahuan (*ignorance*) konsepsi fikih kebinekaan, dan mengganti keyakinan fikih (*Islamic judicial belief*) yang masih berkutat pada pemahaman fikih klasik yang sudah tidak memadai dan tidak akomodatif terhadap dinamika pluralitas kewarganegaraan dan kebangsaan di tanah air saat ini. Telaah epistemologi fikih kebinekaan ini nantinya bertujuan agar kita dapat membedakan pemikiran fikih yang relevan dan yang tidak relevan dengan situasi kekinian di Indonesia, serta berorientasi pada perluasan dan pengembangan wawasan fikih kebinekaan itu sendiri. Maka dalam perspektif ini, pada hakikatnya, semua pemikiran tentang Al-Quran, hadis, akidah, akhlak, tasawuf, filsafat, sains dan fikih merupakan “*hasil konstruksi keilmuan*” para ulama, cendekiawan muslim di zamannya, dalam kaitan dengan topik ini, yang ahli di bidang fikih (*fujqahâ*).¹

1 Bandingkan dengan Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi, Pendekatan Integratif-Interkoneksi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, h. 129, 131.

Bagi yang sudah terbiasa dengan filsafat, maka umumnya mereka paham tentang: Ontologi (metafisika), Epistemologi dan Aksiologi (etika dan estetika). Kali ini penulis hanya akan fokus dalam soal epistemologi keilmuan Islam dan lebih khusus kaitannya dengan fikih kebinekaan. Dalam studi kefilsafatan kontemporer, kajian tentang epistemologi sering juga dikaitkan dengan problem metodologi setiap disiplin ilmu. Banyak juga pakar kefilsafatan yang mengintroduksi bahwa kajian Filsafat Ilmu pada hakikatnya hanya berfokus pada problem epistemologi atau metodologi keilmuan². Lalu bagaimana dengan wilayah *Islamic studies* (yang di dalamnya ada fikih), apakah juga harus bersentuhan dengan filsafat ilmu atau kajian epistemologi?

Sekali lagi, bagi yang sudah akrab dengan ilmu filsafat khususnya filsafat ilmu, pertanyaan di atas bukanlah sesuatu yang aneh. Namun bagi yang kurang akrab dengan filsafat, maka kajian epistemologi keilmuan Islam umumnya dirasakan sebagai sesuatu yang tabu bahkan menyesatkan. Bagi mereka, bukankah studi keislaman memiliki wilayah yang khas yang berbeda dengan wacana keilmuan umum di luar studi keislaman? *Judgement* seperti: liberal, sesat, menyimpang selalu dijadikan terma apologis untuk “membentengi” ranah *Islamic studies* dari jangkauan kajian kritis epistemologi, dan filsafat (*critical philosophy*) pada umumnya.

Sekadar untuk mengawali bahwa kajian filsafat sebenarnya bukanlah sesuatu yang baru dalam studi keislaman (*Islamic studies*). Ulama besar seperti al-Ghazali yang dikenal sebagai teolog-kritikus terbesar para filsuf, dan memiliki pengaruh luas di dunia Islam, khususnya kaum Sunni, ternyata beliau sangat ahli dan mahir di bidang filsafat. Karya kritik filsafat terbesarnya adalah *Tahâfut al-Fâlâsifah*. Sebelumnya ia menghasilkan satu karya filsafat yang cukup signifikan berjudul *Maqâshid al-Fâlâsifah* (Maksud para Filsuf)—dimana melalui karyanya ini ada banyak anggapan bahwa ia digolongkan sebagai seorang filsuf beraliran Peripatetik. Walau akhirnya al-Ghazali mengalami kejemuhan intelektual lalu masuk ke wilayah tasawuf dengan melahirkan karya kecil *al-Munqidz min al-Dhalâl*. Setelahnya, banyak yang menuduh bahwa al-Ghazali anti-filsafat. Padahal kalau kita cermati judul karyanya adalah: *Tahâfut al-Fâlâsifah* (kerancuan para Filsuf/orangnya),

2 Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000, hh. 212-214. Bandingkan dengan Albert and Loy Morehead (eds.), *The New American Webster Handy College Dictionary*, USA: New American Library, 1979, h. 334. Lihat juga, Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, Totowa, New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1971, hh. 196-197.

bukan *al-Falsafah* (ilmunya). Sebenarnya Imam al-Ghazali hanya mengkritisi 3 poin pemikiran filsuf yang ia anggap keliru, walaupun menyetujui 17 perkara lainnya. Selain al-Ghazali, ulama lain yang mendalamai filsafat adalah al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Nashir al-Din al-Thusi, al-Razi, Ibn Miskawaih, Ibn Rusyd dan lainnya. Di kalangan Syi'ah lebih banyak lagi ulama yang ahli filsafat, karena filsafat sesungguhnya tidak pernah redup di kalangan ulama Syi'ah. Namun di abad 19-20 muncul ulama Sunni seperti Muhammad Abduh yang berhasil memasukkan kembali mata kuliah filsafat di Universitas al-Azhar, Mesir.

Penting dimaklumi bahwa perkembangan ilmu akidah dan ushul fikih, pada hakikatnya banyak dipengaruhi bahkan dalam beberapa hal berhutang pada khazanah ilmu filsafat. Di Muhammadiyah sendiri, menarik dicermati, bahwa beberapa dekade terakhir, perkembangan dinamika intelektual di dalamnya telah memasukkan filsafat, tasawuf dan sains sebagai bagian dari dinamika ijihad ala Muhammadiyah. Ketiga disiplin ilmu tersebut selama ini memang termasuk yang paling lemah di dunia Islam. Padahal filsafat dan sains selalu menjadi penentu maju mundurnya dunia Islam.

Corak Epistemologi Keilmuan Islam Klasik

Banyak pemikir yang menilai, di bidang ontologi-metafisika dan aksiologi, dunia keilmuan Islam termasuk memiliki perhatian dan perkembangan yang baik. Yang lemah justru dalam soal epistemologi-keilmuan³. Saat ini berbagai literatur pemikiran keislaman masih didominasi oleh corak epistemologi klasik. Adapun beberapa ciri epistemologi keilmuan Islam klasik tersebut antara lain sebagai berikut:

Pertama, pemikiran Islam klasik, secara epistemologis (metode, rujukan, validitas), masih bercorak teologis-ilahiah-metafisis. *Kedua*, literatur Islam klasik—terutama salafy dengan berbagai variannya—masih bersifat normatif-bayani. Umumnya cenderung apologis-polemik. *Ketiga*, wacana keislaman klasik lebih fokus pada moralitas personal, belum beranjak jauh ke wilayah transformasi sosial. Sebagai contoh, kajian konsep *najâsah* dan *thâhârah* baru sebatas biologis-personal, belum merambah ke arah *najâsah-thâhârah* di wilayah transformasi sosial yang lebih luas, seperti *najâsah* lingkungan

³ Noeng Muhamdijir, *Filsafat Epistemologi, Nalar Naqliyah dan Nalar Aqliyah, Landasan Profetik Nalar Bayani, Irfani, dan Burhani, Perkembangan Islam dan Iptek*, Yogyakarta: Rake Saras, 2014: h. iii.

hidup, *najâsah korupsi*⁴, *najâsah human trafficking*, *najâsah kekerasan* dan dimensi humanisme lainnya.

Keempat, epistemologi keilmuan Islam klasik masih bersifat eksklusif dalam studi keislamannya. Dengan kata lain, *Islamic studies* belum banyak berdialektika dengan *social sciences* sebagaimana yang pernah dipelopori Ibn Khaldun/dkk; atau *natural sciences* sebagaimana didalami oleh Ibn Sina (Avicenna), dan lainnya, dan *humanities* seperti kajian filsafat, psikologi dan sejenisnya⁵. Jadi masih monodisiplin, belum multidisiplin.

Kelima, khazanah Islam klasik masih banyak terkait dengan ruang historis masa lalu. Itulah sebabnya cerita-cerita kenabian yang didakwahkan dan dikuliahkan, masih banyak terkait aroma perang senjata, yang begitu melimpah dalam berbagai studi keislaman yang lama. Sedangkan kontekstualisasi perang yang non-fisik—tentu membutuhkan epistemologi keilmuan yang baru—terhadap berbagai bentuk *najâsah* sosial di atas, yang belum begitu banyak ditulis dan didakwahkan, karena di era klasik memang belum begitu menjadi problem sosial yang urgen. Pada gilirannya, nuansa *judgement*, indoktrinasi, penggunaan logika biner *black or white* dan apologetik, masih begitu kentara mewarnai khazanah teks-teks keislaman klasik, yang sampai kini masih terus dicetak dan diajarkan kepada generasi muslim masa kini. Sebaliknya, teks-teks baru khazanah keilmuan Islam kontemporer sangat minim dielaborasi, diapresiasi, dan disebarluaskan lebih jauh di kalangan umat Islam kontemporer. Secara *siyasah* pun, epistemologi keislaman klasik masih mendominasi, sebagaimana tercermin dalam upaya membangkitkan kembali konsep *khilâfah*, *Islamic state* dan sejenisnya.

Perspektif Epistemologi Keilmuan Islam Kontemporer

Ke depan, karena perubahan sosial terus terjadi, maka mau tidak mau berdampak pada perlunya perubahan *mindset* umat melalui perubahan orientasi epistemologi dari Islam klasik ke kontemporer. Adapun tawaran epistemologi keilmuan Islam kontemporer yang patut menjadi perhatian adalah sebagai berikut:

4 Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah telah menerbitkan buku: *Fikih Antikorupsi, Perspektif Ulama Muhammadiyah*, kerja sama dengan Governance Reform in Indonesia, 2006.

5 Lihat analisis panjang tentang perpaduan antara IS + SS-NS dan H, dalam: Muhammad Azhar, ‘Telaah Reflektif Pemikiran Amin Abdullah: Dari Epistemologi ke Teori Aksi’, dalam buku: *Islam, Agama-agama, dan Nilai Kemanusiaan*, CISForm UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2013.

Pertama, dari orientasi *ilâhiyyah*-teologis semata menjadi diperkaya dengan dimensi *insâniyyah*-humanistik dan ‘âlamiyyah-kosmologis. Dengan istilah lain, dari *hablun min al-allâh* semata, diperkaya dengan *hablun min an-nâs* dan *min al-‘âlam*. Kedua, epistemologi keislaman mendarat harus lebih operatif-*burhani* (rasional-empiris) sebagaimana pernah diintroduksi oleh Ibn Taimiyah sesuai konteks zamannya (*al-haqîqah fi al-a'yân, lâ fi al-adzhâن*). Perlu rekonstruksi ulang konsep keilmuan atau kuliah teologi Islam (akidah) dan etika Islam (akhlak) yang lebih bernuansa sosial, ketimbang semata-mata normatif-personal. Dari nuansa metafisis ke empiris-saintifik. Tawaran dari Hassan Hanafi dan Nidhal Guessoum⁶ merupakan beberapa contoh yang patut dikaji oleh para ulama dan dai serta aktivis muda Muslim masa kini dan mendatang. Untuk contoh lebih konkret lainnya, tawaran Muhammadiyah tentang *Dakwah Kultural* dan *Fikih al-Ma'un* juga menarik untuk dikaji secara lebih luas dan mendalam. Beberapa waktu yang lalu, dalam Munas Tarjih, Majelis Tarjih Muhammadiyah juga sudah memutuskan tentang *Fikih Air*, dan yang akan datang tentang *Fikih Kebencanaan*. Ini merupakan dua contoh upaya perluasan ijтиhad (epistemologi keilmuan Islam kontemporer) di bidang *najâsah-thâhârah* lingkungan hidup. Tentu masih banyak wilayah lain yang perlu diperluas kajiannya, seperti, teologi dan fikih di bidang: sumber daya alam, *human trafficking*, dampak urbanisasi dan fikih tata ruang perkotaan, fikih udara, fikih kemaritiman, fikih ekonomi kreatif, fikih kuliner, dan lainnya.

Urgensi epistemologi Islam kontemporer ini terletak pada pentingnya upaya untuk mengkontekstualisasikan interpretasi keislaman sehingga tidak tertinggal jauh dengan perubahan sosial yang terus terjadi. Islam sebagai teks keagamaan (baca: Al-Quran) memang sudah final dan tidak akan mengalami perubahan, tetapi interpretasi, rumusan keilmuan Islam (*‘ulûm al-Qur’ân, ‘ulûm al-hadîts, ilmu akidah, ilmu fikih, tarikh dan lainnya*) harus selalu ditafsir ulang sesuai konteks zaman dan generasi Muslim yang hidup era belakangan. Bukanlah Nabi Muhammad Saw. pernah berpesan: “Didiklah generasimu, karena mereka akan menghadapi zaman yang sama sekali berbeda dengan zamanmu”. Bila ditarik ke wilayah filsafat keilmuan Islam menjadi: “Buatlah epistemologi keilmuan Islam yang baru, karena yang lama sudah tidak sesuai dengan zaman kini dan mendatang”.

Dalam kesempatan ini perlu diperhatikan bahwa Al-Quran merupakan wahyu Tuhan yang Maha absolut-objektif. Adapun penafsiran atau

6 Nidhal Guessoum, *Islam and Sains Modern*, Bandung: Mizan, 2014.

pemahaman manusia (ulama) terhadap Al-Quran tentu bersifat relatif subjektif. Wahyu Al-Quran merupakan desain Allah, sedangkan tafsir merupakan desain manusia (ulama). Al-Quran merupakan kumpulan syariat, sedangkan kitab-kitab tafsir merupakan kumpulan fikih (pemahaman para ulama). Wahyu (syariat) bersifat tetap atau permanen sampai akhir zaman. Sedangkan tafsir (fikih) kebenarannya bersifat temporer, terbatas, terkait ruang dan waktu saat kitab tafsir (fikih) ditulis oleh para ulama yang terikat dengan zamannya, latar belakang pendidikan sang ulama, konteks sosial, politik, ekonomi di sekitar kehidupan sang penulis kitab tafsir (fikih) tersebut. Itulah sebabnya umat tidak perlu heran mengapa muncul perbedaan mazhab tafsir, mazhab akidah, dan mazhab fikih.

Kebenaran wahyu Al-Quran merupakan kebenaran dengan “K” (besar) atau *al-haqq al-haqiqî* (objektif), sedangkan kebenaran tafsir atau fikih merupakan kebenaran “k” (kecil) atau *al-haq al-susiyulujî* (kebenaran sosiologis) yang bersifat subjektif. Seperti kutipan berikut: “Ia (Al-Quran) memberikan kemungkinan-kemungkinan arti yang tidak terbatas . Dengan demikian, *ayat selalu terbuka untuk interpretasi baru, tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal*. Kalau engkau membaca Al-Quran, arti yang dibaca itu akan terang di hadapanmu. Tetapi kalau engkau membacanya lagi maka engkau akan mendapatkan pula arti-arti baru yang tidak sama dengan arti terdahulu dan demikianlah untuk selanjutnya sehingga engkau akan mendapatkan kalimat atau kata yg mempunyai makna bervariasi, seluruhnya benar atau mungkin benar ... (*ayat-ayat Al-Quran*) seperti intan di mana setiap sudutnya memancarkan cahaya yg tidak sama, dan tidak mustahil apabila engkau memberikan kesempatan kepada orang lain untuk memandangnya, maka dia akan menemukan lebih banyak daripada sesuatu yang engkau lihat.”⁷ Atau mirip-mirip istilah CPU dalam komputer, ada dimensi ROM (*Read Only Memory*) yang permanen seperti kitab Al-Quran, namun ada aspek RAM (*Random Access Memory*) seperti kitab tafsir, fikih, dan lainnya yang temporer dan bisa berubah.

Al-Quran tidak akan berubah, tetapi tafsir dan para doktor tafsir akan terus bermunculan. Syariat Islam sudah tetap pada dimensi universalitasnya (*kulliyah*), sementara fikih yang berada pada dimensi *juz'iyahnya* akan terus berubah sesuai dengan dinamika zaman (*al-hukmu yadûru 'ala 'illatihî*). Meminjam teman Imam Syafii, ulama sekarang harus membuat *qaul jadid* (pandangan baru), agar tidak hanya berkutat dan berkubang pada *qaul qâdîm*

⁷ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*, Bandung: Mizan, 1989: h. 43-44.

(paham lama). Bukankah tradisi kritis dalam Islam sudah terakomodasi dalam konsep *ijtihâd*, dengan rumusan, walaupun hasilnya salah akan tetap diberi satu pahala, sepanjang dilandasi dengan ketulusan untuk membangun peradaban baru Islam, yang sudah lama terpuruk. Penulis kutip rumusan tentang *ijtihâd* versi Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah: “Mencurahkan segenap kemampuan berpikir dalam menggali dan merumuskan ajaran Islam baik di bidang hukum, akidah, filsafat, tasawuf, maupun disiplin ilmu lainnya berdasarkan wahyu dengan pendekatan tertentu”.

Objektiviasi Al-Quran di Tengah Masyarakat Plural

Agar kitab suci Al-Quran tidak sekadar menjadi pajangan di rumah-rumah keluarga Indonesia yang mayoritas muslim. Maka aplikasi nilai-nilai syariah yang umumnya masih bersifat universal dan sedikit yang partikular dalam Al-Quran, bila dikerucutkan, secara umum menampilkan dua versi pendekatan. Pertama, pendekatan *struktural-formalistik-sistemik*, di mana kelompok pertama ini tercermin dari isu penerapan syariat Islam, khilafah dan sejenisnya. Pendekatan yang digunakan kelompok pertama ini cenderung bersifat tekstual-normatif-monolitik serta penuh dengan romantisme kejayaan Islam masa lalu. Perlu dicermati bahwa pendekatan pertama ini memiliki kelemahan antara lain: sulit membedakan mana aspek Al-Quran yang bernuansa syariah universal dengan dinamika pemahaman tafsir/fikih yang partikular dan pluralistik. Padahal semua penafsiran Al-Quran umumnya bersifat lokal, temporal bahkan prosedural-institusional (termasuk pelbagai institusi syariah dan khilafah). Belum lagi semakin berjaraknya (ahistoris) teks-teks akidah, fikih, tafsir klasik, maka semakin berjarak pula antara idealitas teks dimaksud dengan kondisi kekinian. Bukankah semua teks-teks Islam klasik seperti tafsir, fikih, akidah—termasuk dimensi *asbâb al-nuzûl* ayat-ayat Al-Quran—dalam banyak hal telah memiliki nuansa historis, psikologis dan sosiologis, yang berbeda dengan kondisi masyarakat masa kini, terlebih lagi kondisi masyarakat masa depan. Bila pendekatan pertama ini terus dipertahankan, maka pada jangka panjang akan berdampak pada terjadinya benturan dengan non-muslim atau golongan sekular. Mengingat pendekatan pertama ini dinilai terlalu eksklusif.

Tampaknya upaya penerapan nilai-nilai Qur’ani di Indonesia yang plural dan demokratis ini lebih tepat digunakan pola kedua, yakni pendekatan *kultural-substansial-diferensial* yakni nilai-nilai syariah universal Al-

Quran yang berada dalam bingkai subjektivitas umat Islam, seharusnya ditransformasikan—melalui parlemen—menjadi aplikasi nilai dalam kerangka fikih kenegaraan (undang-undang) maupun fikih kedaerahan (perda-perda) yang secara objektif bisa diterima semua golongan, mazhab, dan sekte masyarakat muslim, termasuk non-muslim. Mirip-mirip dengan teori objektivifikasi Islam dari almarhum Kuntowijoyo, pendekatan kedua ini akan dapat lebih diterima di kalangan lintas golongan bahkan lintas agama. Di dalamnya nilai-nilai Qur’ani diperdebatkan secara terbuka dan demokratis di parlemen dengan melibatkan sebanyak mungkin warga masyarakat, dan hasilnya bisa menjadi pegangan objektif bersama, baik dalam bentuk undang-undang maupun peraturan daerah. Di sinilah pemikir muslim dituntut untuk mampu mengoptimalkan formulasi nilai-nilai Qur’ani secara *high intellectual*, serta mengintegrasikannya dengan nilai-nilai kemanusiaan yang ada di masyarakat, baik yang bersumber dari adat maupun keyakinan pemeluk agama di luar Islam.

Di sini dapat kita kemukakan beberapa contoh aplikasi nilai Al-Quran—pola pendekatan kedua—yang telah dapat diterima di kalangan bangsa Indonesia, baik secara *value* maupun *institution*. Pertama, lembaga KPK, ICW, FITRA, Transparansi Masyarakat Internasional, dan sejenisnya; secara tidak langsung merupakan objektivifikasi dari pesan Al-Quran dalam pencegahan pencurian/korupsi (*al-sâriqu wa al-sâriqatu faqtha'û aydiyahumâ*). Ke depan tentu saja penafsiran (ijtihad) kontekstual ayat ini bisa terus diperdebatkan dan dikembangkan sejalan dengan dinamika kasus korupsi itu sendiri.

Kedua, tentang keberadaan YLKI (Yayasan Lembaga Konsumen Indonesia) merupakan hasil objektivifikasi dari ayat: *Kullu min rizqillâh halâlan thayyiban* (QS 2: 168). Ke depan menarik pula untuk ditransformasikan tentang konsep *halâlan* yang secara sistemik mengandung makna tentang pengharaman terhadap impor sandang pangan yang sebenarnya masih bisa diproduksi dalam negeri. Demikian pula konsep *thayyiban* yang bisa dimaknai tentang pentingnya pengadaan jenis makanan dan minuman bagi rakyat yang organik dan tidak serba instan maupun yang mengandung formalin.

Ketiga, eksistensi Komnas HAM, Komnas Perempuan dan Anak (terkait kasus muslim Rohingya, Mesuji, Papua, Gestapu, Trisakti, Suriah, dan lainnya) ini bisa dikaitkan dengan semangat Al-Quran yang melarang pembunuhan terhadap satu nyawa manusia sekalipun. Hal ini juga sejalan dengan semakin meningkatkan *sense of humanity* terkait dengan *human rights*. Kontekstualisasi

dari khazanah Islam klasik seperti Piagam Madinah (*al-watsiqah al-madīnah*) juga cukup relevan di sini.

Keempat, demikian pula munculnya isu-isu gender serta pemberdayaan kaum perempuan merupakan objektiviasi dari nilai Qur'ani yang tidak membedakan kedudukan laki-laki maupun perempuan, melainkan semata-mata dinilai dari aspek ketakwaannya. Kelima, Isu-isu lainnya seperti: *land reform*, nasib buruh, kesejahteraan rakyat, pelestarian lingkungan hidup, dan sebagainya; semua dapat dicarikan proses objektivisasinya dari Al-Quran. Demikian pula tentang fenomena perbankan syariah yang relatif bisa diterima juga oleh non-muslim. Boleh jadi karena pelabelan kata syariah di luar koridor politik atau hukum relatif dianggap lebih *soft* ketimbang penggunaannya dalam koridor hukum maupun politik, seperti isu perda syariah maupun Piagam Jakarta atau Negara Islam. Memang di sini ada kesan seolah-olah uraian di atas hanya semacam fiksasi atau justifikasi saja. Namun semuanya itu tergantung pada sejauh mana para intelektual muslim dapat memberikan elaborasi yang lebih detail terkait isu-isu dimaksud, maupun mengkaji horizon lain yang lebih luas di masa mendatang.

Produk Epistemologis Fikih Kebinekaan

Dengan berbasis pada epistemologi keilmuan Islam kontemporer di atas, maka produk fikih kebinekaan juga harus menyesuaikan dengan landasan epistemologis tersebut. Sebagaimana disebutkan di atas bahwa epistemologi Islam klasik lebih bersifat—meminjam format filsafat Platonian—idealistik-ontologik-metafisik, maka pada umumnya, produk fikih yang dihasilkan cenderung bersifat—meminjam perspektif M. Abed al-Jabiri—tekstual-bayani. Atau dalam perspektif kajian literatur tafsir dan fikih klasik, prinsip *al-'ibrah bi-umūmi al-lafzh* (pemaknaan tekstual), lebih dominan. Dengan demikian, produk fikihnya bersifat literal dan cenderung terikat dengan masa lalu kesejarahan Islam ketika Al-Quran dan Hadis diturunkan. Maka tidak mengherankan, kajian dan pengajaran kitab-kitab tafsir, hadis, akidah, fikih, tarikh dan akhlak dewasa ini umumnya masih menggambarkan “suasana dan ruang historis” yang klasik tersebut. Contoh kasus fikih tentang hukuman mati bagi yang murtad, keharusan pelaksanaan syariat secara formalistik, penegakan khilafah dan sebagainya, mencerminkan “suasana psikologi umat” di masa lalu, yang sama sekali berbeda secara diametral dengan suasana psikologis, sosiologis, dan kultural umat Islam masa kini.

Dampak lain dari fenomena studi keislaman klasik, dengan segala produk keilmuannya, lebih menggambarkan dimensi eternalitas yang serba metafisik, yang sudah pasti sangat mengabaikan dimensi perubahan dan dinamika (*taghayyur* dan *tathwîr*). Implikasi lainnya adalah bahwa penggunaan epistemologi keilmuan Islam klasik cenderung bersifat dikotomis dengan prinsip logika *black or white*. Cara berpikir seperti ini melahirkan sikap keberagamaan umat yang bersifat menyukai akan pertentangan sosial (*ta’ârudh al-ijtimâ’iyyah*), bahkan yang berdimensi luas dengan munculnya fenomena *clash of civilization*, misalnya dikotomi antara Islam dan Barat, juga secara internal umat sendiri yang bersifat parokial-sekturnaristik. Hal ini tentu melahirkan gap sosial yang mengarah pada tumbuh-suburnya logika konflikual dan saling menegaskan antar-sesama umat dan warga bangsa. Secara organisatoris, fenomena FPI, Jamaah Ansharut-Tauhid, HTI, al-Qaeda, ISIS serta gerakan Salafi-Wahabi-radikal lainnya menggambarkan hasil produk fikih yang metafisik dan literalistik dimaksud.

Dalam perspektif teologis, produk fikih—serta khazanah *Islamic studies* lainnya—dinilai terlalu berorientasi pada ketuhanan (*teosentrism*) *an sich* (teologi *takbiratul-ihram*), minus teologi *salâm* kemanusiaan (melahirkan sikap dehumanisasi seperti kekerasan serta pelanggaran HAM lainnya) dan minus teologi kealaman (tidak memiliki kepedulian dengan kerusakan lingkungan serta abai dengan upaya pelestarian alam (*natural preservation*)) lainnya. Termasuk kurang memiliki kepekaan dalam soal *natural disaster* seperti upaya mitigasi sebagai langkah dini antisipasi munculnya bencana alam dan sosial (banjir, gempa, letusan gunung api, angin puting beliung, tsunami, dan sebagainya).

Berdasarkan landasan epistemologi keilmuan Islam kontemporer di atas, maka sangat mendesak untuk dilakukan kajian dan tafsir ulang terhadap keseluruhan khazanah studi Islam klasik, agar lebih relevan dan kontekstual dengan berbagai dinamika sosial dan perubahan alam yang semakin mengalami percepatan dari hari ke hari, akibat dari semakin bertambahnya penduduk bumi (demografi) dan adanya akselerasi di bidang IT. Dengan demikian, berbagai konsep keilmuan Islam klasik perlu ditafsir ulang atau juga perluasan makna seperti redefinisi konsep: *maslahah*, *istihsân*, *maqâshid al-syarî’ah*, *sadd al-dzarî’ah*, dan sebagainya. Pembacaan baru terhadap khazanah Islam klasik dengan paradigma *al-‘ibrah bi-khusûsi al-sabab*, menjadi sangat relevan di sini.

Dewasa ini, sebenarnya telah banyak tawaran redefinisi dan rekonsensualisasi paham-paham Islam klasik tersebut, sebagaimana yang dikemukakan oleh Jasser Auda tentang perluasan makna *maqâhid al-syariah*⁸. Juga tawaran Abdullahi Ahmed an-Nâ'im yang menawarkan paradigma fikih yang bercorak “back to Makkîyyah” yang ia nilai lebih bernuansa universal-humanitarian, sekaligus me-nasakh (menghapus) paradigma fikih *Madaniyyah* yang cenderung parokial-eksklusif dan sektarian, serta kurang familiar dengan komunitas non-muslim maupun kaum perempuan. Munculnya kajian tentang corak pemahaman tafsir, hadis, dan fikih yang bernuansa misoginis mencerminkan hal ini. Secara umum, an-Nâ'im ingin menjembatani antara pola pemikiran kaum sekular maupun muslim fundamentalis.

Dari perspektif hubungan antar-komunitas Muslim dan Barat, tawaran konsep *Western Islam* ala Tariq Ramadan⁹ menarik untuk dicermati. Tariq Ramadan juga mengkritisi tentang kurang terampilnya para imigran muslim yang hijrah ke dunia Barat dalam beradaptasi dengan budaya Barat, sepanjang tidak manafikan prinsip-prinsip universal dalam Islam (*the problem of assimilation and integration*). Tariq Ramadan juga mengkritisi konsep jihad yang dipahami kaum minoritas Muslim di Barat secara sempit dengan menolak fenomena *suicide bombing*. Tariq juga mengemukakan tentang perlunya “moratorium” tentang fikih *hudûd* yang ia anggap terlalu literal serta menghindarkan diri dari sikap *judgement* dalam soal *khilâfiyyah*. Tariq juga mendorong untuk menggunakan prinsip: *unzhur ila mâ-qâla, walâ tanzhur ila man-qâla*. Ia juga berpandangan bahwa tidak semua dari Arab itu Islami, dan tidak semua dari Barat itu buruk. Ia juga merekomendasikan tentang perlunya *intra* dan *extra-community dialogue*. Selain itu, ia menolak pembagian biner dunia ke dalam Darul Islam dan Darul Harb, tapi ia lebih konsen dengan Dar al-Dakwah. Tariq juga mendorong umat Islam untuk meniru sikap akademis budaya “kritik” dan tradisi “keraguan” dari Barat.

Penutup

Untuk lebih memudahkan proses pengamalan nilai Al-Quran dalam konteks masyarakat Indonesia yang plural di masa depan, ada baiknya para pembaca mendalamai secara kritis beberapa pemikiran—selain al-Jabiri, an-Nâ'im,

8 Lihat Jasser Auda, *Maqasid as-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London & Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008.

9 Karya Tariq Ramadan antara lain: *Western Muslim and the Future of Islam*, USA: Oxford University Press, 2003; *Islam Radical Reformism, Islamic Ethics and Liberation*, USA: Oxford University Press, 2009; *The West and The Challenge of Modernity*, Penguin: Spring, 2012.

Jasser Auda dan Tariq Ramadan di atas—sebagai berikut: 1) Gagasan tentang Al-Quran sebagai korpus terbuka maupun konsep *masyarakat kitab* dari Mohammed Arkoun; 2) Demikian pula dari Fazlur Rahman tentang *ideal moral* dan legal spesifik serta teori *double movement* dalam memahami Al-Quran; 3) Konsep *religious democracy* dari Abdul Karim Soroush maupun konsepnya tentang penyusutan dan pengembangan studi Islam; 4) Teologi sosial versi Asghar Ali Engineer dan Hassan Hanafi; 5) Gagasan tentang *fundamentalisme autentik* dan *fundamentalisme politik* dari al-‘Asymawi; 6) Juga menarik pula dicermati tulisan Abdullah Saeed yang berjudul *Interpreting the Qur'an, Towards a Contemporary Approach*. Karya-karya pemikir muslim kontemporer ini (bisa dilacak via Google) yang intinya memuat tentang berbagai kegelisahan akademik mereka, agar nilai-nilai Qur'ani bisa ditafsir ulang sesuai dengan konteks kekinian dunia Islam. Melalui epistemologi keilmuan Islam kontemporer, umat Islam juga perlu memperluas pemahaman tentang fikih kebinekaan yang berbasis pada prinsip globalitas dan universalitas kemanusiaan ala Fethullah Gülen¹⁰, maupun warisan pemikiran intelektual Muslim kontemporer lainnya yang cukup menarik dan relevan untuk dikembangkan, khususnya di Indonesia. *Wallahu a'lam bi al-shawab.*[]

10 Muhammed Çetin, *The Gülen Movement, Civic Service Without Borders*, New York: Blue Dome Press, 2010.

BAGIAN II

FIKIH NEGARA DAN KEWARGAAN

Azyumardi Azra
Zakiyuddin Baidhawy
Hilman Latef
Zuly Qadir

ISLAM DAN KONSEP NEGARA

Pergulatan Politik Indonesia Pasca-Soeharto

Azyumardi Azra

Hubungan antara agama dalam hal ini Islam (*din*) dengan negara (*dawlah*) atau politik (*siyasah*) kelihatannya menjadi isu perenial di kalangan ulama, pemikir Muslim dan bahkan gerakan Islam. Bisa dipastikan perdebatan tentang subjek ini bakal terus berlanjut di masa depan.

Dalam masa moderen-kontemporer, posisi dan hubungan antara Islam dan negara setidaknya terdiri dari tiga bentuk. *Pertama*, pemisahan antara agama dan politik yang bahkan disertai ideologi politik sekuler yang tidak bersahabat dengan agama (*religiously unfriendly-secularism*) seperti Turki; *kedua*, pemisahan yang disertai ideologi yang bersahabat dengan agama (*religiously friendly ideology*) seperti Indonesia. Bentuk kedua ini juga dapat disebut sebagai akomodasi antara negara dan agama; *ketiga*, penyatuhan agama dengan negara seperti Arab Saudi, yang dapat juga disebut sebagai teokrasi.

Pembahasan ini terfokus pada pengalaman Indonesia, yang tidak menyatukan agama dengan negara. Islam sebagai agama yang dipeluk sekitar 88 persen penduduk Indonesia tidak dijadikan dasar negara; Islam juga tidak menjadi agama resmi negara. Sebaliknya, Indonesia seperti terlihat dalam Pembukaan UUD 1945 berdasar pada lima prinsip yang kemudian disebut Pancasila. Dengan tidak berdasarkan agama, tetapi pada sebuah *deconfessional basis of state*, Indonesia dalam pengertian kamus adalah sebuah negara ‘sekuler’ (*secular state*). Meski segera perlu ditegaskan, dengan Pancasila yang memiliki sila pertama ‘Ketuhanan Yang Maha Esa’, negara Indonesia mengakomodasi agama pada tempat yang sangat terhormat.

Indonesia, Islam dan Demokrasi

Selain masih berlanjutnya perdebatan tentang posisi dan hubungan Islam dengan negara, pertanyaan tentang kesesuaian atau ketidaksesuaian Islam

dengan demokrasi secara laten juga bisa dicermati di dunia Islam termasuk di Indonesia yang sejak kejatuhan Soeharto sampai sekarang ini masih terus berada dalam konsolidasi demokrasi. Masih terdapat pemikiran dan gerakan yang menolak demokrasi, dan sebaliknya bercita-cita mendirikan *dawlah Islamiyah* atau *khilafah*—apakah versi Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) atau versi ISIS.

Seperti dikemukakan William Liddle dan Saiful Mujani (2000), salah satu di antara kecenderungan yang sangat menonjol dalam masa pasca-Perang Dingin yang diikuti pergantian masa ke milenium baru adalah meningkat cepatnya pertumbuhan demokrasi di berbagai penjuru dunia. Semakin banyak jumlah negara yang menjadi kian demokratis, termasuk Indonesia setelah runtuhan kekuasaan Presiden Soeharto yang tidak demokratis selama lebih dari 30 tahun. Tetapi, dalam pandangan Liddle dan Mujani dan kalangan pengamat lain, kecenderungan menjadi lebih demokratis kelihatan tidak berlangsung secara meyakinkan di banyak negara Muslim khususnya di Dunia Arab, seperti terlihat dari ‘*Arab Spring*’ yang kini tidak menjanjikan bagi demokrasi.

Tetapi penting ditekankan, pembahasan apa pun tentang politik Islam—atau politik Muslim—seyoginya menghindari kesimpulan yang tak lain adalah *sweeping generalization*. Hal ini penting, karena politik Islam/Muslim, termasuk di Indonesia, sangat kompleks dan rumit. Karena, Islam sebagai sebuah realitas politik seperti dimanifestasikan orang-orang Muslim—apakah melalui parpol-parpol Islam maupun kelompok-kelompok tertentu—jelas bukan fenomena tunggal atau monolitik.

Karena itu, penting mempertimbangkan pandangan antropolog Dale Eickelman dan ilmuwan politik James Piscatori dalam karya penting mereka *Muslim Politics* (1996). Keduanya menyimpulkan, gambaran pokok politik Islam/Muslim di seluruh dunia ini adalah pergumulan dan pertarungan menyangkut “penafsiran makna-makna Islam dan penguasaan atas lembaga-lembaga politik formal dan informal yang mendukung pemaknaan Islam tersebut”. Pertarungan seperti ini melibatkan “objektivikasi “ pengetahuan tentang Islam yang memunculkan pluralisasi kekuasaan keagamaan.

Berdasarkan kerangka Eickelman dan Piscatori, Robert Hefner, antropolog Boston University, yang kini memberikan banyak perhatian tentang hubungan Islam madani (*civil Islam*) dengan demokrasi di Indonesia, secara meyakinkan berargumen, tidak ada politik Islam/Muslim yang tunggal sehingga memunculkan pola yang mencakup seluruh peradaban

Islam (*civilization-wide pattern of Muslim politics*). Sebaliknya, yang ada hanyalah sejumlah partai, organisasi, kelompok dan cita politik Islam/Muslim yang tidak jarang terlibat dalam kompetisi tajam di antara mereka sendiri. Hefner menyimpulkan, pembentukan negara modern dan globalisasi ekonomi sekarang bahkan kian meningkatkan pluralisme dan pertarungan politik di dunia Muslim. Hasilnya, “pertenturan budaya” (*clash of cultures*) yang terjadi dewasa ini dan dalam milenium baru tidak hanya berlangsung di antara peradaban-peradaban yang berbeda, melainkan secara mencolok juga terjadi di antara tradisi-tradisi politik yang bersaing dalam satu negara Muslim tertentu (Hefner 1999:41).

Kerangka Eickelman, Piscatori dan Hefner tersebut, hemat saya, sangat membantu kita menjelaskan berbagai indikasi tentang Islam politik yang sering dikutip pengamat seperti dikemukakan tadi. Liberalisasi politik Indonesia yang dimulai sejak *interregnum* Presiden Habibie yang berlanjut pada masa Presiden Abdurrahman Wahid, Presiden Megawati, Presiden Susilo Bambang Yudhoyono sampai Presiden Jokowi jelas memperlihatkan, politik Islam/Muslim kian kompleks dan sekaligus *fragmented*.

Kompleksitas dan fragmentasi itu sebagiannya didorong kebebasan politik yang terus berkelanjutan hingga sekarang. Fragmentasi itu semakin parah dengan meningkatnya “*interest politics*” atau bahkan “*opportunist politics*” daripada “*ideological politics*” seperti terlihat dari terciptanya koalisi-koalisi yang berbeda di antara berbagai parpol dari waktu ke waktu.

Realitas Islam politik, harus diakui, menjadi semakin rumit dengan adanya semangat “kebangkitan Islam”, yang juga melanda banyak kalangan Muslimin Indonesia sejak dasawarsa 1990-an, yang berusaha memberikan pemaknaan “baru” terhadap Islam. Hasilnya, cita, aspirasi, realitas dan praksis politik Islam/Muslim sejak kejatuhan Soeharto dari kekuasaannya kian terlibat dalam kontes dan pertarungan kian intens; yang pada gilirannya membuat ekspresi Islam politik menjadi semakin terfragmentasi.

Kemunculan parpol Islam dan lembaga atau kelompok longgar di kalangan kaum Muslimin Indonesia dapat dipandang merupakan representasi dari terjadinya kontes dan pertarungan pemaknaan terhadap Islam yang terus berlanjut tersebut. Ketiadaan otoritas dan hegemoni tunggal dalam pemaknaan Islam di Indonesia sejak masa awal penyebaran Islam hanya menambah kuatnya pluralitas pemaknaan Islam. Kenyataan ini sebenarnya menjadi esensi dari perdebatan, perbedaan, skisma, tarik menarik, dan bahkan konflik di antara pemaknaan, misalnya, tentang apa yang dimaksud

dengan “parpol Islam”, organisasi Islam dan kelompok Islam yang sekaligus mengandung klaim sebagai representasi umat Islam.

Melihat berbagai indikasi dan gejala ini, para pengamat yang ceroboh secara simplistik cenderung bersikap skeptis terhadap hubungan Islam dengan demokrasi. Kalangan seperti ini juga cenderung melakukan *sweeping generalization*, sehingga akhirnya sampai kepada kesimpulan yang jauh daripada akurat. Lazimnya, hal ini karena kalangan skeptis cenderung tidak mengkaji lebih cermat tentang berbagai indikasi tersebut khususnya dalam kaitan dengan realitas keagamaan dan sosio-politik *mainstream* kaum Muslimin Indonesia secara lebih luas dan komprehensif.

Meski demikian, sebenarnya adalah naif bersikap pesimis tentang masa depan demokrasi di Indonesia. Bahkan, sebaliknya, lagi-lagi mengutip Hefner, meski terdapat perbedaan-perbedaan tajam dan pertarungan yang kian *fragmented* di kalangan kaum Muslimin Indonesia, keseimbangan kekuatan *mainstream* Muslim di negeri ini tetap mendorong perkembangan *civil Islam* yang demokratis. Demokrasi sampai sekarang memang belum sepenuhnya menjadi “*the only game in town*” di Indonesia; tetapi jelas, meski ada ekses-ekses seperti “*money politics*”, “*mob politics*” dan sebagainya, demokrasi di Indonesia telah sampai pada “*point of no return*”.

Apakah *civil Islam* tersebut? Bob Hefner dalam karyanya *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (2000) menggambarkan, *civil Islam* tidak semata-mata merupakan faksimili dari gagasan aslinya dari Barat. *Civil Islam* memegangi prinsip, demokrasi formal tidak dapat tegak kecuali kekuasaan negara dibatasi organisasi-organisasi masyarakat madani yang kuat. Tetapi, pada saat yang sama, organisasi-organisasi masyarakat madani dan budaya demokrasi tidak bisa bertumbuh baik kecuali jika mereka dilindungi negara yang menghargai masyarakat dengan menjunjung tinggi *rule of law*.

Masalahnya sekarang—dan ini merupakan tantangan terbesar dihadapi Indonesia dalam konsolidasi demokrasi lebih lanjut—adalah bagaimana memperkuat kembali negara Indonesia, dan pada saat yang sama juga memberdayakan masyarakat madani, dan memperkuat kembali ekonomi. Tidak efektifnya negara melindungi warganya dengan komitmen yang *genuine* kepada *rule of law*, bukan hanya dapat melumpuhkan masyarakat madani, tetapi bahkan dapat mendorong berbagai kelompok dalam masyarakat untuk *take the law into their own hands*. Demokrasi hanya bisa tumbuh dan terjamin, jika penegakan hukum bisa berjalan. Dan, pada segi lain, secara simultan

pemulihan dan penguatan ekonomi juga instrumental untuk terwujudnya demokrasi.

Use and Abuse Simbolisme Agama

Meningkatnya penggunaan simbolisme dan konsep-konsep agama, khususnya Islam, di kancah politik Indonesia sejak jatuhnya Presiden Soeharto dari kekuasaannya pada Mei 1998 sampai waktu terakhir dalam Pilpres 2014 telah menimbulkan kecemasan sementara kalangan, baik di kalangan Muslim sendiri, dan apalagi di kalangan non-Muslim. Kecemasan itu berkaitan dengan sejumlah fenomena yang mengindikasikan penguatan “Islam politik”. Bagi banyak kalangan Muslim, penguatan Islam politik berarti kian menguatnya kontes dan pertarungan di antara berbagai kelompok untuk memperebutkan kekuasaan dan pemaknaan Islam. Sedangkan bagi kalangan non-Muslim dan sekuler, penguatan Islam politik berarti semakin menguatnya tuntutan untuk perubahan Indonesia menjadi “negara Islam” yang mereka yakin hanya akan merugikan kepentingan mereka (Azra 2002).

Di antara berbagai fenomena yang menggambarkan penguatan Islam politik itu misalnya adalah: *Pertama*, adanya parpol-parpol Islam yang menggunakan Islam sebagai asas menggantikan Pancasila; *kedua*, meningkatnya aspirasi di kalangan Muslim di provinsi dan kabupaten atau kotamadya tertentu untuk penerapan hukum Islam (*syari`ah*); *ketiga*, muncul dan bertahannya kelompok garis keras dan radikal seperti Lasykar Jihad (LJ), Front Pembela Islam (FPI), Jamaah Ikhwanul Muslimin Indonesia (JAMI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), dan semacamnya; *keempat*, meningkatnya penggunaan simbolisme Islam seperti jihad dalam konflik komunal di Ambon, Poso dan juga dalam kontestasi politik Pilkada dan Pilpres; *kelima*, pernah maraknya penggunaan istilah dan konsep *fiqh siyasah* seperti *bughat* dan *jihad* di kalangan para kiai NU untuk mempertahankan Presiden Abdurrahman Wahid sebelum dilengserkan SI MPR 23 Juli 2001; dan *keenam*, terungkap dan bertahannya jaringan orang, kelompok radikal dan sel teroristik yang menggunakan idiom dan konsep Islam guna menjustifikasi tindakan teror di berbagai tempat Indonesia. Semua ini menjadi indikator tentang kian meningkatnya *use and abuse* simbolisme dan konsep Islam dalam politik.

Seberapa jauh efektivitas penggunaan simbolisme, konsep dan praksis Islam dalam politik masih harus dikaji lebih jauh. Tetapi sejumlah indikator

yang agaknya merupakan *trend* menunjukkan kecenderungan inefektivitas agama dalam politik Indonesia mutakhir. *Pertama*, parpol-parpol Islam gagal memenangkan seluruh Pemilu pasca-Soeharto, 1999, 2004, 2009 dan 2014; *kedua*, usaha penerapan syariah berbenturan dengan komplikasi politis, legal-konstitusional, dan kultural-sosiologis. *Ketiga*, kelompok garis keras cenderung kian tidak populer, karena selain ditentang kelompok *mainstream* moderat Muslim, juga semakin mendapatkan tekanan dari aparat kepolisian; *keempat*, penggunaan konsep *fiqh siyasah* klasik seperti *bughat* dan *jihad* gagal mengubah *political course* Indonesia, sehingga Gus Dur tetap dilengserkan dalam SI MPR. Begitu juga, *kelima*, penggunaan kekerasan yang dilakukan kelompok dan sel teror tidak hanya gagal mencapai tujuannya, tetapi lebih celaka lagi menimbulkan citra buruk bagi Islam dan kaum Muslimin umumnya.

Gejala inefektivitas itu sulit dijelaskan secara panjang lebar—dan memang tidak pada tempatnya diuraikan secara rinci di sini. Tetapi, yang jelas, berbagai gejala tadi menunjukkan dinamika internal di kalangan umat Islam sendiri sebagai respons terhadap perkembangan sosial-politik Indonesia secara keseluruhan maupun terhadap berbagai perkembangan pada tingkat internasional. Secara internal, Indonesia dengan tumbangnya kekuasaan Presiden Soeharto setelah lebih tiga dasawarsa berkuasa memunculkan euforia kebebasan dan demokrasi; sampai sekarang equilibrium, misalnya, antara euforia demokrasi pada satu pihak dengan respek dan ketataan kepada tatanan hukum dan ketertiban (*law and order*) di pihak lain masih belum terjadi. Juga kepincangan masih terus berlanjut antara semangat kebebasan atas nama demokrasi, yang berujung pada terdapatnya lebih dari eksplosi parpol Islam terutama dalam Pemilu 1999 dan 2004 pada satu pihak, dengan kebutuhan mendesak bagi konsolidasi lembaga demokrasi—termasuk parpol Islam pada pihak lain.

Pada tingkat internasional, perkembangan-perkembangan yang terjadi setelah Peristiwa 11 September di Amerika Serikat yang diikuti dengan operasi militer AS di Afghanistan untuk menghabisi Taliban, yang disertai pula dengan “perang internasional melawan terorisme”, tidak bisa lain menjadi salah satu faktor penting dalam mendorong terjadinya radikalisisasi di kalangan kelompok-kelompok Muslim Indonesia. Motif perlawanan terhadap AS dan sekutunya semakin mengemuka; teori konspirasi (*conspiracy theory*) tentang persekutuan Amerika dan negara Barat lain untuk menghancurkan Islam dan kaum Muslimin juga kian menguat. Gejala ini bisa diamati secara

cukup jelas baik pada tingkat wacana maupun praksis kelompok seperti FPI dan HTI misalnya.

Transisi Tradisionalisme dan Modernisme Politik

Pengadopsian konsep politik Islam klasik oleh sebagian Kiai NU sepanjang masa pemerintahan Presiden Abdurrahman Wahid (1999-2001) untuk merespons perkembangan politik Indonesia waktu itu mencerminkan masih adanya tarik-menarik dan pergumulan antara konsep dan kultur politik tradisional Islam sebagaimana dirumuskan dalam *fiqh siyasah* dengan demokrasi yang belum menemukan bentuknya yang mapan. Pergumulan seperti ini hampir bisa dipastikan terus berlanjut di masa sekarang dan yang akan datang, meski dalam nuansa yang boleh jadi berbeda.

Dilihat dari tradisi *fiqh siyasah* NU sendiri, perkembangan di atas mencerminkan terjadinya perubahan paradigma secara radikal dalam kasus ini. Peter L. Berger, pakar sosiologi agama terkemuka dari Boston University, misalnya, pernah menyatakan bahwa NU dapat berperan secara analog dengan Opus Dei, sebuah kumpulan masyarakat Katolik yang didirikan pada 1928 untuk mengembangkan penerapan nilai-nilai kebajikan Kristiani oleh individu-individu penganut Kristen dalam masyarakat sekuler (Berger 2000:50). Namun, *tawshiyyah* (rekomendasi) sementara Kiai NU—dan tentu saja PKB—agar Presiden Wahid mengeluarkan dekrit juga menyimpang dari kesimpulan Berger tentang NU, bahwa NU sangat pro-demokrasi dan pro-pluralisme.

Tradisionalisme politik Islam, sebagaimana diketahui, bersumber dari hasil ijtihad dan perumusan pemikiran ulama fikih *siyasah* pada abad-abad pertama Islam. Di antara para ulama fikih *siyasah* yang mewariskan pemikiran, yang kemudian sangat mempengaruhi paradigma, konsep dan kultur politik Islam tradisional adalah Abu Yusuf, Imam al-Mawardi, Imam al-Ghazali, Ibn Taymiyyah, dan lain-lain.

Tradisionalisme politik Islam pada dasarnya dapat dibagi menjadi dua bagian besar: *Pertama*, tradisionalisme politik Sunni yang umumnya sangat menekankan absolutisme dan kedaulatan penguasa vis-à-vis rakyat. Bahkan para ulama Sunni umumnya berada dalam posisi submisif terhadap penguasa politik. Bahkan, para ulama cenderung lebih banyak memberikan legitimasi dan justifikasi keagamaan kepada penguasa absolut, misalnya dengan memberikan gelar *zill Allah fi al-ardh*, bayang-bayang Allah di muka bumi

kepada para sultan. Karena itu, memiliki rasa jengkel saja—apalagi melawan dan memberontak—terhadap kekuasaan sultan dan raja merupakan *bughat*, yang bukan lagi sekadar tindakan politik, tetapi lebih berat lagi merupakan tindakan agama.

Terbentuknya tradisionalisme politik Sunni berkaitan dengan perkembangan empiris-historis pada masa pasca-Nabi dan al-Khulafa' al-Rasyidun. Sejak masa Dinasti Umayyah, kekuasaan politik umumnya dipegang para penguasa yang tidak dikenal memiliki otoritas keagamaan; sebaliknya hampir seluruh para penguasa Umayyah misalnya adalah orang-orang yang sangat “*political oriented*”, lihai, licin dan licik secara politik, seperti tergambar secara sempurna dalam diri Mu`awiyah ibn Abi Sufyan dan Yazid ibn Mu`awiyah. Hanya Umar ibn `Abd al-`Aziz yang dipandang sebagai penguasa saleh dan berorientasi kepada rakyat. Dari segi ini, penguasa Abbasiyah juga tidak lebih baik. Bahkan mereka memperkuat absolutisme kekuasaan dengan mengambil alih konsep dan kultur politik Persia pra-Islam yang sangat menekankan absolutisme penguasa.

Hasilnya, ulama terpinggirkan dalam politik. Bahkan secara aktual terjadi pemisahan antara “agama” dan politik. Para ulama kemudian mendapat tempat dalam struktur keagamaan, seperti lembaga Syaikh al-Islam yang, tentu saja, dikontrol secara ketat oleh dan mendapat fasilitas dari para penguasa. Dengan demikian, ulama menjadi sangat tergantung pada kekuasaan politik. Meski di kalangan para pemikir *fiqh siyasan*, seperti Ibn Taimiyyah, berkembang pemikiran cukup kritis terhadap kekuasaan, namun pemikiran mereka tidak pernah berkembang luas dan memiliki pengaruh kuat di Dunia Muslim Sunni. Konsep pemikiran yang menekankan absolutisme kekuasaan politik tetap menjadi paradigma dominan.

Kedua, tradisionalisme politik Syi`ah, di mana agama dan politik lebih berjalin berkelindan. Hal ini berkaitan erat dengan konsep Syi`ah tentang “Imam” yang bukan hanya merupakan pemimpin agama, tetapi juga sekaligus pemimpin politik. Dalam konsep Syi`ah, kekuasaan politik merupakan hak istimewa Imam. Karena itu, kekuasaan politik “non-Imam” dipandang merampas hak istimewa sang Imam, dan sebab itu harus dilawan dan, kalau tidak mampu dilawan, kaum Syi`ah harus melakukan *taqiyyah*, menyimpan konsep, doktrin, wacana dan praksis kesy`ahan untuk menghindari penderitaan dan mudharat lebih besar. Di sini terlihat potensi konsep dan praksis politik Syi`ah revolusioner.

Kembalinya Agama dan Sekularisme

Meningkatnya penggunaan simbolisme dan konsep agama dalam politik Indonesia dewasa ini—seperti terakhir terlihat kembali dalam Pilpres 2014 antara pasangan Probowo-Hatta melawan Jokowi-JK dengan seluruh parpol dan pemilih pendukung masing-masing—sekali lagi membuktikan agama tetap dianggap kalangan politik tertentu sebagai potensi penting untuk mengarahkan perkembangan politik. Tetapi, segera jelas simbolisme agama tidak efektif dalam mengarahkan para pemilih. Namun, sekali lagi, kecenderungan itu hanya memperkuat argumen dan analisis kian banyak ahli tentang kembalinya agama ke kancan politik—yang merupakan gejala global—yang sebelumnya diteoritisasikan seharusnya kian sekuler.

Gagasan tentang teori sekularisasi (dan sekularisme) pada dasarnya sangat sederhana. Intinya, modernisasi pasti menghasilkan sekularisasi dan sekularisme, karena modernisasi mesti mengakibatkan kemunduran agama baik pada tingkat sosial-komunal maupun individual. Kemunduran agama itu, pada gilirannya, mesti diperkuat dengan penerapan sekularisme, di mana hal ihwal agama dipisahkan dari urusan publik, atau lebih tegasnya politik.

Wacana dan praktik tentang terpisahnya hal ihwal agama dengan politik pasti tidak baru di kalangan Muslim. Seperti disinggung di atas, secara historis—meski tidak menggunakan istilah “sekularisasi” atau “sekularisme”—pemisahan itu secara aktual telah terjadi sejak masa Dinasti Umayyah. Tetapi, pada tingkat wacana, argumen konseptual pertama tentang subjek ini, pertama kali dikemukakan `Ali `Abd al-Raziq yang segera memicu kontroversi dan perdebatan di kalangan para pemikir politik Islam. Bisa dipastikan, perdebatan itu terus berlangsung di berbagai wilayah Dunia Muslim, termasuk di Indonesia.

Pada pihak lain, melihat “kembalinya agama ke kancan politik”, gagasan tentang sekularisasi dan sekularisme yang bersumber dari pengalaman Eropa atau Barat umumnya terbukti keliru; tidak hanya bagi negara dan masyarakat Muslim atau agama non-Kristiani lain, tetapi juga bagi negara dan masyarakat Kristiani Eropa dan Amerika. Gejala kembalinya agama ke dalam politik itu, paling jelas terlihat di AS, sejak masa Presiden Ronald Reagan pada 1980-an sampai sekarang. Terus maraknya fenomena “*born again Christians*” memunculkan kelompok yang disebut kalangan Barat sendiri sebagai “neo-cons” (neo-konservatif) yang memegangi gagasan Mesianistik dan apokalistis Kristiani tentang “dunia yang harus diselamatkan” dari kekuatan atau poros kejahatan (*axis of evils*).

Karena itu, sekali lagi, modernisasi—dan juga globalisasi—telah gagal mengukuhkan sekularisasi dan sekularisme. Modernisasi tentu saja memiliki dampak sekularisasi tertentu bagi setiap masyarakat, tetapi dampak tersebut berbeda di antara satu negara dengan negara lain, antara satu masyarakat keagamaan dengan lainnya. Dalam perbedaan-perbedaan tersebut terdapat pula kontradiksi-kontradiksi tertentu.

Dengan adanya perbedaan dan kontradiksi, keliru jika ada ahli tentang modernisasi, modernitas, dan modernisme mencoba membangun postulat-postulat sekularisasi, sekularitas dan sekularisme menjadi sebuah “*grand theory*” atau paradigma induk (*master paradigm*). Meski menghadapi kelemahan internal semacam ini, para teoritis modernisasi dan sekularisasi melakukan “sakralisasi” terhadap sekularitas dan sekularisme. “Tidak ada demokrasi tanpa sekularisme” (*no secularism no democracy*) merupakan salah satu contoh sakralisasi tersebut.

Sakralisasi semacam ini mengandung bahaya. Ia memunculkan apa yang disebut John Esposito (2000) sebagai “fundamentalisme sekuler militan”. Dari perspektif *militant secular fundamentalism*, sekularisme bukan sekedar pemisahan agama dengan politik, tetapi sekaligus ideologi anti agama dan anti-kepemimpinan agama (*anti-clerical*). Dari perspektif ini pula percampuran antara agama dan politik dipandang pasti merupakan hal tidak normal, tidak logis, berbahaya, dan ekstrem. Karena itu, kaum fundamentalis sekuler militan menuju mereka yang membawa agama ke dalam politik sebagai orang ekstremis, fanatic dan fundamentalis (*religious fundamentalists*). Konotasi lain tercakup dalam tuduhan ini, kaum fundamentalis agama adalah orang yang berorientasi ke masa silam (*backward looking*) dan retrogresif; bukan berorientasi ke masa kini, dunia kini (*saeculum*) dan masa depan.

Bahaya fundamentalisme sekuler militan sudah jelas. Ideologi ini menolak multikulturalisme dan bahkan demokrasi. Kekuatan fundamentalis sekuler militan sering mewujudkan diri dalam bentuk sistem dan aktualisasi politik otoriter. Turki sejak masa Kemal Ataturk (1881-1938) merupakan contoh klasik negara fundamentalis sekular militan. Dari waktu ke waktu para penguasa fundamentalis sekuler militan yang didukung militer menindas demokrasi dan multikulturalisme; mencegah kaum Islamis berpartisipasi dalam politik dan sosial untuk mempertahankan sekularisme yang telah mereka sakralkan. Tetapi, seperti terlihat dalam pengalaman Turki dan banyak *secularizing regimes* lain di Timur Tengah, sekularisme gagal memenuhi janji modernitasnya.

Kegagalan rezim sekuler militan bukan hanya karena kecenderungan otoritarianismenya, tetapi juga karena kekeliruan asumsi yang inheren dalam teori modernisasi, sekularisasi, dan sekularisme itu sendiri. Sekularisme—pemisahan ketat antara agama dan politik—misalnya cenderung mengabaikan kenyataan, tradisi agama muncul dan berkembang dalam konteks sejarah, politik, sosial, dan ekonomi tertentu. Tradisi agama menyejarah meski sering dikatakan konservatif merupakan hasil proses perubahan dinamis. Dalam proses ini wahyu mendapat mediasi melalui penafsiran manusia atau wacana intelektual dan praktikal sebagai respons terhadap konteks sosio-historis tertentu pula.

Kekeliruan asumtif dan teoretis lain adalah bahwa penerapan sekularisasi dan sekularisme pada level masyarakat sebenarnya hampir tidak ada kaitannya dengan sekularisasi pada level kesadaran individual. Karena itu, lembaga keagamaan sangat boleh jadi kehilangan kekuatan dan pengaruh akibat sekularisasi dalam masyarakat Muslim. Tetapi, juga jelas kepercayaan dan praktik keagamaan lama dan baru tetap bertahan dalam kehidupan individu. Bahkan tidak jarang, individu seperti ini memunculkan lembaga keagamaan baru, yang bukan tidak mungkin menimbulkan dampak dan reperkusi politik tertentu *vis-a-vis* rezim sekuler.

Otorianisme rezim sekuler dan kekeliruan asumtif dan teoretis tadi hanya membuat legitimasi mereka kian pudar, sehingga memunculkan gelombang yang disebut Peter Berger sebagai “*counter secularization*”. Kenyataan ini juga menjadi *raison d'être* bagi pencarian sistem politik lebih *viable* yang melibatkan agama, sehingga politik agama kian mengemuka pula dan tidak jarang memunculkan *radical religious fundamentalism*.

Fundamentalisme keagamaan yang sangat kuat berorientasi politik hampir mirip dalam radikalismenya dengan fundamentalisme sekuler militan. Kelompok fundamentalisme keagamaan radikal yang juga melakukan sakralisasi terhadap sistem teokrasi dengan mudah tergelincir ke dalam tindakan otoriter dan kekerasan seperti bisa disaksikan pula di Timur Tengah sepanjang sejarah.

Jalan Tengah

Harus diakui, sulit dan hampir tidak mungkin mencegah keterlibatan agama dalam politik. Indonesia telah memiliki *middle ground* di antara kedua kutub ekstrem di atas. Jalan tengah itu adalah Pancasila dan UUD 1945, termasuk

berbagai amandemennya yang memberikan tempat khusus kepada agama. Indonesia jelas bukan negara agama, persisnya “negara Islam” karena penduduknya yang mayoritas memeluk Islam. Pada saat yang sama, Indonesia juga bukan negara sekuler, karena Pancasila dan UUD 1945 memberikan tempat resmi bagi agama-agama.

Tetapi, sekali lagi, tarik-menarik di antara kedua kutub itu akan terus terjadi. Dalam tarik-menarik itu, tantangan terbesar bagi para ulama dan pemimpin Muslim Indonesia adalah membuktikan bahwa keterlibatan Islam dalam politik tidak menjadi sebuah *stumbling block* bagi aktualisasi nilai demokrasi, pluralisme, HAM, kebebasan kewargaan (*civil liberties*), dan multikulturalisme. *Wallahu a'lam bish-shawab.*[.]

PIAGAM MADINAH DAN PANCASILA: PRINSIP-PRINSIP KEHIDUPAN BERSAMA DALAM BERBANGSA DAN BERNEGARA

Zakiyuddin Baidhawy

Pendahuluan

Dalam beberapa dekade terakhir, Indonesia mengalami berbagai peristiwa konflik dan kekerasan sosial yang memakan korban ribuan jiwa.¹ Di antara konflik dan kekerasan sosial itu, ketegangan-ketegangan yang berbau agama cukup menonjol dan bahkan dalam beberapa hal memicu konflik yang lebih luas dan dalam waktu yang cukup lama, dengan kerugian material dan non-material yang tidak sedikit. Korban tewas dalam konflik antarumat beragama maupun internal umat beragama sudah berbilang. Rumah-rumah peribadatan berpuing-puing, sebagian merah terbakar, sebagian luluh lantak dirobohkan, dan sebagian lainnya rusak oleh amuk massa yang terbakar api kemarahan bersentimen keagamaan. Berita-berita semacam ini acap kali kita dengar melalui berita media massa maupun media elektronik. Kekerasan-kekerasan antarumat agama dan internal umat Islam di atas penting untuk memperoleh perhatian serius dari seluruh komponen umat beragama khususnya dan bangsa ini pada umumnya.

1 Konflik dan kekerasan sosial itu meliputi empat macam. *Pertama*, kekerasan komunal melibatkan dua kelompok komunitas, yang satu menyerang yang lain. Kekerasan ini bisa disebabkan ketegangan etnik, agama, kelas sosial, afiliasi politik atau perbedaan antardesa yang sederhana, seperti konflik Maluku, Poso, dan Sambas. *Kedua*, kekerasan separatis melibatkan negara dan warganya pada suatu wilayah tertentu yang berakar dari separatisme regional, yaitu gerakan yang didorong oleh keinginan warga di wilayah tertentu untuk memisahkan diri dari Indonesia sebagai Negara Kesatuan. Contohnya adalah konflik di Papua dan Aceh, juga Timor Timur. *Ketiga*, kekerasan negara-komunitas di mana suatu komunitas mengungkapkan protes dan ketidakpuasan terhadap lembaga-lembaga negara tanpa ada niat untuk memisahkan diri. Kekerasan semacam ini dapat dilihat pada kasus Nipah di Sampang, Madura pada 1993, dan insiden Trisakti pada 1998. *Terakhir*, kekerasan hubungan industrial yang muncul dari problem-problem hubungan di dunia industri. Kekerasan ini dapat dibedakan menjadi dua: kekerasan eksternal yang melibatkan komunitas dan perusahaan, seperti konflik antara PT. Inti Indorayon Utama dan komunitas Tapanuli Utara tentang isu lingkungan; kekerasan internal yang melibatkan pekerja/buruh dan perusahaan, seperti serangan kaum buruh di Sumedang pada 1997.

Bangsa yang plural sejak kelahirannya, baik dari sisi etnik, kultur, dan agama ini, perlu menyadari kembali bahwa anugerah Tuhan berupa kebinaaan atau keanekaragaman itu butuh kelola yang baik. Manajemen kehidupan berbangsa dan bernegara atas keragaman menjadi kebutuhan mendesak yang tak dapat ditunda-tunda. Ini semua dilakukan dalam kerangka masyarakat bineka.²

Kaum Muslim bukan secara kebetulan telah menyusun dan merupakan bagian terbesar dari penduduk negeri ini. Kehadiran mereka selama berabad-abad telah memberikan kontribusi besar bagi pembentukan bangsa ini secara kultural. Sumbangan ini sudah terjadi sejak wilayah Nusantara ini belum dapat disebut sebagai negara secara politik. Perjuangan dan pengorbanan mereka tak kalah besarnya pada saat negara ini baru saja menikmati kemerdekaan. Tak berapa lama setelah proklamasi kemerdekaan, mereka rela menerima dikeluarkannya tujuh kata dari sila pertama Pancasila dalam Piagam Jakarta sebagai dasar negara. Tanpa kehadiran secara permanen tujuh kata itu, bagaimanapun Pancasila merupakan cermin dari prinsip-prinsip Islam. Prinsip-prinsip itu menjadi pengikat seluruh komponen negara-bangsa.

Prinsip-prinsip kehidupan bersama yang kurang lebih serupa juga pernah diguratkan secara historis dalam peradaban Islam. Pada abad ketujuh sejarah Islam telah membangun konstitusi tertulis pertama yang memuat bentuk dan sistem kebangsaan dan kenegaraan. Itulah yang dikenal dengan Piagam Madinah.

Tulisan ini berupaya untuk mengelaborasi sejauh mana Piagam Madinah dan Pancasila memperoleh tempat dalam sejarahnya masing-masing; menelusuri latar historis dua piagam tersebut dan makna pentingnya bagi

2 Kebinaaan di sini dapat dipahami dari dua sisi, yakni *perbedaan* dan *keragaman kultural*. “Perbedaan” berasal dari pilihan-pilihan individu. Orang memeluk suatu agama tertentu berdasarkan pada pilihan individu. Beberapa orang yang lahir dari keluarga yang sama, sangat mungkin memiliki perbedaan dalam hal cita rasa makanan dan minuman, hobi, kecintaan akan musik, olahraga dan sebagainya. Walau mereka berasal dari keluarga Jawa yang terbiasa makan pecel, boleh jadi ada satu di antara mereka lebih memilih makan lalapan mentah. Demikian seterusnya. Pilihan-pilihan individu ini menjadikan setiap orang memiliki keunikan dari lainnya. “Keragaman kultural” yang biasa disebut “perbedaan kultural” terkandung di dalamnya ukuran-ukuran otoritas tertentu dan dipola serta distrukturkan oleh kebaikan yang diikat dalam sebuah sistem makna dan signifikansi yang dibagi dan diwariskan secara historis, secara turun temurun. Entitas ini merujuk pada keragaman kultural atau perbedaan yang melekat secara kultural ini. Fenomena keragaman kultural dalam masyarakat kontemporer mengambil tiga bentuk yang paling umum – keragaman pandangan hidup, keragaman perspektif dan keragaman komunal, lihat Bikhu Parekh, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, New York: Palgrave, 2000, bab pendahuluan, hh. 3-4.

sejarah demokrasi dan politik; dan menggali prinsip-prinsip umum dari keduanya yang dapat dijadikan landasan bagi pengelolaan negara-bangsa; serta menemukan titik singgung keduanya dalam mengatur kehidupan bersama dalam konteks negara-bangsa.

Konteks Piagam Madinah dan Pancasila

Sebelum melihat muatan dari konstitusi Piagam Madinah dan Pancasila, tulisan ini ingin memulai dari paparan mengenai konteks dari masing-masing konstitusi tersebut. Dalam kesempatan pertama, penulis memandang perlu untuk mengemukakan tentang Piagam Madinah terlebih dahulu.

Menurut sumber-sumber yang ada, Ibn Hisham adalah orang pertama yang telah menyebutkan Piagam Madinah. Ia meriwayatkan sebuah laporan dari Ibn Ishaq³ yang meninggal pada 151 H. Setelah Ibn Hisyam, ada sumber awal lain yang menyebutkan tentang Piagam Madinah, seperti karya Ibn Kathir *Bidayah*, karya Abu Ubaid *Gharib al-Hadith*, karya Ibnu Sa'ad *Tabaqat*, dan enam kitab hadis utama. Sebagian dari sumber-sumber ini menyebutkan semua artikel dalam Piagam Madinah sementara sebagian lainnya hanya menyebutkan bagian tertentu. Selain itu, beberapa ulama kontemporer menyebutkan empat puluh tujuh pasal dalam Piagam Madinah, sementara lainnya ada yang menyebutkan hingga lima puluh dua pasal yang terbagi dalam dua sub-pasal. Meskipun beberapa intelektual Muslim masih mempertanyakan keandalan historisitas Piagam Madinah, pandangan mayoritas menyimpulkan bahwa pasal-pasal dalam Piagam Madinah itu autentik dan proses perjanjiannya berlangsung di rumah Anas bin Malik, sahabat terkenal Nabi.

Juga penting untuk dicatat bahwa Piagam Madinah sering menyebut dirinya sebagai *kitab* atau *shahifah* untuk menunjukkan bahwa artikel di dalamnya disusun secara serius dan dicatat dalam urutan logis (tidak acak). Selain itu, dua istilah tersebut dalam bahasa Arab menunjukkan bahwa Piagam Madinah itu bersifat mengikat dan berwibawa. Jika kita menganalisis beberapa istilah bahasa Arab yang digunakan untuk Al-Quran, kita menyadari bahwa *kitab* adalah istilah yang cukup sering digunakan.

³ Muhammad Ibn Ishaq, *Al-Sirah al-Nabawiyah* (Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyyah, 2007), juz 3, hh.. 31-35; Ibnu Kathir, *al-Bidayah wa al-Nihayah* (tk.: Maktabah Maarif, tt.), juz 2, hh.. 224-226.

Teks Al-Quran juga disebut mushaf dalam bahasa Arab. Kata ini berasal dari akar yang sama dengan *shahifah*. Saya pikir rincian ini menunjukkan dengan jelas sifat mengikat dari Piagam Madinah. Singkatnya, para sarjana Muslim modern menganggap Piagam Madinah sebagai perjanjian hukum pertama tertulis yang ditandatangani oleh beragam komunitas dalam sejarah umat manusia. Bukti menunjukkan bahwa Piagam itu tidak hanya kerangka teoretis tetapi juga dilaksanakan oleh semua lapisan masyarakat Madinah yang plural.

Yang terpenting dari dokumen ini ialah teladan Muhammad sebagai pemimpin komunitas Muslim dan non-Muslim di Madinah. Teladan ini juga berkontribusi bagi pertumbuhan kebinekaan dan keanekaragaman Islam yang memungkinkan agama-agama untuk hidup berdampingan secara damai di antara berbagai agama-agama dalam sebuah negara Islam. Meskipun keberadaan Piagam Madinah terpisah dari Al-Quran dan hadis, namun tetap kompatibel dengan keduanya, Piagam ini berfungsi sebagai teks konstitusi teladan dan mendasar bagi orang-orang Muslim yang menjadi karakteristik kebudayaan dan sejarah mereka. Piagam Madinah juga dapat mengakomodasi berbagai interpretasi mengenai komposisi umat, hak dan kewajiban penguasa dan pemerintah, dan peran fundamental negara. Dengan kata lain, Piagam Madinah memberikan model dasar nilai-nilai sosial, adat istiadat, dan institusional untuk masyarakat Muslim.

Lebih lanjut, ada perdebatan di antara para sarjana mengenai apakah Piagam Madinah ditulis sebagai kesatuan dokumen. Bukti dokumenter mendukung pendapat bahwa sebagian besar piagam ini ditulis dalam periode tepat setelah hijrah, ketika Muhammad menjadi hakim dan arbiter di Madinah. Selain itu, banyak dari teks piagam ini yang selaras dengan ayat-ayat Al-Quran.

Periode Madinah terjadi setelah penganiayaan intens atas Muhammad dan pengikutnya selama berada di Makkah yang memaksa mereka untuk berhijrah dan menetap di tempat lain. Setelah mendengar anugerah kenabiannya, kaum Anshar mengundangnya ke Madinah untuk bertindak sebagai hakim untuk menengahi perselisihan antara berbagai klan dan kepala klan.⁴ Dalam pandangan Barat, Muhammad adalah *primus inter pares* (yang utama di antara yang setara) dan maksud dari undangan kaum Anshar itu tidak untuk mengubah status quo dari hubungan kekuasaan

⁴ Jonathan Porter Berkey, *The Formation of Islam: Religion and Society in the near East, 600-1800, Themes in Islamic History* Vol. 2. New York: Cambridge University Press, 2003, h. 68.

dalam Madinah yang melampaui pengakuannya sebagai nabi yang mampu memberikan keputusan atas nama Allah, sehingga suku-suku Arab Madinah, dan akhirnya seluruh Jazirah Arab dapat menerima aturan dari Nabi yang sangat cermat dan karismatik.⁵

Piagam Madinah telah diidentifikasi sebagai konstitusi nasional tertulis pertama di dunia.⁶ Meskipun sebelum adanya Piagam Madinah, ada dokumen sejenis seperti *Samuel* di dalam Tanakh atau Perjanjian Lama, *Artha-sastra* oleh Kautilya dan *Manusmrti* dalam tradisi Hinduisme, dan juga *Athenaion politeia* (Konstitusi Athena) oleh Aristoteles. Namun, semua tulisan itu hanyalah dalam bentuk saran kepada raja atau ratu. Tak satu pun dari mereka memiliki kewenangan sebagai konstitusi nasional.⁷

Al-Madinah al-Munawarah adalah sebuah negara kota yang telah dibangun di atas fondasi yang kokoh melalui pembentukan undang-undang. Piagam Madinah adalah konstitusi nasional yang telah diciptakan oleh Nabi berdasarkan konsensus semua pemimpin etnis di 622 H. Ini adalah kode tindakan dan piagam hak-hak dan kewajiban yang harus menjadi kebijakan pemerintahan Madinah. Selain menjadi fokus kajian dari Barakat Ahmad, Muhammad Hamidullah, Muhammad Tahir al-Qadri, dan Ali Khan, Piagam Madinah juga telah menarik perhatian dari peneliti Barat seperti Julius Wellhausen, Mueller, Hubert Grimme, Bernard Lewis, Sprenger, Wersinck, Caetow, Cetani, Buhl, Ranke, R.B. Serjeant, Montgomery Watt.

Dalam beberapa penjelasan piagam ini, bisa dipastikan bahwa Piagam Madinah ditulis berdasarkan wahyu dari Allah. Pasal 42 dan 46 adalah contoh yang menyatakan bahwa Allah menjadi saksi atas manfaat dan kebenaran dari isi piagam ini dan telah memberkatinya. Secara tidak langsung, ini mengungkapkan aspek ilahi dari piagam yang memang selaras dengan wahyu Allah dan Islam.

Secara umum, menurut al-Buti (1997), Piagam Madinah terdiri dari 52 pasal sebagaimana dimaksud dalam Sirah Ibn Hisyam. Namun demikian, Muhammad Tahir al-Qadri dalam *Constitutional Analysis of the Constitution of Medina* menyatakan ada 63 pasal. Terlepas dari perbedaan pendapat di atas, secara umum, Piagam Madinah terdiri dari dua bagian yang berbeda. Bagian pertama adalah 23 artikel yang berhubungan dengan urusan Islam. Di sisi

5 W. Montgomery Watt. *Muhammad at Mecca*, Oxford: Clarendon Press, 1953, h. 238.

6 Muhammad Hamidullah, *First Written Constitution of the World*, Lahore: SH. Muhammad Ashraf Publisher, 1968.

7 Muhammad Hamidullah, *First Written Constitution of the World...*, 5-6.

lain, bagian selanjutnya berhubungan dengan non-Muslim seperti urusan Yahudi.

Piagam Madinah merupakan kontrak sosial yang didasarkan pada konsep perjanjian masyarakat yang terdiri dari etnis yang beragam yang bisa hidup di bawah satu atap dan satu Tuhan. Piagam juga menyatakan metode untuk memecahkan semua persoalan antara etnis dan kelompok yang beragam secara damai tanpa memaksa etnis tertentu untuk memeluk satu agama, satu bahasa atau satu budaya. Hal ini mencerminkan bahwa Nabi Muhammad memiliki keterampilan diplomatik yang tinggi sehingga dapat membentuk aliansi dengan semua pertimbangan praktis tanpa mengabaikan aspek agama.

Sebagaimana Piagam Madinah, Pancasila juga memiliki sejarah tersendiri. Nilai-nilai Pancasila diangkat dan dirumuskan secara formal oleh para pendiri negara, dan dijadikan sebagai dasar Negara Republik Indonesia. Proses formal tersebut dilakukan dalam sidang-sidang Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) pertama, sidang Panitia 9, sidang BPUPKI kedua, serta akhirnya disahkan secara yuridis sebagai dasar Negara RI. Sejarah perjuangan bangsa Indonesia untuk membentuk negara sangat erat kaitannya dengan jati diri bangsa Indonesia. Ketuhanan, kemanusiaan, persatuan dan kerakyatan, serta keadilan. Nilai-nilai yang terkandung di dalamnya sudah dihayati dalam kehidupan sehari-hari sebagai pandangan hidup masyarakat. Berdasarkan kenyataan tersebut, maka untuk memahami Pancasila secara komprehensif dan integral terutama dalam kaitannya dengan pembentukan watak bangsa (*nation and character building*) yang akhir-akhir ini menunjukkan adanya dekadensi/degradasi, menjadi sangat penting.

Setelah Jepang merasa akan kalah dalam Perang Dunia II, mereka meyakinkan bangsa Indonesia tentang kemerdekaan yang dijanjikan dengan membentuk Badan Penyelidik Usaha-Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI). Badan itu dalam bahasa Jepang disebut *Dokuritsu Junbi Cosakai*. Jenderal Kumakichi Harada, Komandan Pasukan Jepang untuk Jawa pada tanggal 1 Maret 1945 mengumumkan pembentukan BPUPKI. Pada tanggal 28 Mei 1945 diumumkan pengangkatan anggota BPUPKI. Upacara peresmiannya dilaksanakan di Gedung Chuo Sangi In di Pejambon Jakarta (sekarang Gedung Departemen Luar Negeri) oleh Gunseikan (Kepala Pemerintahan Bala tentara Jepang di Jawa) disertai dengan pengibaran bendera Merah Putih di samping bendera Hinomaru.

Ketua BPUPKI ditunjuk Jepang adalah dr. Rajiman Wedyodiningrat, wakilnya adalah Icibangase (Jepang), dan sebagai sekretarisnya adalah R.P. Soeroso. Jumlah anggota BPUPKI adalah 63 orang yang mewakili hampir seluruh wilayah Indonesia, ditambah 7 orang tanpa hak suara yang terdiri dari golongan ulama, cendekiawan, petani, pedagang, wartawan, bangsawan, rakyat jelata, PETA, serta beberapa keturunan Eropa, Cina, dan Arab.

Setelah terbentuk, BPUPKI segera mengadakan persidangan. Masa persidangan pertama BPUPKI dimulai pada tanggal 29 Mei 1945 sampai dengan 1 Juni 1945 di Gedung *Chuo Sangi In* di Jalan Pejambon 6 Jakarta yang kini dikenal dengan sebutan *Gedung Pancasila*. Pada zaman Belanda, gedung tersebut merupakan Gedung *Volksraad*, lembaga DPR bentukan Belanda. Pada masa persidangan ini, BPUPKI membahas rumusan dasar negara untuk Indonesia merdeka. Pada persidangan dikemukakan berbagai pendapat tentang dasar negara yang akan dipakai Indonesia merdeka. Pendapat tersebut disampaikan oleh Mr. Mohammad Yamin,⁸ Mr. Supomo,⁹ dan Ir. Sukarno.¹⁰

Sehari sesudah proklamasi, yaitu pada tanggal 18 Agustus 1945, terjadilah rapat “Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia” (PPKI). Panitia ini dibentuk sebelum proklamasi dan mulai aktif bekerja mulai tanggal 9 Agustus 1945

-
- 8 Mohammad Yamin mengusulkan dasar negara Indonesia merdeka (secara lisan) yang intinya sebagai berikut: peri kebangsaan, peri kemanusiaan, peri ketuhanan, peri kerakyatan, kesejahteraan rakyat. Beliau juga mengusulkan secara tertulis sebagai berikut: Ketuhanan Yang Maha Esa, Persatuan Kebangsaan Indonesia, Rasa kemanusiaan yang adil dan beradab, Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmah kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan, dan Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia. Kenyataan mengenai isi pidato serta usul tertulis mengenai Rancangan UUD yang dikemukakan oleh Muhammad Yamin itu dapatlah meyakinkan kita bahwa Pancasila tidaklah lahir pada tanggal 1 Juni 1945 karena pada tanggal 29 Mei 1945 Muhammad Yamin telah mengucapkan pidato serta menyampaikan usul rancangan UUD Negara Republik Indonesia yang berisi lima asas dasar negara. Karena itu, banyak orang yang menyebut Muhamad Yamin sebagai penemu Pancasila. BJ Boland dalam bukunya, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*, secara terang-terangan menyebut Mu Yamin sebagai penemu Pancasila, bukan Bung Karno.
 - 9 Mr. Supomo mendapat giliran mengemukakan pemikirannya di hadapan sidang BPUPKI pada tanggal 31 Mei 1945. Pemikirannya berupa penjelasan tentang masalah-masalah yang berhubungan dengan dasar negara Indonesia merdeka. Negara yang akan dibentuk hendaklah negara integralistik yang berdasarkan pada hal-hal berikut ini: Persatuan Indonesia, Kekeluargaan, Keseimbangan lahir dan batin, Musyawarah, Keadilan sosial. Mr. Soepomo dalam pidatonya selain memberikan rumusan tentang Pancasila, juga memberikan pemikiran tentang paham integralistik Indonesia.
 - 10 Sebutan “Pancasila” diusulkan oleh Bung Karno. Menurutnya, Sila artinya asas atau dasar dan diatas kelima dasar itulah kita mendirikan negara Indonesia, kekal dan abadi”. Kelima sila secara berurutan sebagai berikut: Kebangsaan Indonesia, Internasionalisme atau peri-kemanusiaan, Mufakat atau demokrasi; Kesejahteraan sosial, Ketuhanan.

dengan beranggotakan 29 orang. Dengan mempergunakan rancangan yang telah dipersiapkan oleh BPUPKI, maka PPKI dapat menyelesaikan acara hari itu untuk melengkapi kelengkapan suatu negara, yaitu: a) Menetapkan Undang-Undang Dasar; dan b) Memilih Presiden dan Wakil Presiden. Tetapi sayangnya Piagam Jakarta yang telah matang disetujui bersama untuk dibacakan pada proklamasi tanggal 17 Agustus dan akan disahkan pada 18 Agustus 1945 itu digagalkan Soekarno dan kawan-kawannya. Pagi-pagi buta jam 04.00, Soekarno mengajak Hatta ke rumah Laksamana Maeda untuk merumuskan teks proklamasi. Naskah dari Panitia Sembilan dimentahkan di rumah perwira Jepang itu dan diganti coret-coretan teks proklamasi yang sangat ringkas.

Akhirnya pada tanggal 18 Agustus 1945, Piagam Jakarta juga diubah secara mendasar. Lewat rapat kilat yang berlangsung tidak sampai tiga jam, hal-hal penting yang berkenaan dengan Islam dicoret dari naskah aslinya. Dalam rapat yang mendadak yang diprakarsai oleh Soekarno (dan Hatta) itu, empat wakil umat Islam yang ikut dalam penyusunan Piagam Jakarta tidak hadir. Yang hadir adalah Kasman Singodimedjo dan Ki Bagus Hadikusumo. Yang lain adalah Soekarno, Hatta, Supomo, Radjiman Wedyodiningrat, Soeroso, Soetardjo, Oto Iskandar Dinata, Abdul Kadir, Soerjomihardjo, Purbojo, Yap Tjwan Bing, Latuharhary, Amir, Abbas, Mohammad Hasan, Hamdhani, Ratulangi, Andi Pangeran, dan I Bagus Ketut Pudja.

Dalam rapat yang dipimpin Soekarno yang berlangsung pada jam 11.30-13.45 itu diputuskan: Pertama, Kata “Mukaddimah” diganti dengan kata “Pembukaan”. Kedua, dalam Preambul (Piagam Jakarta), anak kalimat: “Berdasarkan kepada Ketuhanan dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya, diubah menjadi “berdasar atas Ketuhanan Yang Maha Esa”. Ketiga, Pasal 6 ayat 1, “Presiden ialah orang Indonesia asli dan beragama Islam”, kata-kata “dan beragama Islam” dicoret. Keempat, sejalan dengan perubahan yang kedua di atas, maka Pasal 29 ayat 1 menjadi “Negara yang berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa”, sebagai pengganti “Negara berdasarkan atas Ketuhanan, dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya.” Hal ini didasarkan protes dari kaum minoritas non-Muslim di Wilayah timur Indonesia yang mengancam akan memisahkan diri dari RI jika sila pertama tidak diganti. Pancasila yang terkandung dalam Pembukaan UUD 1945 biasa disebut dengan Rumusan Pancasila 3 dan telah disahkan PPKI serta seperti yang berlaku sekarang ini.

Ummah dalam Piagam Madinah: Kesatuan Politik, Sosial dan Ekonomi

Dalam sejarah Islam penggunaan kata “*ummah*” kali pertama dapat dijumpai pada Piagam Madinah yang dideklarasikan oleh Nabi Muhammad. Menurut Hamidullah,¹¹ piagam ini merupakan konstitusi tertulis pertama di dunia. Meskipun *ummah* tidak mengenal batasan teritorial dan sering disebut sebagai *ummah* yang satu, namun dalam beberapa dekade terakhir muncul berbagai interpretasi di kalangan orientalis dan sarjana Muslim tentang maknanya yang tepat.¹²

Pasal 1, 2 dan Pasal 25 secara jelas menyatakan tentang konsep satu *ummah*:

Pasal 1: Atas nama Allah Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang. Ini adalah dokumen (piagam) dari Muhammad Nabi Saw. antara orang-orang beriman dan orang-orang yang memeluk Islam dari Quraisy (Muhajirin) dan penduduk Yatsrib (Anshar dan Yahudi/non-Muslims) dan siapa pun yang mengikuti mereka dan termasuk dalam kelompok mereka dan berjuang bersama mereka (aliansi mereka).

Pasal 2: Bawa mereka (penduduk Madinah) adalah Satu *Ummah*; berbeda dari yang lain.

Pasal 25: Kaum Yahudi dari Bani ‘Auf adalah satu umat dengan Mukminin. Bagi kaum Yahudi agama mereka, dan bagi kaum Muslimin agama mereka. Juga (kebebasan ini berlaku) bagi sekutu-sekutu dan diri mereka sendiri, kecuali bagi yang zalim dan jahat. Hal demikian akan merusak diri dan keluarga.

Para sarjana Muslim berbeda pendapat dalam menerjemahkan kelompok yang telah disebut sebagai “satu *ummah*” di dalam pasal-pasal tersebut. Ibn Hajar al-Asqalani sendiri menolak frasa tersebut sebagaimana yang dipaparkan oleh Ibnu Ishaq. Ia terkejut dengan pernyataan dalam Pasal 25 yang menyatakan bahwa orang-orang Yahudi dianggap sebagai satu *ummah* yang setia bersama umat Muslim. Hamidullah¹³ menjelaskan bahwa orang-

11 Lihat dalam Muhammad Hamidullah, *First Written Constitution of the World*, Lahore: SH. Muhammad Ashraf Publisher, 1968.

12 W. Montgomery Watt, *Muhammad at-Medina*, Oxford: Oxford University Press, 1965, h. 24.

13 Muhammad Hamidullah, *First Written Constitution of the World...*, h. 25.

orang Yahudi “juga percaya kepada Tuhan yang sama dengan Islam”. Oleh karena itu, pernyataan dalam pasal 25 dibuat berdasarkan konsep bahwa asal-usul Yahudi adalah agama dari Allah. Dengan kata lain, orang-orang Yahudi yang merupakan *ahl al-Kitab* memiliki hak dan keistimewaan tertentu dalam Islam. Dengan demikian, pernyataan mengenai Yahudi lebih tepat dipahami dalam kerangka kewarganegaraan (*citizenship*) daripada dipahami sebagai *ahl al-kitab*. Beberapa peneliti seperti Ibrahim Che Noh¹⁴ telah mengabaikan arti non-Muslim yang tercantum dalam konsep *ummah*. Ia menerjemahkan kata “*ummah*” sebagai komunitas Muslim sementara *dûna al-nâs* sebagai orang lain termasuk non-Muslim dan Yahudi. Namun demikian, penulis berpendapat makna tersebut tidak akurat dan menentang arti sebenarnya dari Piagam Madinah. Hal ini mungkin disebabkan karena fakta bahwa Piagam Madinah dikenal luas sebagai kesepakatan dari semua orang di Madinah khususnya antara Muslim dan non-Muslim seperti orang-orang Yahudi. Hal ini telah mengonfirmasi bahwa penduduk Yatsrib termasuk non-Muslim merupakan pihak-pihak yang terlibat dalam perjanjian itu. Hal ini sebenarnya merupakan fenomena umum dalam perjanjian apa pun untuk menyebutkan pihak-pihak yang terlibat dalam perjanjian itu.

Pernyataan pertama dalam pasal Piagam Madinah mengacu pada kelompok-kelompok yang berbeda. Dalam perspektif bahasa, tidaklah mungkin kelompok pertama dan kelompok kedua adalah kelompok yang sama dalam membuat perjanjian. Selain itu, pengecualian atas orang-orang Yahudi dan non-Muslim jelas bertentangan dengan kedua pasal dalam Piagam Madinah. Karena orang-orang Yahudi sebagian besar diberi hak yang sama dengan kaum Muslim dalam Pasal 25, orang-orang Yahudi dianggap sebagai satu umat dengan umat Islam. Memang, semua pasal pada bagian kedua dari piagam menyentuh urusan non-Muslim. Pasal ini juga memasukkan mereka yang beraliansi dengan orang-orang Yahudi dari suku atau ras lain. Etnis Yahudi utama yang tinggal di Madinah dinyatakan dalam pasal 26 sampai Pasal 35.

Selain itu, pasal 1, 23 dan 42 dalam Piagam Madinah jelas menempatkan Nabi sebagai pemimpin bangsa yang diterima oleh setiap orang. Bila dikaji dalam sejarah, penerimaan Nabi sebagai pemimpin jelas dinyatakan. Selain itu, hukuman atas Bani Qaynuqa, Nadir, dan Qurayzah karena pengkhianatan

¹⁴ Ibrahim Che Noh, “Prinsip-prinsip perpaduan kaum di Malaysia: satu kajian menerusi Piagam Madinah dan Al-Quran dan al-Sunnah”, Ph.D. Thesis, Department of Islamic Da’wa and Leadership, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2001.

ditegaskan dalam piagam tersebut. Non-kewarganegaraan dalam Madinah juga mengacu kepada warga non-Muslim. Peneliti Islam dari Barat juga sepakat bahwa Piagam Madinah sudah menyebutkan semua etnis dari kalangan Muslim dan non-Muslim. Oleh karena itu, asumsi bahwa Satu *Ummah* hanya mengacu pada Islam tidak rasional dan tidak berdasar. Pada kenyataannya, Piagam Madinah mengacu pada bangsa dan warga yang tidak secara khusus merujuk pada kaum Muslim saja.

Klausula pertama umumnya merupakan pilar dari semua isi Piagam Madinah. Kontrak sosial ini meliputi dasar-dasar dan prinsip-prinsip kebangsaan: 1) seperti Nabi sebagai pemimpin tersebut dalam Pasal 1, 23 dan 42; 2) Islam sebagai agama utama dalam Pasal 1, 2, 20, dan 23; 3) Al-Quran dan al-Sunnah sebagai pedoman dalam Pasal 20 dan 23; 4) hak dan tanggung jawab umat Islam sebagaimana tercantum dalam Pasal 3 sampai 12, Pasal 13, 17, 18, 19, 20, 21, 22, dan 23; 5) hak dan tanggung jawab non-Muslim dalam Pasal 16, 24, 25 sampai 35 dan Pasal 37; 6) hak-hak dan tanggung jawab semua warga negara dinyatakan dalam Pasal 15, 22, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, dan 47; 7) Tanggung jawab semua Muslim dan non-Muslim terutama para pemimpin Yahudi untuk mengurus etnis mereka dan mendengarkan pemimpin masing-masing sesuai dengan Pasal 3 sampai 12 dan Pasal 25 sampai 35.

Penduduk Madinah terdiri dari etnis dan latar belakang ras yang beragam. Sebelum debut Islam, mereka terpecah-pecah karena perang seperti perang Bu'ath antara Bani Aus dan Bani Khazraj. Orang-orang Arab dibentuk oleh etnis dan budaya yang berbeda seperti Aus, al-Harits bin Khazraj, Auf, Saidah, Jusham, al-Najjar, Amr bin Auf, al-Nabit dan lain sebagainya. Sementara itu, orang-orang Yahudi terdiri dari Auf, al-Najjar, al-Harits, Saidah, Jusham, Aus, Tha'labah, Jafnah, Shutaibah, Nadir, Qainuqa, Bani Quraizah dan lain sebagainya. Selain itu, ada kelompok-kelompok minoritas seperti Kristen, orang-orang kafir dan paganism, mereka yang berasal dari luar Madinah dan kelompok etnis kecil lainnya.

Kedatangan kaum Muhammadiyah telah membuka jalan peradaban masyarakat baru di Madinah. Pendekatan baru untuk mengikat Bani Aus dan Khazraj yang berjuang di bawah satu nama yaitu Anshar dan membentuk persaudaraan (*brothership*) yang solid antara setiap Muhammadiyah dan Anshar di Madinah. Konsep persaudaraan diperluas untuk non-Muslim terutama Yahudi. Solidaritas penduduk Madinah terkait dengan kesepakatan yang telah dinyatakan dalam Piagam Madinah mengakui bahwa semua etnis, ras,

agama adalah bangsa yang sama. Oleh karena itu, masyarakat dalam konteks konstitusi ini mengacu pada semua penduduk Madinah termasuk Muhajirin dan Anshar, Yahudi dan etnis lainnya yang tinggal di Madinah.

Madinah dibentuk berdasarkan garis kesatuan setiap individu, ras, dan kelompok. Setiap orang memiliki tanggung jawab terhadap bangsa. Satu *Ummah* telah membentuk identitas Madinah yang memiliki mentalitas dan peradaban tinggi. Madinah telah menjadi bangsa yang terkenal dan terhormat. Dalam satu konsep *ummah*, penduduk Madinah telah bekerja untuk mengembangkan Madinah baik dalam masalah politik, ekonomi dan sosial.

Madinah juga diamankan dari ancaman luar karena setiap etnis selalu merawat satu sama lain. Namun demikian, ada pengkhianatan dari kelompok lain seperti Bani Qainuqa, Nadir, dan Quraizah. Hal ini dapat ditangani dengan mudah karena mereka telah jelas melanggar kesepakatan dalam Piagam Madinah. Akibatnya, mereka diberikan hukuman seperti pengusiran. Meskipun demikian, Nabi masih memberi mereka kesempatan untuk diampuni dengan menawarkan agar para pengkhianat itu untuk masuk Islam. Sayangnya, hanya beberapa dari mereka yang memperoleh hidayah dari Allah untuk menerima tawaran tersebut. Satu *ummah* juga telah menetapkan sengketa kepemimpinan. Yang sebelumnya, Bani Aus dan Khazraj sedang berperang untuk memperjuangkan pemerintahan Yatsrib. Namun demikian, Piagam Madinah telah membentuk bangsa yang kuat dalam hal politik dengan menerima Nabi sebagai pemimpin.

Kepemimpinan telah terintegrasi dengan nilai-nilai moral positif yang telah dimasukkan dalam satu konsep *ummah* termasuk warga persatuan, kerja sama, pengertian, kesetiaan, perselingkuhan, keadilan, hak-hak Muslim dan non-Muslim, dan kerja sama antara warga negara, hak untuk menyuarakan pendapat, hak-hak perempuan dan hak-hak minoritas, kewarganegaraan dan patriotisme, tanggung jawab, rasa hormat, kepercayaan, hubungan antara etnis yang berbeda, dan toleransi antara kaum Muhajirin dan Anshar, harmonisasi etnis dan persaudaraan, saling menghormati antara agama dan ras yang beragam, dan hubungan antar-budaya.

Satu hal yang menarik dan penting yang perlu dijelaskan dalam Piagam Madinah adalah kata “sama” telah secara rutin digunakan untuk merujuk kepada orang-orang Yahudi dan non-Muslim. Ini mencerminkan bahwa aspek non-Muslim dinyatakan secara jelas dan diberikan penekanan. Hal ini karena fakta piagam ini telah dibuat berdasarkan pertimbangan praktis

dan menyeluruh tanpa bias kelompok tertentu. Meskipun secara berulang-ulang dinyatakan bahwa non-Muslim sama dengan umat Islam, ini tidak mengabaikan status Islam sebagai dasar negara. Ada banyak klausul yang jelas menjelaskan status Islam sebagai dasar negara. Yang perlu digarisbawahi di sini ialah perjanjian ini fokus pada tujuan (Islam) daripada hal-hal subjektif (Muslim).

Islam adalah yang terbaik, tetapi Muslim tidak selalu setia mengikuti Islam. Mereka bisa saja melakukan pelanggaran atas hukum Islam. Keadilan adalah prinsip yang akan selalu menaungi seluruh warga Madinah terlepas dari ras dan agama. Prinsip ini telah membuat rakyat Madinah memiliki patriotisme yang tinggi dan kesatuan yang kuat dalam etnis. Situasi damai ini memang berbeda dibandingkan dengan situasi mereka sebelumnya. Di samping itu, satu *ummah* telah memberikan inspirasi pencerahan bagi dunia ke arah persatuan antara semua etnis dan ras yang beragam di seluruh penjuru dunia.

Secara prinsip, bangsa-bangsa Islam menunjukkan permusuhan ketat terhadap rasialisme dan chauvinisme seperti yang disebutkan oleh Syed Hussein al-Attas.¹⁵ Liga bangsa-bangsa yang telah didirikan oleh Nabi Muhammad secara serius mempertimbangkan prinsip-prinsip kesetaraan di antara semua ras manusia. Ini telah menempatkan seluruh masyarakat dunia dalam posisi yang memalukan. Arnold Toynbee¹⁶ juga menyarankan jiwa Islam kepada Barat sebagai kekuatan untuk mengurangi pengaruh rasialisme.

Perdebatan mengenai konsep *ummah* dalam Islam juga terjadi di kalangan fukaha dan ulama. Mereka biasanya menggunakan kata ini untuk *ummah* Muslim semata. Karena itu, *ummah* Muslim ialah komunitas keagamaan yang terdiri dari individu-individu yang percaya kepada keesaan Allah dan finalitas kenabian Muhammad, serta memenuhi kewajiban-kewajiban yang dikehendaki syariah.¹⁷ Namun, patut dicatat di sini bahwa Al-Quran mempergunakan kata ini untuk orang beriman sekaligus orang kafir, dan nabi beserta pengikutnya di Makkah telah menjalankan syariah. Jadi, tidak benar jika konsep ini baru muncul setelah beliau hijrah ke Madinah. Atau bahwa konsep *ummah* pada hakikatnya bersifat teritorial pada awalnya dan kemudian menjadi universal. Ayat-ayat Makkiyah dalam Al-Quran

15 Syed Hussein Al-Attas, "The Islamic states", *Progressive Islam* 1 (3) (1954), h. 1.

16 Toynbee, Arnold Joseph, *Civilization on Trial*, 2nd Edition, n.p.: n.pb., 1948.

17 Al-Baghdadi, *al-Farq Bayn al-Firaq*, Cairo: Maktabah al-Halabi, 1948, hh. 141-142.

sudah menggunakan kata *ummah* dalam arti komunitas keagamaan (QS. Al-Mu'minun 23: 52; al-Nahl 16: 92). Dengan demikian konsep *ummah* sudah muncul di Makkah dan kemudian berkembang di Madinah.

Kata *ummah* mengandung makna kesatuan, integrasi dan solidaritas, bukan hanya berdasarkan kendaraan ideologis bahkan juga organisasi eksternal sekaligus. Nazeer Kakakhel menjelaskan lebih luas konsep *ummah* sebagai kesatuan dan integrasi seperti yang telah dilakukan pada periode Makkah. Menurutnya, *ummah* mencakup beberapa kategori integrasi – spiritual, ekonomi, sosial dan politik.¹⁸

Pertama, gagasan *ummah* sebagai integrasi spiritual telah dikemukakan oleh Syed Amir Ali dalam *The Spirit of Islam*. Makkah sejak awal abad 7 M melukiskan suatu proses disintegrasi multidimensi. Islam datang dengan doktrin keesaan Allah dan kenabian Muhammad. Islam merupakan kendaraan bagi integrasi spiritual tersebut. Karena itu, hakikat kesatuan Muslim bersifat ideologis, melampaui semua ras, warna kulit, klan, bahasa, dsb. Inilah persaudaraan universal umat manusia yang diikat oleh kebersamaan iman dan moralitas. Al-Quran mengatur dan mengintegrasikan kehidupan mereka sebagai satu unit tak terpisahkan. Tak seorang pun memikul dosa turunan. Semua manusia lahir dalam keadaan fitrah dan tanpa dosa. Namun, jika mereka tidak mengikuti ajaran-ajaran Tuhan, mereka akan dijerumuskan ke tempat terendah.

Argumen Al-Quran tentang hari akhir, balasan bagi perbuatan baik dan hukuman bagi perbuatan buruk, dan memperhatikan tanda-tanda kebesaran Allah dan kekuasaan-Nya, memainkan peran positif dan penting dalam proses menyatukan *ummah* Muslim di Makkah. Anggota dari *ummah* di sini adalah berdasarkan keimanan sehingga mereka menjadi satu keluarga Allah tanpa mengenal status sosial mereka. Klan dan suku bukan berarti sudah lenyap. Namun siapa pun yang memeluk Islam, maka ia harus melupakan semua afiliasi kesukuan dan klannya.

Kedua, integrasi ekonomi. Makkah pada masa pra-Islam menyaksikan munculnya aristokrasi mercantilis yang cenderung mengontrol sarana-sarana produksi dalam bentuk modal dan tanah. Ayat-ayat Makkiyah dan hadis-hadis yang relevan mengindikasikan eksplorasi atas kaum miskin oleh orang kaya. Kekayaan dan keluarga terpandang membuat seseorang memperoleh

¹⁸ Muhammad Nazeer Kakakhel, "The Rise of Muslim Umma at Makkah and Its Integration", *The Dialogue* (1983), hh. 10-19.

status sosial tinggi. Ayat-ayat Makkiyah secara jelas menyebutkan pelarangan berbuat tidak jujur dalam hal takaran dan timbangan. Eksplorasi ekonomi adalah salah satu sebab terjadinya disintegrasi dalam masyarakat ketika kesejahteraan umum diabaikan dan orang-orang kaya memperoleh kemajuan kapital dan kekuasaan untuk memperoleh kekayaan secara berlebih. Karena itu, salah satu cara Islam mengeliminasi eksplorasi ini adalah dengan menyatakan keharusan berinfak di jalan Allah. Sebagai modus redistribusi kekayaan, infak memainkan peran penting dalam proses integrasi *ummah* Muslim di Makkah. Islam juga melarang riba, monopoli, dan manipulasi. Pada saat yang sama zakat, sedekah, hibah, wakaf dan lain-lain ditekankan dalam Al-Quran dengan maksud terjadi redistribusi atas surplus yang diperoleh kelompok kaya. Inilah yang disebut sebagai jaminan sosial yang dapat mempererat integrasi ekonomi antara kaya dan miskin dalam *ummah* Muslim.

Ketiga, integrasi sosial. Al-Quran menjelaskan perlunya membangun masyarakat manusia atas dasar moralitas, keadilan dan kejujuran. Ketika Nabi mulai berdakwah, banyak orang dengan beragam status sosial mengitarinya. Ia segera berupaya untuk memperkuat ikatan kesatuan dan persaudaraan di antara mereka melalui ajaran-ajaran Islam. Nabi melembagakan institusi persaudaraan (*mu'akhat*). Ini dilakukan untuk menjamin keadilan sosial. Anggota *ummah* adalah setara di hadapan Allah tanpa memandang status sosial mereka. Untuk memperkuat kesatuan sosial ini, Nabi juga melarang perbudakan dan melakukan upaya maksimal untuk membebaskan para budak dengan mengalokasikan zakat. Nabi bersabda:

“Budak-budakmu adalah saudaramu. Allah menempatkan mereka di bawah penguasaanmu. Jadi, jika saudaramu berada di bawah kekuasaanmu, maka kamu harus memberinya makanan yang sama dengan yang kamu makan; kamu harus menyediakan pakaian baginya yang sama dengan yang kamu pakai dan kamu tidak boleh memberi pekerjaan yang melampaui kemampuannya. Jika beban pekerjaannya terlalu banyak, kamu harus membantunya”.¹⁹

Keempat, integrasi politik. Secara umum diyakini bahwa integrasi politik baru terjadi setelah hijrah ke Madinah dan *ummah* berdiri tegak dalam bentuk integral penuh pada periode ini dan seterusnya. Namun bila kita meneliti secara cermat, kata *ummah* merujuk pada ikatan antara anggota-anggota

19 Al-Bukhari, *Al-Jami` al-Sahih*, vol 1, Karachi, n.p., 1961, h. 346.

komunitas satu dengan yang lainnya. Ikatan ini bervariasi intensitasnya dari satu kelompok ke kelompok lainnya. Memang benar bahwa Nabi tidak memiliki otoritas politik di Makkah dalam arti politik modern. Mereka yang menaatinya sebagai Rasulullah pasti akan menghormatinya. Ketaatan moral kepada Nabi mengimplikasikan ketaatan politik sekaligus karena keduanya tidak dapat dipisahkan satu dengan yang lain dalam Islam. Karena solidaritas *ummah* secara logika mesti menghendaki basis politik. Inti dari tribalisme dalam struktur sosial dan politik pra-Islam adalah hubungan darah. Namun para anggota *ummah* tidak mengakui ikatan semacam ini, tetapi lebih bersandar kepada keyakinan akan keesaan Allah dan kenabian Muhammad. Semua anggota *ummah* yang berasal dari suku-suku dan klan-klan bersatu di bawah panji Islam, loyalitas mereka bukan lagi kepada suku atau klan namun pada ideal-ideal Islam.

Dengan demikian, *ummah* yang sudah muncul pada periode Makkah sebagaimana dipaparkan di atas memang berbeda dari tradisi bangsa Arab karena ia didasarkan pada prinsip-prinsip moral Islam. *Ummah* hanya merangkul kaum Muslim dan karenanya disebut sebagai *ummah* yang tunggal, bukan **ummah** yang kompleks.

Teori kedua menyatakan *ummah* sebagai sesuatu yang kompleks. Montgomery Watt²⁰ merupakan salah seorang pengajur teori ini. Ia menegaskan bahwa *ummah* yang kompleks menjadi *ummah* yang tunggal hanya setelah terusirnya kaum Yahudi dari Madinah. Kesimpulan ini ia ambil dari klausa-klausa dalam Piagam Madinah, di mana secara gamblang dinyatakan bahwa pada awalnya *ummah* merujuk kepada teritori tertentu, namun secara perlahan konsep teritorial ini digantikan dengan konsep universalitas sehingga *ummah* Arab telah ditransformasi menjadi *ummah* dunia dengan berdirinya negara yang melingkupi bangsa-bangsa Arab sekaligus non-Arab.²¹ Satu hal penting dicatat di sini bahwa Watt di satu sisi menyatakan bahwa komunitas Muslim muncul di Makkah, dan di sisi lain ia merasa keniscayaan integrasi orang-orang Yahudi dengan Muslim atas prinsip teritorial. Ia lupa bahwa Nabi dengan Piagam Madinah telah melakukan suatu revolusi, sehingga konsep *ummah* yang kompleks atau teritorial yang dikemukakan Watt didasarkan kepada asumsi yang salah.

20 Lihat W. Montgomery Watt, *Muhammad at-Medina*, Oxford: Oxford University Press, 1965.

21 Muhammad Nazeer Kakakhel, "The Rise of Muslim Umma at Makkah...", h. 20.

Dua teori *ummah* di atas biasa juga disebut sebagai teori inklusif (*ummah* yang kompleks di mana berbagai komunitas menyusun dan menjadi bagian di dalamnya melalui satu kontrak atau perjanjian) dan teori eksklusif (*ummah* yang tunggal di mana anggotanya hanya terdiri dari satu identitas).²² Sebagaimana ditunjukkan oleh Basam Tibi,²³ intelektual kelahiran Syiria, konsep *ummah* mengandung konotasi inklusif sekaligus eksklusif sesuai dengan perkembangan respons kaum Muslim terhadap situasi politik. Setelah kejatuhan kekuasaan Turki Utsmani pada awal abad ke-20, dunia Islam mulai menemukan kebangkitan *ummah Islamiyah*. Namun pada pasca Perang Dunia I muncul konsep *al-umma al-'arabiya* sebagai *ummah* sekuler yang memasukkan kaum Muslim Arab dan Kristen Arab di dalamnya. Setelah dekade 70-an Islam politik menghidupkan kembali *Ummah Islamiyah* dan menjadi penanda gerakan utama dalam merespons kegagalan *nation-state*, bahkan juga sebagai tanda dari krisis internal di dalam tubuh Muslim sendiri. Menurut Tibi, pada dekade ini mitos bangsa Arab telah digantikan dengan mitos universalisme Islam yang mengklaim tidak sejalan dengan ideologi *nation-state*. Karena kegagalan memahami hakikat struktur *nation-state* dan perubahan sosial, maka kecenderungan yang muncul di kalangan revivalis Islam adalah konflik antara Islam dan *nation-state*.

Singkatnya, paparan tentang *ummah* di muka menggarisbawahi variasi pandangan di kalangan Muslim sendiri, juga sarjana Barat. Namun, keduanya sepakat bahwa *ummah* memegang peranan penting dalam membentuk kehidupan sosial dan politik dunia Islam modern. Idealisasi *ummah*—apakah pada level sosial maupun politik—sebagian ditentukan oleh interpretasi keagamaan tertentu dan yang lebih penting lagi adalah pengaruh eksternal.

Memaknai Kebinekaan

Pancasila dalam konteks Indonesia tentu saja sangat berhubungan dengan realitas masyarakatnya yang sangat plural. Pancasila lahir dari situasi dan kondisi “masyarakat bineka”, dan masih akan terus bergulat dalam kebinekaan itu. Oleh karena itu, kebinekaan itu juga perlu diinterpretasi ulang mengikuti semangat zamannya.

22 Muhamad Ali, "The Concept of Umma and the Reality of Nation-State: A Western and Muslim Discourse", *Kultur*, Vol. 2, No. 1 (2002), h. 38.

23 Basam Tibi, *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State*, New York: Macmillan Press Ltd. 1997, hh. 1-26.

Masyarakat bineka merepresentasikan keragaman dalam banyak aspek kehidupan. Sejak dekade 70-an, masyarakat Indonesia telah mengalami perubahan signifikan seiring pemerintah menjalankan tahap-tahap pembangunan lima tahunan dengan tujuan untuk menjadikan Indonesia sebagai negara industri modern. Sejak ini pula pola mozaik keragaman Indonesia yang selama ini berjalan, kini telah berubah dan kembali kepada apa yang disebut sebagai pola tapestri karena semakin meningkatnya hubungan antar-penduduk dan tempat di negeri ini. Pola tapestri ini menggambarkan bahwa anggota-anggota dari berbagai kelompok etnik tidak lagi hidup dalam wilayah-wilayah tertentu yang eksklusif bagi diri mereka sendiri. Atau meskipun mereka hidup dalam etnik mereka sendiri, mereka memiliki beberapa hubungan dengan anggota-anggota dari beberapa kelompok etnik yang berbeda di wilayah lain.²⁴

Dalam “masyarakat majemuk”, keragaman diterima sebagai tak terelakkan. Namun hubungan antar-komunitas, antar-kebudayaan, dan antar-subkultur masih membuka kemungkinan hubungan atas-bawah, dominan-subordinat, superior-inferior. Diskriminasi dan ketidakadilan dalam relasi mudah dijumpai atau bahkan memang dikondisikan secara sengaja dan struktural semacam itu, sehingga manajemen masyarakat majemuk masih menyisakan peluang terjadinya penindasan atas kaum minoritas, mengeksplorasi kelompok tertentu untuk melanggengkan rezim *status quo*, dan sebagainya.

Manajemen semacam ini berlangsung dalam kurun waktu lama, sejak Orde Baru memimpin negara-bangsa ini. Rezim Soeharto menempatkan kelompok minoritas Tionghoa sebagai objek asimilasi yang dipaksa melebur ke dalam masyarakat dominan. Kebijakan keagamaan juga tidak menguntungkan kelompok minoritas. Pemerintah menetapkan kebijakan segregasi dalam hal keagamaan dan kepercayaan. Segregasi pertama adalah pemisahan antara apa yang disebut sebagai “agama” dan “kepercayaan”. Aliran-aliran kepercayaan dan kebatinan yang sangat banyak jumlahnya tidak dianggap sebagai agama atau kepercayaan.²⁵ Aliran-aliran ini bahkan dianjurkan untuk

24 Hedy Shri Ahimsa-Putra, “*Indonesia: Cultural Pluralism without Multiculturalism?*” makalah disajikan dalam Seminar Internasional “*Multicultural Education: Cross-Cultural Understanding for Democracy and Justice*”, diselenggarakan oleh CRSD, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 27-28 Agustus 2005.

25 Pada tahun 1970, aliran penghayat kepercayaan dihimpun dan dibina oleh pemerintah. Penghayat ini berada di bawah Departemen Pendidikan & Kebudayaan, Direktorat Bina Hayat. Pada tahun 1970 dibentuk HPK (Himpunan Penghayat Kepercayaan) Saat itu jumlah

melebur kembali ke induk agamanya masing-masing. Sebagai konsekuensi bahwa mereka tidak dapat dianggap sebagai “agama”, mereka wajib mendaftarkan diri kepada Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan. Dalam kementerian ini pula ada divisi yang secara khusus menangani masalah-masalah penghayat kebatinan dan kepercayaan-kepercayaan.

Segregasi kedua adalah pemisahan antara apa yang disebut sebagai agama “resmi” dan agama “tidak resmi”. Agama resmi adalah agama-agama yang diakui sepenuhnya oleh pemerintah dan karenanya mereka memiliki status hukum. Saat itu hanya lima agama yang dianggap resmi oleh pemerintah, yakni Islam, Kristen, Katholik, Buddha, dan Hindu. Agama Kong Hucu selama masa ini tidak dianggap sebagai agama resmi oleh pemerintah, karena kedekatan hubungan dengan asal-usul agama ini dari Cina dan pengikutnya kebanyakan warga Tionghoa. Dalam benak Orde Baru, Kong Hucu adalah “saudara kandung” komunisme. Agama-agama dan kepercayaan-kepercayaan asli Nusantara juga tidak dimasukkan kedalam kategori agama. Akibatnya, pembuatan kartu tanda penduduk atau data-data penting lainnya selalu dikaitkan dengan identitas keagamaan. KTP harus mencantumkan agama. Mereka yang secara keyakinan berpegang pada kepercayaan asli leluhur dipaksa untuk memilih dan mencantumkan identitas agamanya menurut daftar lima agama resmi itu.

perkumpulan penghayat kepercayaan ada 200 buah. Hingga saat ini jumlah penghayat kepercayaan ini ada jutaan. Pada tahun 1997 pemerintah memutuskan untuk memasukkan aliran kebatinan dan kepercayaan terhadap Tuhan YME ke dalam GBHN 1998. Para penganut aliran/penghayat kepercayaan kini semakin mendapat ruang di mata hukum. Terdapat beberapa produk hukum yang bertujuan untuk memelihara dan melindungi penganut kepercayaan terhadap Tuhan YME. Perpres No. 25 Tahun 2008 tentang Persyaratan dan Tata Cara Pendaftaran dan Pencatatan Sipil, Peraturan Pemerintah No. 37 Tahun 2007 dan UU yang menjadi payungnya, yakni UU No. 23 Tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan (UU Adminduk), juga memberikan legitimasi bagi penghayat kepercayaan. Menteri Dalam Negeri dan Menteri Kebudayaan dan Pariwisata (Menbudpar) telah menandatangani Peraturan Bersama Menteri No. 43/41 Tahun 2009 tentang Pedoman Pelayanan Kepada Penghayat Kepercayaan Terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Kemudian di tahun 2010 Menteri Dalam Negeri Gamawan Fauzi menerbitkan Peraturan Menteri (Permendagri) No. 12 Tahun 2010 yang antara lain memungkinkan penghayat aliran kepercayaan mencatatkan dan melaporkan perkawinan mereka ke Dinas Kependudukan dan Catatan Sipil sekalipun perkawinan mereka dilangsungkan di luar negeri. Bagi penghayat kepercayaan WNA juga dimungkinkan mencatatkan perkawinan dengan menyertakan surat keterangan terjadinya perkawinan dari pemuka penghayat kepercayaan. Akan tetapi UU Nomor 24 tahun 2013 dinilai oleh penganut aliran kepercayaan sebagai pembatasan terhadap penganut kepercayaan. Dalam UU yang juga dikenal dengan nama Undang-undang Administrasi Kependudukan tersebut salah satunya mewajibkan setiap warga mencantumkan salah satu dari enam agama yang diakui pemerintah di dalam KTP. Pada Pasal 64 ayat (1) UU Administrasi Kependudukan, setiap warga negara harus memilih satu di antara enam agama yang diakui oleh pemerintah sebagai identitas dirinya.

Manajemen masyarakat majemuk pada masa lalu terasa sudah kurang memadai. Yang dibutuhkan kini adalah manajemen “masyarakat bineka”. Manajemen masyarakat bineka setidaknya memiliki beberapa ciri utama. Pertama, dalam masyarakat bineka terbuka pintu untuk mengakomodasi semua kepentingan politik dari berbagai segmen masyarakat yang hidup. Kepentingan politik ini mau tidak mau mensyaratkan suatu sistem keadilan dalam pembagian wilayah-wilayah kekuasaan (*power sharing*). Semua kelompok kepentingan adalah komponen-komponen yang saling bergantung satu dengan yang lain dan karenanya perlu didengar aspirasi politik mereka dan melibatkan mereka semua untuk berpartisipasi membangun sistem politik yang didasarkan atas dasar keterbukaan (*fairness*), demokratis dan keadilan. Dengan melandaskan pada dasar keterbukaan, itu artinya sistem politik memberikan peluang yang sama kepada semua individu dan warga negara dalam mengakses dan berperan serta dalam semua aktivitas struktur dasar masyarakat dan memiliki kebebasan dasar yang sama.²⁶

Kedua, masyarakat bineka memberlakukan sepenuhnya sistem kelola kebudayaan yang mengakomodasi semua entitas kultural yang ada. Kebijakan kultural ini diupayakan dalam rangka memberikan tempat dan hak yang sama pada semua kelompok kultural untuk memanifestasikan identitas dan keunikan masing-masing. Negara tidak dikehendaki untuk mereduksi sedemikian rupa identitas dan keunikan kultural itu, sebagaimana pernah terjadi pada masa rezim Orde Baru yang meringkas kekayaan kultural dan etnik Nusantara hanya menjadi 27 provinsi. Keragaman identitas kultural itu harus diakui sebagai bagian dari khazanah bangsa yang memberikan kontribusi bagi pembangunan negara dan karakter bangsa (*nation and character building*). Oleh karena itu, sesuai dasar keadilan, negara tidak diperkenankan memberikan hak-hak istimewa bagi kultur tertentu, tidak ada dominasi kultural mayoritas atas minoritas. Dengan cara itu, manajemen kultural tidak semata mengakomodasi keragaman budaya, bahkan juga memantapkan politik pengakuan. Mereka yang termasuk dalam kategori minoritas memiliki kedudukan yang sama dan berhak memperoleh perlakuan yang adil. Inilah ciri ketiga dari manajemen masyarakat multikultural.

26 “Kebebasan-dasar” diartikan sebagai kebebasan yang perlu untuk dapat menjadi peserta penuh dari kegiatan struktur-dasar masyarakat. Misalnya saja: kebebasan berpolitik, hak bersuara, hak mendapatkan kedudukan dan fungsi, kebebasan berpikir, hak mengusahakan dan memiliki harta pribadi, kebebasan untuk tidak ditangkap sewenang-wenang, dan kebebasan untuk tidak ditahan dan diadili tanpa prosedur hukum. Lebih jelasnya lihat John Rawls, *Theory of Justice* cetakan ke-22, Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1997, h. 61.

Terakhir, masyarakat bineka tidak semata mengakui keberadaan kebudayaan-kebudayaan yang beragam dan berbeda, namun juga mengandaikan kesediaan dan ketulusan untuk menghargai kebudayaan-kebudayaan itu tanpa harus mengorbankan loyalitas atas identitas kulturalnya sendiri. Dari sini diharapkan kebudayaan-kebudayaan dapat saling belajar untuk hidup berdampingan dan kerja sama.

Prinsip-Prinsip Kenegaraan dalam Pancasila

Hampir dua dekade era reformasi berjalan. Namun reformasi tanpa arah yang jelas telah berkontribusi atas ruwetnya penyelenggaraan negara untuk melindungi segenap bangsa Indonesia dan seluruh tumpah darah Indonesia, menyejahterakan dan memakmurkan warganya baik dalam bidang sosial, politik, ekonomi, dan budaya. Pada saat yang sama, Pancasila sebagai ideologi pembangunan nasional yang diharapkan dapat menciptakan kesejahteraan, kemakmuran dan keadilan bersama, mengalami krisis kepercayaan. Ruh Pancasila tidak lagi menyemangati gelora pembangunan dalam rangka memajukan kesejahteraan umum dan mencerdaskan kehidupan bangsa.

Umat Islam sebagai mayoritas penduduk negeri ini sebagian masih bercita-cita mengembalikan tujuh kata pada sila pertama Pancasila sebagaimana tercantum dalam Piagam Jakarta. Sebagian lain berjuang untuk menegakkan syariat Islam sebagai dasar Negara. Sebagian lagi menolak mentah-mentah bukan hanya Pancasila bahkan juga bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia, dan hendak menggantikannya dengan Khilafah Islamiyah dan syariat Islam.²⁷

Sebagian tokoh Muslim Indonesia, M. Amien Rais dan Hadimulyo misalnya, berpendapat bahwa Pancasila sesungguhnya adalah suatu ideologi Islam atau doktrin kenegaraan Islam versi Indonesia, dan empat pilar Negara —Pancasila, UUD 1945, NKRI dan *Bhinneka Tunggal Ika*—adalah konsensus kebangsaan yang final. Namun selama reformasi, isu mengenai Negara Islam masih menguat. Kehadiran wacana dan gerakan Negara Islam Indonesia (NII) sebagai aksi ideologi-politik bawah tanah, menimbulkan kesan kuat bahwa

27 Bentuk-bentuk penolakan terhadap Pancasila, dan upaya-upaya untuk menegakkan syariat Islam sebagai dasar Negara dan perjuangan menggantikan NKRI dengan khilafah Islamiyah, dengan cermat telah ditelaah oleh Haedar Nashir dalam bukunya *Islam Syariat*, Bandung: MAARIF Institute dan Mizan, 2013.

kontroversi gagasan Negara Islam versus Negara Pancasila belum selesai.²⁸ Secara formal-politis mungkin masalah ini dapat dianggap selesai, akan tetapi diskursus dan pemikiran tentang hal ini ternyata belum usai. Cita-cita mendirikan dan menegakkan “Negara Islam” di Indonesia masih tetap hidup dan diperjuangkan oleh kelompok-kelompok klandestin semisal NII maupun secara terang-terangan oleh organisasi politik resmi, seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan Jamaah Anshorut Tauhid (JAT).

Alhasil, umat Islam yang kontribusinya terhadap berdirinya negara-bangsa Indonesia dan lahirnya dasar Negara Pancasila ini tidak dapat diragukan lagi sedang dan masih mengalami krisis kepercayaan. Kelompok ekstrem yang jumlahnya minoritas bahkan menyebut Pancasila dan tiga pilar lainnya—UUD 1945, NKRI dan *Bhinneka Tunggal Ika*—sebagai ideologi “thaghut” yang harus dimusnahkan. Sementara sebagian lainnya mengusung Tauhid Hakimiyah sebagaimana dipahami Jamaah Islamiyah (JI) yang mengharuskan negara ini menjadi “Negara Islam” dan syariat Islam sebagai dasar dan konstitusi Negara. Untuk mencapai tujuan mereka, kelompok NII menyatakan pemberontakan (*bughat*) terhadap pemerintahan yang sah dan melakukan perampokan (*fai'*) untuk membiayai perjuangan mereka. Sementara itu, kelompok JI menghalalkan terorisme (*irhabiyyah*) untuk meraih tujuan mereka.²⁹ Pada akhirnya, sila-sila Pancasila dan maknanya mulai disangsikan dan ditolak keberadaannya.

Krisis pemahaman dan pemaknaan yang hidup atas Pancasila, yang berujung pada penolakan ideologi Pancasila merupakan persoalan serius yang mesti dijawab oleh bangsa Indonesia, dan umat Islam khususnya.

Kebebasan Beragama/Berkepercayaan

Salah satu isu menarik dari krisis penerimaan Pancasila adalah masalah kebebasan dan hak beragama. “Hak beragama” adalah hak untuk memilih beragama atau tidak beragama. Pilihan ini setara sifatnya. Hak

28 Lihat M. Dawam Rahardjo, “Kritik Nalar Negara Islam”, *Islamlib.com*, <http://islamlib.com/?site=1&aid=1523&cat=content&cid=11&title=kritik-nalar-negara-islam>, diakses pada 17 Juli 2013.

29 Lihat dan baca lebih jauh hasil kajian Solahudin, *NII sampai JI: Salafi Jihadisme di Indonesia*, Jakarta: Komunitas Bambu, 2011.

ini juga mengandung kebebasan untuk memilih salah satu agama menurut pertimbangan rasional. Setelah memilih agama, mereka juga mempunyai kebebasan untuk menentukan aliran atau paham keagamaan mana yang diminatinya, apakah ia cenderung mengikuti paham arus utama atau menganut paham sektarian.

“Hak berkepercayaan” adalah hak seseorang untuk menentukan pandangan hidupnya sendiri yang sifatnya non-agama atau sekuler. Setiap orang boleh memilih untuk percaya kepada dan mempraktikkan suatu ideologi yang ada di dunia ini. Humanisme—apakah humanisme religius atau sekuler, liberalisme, kapitalisme, komunisme, sosialisme, dan isme-isme lainnya merupakan pandangan hidup (*life stances*).

Dengan demikian, “hak dan kebebasan beragama atau berkepercayaan” itu mengimplikasi empat hal: *Pertama*, ada sebagian orang memilih untuk percaya kepada Tuhan, dan sebagian lainnya tidak percaya kepada Tuhan. Sebagaimana dicontohkan dalam Al-Quran bahwa setiap orang diperkenankan untuk memilih beriman atau kufur (QS 18:29). *Kedua*, sebagian orang yang memilih percaya kepada Tuhan itu bebas menentukan untuk memeluk suatu agama tertentu, dan sebagian lainnya mungkin bertuhan namun tidak memeluk agama apa pun. *Ketiga*, mereka yang bertuhan dan memilih agama tertentu mempunyai kebebasan untuk menentukan paham atau mazhab keagamaan yang diikutinya. Misalnya, si A adalah Muslim dan ia memilih mazhab Sunni dan paham Mu’tazilah. *Keempat*, sebagian lainnya memilih untuk menjalankan hidup ini dengan kepercayaan atau ideologi sekuler saja. Ia tidak bertuhan, tidak pula beragama dan bermazhab keagamaan. Semua implikasi dari “hak dan kebebasan beragama dan berkepercayaan” ini dijamin bukan semata oleh Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia, bahkan Islam sendiri menegaskan dalam banyak ayat-ayat Al-Quran.

Hak untuk beragama dan atau berkepercayaan merupakan persoalan krusial dalam kehidupan negara-bangsa Indonesia. Sila pertama Pancasila merupakan landasan ideal dalam tatanan hidup bersama. Sila pertama menegaskan bahwa bangsa ini berdiri di atas fondasi spiritualitas dan religiositas. Sila ini juga dapat dimaknai sebagai penolakan atas ateisme. Dengan demikian, pernyataan sila “Ketuhanan Yang Maha Esa” sejatinya mengandung batasan bahwa bangsa ini adalah bangsa yang percaya kepada Tuhan. Pilihan beragama dan atau berkepercayaan diperbolehkan sejauh

seorang warga negara tetap memiliki kepercayaan kepada Tuhan. Ateisme tidak dapat diterima keberadaannya di negara ini.

Sila Ketuhanan Yang Maha Esa dalam banyak hal memiliki kandungan normatif yang sejalan dengan hak-hak asasi manusia dan juga prinsip-prinsip Islam. Kita bisa memahami bahwa sila pertama ini merupakan sebentuk tujuan luhur untuk memberikan hak dan kebebasan beragama dan/atau berkepercayaan sekaligus menjamin terlaksananya hak dan kebebasan itu dan melindunginya. Beberapa kandungan normatif dari sila “Ketuhanan Yang Maha Esa” dapat dijabarkan sebagai berikut:

Pertama, norma kebebasan internal dalam arti setiap warga Negara di bumi pertiwi ini memiliki hak atas berkesadaran dan beragama/berkepercayaan. Hak ini termasuk di dalamnya kebebasan bagi semua warga negara untuk *memilih, memiliki, mengadopsi, mempertahankan* atau *mengubah* agama dan kepercayaannya itu.³⁰ Norma ini dikuatkan dalam UUD 1945 pasal 29 ayat 1. Paham bahwa hak dan kebebasan beragama atau berkepercayaan itu termasuk hak untuk *memilih, memiliki, mengadopsi* dan *mempertahankan* agama hampir dapat diterima secara menyeluruh tanpa perdebatan. Islam sendiri menguatkan tentang hak dan kebebasan setiap individu manusia untuk memilih beriman atau kufur.³¹ Kontroversi sangat kuat muncul pada pernyataan hak untuk *mengubah* agama.³² Kaum Muslim pada umumnya menolak hak ini karena mengubah agama berarti “murtad” yang tidak dapat terampunkan.

Kedua, norma kebebasan eksternal, yakni setiap warga negara memiliki kebebasan untuk menjalankan agama atau kepercayaannya, baik berupa ajaran-ajaran, praktik, ibadah dan ketaatan, baik secara individu, berjamaah, atau dalam komunitas bersama-sama penganut lainnya, dalam wilayah

30 Norma ini sejalan dengan Deklarasi Universal Hak-hak Asasi Manusia, pasal 18.

31 “Sesungguhnya Kami telah memberi manusia suatu jalan, ia dapat memilih beriman maupun kufur” (Al-Insan 76:3).

32 Kontroversi ini kebanyakan muncul dari keberatan beberapa negara Muslim. Komite HAM PBB pada akhirnya menyatakan bahwa kebebasan untuk “memiliki dan mengadopsi” suatu agama atau kepercayaan mengandung arti kebebasan untuk memilih suatu agama atau kepercayaan termasuk hak untuk mengganti agama atau kepercayaan yang diyakini dengan pandangan-pandangan atheistik atau pandangan lainnya, sekaligus hak untuk memelihara agama atau kepercayaan seseorang. Komite HAM juga memberi penjelasan bahwa hak tersebut juga mencakup perlindungan terhadap kepercayaan-kepercayaan theistik, non-theistik, dan bahkan atheistik, sekaligus hak untuk tidak memeluk suatu agama atau kepercayaan apa pun. Dengan kata lain HAM memberikan perlindungan yang sama atas orang-orang beriman dan non-beriman, agama-agama dan kepercayaan-kepercayaan.

pribadi maupun publik.³³ UUD 1945 pasal 29 ayat 2 menjamin setiap pemeluk agama atau kepercayaan untuk menjalankan agama atau kepercayaannya itu. Kebebasan eksternal adalah upaya individu untuk memanifestasikan kepercayaannya dalam empat wilayah khusus, yaitu ajaran, praktik, ibadah, dan ketaatan. Artinya kebebasan ini bukan terbatas pada persoalan individu dan pribadi, namun ia bisa dimanifestasikan baik dalam wilayah pribadi maupun publik, sendiri atau bersama-sama dalam sebuah jamaah atau komunitas. Dengan kata lain, kebebasan eksternal menjamin setiap pemeluk agama atau kepercayaan untuk menjalankan keyakinannya itu dalam berbagai bentuk manifestasi. Mempercayai dan melaksanakan doktrin-doktrin, dan melakukan praktik ritual dan seremonial keagamaan atau kepercayaan, termasuk di dalamnya membangun tempat-tempat peribadatan untuk pengajaran dan pelaksanaan ajaran dan praktik keagamaan atau kepercayaan terbuka untuk setiap pengikutnya, memasang dan menggunakan simbol-simbol keagamaan, memakai pakaian atau penutup kepala yang berbeda, menyelenggarakan upacara-upacara hari besar keagamaan, melaksanakan pemilihan atas pemimpin keagamaan dan lain-lain. Semua contoh ini menunjukkan bahwa kebebasan eksternal sering berkaitan dengan hak-hak dan kebebasan fundamental lainnya, seperti kebebasan berekspresi, kebebasan berkumpul secara damai, dan kebebasan berasosiasi.

Ketiga, norma tanpa paksaan, yakni setiap warga negara tidak boleh tunduk pada paksaan, tekanan, intimidasi, represi yang akan mengganggu atau menghalangi kebebasannya untuk memiliki atau mengadopsi suatu agama atau kepercayaan yang didasarkan atas pilihan masing-masing. Paksaan, apakah dilakukan oleh individu, kelompok maupun negara, agar seseorang memilih suatu agama atau kepercayaan jelas bertentangan dengan norma sila Ketuhanan. Islam menyatakannya secara eksplisit dalam ungkapan *lâ ikrâha fi al-dîn*.³⁴

“Tanpa paksaan” di sini bermakna individu, kelompok, atau negara dan agen-agennya tidak melakukan suatu tindakan paksaan tertentu yang dapat mengekang kebebasan seorang warga negara. Ini juga bermakna

33 Ini sejalan dengan norma Universal Declaration of Human Rights pasal 18; International Covenant for Civil and Political Rights, pasal 18 ayat 1.

34 QS. Al-Baqarah [2]: 256. Di lain ayat dinyatakan, “Dan jika lalu Tuhanmu menghendaki, tentulah akan beriman semua orang yang ada di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu hendak memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?” (QS. Yunus [10]:99).

bahwa negara bertanggung jawab mengatasi usaha-usaha pemaksaan yang dilakukan oleh pihak-pihak tertentu. Kegagalan negara untuk mengambil langkah-langkah yang masuk akal sesuai dengan situasi tertentu, untuk mencegah, menghalangi dan menghukum tindakan-tindakan pemaksaan merupakan pelanggaran atas norma pertama. Oleh karena itu, negara harus menghindarkan diri dari tindakan yang mengabaikan aksi-aksi paksaan yang dapat merusak kebebasan internal individu, tidak memberikan hukuman bagi mereka yang melakukannya.

Keempat, norma perlakuan adil, artinya kewajiban Negara untuk menghargai dan menghormati sekaligus memastikan bahwa semua individu di dalam wilayah kekuasaannya tunduk pada yuridiksi hak untuk bebas beragama dan berkepercayaan tanpa membeda-bedakan dengan alasan dan tujuan apa pun, seperti ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama atau kepercayaan, pandangan politik atau pandangan lainnya, asal-usul kebangsaan atau lainnya, kekayaan, status kelahiran maupun status lainnya.³⁵ Negara haram hukumnya melakukan pembatasan-pembatasan atas kebebasan beragama setiap warga negara.³⁶ Islam sendiri menyatakan bahwa perlakuan adil mesti ditunjukkan kepada siapa pun tanpa pandang bulu, meski terhadap pihak-pihak yang membenci dan memusuhi.³⁷

Kelima, norma hak-hak orangtua/wali menjamin bahwa negara wajib menghargai kebebasan para orang tua/wali yang absah secara hukum, untuk memastikan pendidikan agama dan moral bagi anak-anak mereka sesuai dengan keyakinan-keyakinan mereka sendiri, dan harus memberikan perlindungan atas hak-hak setiap anak untuk bebas beragama atau berkepercayaan sesuai dengan kemampuan-kemampuan mereka sendiri.³⁸ Setiap orangtua/wali diperkenankan untuk memilihkan dan menentukan pendidikan agama pada anak-anaknya, membesarluaskan mereka dengan ajaran-ajaran moral menurut keyakinannya, sejauh tidak ada pemaksaan pada mereka untuk menjalankan agama atau kepercayaannya itu melampaui batas kemampuan.³⁹ Keharusan-keharusan yang mengekang kebebasan

35 UDHR pasal 2; ICCPR pasal 2 ayat 1.

36 Norma perlakuan adil ini sejalan dengan norma tanpa diskriminasi sebagaimana digarisbawahi oleh Declaration on the Elimination of All Forms of Intolerance and Discrimination Based on Religion or Belief (1981).

37 QS. Al-Maidah [5]: 8.

38 ICCPR pasal 18 ayat 4.

39 Ajaran Islam menggarisbawahi perlunya orangtua menekankan kali pertama pendidikan dan pengarahan dalam bidang akidah atau agama buat anak-anak mereka. Ketetapan semacam

anak dalam menjalankan ajaran dan praktik keagamaan merupakan bentuk tekanan yang harus dihindarkan.

Agama sebagai sistem hukum organik dengan teks-teks suci, dan hak-hak asasi manusia yang juga merupakan sistem hukum yang serupa, sama-sama menekankan pentingnya memelihara “kepentingan terbaik bagi anak-anak”. Kepentingan ini merupakan batasan bagi kekuasaan orang tua yang berangkat dari pengakuan bahwa orang dewasa hanya berada dalam posisi mengambil keputusan atas nama anak-anak karena mereka kurang pengalaman dan penilaian. Jarang dijumpai tindakan-tindakan orang tua yang tidak mengatasnamakan kepentingan terbaik bagi anak-anak mereka. Namun patut disadari bahwa memutuskan apa yang terbaik bagi anak-anak tidak diperkenankan mengalahkan tujuan dan nilai-nilai kehidupan itu sendiri. Sebab sering kali meski kita mempersoalkannya dari perspektif kepentingan anak-anak, namun jawabannya diberikan dari perspektif orang dewasa. Oleh karena itu, definisi tentang kepentingan anak-anak perlu didasarkan atas “kepedulian” orangtua dan perlindungan mereka terhadap anak-anak dari berbagai bentuk penyalahgunaan dan pengabaian.⁴⁰

Keenam, norma hidup berjamaah dan berkumpul. Salah satu aspek terpenting lain dari kebebasan beragama dan atau berkepercayaan adalah hak bagi warga negara beragama untuk mengorganisasi diri dalam bentuk jamaah atau komunitas keagamaan dan memperjuangkan hak-hak dan kepentingan-kepentingan mereka sebagai sebuah komunitas. Substansi dari hak berkumpul ini ditegaskan dengan gamblang dalam Deklarasi Universal HAM pasal 20 ayat 1, “setiap orang memiliki hak untuk bebas berkumpul dan berserikat secara damai”.⁴¹ Islam juga secara eksplisit menegaskan norma semacam ini, sebagaimana anjuran Al-Quran tentang organisasi umat untuk kepentingan-kepentingan keagamaan, dan juga kepentingan lainnya dari komunitas keagamaan itu.⁴² Artinya, komunitas keagamaan itu sendiri memiliki kebebasan beragama atau berkepercayaan termasuk hak otonomi

ini sesuai dengan kandungan Al-Quran agar anak-anak dididik untuk beriman kepada Allah dan menjauhkan mereka dari perbuatan syirik. Lihat QS. Luqman [31]: 13.

40 Geraldine van Bueren, "The Right to be the Same, the Right to be Different: Children and Religion", in Tore Lindholm, W. Cole Durham, Jr., Bahia G. Tahzib-Lie, eds. *Facilitating Freedom of Religion or Belief: A Deskbook*, Norwegia: Martinus Nijhoff Publishers, 2004, hh. 562-565.

41 Lihat juga ICCPR pasal 18.

42 Lihat QS. Ali Imran 3:104. Ayat ini dipahami oleh Muhammadiyah sebagai ayat organisasi atau ayat jamaah yang menganjurkan kaum Muslim mengatur dan mengorganisir diri mereka dalam suatu perkumpulan atau jamaah dalam kerangka *amar ma'ruf nahi munkar*.

untuk mengurus kepentingan-kepentingan mereka sendiri. Meskipun ada kemungkinan bahwa komunitas-komunitas keagamaan tidak memiliki keinginan untuk memperoleh status hukum formal bagi dirinya sendiri, namun kini telah diakui secara luas bahwa komunitas-komunitas itu memiliki hak untuk memperoleh status hukum sebagai bagian dari hak untuk bebas beragama atau berkepercayaan dan khususnya sebagai aspek dari kebebasan untuk menjalankan kepercayaan-kepercayaan keagamaan secara individual dan kolektif. Kebebasan berjamaah dan berkumpul ini menengarai bahwa kebebasan beragama atau berkepercayaan itu mempunyai dimensi kolektif yang tidak dapat dilindungi secara penuh tanpa hak-hak institusional yang dijamin oleh negara di mana mereka berpijak dan mengekspresikan hak-hak komunitasnya. Kewajiban negara memberikan peluang yang sama atas setiap kelompok kepercayaan atau keagamaan untuk membentuk organisasi, lembaga, perkumpulan, dan pertemuan yang mewadahi ekspresi dari hak-hak beragama atau berkepercayaan itu.

Ketujuh, norma yang membatasi kebebasan eksternal. Kebebasan individu dengan sendirinya akan dibatasi oleh kebebasan individu lain. Demikian juga berlaku dalam hak dan kebebasan beragama atau berkepercayaan. Pembatasan atas hak ini hanya dapat didefinisikan oleh hukum dan diperlukan dalam rangka melindungi lima kemaslahatan (*al-mashâlih al-khamâsah*), yakni *keselamatan publik, tatanan publik, kesehatan publik, moralitas publik, dan hak-hak fundamental orang lain*.⁴³ Jaminan atas lima kemaslahatan ini tentu saja menjadi kewajiban negara untuk menegakkannya.

Terakhir, norma yang menjaga keutuhan hak beragama dan/atau berkepercayaan. Negara sama sekali dilarang mengurangi hak untuk bebas beragama atau berkepercayaan bahkan dalam situasi darurat sekalipun.⁴⁴ Fakta bahwa hak untuk bebas beragama dan berkepercayaan tidak dapat dikurangi bukan berarti bahwa pembatasan-pembatasan tidak dapat diberlakukan pada manifestasi-manifestasi agama dalam ruang yang terbatas. Pembatasan-pembatasan yang dipandang absah mesti ditetapkan dalam hukum dan undang-undang negara. Rangkuman delapan kerangka normatif tersebut dapat dilihat pada bagan 1.

Pancasila sebagai ideologi negara tidak diragukan lagi merupakan hasil konsensus terbaik bangsa Indonesia dalam mengelola kehidupan

43 ICCPR pasal 18 ayat 3.

44 ICCPR pasal 4 ayat 2.

bersama berbangsa dan bernegara. Sejalan dengan lajunya waktu, sejarah menyaksikan perjalanan dasar negara yang penuh liku dan fluktuatif. Meskipun konstitusi UUD 1945 secara meyakinkan telah menorehkan tinta emas yang mengukuhkan Pancasila sejak tujuh dekade lalu, suatu perjalanan yang cukup untuk mengatakan telah dewasa, namun euforia reformasi kebangsaan sejak 1998 justru “mengoyak-koyak dan mencabik-cabik” eksistensinya. Sebagian elemen bangsa merasa gamang, ragu, dan sebagian lainnya bahkan menentang dan meremehkannya. Sebagian lain lagi mempunyai cita-cita menggusur Pancasila dan menggantikannya dengan ideologi agama. Ada yang mengupayakannya secara terang-terangan maupun sembunyi-sembunyi.

Bagan 1. Sila Ketuhanan dan Kerangka Normatif Hak Beragama/Berkepercayaan

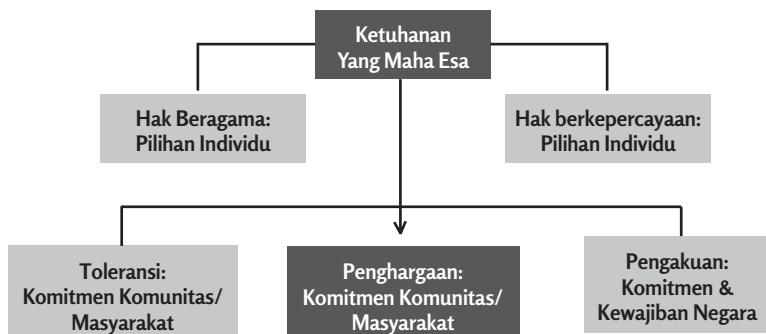


Sangat beralasan bila kini saatnya bangsa ini melakukan refleksi dan kontemplasi tentang apa, mengapa, dan bagaimana menegakkan kembali marwah Pancasila agar kembali kharismatik dan diliirk sebagai pedoman dan ideologi negara-bangsa. Menyelami kembali nilai-nilainya, substansi ajaran-ajarnya, menjadi tak terelakkan agar landasan ideal ini tidak berhenti sebatas slogan, simbol dan pilar Negara tanpa makna. Di dalam Pancasila itu sendiri sejatinya tersirat pernyataan luhur mengenai tiga pilar penting lainnya, yaitu UUD 1945, *Bhinneka Tunggal Ika*, dan NKRI. Bersama tiga pilar

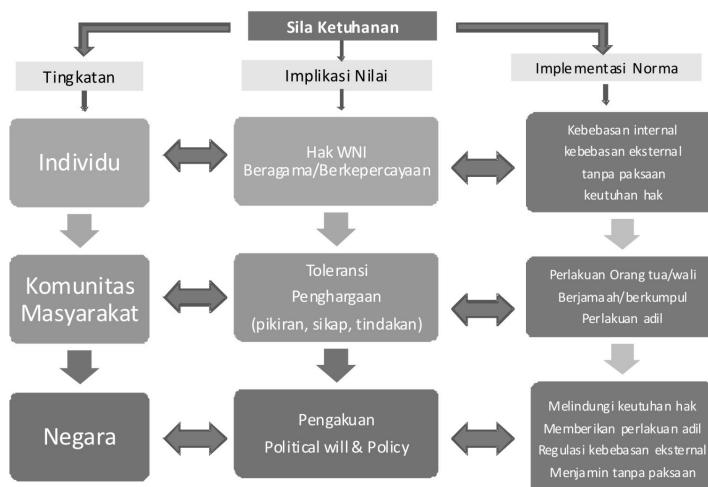
lainnya itu, Pancasila mesti terus diobjektifikasi dan diinternalisasi dalam benak, darah dan daging semua anak bangsa ini.

Secara khusus nilai-nilai yang diabstraksi dari sila pertama Ketuhanan Yang Maha Esa menggarisbawahi jaminan dan perlindungan atas hak dan kebebasan setiap warga negara untuk berketuhanan (beragama) dan atau berkepercayaan. Karenanya pada tingkatan komunitas dan masyarakat implikasi nilai sila pertama ini mensyaratkan ikhtiar membangun, mengembangkan, membudayakan toleransi dan penghargaan baik pada taraf pikiran, sikap maupun tindakan. Sementara pada tingkat negara, pemerintah bertanggung jawab dan berkewajiban menunjukkan tegaknya politik pengakuan atas kebinekaan agama-agama dan atau kepercayaan sekaligus menjamin terwujudnya hak dan kebebasan dengan seluruh normanya (lihat bagan 2 dan 3).

Bagan 2. Sila Ketuhanan dan Implikasinya



Bagan 3. Kerangka Implikasi Nilai dan Implementasi Norma Sila Ketuhanan



Relasi Kemanusiaan yang Berkeadaban

Sila pertama sebagai pantulan dari kecerdasan spiritual bangsa itu bukanlah suatu pernyataan yang bersifat spekulatif-eskatologis semata. Lebih dari itu, sila Ketuhanan Yang Maha Esa adalah pernyataan demonstratif yang berdimensi praksis. Karena itu, Soekarno menyebutnya sebagai "tauhid fungsional". Empat sila berikutnya merupakan perwujudan dari sila pertama pada empat ranah kehidupan.

Sila kedua adalah bentuk pengejawantahan Ketuhanan pada level hubungan dan relasi antarmanusia. Sila ini menyatakan prinsip "kesatuan kemanusiaan" (karena mereka berasal dari Satu Pencipta dan nenek moyang yang sama), egalitarianisme (persamaan kemanusiaan dan relasi dalam kesetaraan), dan menolak etnosentrisme (dominasi ras dan diskriminasi) atas nama apa pun yang menjadi antitesis (kemusyikan) atas Ketuhanan Yang Maha Esa.

Kebinekaan yang Integral

Sila persatuan mengejawantahkan spirit "integrasi dan kesatuan" seluruh tingkat kebinekaan bangsa baik dalam hal multiagama, multikultur, dan multietnik dalam ketunggalan sebagai bangsa; dan sekaligus integral dan bersatu dalam keanekaragaman. Sila ini dengan tegas menolak *chauvinisme* etnik kapan dan di mana pun, karena sikap tersebut sangat berpotensi melahirkan ketegangan dan konflik, serta memperparah situasi konflik dan ketegangan yang sudah ada. Ruang demokrasi yang terbuka jangan sampai dimanfaatkan para elite anti-demokrasi untuk memanipulasi sentimen etnik dengan maksud untuk melemahkan tuntutan akan demokratisasi. Sila "Persatuan Indonesia" menyatakan pentingnya pemahaman dan praksis "solidaritas nasional" (*hubb al-wathan*) yang dibingkai dalam "kebinekaan yang tunggal ika" dan "keikaan yang bineka". Dan "Persatuan Indonesia" adalah integrasi negara-bangsa baik secara spiritual, ekonomi, sosial, dan politik.

Daulat Rakyat

Sila kerakyatan memperlihatkan bahwa "Kedaulatan Tuhan" sudah dilimpahkan sepenuhnya kepada umat manusia, sehingga yang ada tinggal "kedaulatan rakyat". Kedaulatan rakyat bersanding erat dengan

"kepemimpinan" (*ra'iyah*) dan mensyaratkan tanggung jawab (amanah, *responsibility*). Maka, kedaulatan rakyat yang sejati menyatakan bahwa rakyat dapat membuat kontrak politik untuk memilih dan mengangkat pemimpin; pemimpin merupakan daulat rakyat yang bertugas melayani kepentingan-kepentingan rakyat. Pemimpin/wakil rakyat terpilih adalah mereka yang memiliki bobot "hikmah" dalam menyerap dan memperhatikan aspirasi rakyat. Syura atau permusyawaratan merupakan instrumen untuk mendeliberasikan kepentingan-kepentingan rakyat dan cara mewujudkannya. Pada akhirnya, rakyat berhak meminta pertanggungjawaban pemimpin/wakil rakyat atas mandat yang telah diberikan kepadanya. Jadi, sila kerakyatan menolak bentuk dan praktik teokrasi yang berasas pada "kedaulatan Tuhan".

Keadilan Sosial

Sila "Keadilan Sosial" mencerminkan suatu upaya membumikan "Keadilan Tuhan" pada domain keadilan distributif, komutatif dan legal yang terukur secara kuantitatif maupun kualitatif. Distribusi kesejahteraan bagi seluruh rakyat dapat dikatakan adil jika melibatkan partisipasi mereka dalam pemerataan sumber daya alam dan lingkungan berdasarkan atas kekeluargaan dan gotong royong; Redistribusi kekayaan dan pendapatan menjadi tanggung jawab bersama untuk memastikan jaminan sosial, meningkatkan kapasitas dan otoritas bagi mereka yang kurang beruntung; Negara memiliki peran komplementer bagi pasar yang etis untuk menjamin rasa keadilan dan kesejahteraan umum.

Keadilan juga bersifat komutatif yang menghendaki penghargaan atas martabat dan hak-hak asasi manusia. Kebebasan hak individu akan dibatasi oleh hak-hak individu lain. Karena itu, Pancasila menolak segala bentuk ekstremitas baik dalam bentuk individualisme maupun kolektivisme. Keadilan juga merupakan jiwa dari hukum. Hukum bukan semata prosedur namun merupakan upaya untuk mewujudkan rasa keadilan. Maka, Pancasila menegaskan atas supremasi dan persamaan setiap warga di hadapan hukum.

Pancasila secara teologis filosofis menunjukkan secara terang benderang suatu hubungan konsekuensial antara *hablun min Allah* dengan *hablun min al-nas*. Kesalehan orang beriman sebagai hamba terhadap Allah ('abdullah) bermuara dan berdampak langsung pada kesalehan dalam relasi-relasi sosial-horizontal.

Kajian ini menyatakan bahwa Pancasila pada hakikatnya dapat kita pandang sebagai wajah dari Tauhid Sosial yang termanifestasi dalam kehidupan sosial-politik. Umat Islam sebagai mayoritas penduduk negeri ini tidak perlu ragu bahwa Pancasila merupakan bagian dari sistem ideologi yang memiliki dasar-dasar teologis dan filosofis Islam. Pancasila bukanlah ideologi *taghut* sebagaimana disangskikan oleh minoritas di kalangan Muslim. Karena itu, kajian ini merekomendasikan kepada Majelis Permusyawaratan Rakyat dengan seluruh unsurnya agar dalam rangka sosialisasi empat pilar negara —Pancasila, UUD 1945, NKRI, dan *Bhinneka Tunggal Ika*—perlu melibatkan pihak-pihak umat Islam, baik yang ada dalam parlemen maupun di luar parlemen, yang selama ini masih mengalami krisis kepercayaan terhadap ideologi negara ini. Sosialisasi empat pilar harus mampu meyakinkan bahwa sila-sila dalam Pancasila mengandung sistem tauhid sosial dan nilai-nilainya telah terobjektivasi dalam kehidupan bermasyarakat dan berbangsa.[]

ANTARA CITIZENSHIP DAN UMMAH: Kesetaraan dan Kesamaan Hak Kewargaan

Hilman Latief

Kesamaan ras, warna kulit, etnis, bahasa dan agama menjadi salah satu faktor dan alasan mengapa dari dulu hingga hari ini manusia mengelompok, membangun entitas dan membentuk identitas. Dari waktu ke waktu, seiring dengan perkembangan peradaban manusia, proses pengelompokan masyarakat semakin melembaga terutama setelah lahirnya konsep negara-bangsa di era modern. Masyarakat mulai memasuki era baru di mana seorang individu menjadi bagian dari—atau tepatnya menjadi warga—sebuah negara. Seorang warga memiliki keterikatan dengan negara dan ia harus tunduk terhadap sistem sosial dan politik yang dibangun dalam negara tersebut. Sebaliknya, negara memiliki keterikatan dengan—dan harus menjalankan fungsinya untuk segenap—warganya. Keterikatan antara warga dan negara inilah yang kemudian dewasa ini dikenal—and pernah diperkenalkan Jean-Jacques Rousseau—with kontrak sosial (*social contract*). Keterikatan antara individu warga dan negara ini terwujud dalam adanya rumusan hak (*rights*) dan kewajiban (*responsibility*). Jauh sebelum Rousseau, filsuf Aristoteles sudah banyak menynggung tentang falsafah dan makna kewargaan dari suatu komunitas politik ini.

Konsep warga dan negara dalam kaitannya dengan agama memang telah menjadi perbincangan hangat di kalangan para akademisi. Setidaknya, sudah banyak kalangan yang mencoba mengeksplorasi dan mengontekstualisasi konsep warga (*citizen*) dan kewargaan (*citizenship*) dalam masyarakat Muslim. Hal itu dilakukan karena Islam memiliki tradisi politik yang panjang sejak lahirnya agama ini di Saudi Arabia sampai era kejayaan kekhalifahan Turki Utsmani. Islam juga memiliki khazanah intelektual-spiritual yang kaya, yang dalam banyak hal, memiliki perbedaan dengan sejarah sosial-politik masyarakat Barat, khususnya Eropa, di mana konsep kewarganegaraan modern dirumuskan. Perbedaan istilah dan makna dari konsep ‘kewargaan’

yang digunakan di kalangan masyarakat Muslim dan Barat menjadi alasan mengapa kajian tentang masyarakat Islam masih menarik untuk dilakukan.

Tulisan ini akan memotret dan memperbandingkan konsep *citizenship* dan *ummah*, dan selanjutnya menganalisis bagaimana masyarakat Islam memaknai konsep *ummah* di era negara bangsa. Ketika kaum Muslim di pelbagai belahan dunia mulai memasuki era negara bangsa, sistem pemerintahan yang dibangun berbeda satu sama lain. Sebagian negara yang berpenduduk mayoritas Muslim membentuk negara republik, sebagian lain tetap menggunakan sistem kerajaan. Ada yang menggunakan sistem pemerintahan parlementer, ada pula presidensial. Tidak sedikit negara Islam menggunakan Islam sebagai dasar dari negaranya, tetapi ada juga yang menggunakan sistem sekuler dengan tidak melekatkan agama dalam konstitusi negara.

Seiring dengan hal di atas, negara-negara Muslim, sebagaimana negara-negara Barat, memiliki warga negara dengan latar belakang budaya, agama, dan etnik yang berbeda. Dengan kata lain, baik negara Islam maupun negara sekuler sama-sama berhadapan dengan realitas kebinekaan dari sisi agama, etnik, dan bahasa. Salah satu fenomena yang paling kasat mata dewasa ini di dunia Barat adalah semakin banyaknya imigran dari negara-negara yang berpenduduk Muslim di Afrika, Timur Tengah, Pakistan, Bangladesh, dan sebagainya. Saat ini, hampir tidak ada satu negara pun yang monolitik secara budaya, agama, dan etnik dalam komposisi demografi penduduknya. Hampir dipastikan selalu atau kelompok minoritas yang “berbeda”, dan kebinekaan selalu hadir. Dalam konteks perlakuan terhadap kelompok yang “berbeda” lah, sebuah sistem politik dari suatu negara diuji, apakah memberikan ruang bagi terciptanya proses demokratisasi, ataukah penuh dengan tindak diskriminasi. Secara khusus, tulisan ini juga akan melihat bagaimana kebinekaan masyarakat dilihat dengan dua konsep yang berbeda, yaitu *ummah* dan *citizens*.

Islam dan Masalah Kewargaan

Konsep kewargaan menunjukkan status keanggotan seseorang dalam suatu komunitas politik (*a political community*). Ketika konsep negara-bangsa masih dalam bentuknya yang sederhana, identitas etnik dan agama menjadi salah satu faktor paling penting yang menandakan keterikatan masyarakat terhadap sebuah komunitas politik tertentu. Karena itu, tidak heran bila

membaca sejarah abad pertengahan Eropa, maupun abad pertengahan Islam, urusan kewargaan erat kaitannya dengan sejarah komunitas agama, dan dalam konteks tertentu disertai dengan perpindahan agama. Proses politik di Eropa antara Katolik dan Protestan adalah salah satu contohnya. Kedua agama ini saling bergantian menjadi agama sebuah masyarakat Eropa. Begitu pula dengan wilayah Asia Barat, India-Pakistan-Afganistan, dan juga Indonesia. Pada masa lalu, identitas warga masih banyak berhubungan dengan agama dan etnisitas. Kesamaan agama dan etnik meniscayakan semakin kuatnya afiliasi seseorang dalam suatu komunitas politik. Dewasa ini, apa yang terjadi di kalangan komunitas Muslim Rohingya di tengah-tengah masyarakat Buddha di Arakan, konflik Kashmir antara India dan Pakistan, ketegangan masyarakat Pattani Muslim dengan pemerintah Thailand, dan Muslim Mindanao di Filipina Selatan adalah beberapa contohnya. Betapa agama dan etnisitas di era modern ini masih menjadi identitas utama yang melandasi ide sebuah negara.

Perbedaan agama dan etnik juga menjadi faktor yang dapat berujung pada eksklusi seseorang atau sekelompok orang dari komunitas politiknya. Dengan kata lain, gagasan tentang kewargaan dapat ditandai dengan adanya proses inklusi seseorang ke dalam—and eksklusi seseorang dari—suatu komunitas politik tertentu.¹ Dalam kajiannya tentang antropologi kewargaan (*the anthropology of citizenship*), Sian Lazar menekankan bahwa eksklusi merupakan satu aspek paling penting dalam diskusi antropologi kewargaan.² Hal ini bisa dilihat tidak hanya pada masa pra-modern tetapi juga era modern di mana perempuan, pengungsi, kelompok minoritas masih sering mengalami diskriminasi oleh suatu negara maupun komunitas.³ Seseorang mendapatkan perlakuan yang diskriminatif dari negara karena mereka dipandang ‘berbeda’ dan dianggap bukan sebagai anggota penuh sebuah negara.

1 Philip Oxforn, “Citizenship as Consumption or Citizenship as Agency: the Challenge of Civil Society in latin America,” in Helen James (ed.), *Civil Society, Religion, and Global Governance: Paradigm of Power and Persuasion*, London: Routledge, 2007, hh. 103-105.

2 Sian Lazar (ed.), *The Anthropology of Citizenship: A Reader*, Malden & Oxford: Wiley Blackwell, 2013, h. 8.

3 Lihat Sian Lazar (ed.), *The Anthropology of Citizenship: A Reader*, Malden & Oxford: Wiley Blackwell, 2013; Andrea Z. Stephanous, *Political Islam, Citizenship, and Minorities: The Future of Arab Christians in the Islamic Middle East*, Lanham, MD: University Press of America, 2010; Mohammad Fadel, “Muslims Reformist, Female Citizenship, and the Public Accommodation of Islam in Liberal Democracy,” *Politics and Religion*, 5 (2012): hh. 2-35.

T. H. Marshal mendefinisikan kewargaan, dalam arti *citizenship*, sebagai status yang diberikan kepada mereka yang merupakan anggota penuh dari sebuah komunitas. Mereka yang memiliki status penuh tersebut adalah sedejarat untuk memperoleh hak dan mendapatkan kewajibannya.⁴ Marshal juga menekankan bahwa gagasan tentang kewargaan terkait dengan peran negara dalam memenuhi apa yang disebutnya dengan hak sipil, politik, dan sosial kewargaan, yang mencakup di antaranya hak untuk mendapatkan keadilan, berpartisipasi dalam kehidupan politik, menyatakan pendapat, mendapatkan jaminan sosial yang diberikan negara, mendapatkan subsidi dari pemerintah, untuk dipilih atau ditetapkan sebagai pegawai pemerintahan dan hak untuk dilindungi oleh otoritas negara. Definisi kewargaan (*citizenship*) seperti yang dikemukakan Marshal boleh jadi merupakan konsep ideal, setidaknya secara teoretis. Namun, studi-studi lain menunjukkan bahwa konstruksi kewargaan ternyata sangat kompleks dalam realitasnya. Para peneliti, khususnya antropolog dan ilmuwan politik, menemukan bahwa proses pembentukan identitas dan makna *citizenship* itu sendiri tidaklah sederhana. Terlebih dalam era negara bangsa ketika batas-batas negara menentukan status kewarganegaraan seseorang serta menentukan hak-hak yang dapat dan tidak dapat diterima oleh seseorang. Artinya, dalam suatu negara, sangat mungkin diberlakukan stratifikasi konsep kewargaan, antara “anggota penuh” dan “bukan anggota penuh.”

Konsep kewargaan juga saat ini masih dipertaruhkan di dunia Barat, terutama menyangkut masalah perbedaan kebudayaan dan etnik dan bahasa. Imigrasi yang terjadi secara besar-besaran dan berkesinambungan dalam beberapa dekade terakhir memiliki dampak tersendiri bagi negara-negara Barat ketika berbicara tentang *citizenship* serta hak-hak yang harus diperoleh oleh warga yang berasal dari kelompok imigran. Begitu halnya di dunia Muslim. Banyak negara-negara di Timur Tengah sangat sulit atau bahkan mustahil untuk menerima perpindahan atau melakukan proses naturalisasi kewarganegaraan seseorang yang berasal dari luar negara, apalagi pendatang dengan latar belakang agama yang berbeda. Karena itu, perbedaan selalu didefinisikan dan sering berujung pada tindakan diskriminatif, misalnya perbedaan status antara penduduk asli dan pendatang, antara imigran dengan latar belakang etnik/agama tertentu dan penduduk ‘asli’ sebuah

4 Geoffrey Stokes, “Global Citizenship”, in W. Hudson and J. Kane (eds.), *Rethinking Australian Citizenship*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, hh. 86-87; (Marshall 1994: 173-174).

negara, antara mayoritas dan minoritas, dan sebagainya. Artinya, hak-hak seorang warga sangat bergantung kepada konteks politik sebuah negara, dan nampaknya ikatan primordialisme tetap atau masih menjadi dasar dari pembentukan masyarakat.

Tentang *Ummah*

Sama halnya dengan konsep *citizenship* modern, di dalam masyarakat Islam dikenal pula istilah *ummah* yang hingga hari ini masih menjadi istilah generik digunakan untuk menyebut masyarakat Muslim. *Ummah* adalah sebuah konsep ideologis dari suatu komunitas politik. Dalam literatur Islam, makna *ummah* secara normatif kerap disepadankan dengan “bangsa” (*nation*) yang merujuk pada sekelompok masyarakat yang kepadanya seorang individu memiliki rasa memiliki dan keterikatan.⁵ Di dalam Al-Quran, kata *ummah* disebut sebanyak 64 kali dengan ragam konteksnya. Istilah *ummah* sering diasosiasikan dengan *qabîlah*, *qawm*, *syâ'b*, *thabaqah*, *jam'i'ah*, dan *thâifah*. Kaum Muslim sendiri sering menggunakan kata *ummah* untuk menunjuk komunitas Muslim. Tentu saja, bila melihatnya dalam konteks modern, kata *ummah* berada di luar bingkai konsep negara-bangsa, dan dalam konteks tertentu tidak selalu bisa disepadan dengan konsep *citizen/citoyen* dalam pengertian masyarakat Barat. Justru dengan kata *ummah* itulah kaum Muslim memiliki fleksibilitas dalam penggunaannya. Makna *ummah* bisa dilekatkan pada suatu komunitas kecil penganut agama tertentu, pada kelompok masyarakat Muslim di suatu negara, pada keseluruhan masyarakat Islam tanpa mengenal batasan geografis maupun negara, dan juga pada keseluruhan manusia tanpa dibedakan secara agama.⁶ Oleh karena itu, masalah hak dan kewajiban dari seseorang yang menjadi bagian dari *ummah*, dalam pengertian yang beragam tadi menjadi kompleks.⁷

Sebagai sebuah konsep ideologis, Ali Syariati, seorang intelektual dengan latar belakang Syi'ah, menyertakan konsep lain kepada *ummah*, yaitu

5 Mohammad Hashim Kamali, “Citizenship: an Islamic Perspective,” *Journal of Islamci Law and Culture*, Vol. Vol. 11, No. 2 (2009), hh. 124 & 130.

6 Dalam entry tentang “Ummah”, M. Dawam Rahardjo menjelaskan bahwa terdapat setidaknya empat makna yang diasosiasikan pada *ummah*, yaitu: 1) bangsa, rakyat, kaum yang bersatu atas dasar keimanan; 2) penganut suatu agama tertentu atau para pengikut seorang nabi; 3) masyarakat umum atau “khalayak ramai; dan 4) seluruh umat manusia. M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 2002, cet-2, h. 483.

7 Mohammad Hashim Kamali, “Citizenship: an Islamic Perspective,” 124-127.

imamah. Pasalnya, dalam definisi yang dirumuskan Ali Syariati, *ummah* lebih merupakan sebagai sekumpulan orang yang memiliki tujuan dan harapan yang sama dan di bawah kepemimpinan yang sama. Oleh karena itu, *imamah*, dalam pandangan Syariati harus hadir untuk dapat memberikan petunjuk dan menjadi panutan bagi *ummah*.⁸ Dalam konteks ini, apa yang digambarkan oleh Syariati adalah untuk menjelaskan hubungan antara masyarakat dan negara, antara seorang pemimpin dan masyarakatnya, atau antara seorang *imam* dan *ummah*-nya. Dalam literatur juga digambarkan bahwa setidaknya terdapat dua model pemaknaan terhadap *ummah* yang diformulasikan masyarakat Muslim, yaitu *ummah* dalam makna yang inklusif dan *ummah* dalam arti eksklusif.

Sifat Inklusif Makna *Ummah*

Makna normatif *ummah* diasosiasikan dengan konsep Al-Quran mengenai masyarakat atau bangsa-bangsa (*syu'ub*) dan suku-suku (*qabail*). Menurut Al-Quran, orang yang paling baik di sisi Allah dilihat dari ketakwaan mereka (QS. Al-Hujurat 49: 13), bukan semata pada latar belakang bangsa dan kesukuannya. Bila kita kaitkan konsep *ummah* ini dengan konsep negara pada masa awal Islam, para sarjana banyak yang merujuk kepada Piagam Madinah, yang dipercaya sebagai bentuk paling awal negara dalam sejarah Islam. Pada masa itu, Nabi Muhammad Saw. harus melindungi seluruh penduduk kota Madinah yang terdiri dari pelbagai etnik, suku dan kelompok agama.⁹ Sifat inklusif *ummah* ini diindikasikan dalam studi yang dilakukan oleh M. Hashim Kamali:

*The Prophet-cum-head of state himself did not insist on embracing Islam as a precondition of citizenship. The Constitution of Medina acknowledged and declared the Jews of Medina to be part of the ummah that the Prophet organized immediately after his migration to Medina. Moreover, there is nowhere a requirement in the source of Shari'a to say that non-Muslim resident, the so-called dhimmi, must become Muslim first before he or she can become a citizen of an Islamic state.*¹⁰

-
- 8 Sebagaimana dikutip M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Quran*, h. 486.
- 9 N. A. Fadhil Lubis, "Islamic Perspective on Citizenship and Statehood," in Axyumardi Azra and Wayne Hudson, *Islam Beyond Conflict: Indonesian Islam dan Western Political Theory*, Hampshire and Nurlington: Ashgate, 2008, h. 79; Mohammad Hashim Kamali, "Citizenship: an Islamic Perspective," h. 124.
- 10 Istilah modern yang sepadan dengan konsep Barat *citizenship* dalam bahasa Arab adalah *muwatiniyah*, sementara untuk istilah *citizen* adalah *muwatin*.

(Nabi Muhammad yang sekaligus kepala negara tidak menentukan kepemelukan agama Islam sebagai sebuah prakondisi kewargaan. Piagam Madinah mengakui dan menyebut orang-orang Yahudi Madinah sebagai bagian dari *ummah* yang dibentuk Nabi setibanya ia hijrah ke Madinah. Selain itu, tidak satu pun sumber dalam Syariat Islam yang menyatakan bahwa penduduk non-Muslim, yang disebut *dzimmi*, harus menjadi Muslim terlebih dahulu sebelum dia menjadi warga dari sebuah negara Islam).

Kutipan di atas mengindikasikan bahwa, dalam kota kosmopolit Madinah, agama bukan menjadi faktor utama yang menentukan status kewargaan dari para penduduknya. Postulasi ini didukung oleh hadis yang menekankan prinsip-prinsip egaliter dalam *ummah*: “Masyarakat itu sederajat-sejajar seperti halnya deretan gigi dari sebuah sisir. Tidak ada kelebihan atau keutamaan bagi seorang Arab terhadap orang non-Arab; keutamaan seseorang ditentukan oleh kesalihan atau ketakwaannya.” Selain itu, menurut hadis tersebut, “perbedaan-perbedaan yang didasarkan pada kelas sosial, kekayaan, keturunan maupun ras tidak dikenal.”¹¹ Untuk itu, masyarakat dari pelbagai latar belakang ras, agama dan etnik yang tinggal di sebuah negara Islam dapat memperoleh hak-hak yang sama dan perlakuan yang sama dari negara.

Sifat Eksklusif Makna *Ummah*

Meski memiliki karakter inklusif, istilah *ummah*, sebagai sebuah konsep ideologis-politis, juga memiliki sisi eksklusifnya. Hal itu ditandai dengan adanya gagasan tentang eksklusi. Berdasarkan kajian sejarah, para pengamat menghubungkan gagasan kewargaan dalam masyarakat Muslim dengan istilah *dâr al-Islâm* (Wilayah Damai atau Wilayah Islam). Dalam bentuk klasik negara Islam, kewargaan dapat dibedakan tidak dengan keanggotaan dalam komunitas politik, melainkan juga dengan afiliasi keagamaan. Menurut pendekatan tersebut, warga negara (*ummah*) adalah orang-orang yang mengikuti dan memeluk agama Islam di wilayah negara Islam. Penduduk non-Muslim yang tinggal di negara Islam, yang disebut *dzimmi*, dilihat sebagai “warga kelas dua” (*second citizens*). Para peneliti berpendapat bahwa bentuk awal kewargaan (*citizenship*) dalam masyarakat Islam adalah kurang

¹¹ Nawaf A. Salam, “The Emergence of Citizenship in Islamdom,” *Aran Law Quarterly*, Vol. 12, part 2 (1997), h. 134.

egaliter¹² dan oleh karena itu, kaum non-Muslim tidak mendapatkan status yang setara (*the equal status*) tidak pula menikmati hak-hak yang sederajat (*the equal rights*).¹³

Terkait dengan alasan mengapa non-Muslim dilihat sebagai “warga kelas dua” (*second class citizen*) pada masa awal pembentukan *ummah*, Nawaf A. Salam mencatat: “*Islam, strictly speaking, did not know citizenship... and the ummah as a political community, being exclusively based on just religions, the Dhimmis did not qualify for membership*” (Islam tidaklah mengenal konsep kewargaan... dan *ummah* sebagai komunitas politik, betul-betul didasarkan pada agama, dan kaum *dzimmi* berada di luar kualifikasi sebagai anggota *ummah*). Salam juga menegaskan bahwa kaum *dzimmi* “*could not enjoy, accordingly, the same rights as those accorded to Muslims, but neither were they obligated by the same duties*” (tidak menikmati hak-hak yang sama sebagaimana yang diperoleh kaum Muslim, tetapi mereka juga tidak mendapatkan kewajiban seperti halnya kewajiban yang harus dilakukan penduduk Muslim).¹⁴

Lagi-lagi, apa yang digambarkan di atas, yaitu dua sifat makna yang berbeda dari kata *ummah* didasarkan pada pengalaman silam kaum Muslim di mana negara-bangsa belum hadir. Karakteristik inklusif dan eksklusif dari konsep kewargaan pada masa awal Islam sangat relevan dengan pembahasan kita tentang bagaimana negara dan masyarakat berupaya memenuhi “hak-hak” warga negara. Berakhirnya kolonialisme Barat di wilayah-wilayah Muslim pada paruh abad ke-20 telah mengubah pemahaman kaum Muslim tentang kewargaan. Dalam negara-bangsa modern, komunitas politik tidak hanya didasarkan pada kelompok agama tertentu, tetapi juga dapat mencakup seluruh anggota kelompok masyarakat apa pun agamanya. Akan tetapi, di kalangan Muslim sendiri, “kesatuan *ummah*” masih menjadi hal yang mendasar. Hal ini bisa dibuktikan bagaimana kata *ummah* dijadikan sebagai teman untuk menjelaskan aktivitas keagamaan, sosial ekonomi dan politik.

Ummah dalam Aktivitas Sosial, Keagamaan dan Politik

Dalam cita-cita sosialnya, Muhammadiyah, organisasi sosial Islam terbesar di Indonesia, juga menjadikan *ummah* sebagai landasannya, khususnya QS. Ali

12 Mohammad Hashim Kamali, “Citizenship: an Islamic Perspective,” h. 122.

13 Nawaf A. Salam, “The Emergence of Citizenship in Islamdom,” h. 134.

14 Nawaf A. Salam, “The Emergence of Citizenship in Islamdom,” h. 134.

Imran: 104. Selengkapnya, terjemahan ayat tersebut berbunyi demikian: “*Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan ummah yang menyeru kepada kebaikan, menyeru kepada yang makruf, dan mencegah dari yang munkar; mereka lahir orang-orang yang beruntung.*” Oleh karena itulah, Muhammadiyah mendefinisikan dirinya sebagai “gerakan dakwah Islam *amar makruf dan nahi munkar*”. Dalam pengertian ini, seluruh aktivitas Muhammadiyah dibingkai dalam kerangka menyerukan kepada kebaikan melalui pelbagai aktivitas sosial. Kata ‘*khair*’ dalam ayat tersebut identik dengan kegiatan-kegiatan sosial yang mendorong kesejahteraan *ummah*. Demikian pula dengan organisasi sosial keagamaan Islam lainnya di Indonesia. Dalam sebuah dokumen tentang *Mabadi Khoiru Ummah*, organisasi Islam Nahdlatul Ulama menekankan pentingnya kesatuan *ummah* dalam rangka meningkatkan kesejahteraan masyarakat, di antaranya dengan cara membangun persyarikatan di bidang sosial dan ekonomi. Sejalan dengan itu, dalam Konferensi Forum Zakat Dunia yang pertama yang diselenggarakan di Yogyakarta tahun 2010, kata *ummah* juga menjadi bagian penting. Penyelenggara World Zakat Forum mengusung tema “To Strengthen the Role of Zakat in Realizing the Welfare of the Ummah through International Zakat Network”.

Ummah juga diimajinasikan sebagai sebuah konsep ideal dari bentuk komunitas Muslim yang memudarkan batasan antar-negara. Hubungan antar negara dan globalisasi telah mentransformasikan elemen-elemen kewargaan (*citizenship*), secara umum, dan elemen-elemen *ummah*, secara khusus, dari sekadar masyarakat yang tinggal di wilayah atau negara tertentu, menjadi “warga global” (*global citizens*) atau malah “warga transnasional” (*transnational citizenship*).¹⁵ Dengan demikian, bila *ummah* memiliki dimensi global, maka demikian pula adanya dengan kewargaan global. Dalam konteks ini, makna hak dan kewajiban juga menjadi lentur, mengikuti pendefinisiannya masyarakat tentang *citizen* dan *ummah*. Ketika terjadi konflik yang melibatkan komunitas Muslim di belahan dunia lain, misalnya kasus Palestina, maka konsep *ummah* juga digunakan untuk melegitimasi aktivisme politik dan kemanusiaan oleh anggota *ummah* di belahan dunia lain. Indonesia yang berpenduduk Muslim paling besar di dunia dikenal sebagai negara yang paling banyak mengirimkan organisasi-organisasi kemanusiaan (meskipun tidak identik dengan jumlah bantuan paling banyak) ke Palestina. Hal tersebut, dilegitimasi dengan sikap solidaritas sesama *ummah*.

¹⁵ Lihat Geoffrey Stokes, “Transnational Citizenship: Problems of Definition, Culture and Democracy”, *Cambridge Review of International Affairs*, Vol.17, No. 1 (2004), hh. 119-135.

Demokrasi dalam Kebinekaan: Membela Warga dan Melindungi Ummah

Antropolog Amerika, Robert Hefner, menyebutkan bahwa “*the most contentious issue which the (Indonesian) leaders could not agree was whether the state should impose different rights and duties on citizens according to religion.*” (salah satu masalah yang sangat menantang dan belum pernah disepakati secara bulat di kalangan para pemimpin [di Indonesia, penulis makalah] adalah apakah negara harus menerapkan hak dan kewajiban kepada warganya berdasarkan agama).¹⁶ Pernyataan Hefner tersebut menarik karena gagasan tentang menentukan hak dan kewajiban berdasarkan agama bermula dari pandangan tentang ideologi negara dan kemudian makna kewargaan. Perihal bisa tidaknya ideologi negara didasarkan pada agama telah menjadi perdebatan panjang tersendiri di kalangan para pendiri bangsa Indonesia segera setelah Republik Indonesia berdiri.¹⁷ Pada saat itu, sosok-sosok utama dari kelompok Nasionalis Muslim dan Nasionalis Sekuler, yang diwakili di antaranya oleh Natsir dan Soekarno, berdebat panjang. Tokoh-tokoh pendiri bangsa ini, singkat kata, akhirnya bersepakat untuk menghilangkan tujuh kata dalam Piagam Jakarta, yaitu “kewajiban menjalankan syariat Islam bagi para pemeluknya”. Hingga hari ini, tujuh kata tersebut telah berganti menjadi sila pertama dari Pancasila, “Ketuhanan yang Maha Esa”.

Indonesia saat ini masih kokoh berdiri sebagai negara yang didasarkan pada Pancasila dengan semboyan, *Bhinneka Tunggal Ika*, yang berarti “Berbeda tetapi tetap satu”. Indonesia adalah negara yang bukan negara agama, tidak pula mengklaim sebagai negara sekuler. Sebagai salah satu negara paling plural di dunia, Indonesia kerap dihadapkan pada persoalan-persoalan dasar yang menyangkut hak-hak warganya. Munculnya kelompok-kelompok minoritas di ruang publik dan dianggap berbeda dengan kelompok arus utama, sering kali menstimulasi konflik horizontal-komunal dan berujung pada tindakan kekerasan sesama anggota warga negara, dan langkah diskriminatif dari negara. Kasus yang menarik untuk dianalisis mengenai kewargaan di Indonesia, dalam konteks kewargaan adalah hubungan antara

16 Robert W. Hefner (ed.) *Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*, Honolulu: University of Hawa'i Press, 2001, h. 34.

17 Luthfi Assyaukanie, *Islam and the Secular State in Indonesia*, Singapore: ISEAS, 2009; Ahmad Syafii Maarif, “Islam as the Basis of the State: A Study of the Islamic Political Ideas as Reflected in Constituent Assembly Debates in Indonesia”, *PhD. Dissertation*, University of Chicago, 1983.

majoritas dan minoritas, misalnya hubungan antara mayoritas Muslim Sunni di Indonesia dengan kelompok minoritas Muslim Syi'ah dan Ahmadiyah dalam satu dasawarsa terakhir. Terjadi beberapa kasus yang melibatkan tindakan kekerasan terhadap kedua kelompok ini di beberapa wilayah di Indonesia. Beberapa kasus kekerasan terhadap kelompok Ahmadiyah terjadi di wilayah Jawa Barat seperti Bogor, Kuningan, dan Tasikmalaya ketika komunitas ini, termasuk rumah dan tempat ibadahnya diserang dan dirusak oleh kelompok tertentu secara tidak bertanggung jawab.¹⁸ Tindak kekerasan juga terjadi di Sampang Madura ketika ratusan warga Syi'ah dari sebuah desa di Sampang, Madura, harus keluar meninggalkan desanya karena mendapatkan serangan dari warga lainnya. Puluhan keluarga minoritas Syi'ah ini akhirnya harus tinggal di sebuah gedung olahraga (GOR) yang difungsikan sebagai tempat pengungsian.

Ada dua hal yang ingin saya tekankan dalam tulisan ini terhadap kasus di atas, yaitu bagaimana peran negara (pemerintah) dalam menyikapi perbedaan tersebut, dan pada saat yang sama memberikan hak dan perlidungan warganya. Tentu saja, terjadinya kasus tersebut, selain karena faktor-faktor sosial dan politik yang lebih besar, juga karena mereka berbeda, khususnya dalam memahami dan mempraktikkan sebagian ajaran keagamaan. Majelis Ulama Indonesia, lembaga yang dianggap otoritatif dalam merumuskan pendapat para ulama, ternyata dalam fatwa yang dikeluarkannya berpendapat bahwa Ahmadiyah dan dalam konteks tertentu Syi'ah adalah "sesat" atau telah "menyimpang" dari ajaran Islam (yang dianut mayoritas) di Indonesia. Karena itu, mereka telah dieksklusi dari 'keanggotaan' *ummah*.

Selaras dengan MUI, Menteri Agama Republik Indonesia, Suryadharma Ali, yang juga politisi dari Partai Persatuan Pembangunan (PPP), pada saat peristiwa itu terjadi, tidak menempatkan diri sebagai representasi negara yang melindungi seluruh warganya. Sebagaimana terlihat dari pernyataan-pernyataannya, Menteri Suryadharma berpendapat bahwa kelompok minoritas tersebut, khususnya Ahmadiyah, telah menyimpang dan meminta kelompok ini untuk bertaubat dan kembali memeluk Islam yang 'sebenarnya'. Pernyataan yang kurang bersahabat dari pejabat negara

¹⁸ Lihat, Ahmad Najib Burhani, "Hating the Ahmadiyah: The Place of Hereticism Contemporary Indonesian Muslim Society," *Contemporary Islam* 8, No. 3 (2014), hh. 133-152; "Treating Minorities with Fatwa: A Study of the Ahmadiyah Community in Indonesia, *Contemporary Islam* 8, No. 3 (2014): hh. 258-301.

ini bukannya mengurangi ketegangan antara kelompok mayoritas dan minoritas, tetapi justru telah memperburuknya. Meskipun demikian, sikap yang berbeda ditunjukkan oleh Menteri Agama berikutnya, Lukman Hakim Saifuddin, yang juga merupakan politisi PPP. Menteri Lukman membuat pernyataan yang jelas dalam merespons kondisi ini dengan mengatakan bahwa setiap warga negara memiliki hak yang sama untuk tinggal di desa (tempat asal warga Syi'ah) dan dapat beribadah sesuai dengan keyakinannya di bawah perlindungan konstitusi negara. Menteri Lukman juga menolak segala bentuk upaya yang dilakukan tokoh masyarakat lokal di Sidoarjo, Jawa Timur, untuk mengembalikan kepercayaan kelompok minoritas Syi'ah kepada tradisi Sunni sebab kelompok mayoritas juga harus menghormati dan menghargai kelompok minoritas.

Reinterpretasi dan Kontekstualisasi *Ummah* dalam Kebinekaan

Konsep kewargaan dalam masyarakat Indonesia yang mayoritas Muslim memang perlu dipikirkan ulang, setidaknya bila beranggapan bahwa agama masih memberikan pengaruh kuat dalam memberikan makna terhadap masalah hak dan kewajiban seseorang. Bila diskursus tentang isu kewargaan (*citizenship*) yang dimunculkan selama ini adalah bagaimana negara menempatkan warga dalam posisi yang setara, terlepas dari latar belakang agama, budaya, etnik, dan bahasa warganya, maka bisa pula dikembangkan perspektif lain, yaitu bagaimana agar warga juga memiliki kesadaran bahwa mereka setara dengan sesamanya. Secara khusus, di kalangan Muslim Indonesia, konsep *ummah* dapat diinterpretasikan dan dikontekstualisasikan dalam kebinekaan Indonesia. Terkait hal itu, ada beberapa isu dan strategi yang bisa ditawarkan.

Kedua, melakukan universalisasi makna *ummah*. Di dalam Al-Quran maupun hadis terdapat banyak keterangan tentang *ummah* dan padanan serta asosiasi maknanya, baik yang berorientasi eksklusif maupun inklusif. Oleh karena itu, dalam konteks kebinekaan Indonesia para aktivis sosial dan intelektual Muslim perlu merumuskan makna *ummah* yang egaliter. Salah satunya dengan mentransformasikan makna *ummah* yang terbatas dan sempit yang merujuk kepada sekelompok orang dengan identitas keagamaan tertentu, misalnya kaum Muslim, menjadi umat manusia. Sebagai ilustrasi, masalah solidaritas dan persaudaraan menjadi bagian dari agenda yang dikampanyekan umat bergama. Di kalangan Muslim dikenal

pada umumnya dengan istilah *ukhuwwah islamiyyah*, yang umumnya berarti persaudaraan Islam. Ahli tafsir Indonesia, M. Quraish Shihab, dalam salah satu karyanya memaknai *ukhuwwah Islamiyyah* bukan saja dalam pengertian *ukhuwwah* sesama orang Islam, tetapi juga “*ukhuwwah dengan cara Islam*” yang harus dibangun dan dikembangkan, termasuk dengan orang-orang non-Muslim. Saat ini juga dikenal konsep-konsep baru di kalangan Muslim, yaitu *ukhuwwah wathaniyyah* (persaudaraan kebangsaan) dan *ukhuwwah basyariyyah* (persaudaraan kemanusiaan). Begitu pula dengan istilah *ummah*. Ia dapat dimaknai sebagai “*umat manusia*” yang satu sama lain saling membutuhkan dan membantu untuk mencapai tujuan yang lebih besar di bidang sosial, ekonomi dan politik.

Pertama, menginterpretasikan makna *ummah* secara lebih egaliter dalam konteks kebangsaan. Posisi makna dari konsep *ummah* secara politik memang menunjukkan superioritas di satu sisi, dan identitas politik di sisi lain yang dalam konteks tertentu mengeksklusikan anggota selain *ummah*. Bila kita membawa diskursus tentang *ummah* dalam konteks kebangsaan di Indonesia, maka ada banyak tugas yang juga diemban oleh para aktivis dan intelektual Muslim, yaitu mendefinisikan konsep *ummah* dalam konteks Indonesia, dan merumuskan hak dan kewajiban mereka. Prinsip egalitarianisme dapat ditentukan ketika kita sudah berbicara tentang hak dan kewajiban, tentang peran dan partisipasi seseorang sebagai warga negara dan sebagain bagian dari *ummah* (masyarakat Indonesia). Perundangan-undangan dan peraturan-peraturan yang dibuat oleh negara adalah hal pokok yang harus mengakomodasikan kepentingan seluruh *ummah* atau warga negara yang ada di Indonesia. Dalam konteks Indonesia yang bineka sangat mungkin negara mengeluarkan kebijakan yang memfasilitasi kelompok anggota umat tertentu yang berbeda dari anggota umat yang lain, namun dalam konteks mendorong memberikan kemaslahatan bersama dan bukan tindakan yang diskriminatif yang berdampak negatif.

Kedua, memfungsikan *ummah* sebagai agensi perubahan kolektif. Indonesia adalah negara yang bineka, dan Indonesia menghadapi pelbagai persoalan sosial, ekonomi dan politik yang akan berdampak kepada seluruh warganya, terlepas latar belakang agama, ras, etnik dan bahasa. Masalah kemiskinan, kesenjangan sosial, korupsi, diskriminasi, ketidakadilan, dan lain sebagainya adalah beberapa bentuk persoalan yang dihadapi oleh bangsa ini. Oleh karena itu, seluruh anggota masyarakat di Indonesia, dalam pengertian *ummah*, dapat memfungsikan diri sebagai agensi perubahan

kolektif. *Ummah* dapat memandang persoalan-persoalan tersebut di atas sebagai persoalan bersama yang harus dihadapi bersama-sama. Bila sudah terjadi banjir, kemacetan, bencana alam, kebocoran anggaran negara, korupsi yang merugikan rakyat, maka yang akan terkena dampaknya adalah semua anggota masyarakat. Untuk memperbaiki bangsa, tentu saja kerja sama antara anggota masyarakat menjadi hal yang niscaya dan bahkan tidak dapat dihindari. Dengan demikian, kesetaraan warga negara dan anggota *ummah*, akan berbanding dengan partisipasi mereka dalam membangun bangsa ini.]

PEMIKIRAN ISLAM, MULTIKULTURALISME DAN KEWARGAAN

Zuly Qodir

Pendahuluan

Diskusi tentang multikulturalisme di Indonesia merupakan hal yang bisa dikatakan relatif baru, setelah sebelumnya diskusi diramaikan dengan istilah pluralisme yang berkembang sejak tahun 1990-an. Namun diskusi tentang pluralisme sejak tahun 1990-an sampai sekarang penuh dengan kontroversi. Sedikit berbeda dengan istilah multikulturalisme, sekalipun belakangan istilah ini juga dipersoalkan disebabkan menggunakan kata isme yang dianggap sangat dekat dengan pluralisme bahkan isme-isme lainnya seperti sekularisme, komunisme, liberalisme dan sosialisme.

Kontroversi yang berkembang tentu saja tidak akan menjadikan kondisi realitas Indonesia semakin baik. Kesetaraan, kesejahteraan dan keadaban publik yang diharapkan terus berkembang di tanah air sulit berkembang ketika kontroversi atas istilah terus berlangsung tanpa adanya penjelasan yang memadai. Oleh sebab itu, dibutuhkan suatu upaya yang meminimalkan dan memungkinkan membuka wawasan dan wacana baru tentang multikulturalisme di Indonesia.

Kita ketahui, Indonesia merupakan wilayah yang benar-benar multietnik, agama, suku, kelompok-kelompok sosial bahkan multikultur dalam hal apa saja. Kondisi semacam ini tentu saja tidak mungkin ditolak keberadaannya, namun begitu dipergunakan istilah multikulturalisme apalagi istilah pluralisme ditolak oleh sebagian dari umat Islam. Sebagian umat Islam hanya bersedia menggunakan kata pluralistik, plural, multikultur tetapi tidak bersedia mempergunakan istilah pluralisme ataupun multikulturalisme. Hal inilah yang menyebabkan diskusi tentang dua istilah di atas menjadi perlu dilakukan agar semakin terbuka dan berkembang wawasan dan wacana mengenai pluralisme dan multikulturalisme di negeri yang *nota bene* pluralis dan multikulturalis.

Dalam konteks keagamaan, persoalan-persoalan interagama dan antar-agama sering kali hadir di tengah masyarakat dengan kuat. Hal itu karena persoalan inter agama dan antar agama sebenarnya selalu melibatkan emosi keagamaan, yang disebut *religious commitment* dan *religious claim* yang memungkinkan seseorang menyediakan dirinya untuk menjadi penganut yang dianggap paling setia. Sekalipun sebenarnya masalah *religious commitment* dan *religious claim* merupakan hal yang tidak dapat ditolak kehadirannya, dalam kacamata yang lebih positif, bukan dalam perspektif yang negatif sehingga memperhatikan umat lain sebagai mitra dalam dialog antar dan inter-agama. Di sinilah sebenarnya hal yang perlu mendapatkan perhatian oleh aktivis dan para penggerak dialog antar dan inter agama yang ada di tanah air sehingga tradisi berdialog dengan pihak lain bukan dihalangi-halangi tetapi digalakkan. Hal ini untuk menghindari adanya konflik sosial yang berdasarkan latar belakang teologis.¹

Konflik sosial keagamaan dapat diminimalisasi ketika antar dan internal umat beragama bersedia untuk memahami kehadiran orang lain yang berbeda. Bahkan bukan saja menghargai tetapi sekaligus mengakui (*recognize*) atas kelompok lain yang berseberangan dengan keyakinan kita. Mengakui bukan dalam rangka menyatakan bahwa semua agama adalah sama, tetapi mengakui dalam kerangka sebagai bagian dari keyakinan yang abadi dan permanen dari pemeluk agama yang beragam. Di sinilah prinsip multikulturalisme menjadi sangat penting diperhatikan. Konflik sosial keagamaan, dengan demikian, akan terkurangi ketika setiap pemeluk agama baik internal ataupun eksternal saling bersikap terbuka dan menghargai serta mengakui kehadiran umat lain. Konsekuensi yang akan terjadi dari sikap demikian adalah adanya kemauan untuk menjadikan teks-teks agama sebagai teks yang bisa ditafsirkan oleh banyak orang sedangkan tafsir atas teks posisinya adalah relatif tidak ada kemutlakan atas tafsir teks suci agama-agama.

Kajian dalam tulisan ini hendak difokuskan pada penggunaan istilah multikulturalisme yang pemakaiannya dalam beberapa kesempatan dibarengkan dengan istilah pluralisme, sekalipun dua istilah ini sebenarnya sangat berbeda dalam maknanya. Sebagian menggunakan istilah pluralisme untuk menjelaskan konteks keagamaan, sementara istilah multikulturalisme dipergunakan untuk menjelaskan persoalan-persoalan yang erat

¹ Zuhairi Misrawi, *Al-Quran Kitab Toleransi*, Jakarta: Fitrah, 2007, h. 232.

berhubungan dengan sosial budaya, sehingga resistensinya relatif lebih kecil dibandingkan dengan istilah pluralisme. Sebagian lagi (khususnya kalangan antropolog) menggunakan istilah multikulturalisme untuk menjelaskan masyarakat yang menjadi tujuan migrasi dan pertukaran budaya dengan negara-negara atau dari Negara-negara lain, bukan seperti Indonesia. Sebagian antropolog lebih menyukai istilah keragaman budaya ketimbang multikulturalisme di Indonesia. Debat semacam ini secara tajam pernah dikemukakan oleh Will Kymlica.²

Secara khusus kajian dalam tulisan ini berdasarkan penjelasan dari perspektif Islam, yakni kebiasaan ataupun keterangan-keterangan yang disampaikan oleh para cendekiawan Muslim yang menafsirkan tentang teks Islam, baik Al-Quran, Hadis, pernyataan-pernyataan sahabat, dan tradisi yang berkembang dalam khazanah Islam. Oleh karena itu, sangat mungkin pula terjadi perbedaan pemahaman atas teks yang dipergunakan sebagai dasar autentik dalam tulisan ini dengan penafsiran yang dilakukan oleh beberapa pihak. Dituluh salah satu bukti keragaman kultur dan keragaman pemaknaan karena keragaman latar belakang penulisnya, sejarahnya, dan seterusnya yang diharapkan pula memberikan penjelasan secara tersirat dan tersurat atas kajian yang sedang dilakukan di sini.

Namun begitu, keragaman dalam perbedaan penafsiran dalam kajian ini tidak akan menjadi fokus dalam tulisan, hanya untuk menunjukkan betapa beragamnya perspektif tentang satu teks yang dipergunakan oleh seorang penulis ketika menafsirkannya. Dengan penjelasan seperti ini diharapkan dapat memberikan gambaran ringkas bahwa kajian di sini lebih menekankan adanya pemaknaan atas teks, bukan perbedaan atas makna teks yang hendak disampaikan. Dan perbedaan makna atas teks tersebut juga dapat disebutkan sebagai kekayaan atas khazanah Islam dan kebudayaan Islam itu sendiri dalam hal penafsiran suatu istilah, termasuk yang kontroversial sekalipun termasuk di Indonesia.

Kajian dalam tulisan ini mendasarkan pada kajian literatur, wawancara mendalam serta observasi yang dilakukan penulis selama tiga bulan, khususnya terkait dengan keragaman kultural dan pendapat yang berkembang di kalangan umat Islam dan penduduk dari tiga wilayah di Indonesia, yakni Papua, Ambon dan Nangroe Aceh Darussalam. Tiga wilayah yang dijadikan kasus dalam kajian ini merupakan wilayah yang

² Will Kymlica, *Kewargaan Multikultural*, Jakarta: LP3ES, 2004.

sangat kontroversial dalam banyak aspek, termasuk masalah nasionalisme, keindonesiaan dan keagamaan. Papua merepresentasikan Katolik, Ambon merepresentasikan Protestan sedangkan Aceh merepresentasikan Islam. Oleh sebab itu, ketiganya merupakan wilayah yang dapat dijadikan contoh ketika membahas multikulturalisme dalam konteks Indonesia.

Teorisasi Multikulturalisme

Tahun 2013 menjadi harapan banyak pihak, sebelum memasuki masa “pesta politik” tahun 2014 yang sering ingar bingar dan gaduh. Salah satu harapan tersebut adalah kehidupan kebebasan beragama dan kaum minoritas menjadi lebih terjamin. Tindakan diskriminatif tidak terulang kembali. Penyelesaian konflik keagamaan bisa berjalan dengan baik dan maksimal, sehingga orang beragama tidak lagi mendapatkan ketakutan karena akan meledak konflik antaragama yang berbeda-beda. Keadaan seperti itu diharapkan tidak terjadi lagi, khususnya kaum minoritas yang sering menjadi sasaran kemarahan kaum mayoritas, sekalipun hanya sekelompok orang yang mengatasnamakan mayoritas Muslim.

Multikulturalisme merupakan istilah yang paling merepresentasikan gambaran tentang Indonesia. Tidak ada ungkapan yang paling tepat untuk memberikan deskripsi tentang kondisi realitas Indonesia selain dengan menyebutnya sebagai negara yang plural dalam maknanya yang sesungguhnya. Oleh sebab itu, meminjam ungkapan para penulis Muslim seperti Farid Esack, Abdul Aziz Sachedina maupun Syed Hasyim Ali bahwa multikulturalisme merupakan hal yang telah ditunjukkan oleh Islam sejak awal merupakan hal yang tidak bisa ditolak keberadaannya. Multikulturalisme sudah menjadi sunatullah, kehendak Tuhan yang *given*, sehingga menentangnya sama dengan menentang Tuhan yang telah berkehendak dengan ciptaan-Nya.

Perhatikan pernyataan Farid Esack (1997), tentang multikulturalisme: “multikulturalisme merupakan kondisi seseorang yang dapat menerima (penerimaan) dan mengakui (pengakuan) tentang keberlainan dan keragaman. Multikulturalisme melampaui toleransi atas keberlainan, sebab multikulturalisme hadir di dalam diri yang tulus dan dalam tindakan terhadap pihak lain yang berlainan”.³

³ Farid Esack, *Quran, Liberalism and Pluralisme*, London: Sage Publication, 1997.

Demikian pula pernyataan Syed Hasyim Ali bahwa multikulturalisme adalah “Kondisi masyarakat di mana kelompok kebudayaan, keagamaan, dan etnis hidup berdampingan dalam sebuah bangsa (negara). Multikulturalisme juga berarti bahwa realitas itu terdiri dari banyak substansi yang mendasar. Multikulturalisme juga merupakan keyakinan bahwa tidak ada sistem penjelas (pemahaman) tunggal atau pandangan tentang realitas yang dapat menjelaskan seluruh realitas kehidupan”.⁴

Perhatikan pula pernyataan Abdul Aziz Sachedina (2001) dalam tulisannya tentang pluralisme. Disitu Sachedina berujar tentang multikulturalisme, bahwa: “Pluralisme merupakan istilah atau kata ringkas untuk menyebutkan suatu tatanan dunia baru di mana perbedaan budaya, sistem kepercayaan dan nilai-nilai membangkitkan kegairahan pelbagai ungkapan manusia yang tak kunjung habis sekaligus mengilhami pemecahan konflik yang tak kunjung terdamaikan”.⁵

Hal-hal yang dikhawatirkan oleh umat agama-agama terkait dengan persoalan-persoalan keagamaan yang menyimpang, keagamaan yang minimal, keagamaan yang mencair dan seterusnya tidak tampak di dalam penjelasan substansial tentang multikulturalisme. Namun kadang muncul di beberapa pandangan dan diskusi liar yang terjadi di forum-forum akademik selain dalam forum-forum pengajian bahwa multikulturalisme merupakan wahana menuju pendangkalan keimanan seseorang dalam beragama dan menuju pada penyamaan agama-agama sehingga agama-agama seakan-akan tidak ada bedanya. Hal seperti ini tentu harus direspon dengan saksama dan berhati-hati sebab jika salah merespons yang akan terjadi bukanlah diskusi yang lebih produktif tetapi kesalahpahaman yang terus berulang dan berkembang di masyarakat luas.

Penjelasan tiga cendekiawan Muslim di atas dapat kita jadikan sandaran bahwa multikulturalisme sama sekali tidak bertentangan dengan Islam. Multikulturalisme merupakan kondisi objektif di lapangan yang mengharuskan umat muslim dan umat agama yang lain saling memahami, menghormati dan menjaganya. Kondisi objektif tersebut dapat diciptakan dan di antara sesama umat beragama harus secara tegas menolak serta mencegah jika terdapat kelompok orang yang hendak menghancurkan kondisi objektif multikulturalisme. Inilah sebuah sikap multikultur yang

4 Syed Hasyim Ali, *Islam and Pluralism*, 1999, London, Sage Publication, 1999, h. 49

5 Abdul Aziz Sachedina, *Berbeda tapi Setara*, Jakarta: Serambi Jakarta, 2001, h. 34.

akan turut mewarnai kehidupan multikultur di Indonesia berjalan dengan baik.

Tidak perlu ada kekhawatiran terhadap multikulturalisme, sebab tidak ada hal yang perlu dikhawatirkan terkait keimanan dan agama seseorang. Kondisi multikultur, mengikuti teori yang dikembangkan dalam Islam oleh para cendekiawan di atas, tidak terdapat sama sekali kehendak untuk menjadikan agama yang kita anut lebur dalam agama-agama. Bahkan yang terdapat di dalam konsptualisasi multikulturalisme adalah menjaga agar kondisi objektif multikulturalisme terus terjaga dan tidak boleh dihancurkan oleh siapa pun. Kekhawatiran yang berlebihan tentang multikulturalisme adalah kekhawatiran yang tidak berdasar.

Karakteristik Multikulturalisme

Berdasarkan beberapa pendapat yang dikemukakan oleh cendekiawan Muslim di atas dapat kiranya dikatakan bahwa multikulturalisme hendaknya menjadi bagian dari kehidupan kita yang berada dalam sebuah wilayah negara di muka bumi. Keberadaan multikulturalisme yang selama ini dikesangkan menjadi perusak dan pembuat keroposnya keyakinan seseorang maupun masyarakat dalam beriman, merupakan pendapat yang tidak bisa dibenarkan dan tidak berdasar sama sekali. Hal itu karena yang dimuat dalam multikulturalisme adalah penguatan keimanan seseorang dan masyarakat tentang agamanya, bukan pendangkalan apalagi peleburan keimanan masyarakat.

Penjelasan seperti itu harus ditekankan, sebab selama ini telah sering terdengar bahwa multikulturalisme merupakan paham yang membuat masyarakat rapuh dan lenyap keimanannya terhadap agama dan keyakinan yang selama ini menjadi keyakinannya. Padahal multikulturalisme merupakan paham yang memperkuatkan keimanan seseorang berdasarkan keunikan dan karakteristik keyakinan yang dianutnya selama ini, hanya seseorang berkewajiban menghormati, menghargai dan mengafirmasi adanya keragaman dan menjaga agar heterogenitas tetap terjaga dan berlangsung dalam sebuah bangsa dan masyarakat. Tidak boleh terdapat kelompok yang berkeinginan menghapus adanya heterogenitas yang menjadi kehendak Tuhan.

Itulah ciri khas dari multikulturalisme yang sering kali dipahami secara salah sehingga multikulturalisme seakan-akan hendak menyamakan

semua agama dan mengajak masyarakat untuk berpindah agama atau memperlemah keimanan karena banyaknya keyakinan dalam masyarakat. Pendapat semacam ini mendasarkan pandangan tiga cendekiawan Muslim di atas jelas tidak bisa dibenarkan. Oleh karena itu, jelaslah pandangan yang salah kaprah jika tidak mau dikatakan sebagai pandangan yang tidak berdasar argumen yang memadai dengan mengatakan multikulturalisme merupakan pandangan menyamakan semua agama dan mengajak orang menjadi lemah iman!

Pengkaji multikulturalisme Islam, Farid Esack bahkan menjelaskan bahwa Al-Quran sudah sejak semula memang menghargai adanya multikulturalisme, sehingga Al-Quran dalam kesempatan menggunakan istilah kaum Nabi Nuh, Kaum Nabi Luth, kaum Nabi Ibrahim dan seterusnya. Sementara itu di kesempatan lain mempergunakan umat manusia keseluruhan. Hal ini menunjukkan bahwa untuk kasus-kasus tertentu, Al-Quran mempergunakan istilah khusus seperti wahai kaum beriman-kufur, kaum berakal dan seterusnya, tetapi untuk kasus lainnya yang umum mempergunakan istilah umum yakni manusia. Di sinilah unsur multikultur dalam Al-Quran sangat jelas terkandung di dalamnya.⁶

Sementara itu, Will Kymlica, seorang ahli politik dan multikulturalisme memberikan penjelasan yang lebih bersifat politik dan sosiologis tentang multikulturalisme dengan membandingkan sistem pemerintahan (sistem politik) yang berkembang di zaman Romawi Kuno dengan sistem politik yang berkembang di Turki *system millet*, Prancis dan Kanada sebagai sebuah kajian multikulturalisme kontemporer. Di sana Kymlica menjelaskan bagaimana perbedaan sistem politik berjalan dan dianut, tetapi di antara keempat negara tersebut memiliki keunikannya masing-masing, tidak sama dalam menerapkan kebijakannya pada masyarakat. Keempatnya mendasarkan pada karakteristik negara masing-masing dan di antaranya saling menghargai dan menghormati keragaman kultur dan sistem politik yang terjadi.⁷

Masing-masing masyarakat yang memiliki sistem nilai dan kultur berbeda-beda akan dengan mudah mendapatkan perbedaan pelaksanaan nilai yang dianut. Umat Islam misalnya akan dengan sungguh-sungguh berupaya menjalankan perintah kitab suci Al-Quran sehingga oleh agama disebut sebagai seorang yang bertakwa dan beriman bukan sebagai orang

6 Lihat Farid Esack, *op cit*, h. 199

7 Lihat Kymlica, *op. cit.* 2004, h. 187

yang kufur dan zalim. Orang Kristen pun akan berusaha sesuai dengan ajaran Kitab dan Yesus Kristus sehingga apa yang dijalankan tidak bertentangan dengan Kitab dan Yesus sebagai panutannya. Demikian seterusnya masing-masing agama memiliki teladannya sendiri-sendiri di mana tidak bisa umat yang beragam memaksakan kehendaknya kepada umat yang berbeda-beda tersebut. Tidak ada paksaan dalam agama, tegas kitab suci Al-Quran yang menjadi keyakinan setiap Muslim.

Bahkan dalam sebuah masyarakat di sebuah negara saja memiliki keragaman kultur yang sangat kuat. Di Indonesia misalnya. Antara masyarakat Jawa dengan masyarakat Papua memiliki perbedaan kultur yang sangat kuat dalam praktik kehidupan sehari-hari. Masyarakat Jawa masih sering mempercayai peristiwa-peristiwa yang terjadi di masyarakat sebagai tanda akan adanya sebuah peristiwa yang lebih besar, misalnya soal bencana yang menimpa dalam keluarga secara terus-menerus maka dipercaya akan terjadi bencana besar dalam lingkungan masyarakat sekitar bahkan dalam sebuah pulau. Sementara di Papua kepercayaan semacam itu tidak demikian kuat berkembang.

Contoh lainnya adalah berkaitan dengan adat kebiasaan yang berkembang sehari-hari dalam masyarakat. Dalam masyarakat Jawa jika kita berbarengan dengan orang banyak, sementara kita hendak duluan sampai di rumah kita maka kita menyampaikan ucapan “*monggo mampir*”, silakan mampir, sebagai pertanda berbasa-basi dengan teman-teman yang berbarengan dengan kita karena kita sudah duluan sampai, sementara itu yang lainnya belum sampai di rumah. Orang Jawa mengatakan “*monggo mampir*”, silakan mampir kepada teman-temannya tidak berarti mereka supaya semuanya mampir sekarang, tetapi sebagai pertanda memperhatikan mereka sebagai sesama yang tengah dalam perjalanan. Jika mampir diperbolehkan, tidak mampir pun diperbolehkan. Di Papua kebiasaan seperti itu tidak ditemukan di antara mereka. Demikian pula di daerah lainnya.⁸

Beberapa contoh di atas hendak menjelaskan kondisi objektif tentang multikulturalisme yang menjadi kekayaan Indonesia, baik dalam hal agama maupun dalam hal kebudayaan yang berlangsung di masyarakat. Beragamnya tradisi yang berkembang memberikan gambaran kepada publik

⁸ Penjelasan panjang mengenai kebiasaan-kebiasaan dalam masyarakat Indonesia, dengan detail dan baik dijelaskan oleh Franz Magnis Suseso dalam *Kebudayaan Jawa*, Yogyakarta: Kanisius, 1987; dijelaskan pula oleh Niels Murder, *Orang Jawa, Melayu dan Thai, Kebiasaan Hidup Sehari-hari*, Gramedia: Jakarta, 1997.

bahwa kondisi objektif Indonesia tidaklah mungkin dipersamakan antara satu komunitas dengan komunitas yang lain, di mana antara satu dengan yang lain berlainan. Oleh karena itu, menghargai dan mengakui keberadaan atas perbedaan kultur dan agama merupakan hal yang sangat ditekankan dan menjadi keharusan abadi.

Perspektif Positif Multikulturalisme

Sebagai negara yang mayoritas penduduknya beragama Islam (88,7%, BPS 2010), Indonesia menjadi negara dengan penduduk Muslim terbesar di muka bumi akan memberikan pelajaran yang sangat bermanfaat ketika kita mampu mengembangkan pandangan bahwa keragaman dalam hal agama dan kultur mampu hidup berdampingan secara damai, aman dan saling bekerja sama di antara yang beragam tersebut. Kita, dengan demikian, harus bersedia mengembangkan perspektif keagamaan yang menempatkan bahwa keragaman agama dan kultur merupakan kehendak Tuhan dan kemuliaan umat beragama yang beragam.

Oleh sebab itu pula, perspektif keagamaan kita harus mengarah pada perspektif positif tentang keragaman dan perbedaan, bukan perspektif negatif tentang keragaman (pluralisme dan multikulturalisme). Perspektif positif agama dan kultur akan membawa kita pada keberagamaan yang tulus, bukan keberagamaan yang culas, penuh curiga, prasangka buruk dan enggan menghargai adanya heterogenitas yang merupakan kehendak Tuhan di muka bumi Indonesia.

Bhiku Parekh (2007), penulis asal India memberikan gambaran yang cukup meyakinkan tentang multikulturalisme. Dia katakan bahwa multikulturalisme setidaknya mengandung empat wilayah kajian yang satu sama lain sangat penting dan saling mempengaruhi.⁹ Keempat hal tersebut adalah: *pertama*, satu komunitas yang memiliki sistem nilai dan pandangan hidupnya sendiri. Dia hadir di tengah-tengah masyarakat yang beragam, tetapi sebagai komunitas minoritas, mereka ini hanya berupaya mempertahankan dirinya dari tindakan-tindakan diskriminatif yang sering mengarah pada dirinya. Mereka ini hanya hendak mempertahankan tidak untuk melawan kelompok lain yang berseberangan. Inilah komunitas yang sering disebut dengan istilah *cultural diversity* dalam kajian multikulturalisme.¹⁰

9 Bhiku Parekh, *Rethinking Multiculturalism*, London: Sage Publication, 2007

10 arekh, *Ibid.*,h. 170.

Kedua, merupakan komunitas yang secara ideologis memang berbeda dengan komunitas lainnya. Mereka ini berupaya memberikan perlawan dan atau tandingan berbagai macam kebudayaan yang berkembang di masyarakat. Mereka sebagai minoritas hendak menghadirkan kebudayaannya sendiri pada masyarakat, sekalipun sering kali ditolak oleh komunitas lainnya, namun berupaya agar mendapatkan ruang ekspresi yang maksimal di masyarakat. Mereka inilah yang dalam kajian multikulturalisme dikenal dengan sebutan *imaging diversity*.¹¹

Ketiga, komunitas yang secara terang-terangan mengatakan berbeda dengan komunitas lain karena latar belakang dan sejarah mereka yang merasa berbeda, tetapi mereka menjadi bagian dari masyarakat yang mayoritas. Mereka hendak menginginkan diberikannya ruang oleh kaum mayoritas, sebab kehadirannya sering dianggap bertentangan dengan komunitas mayoritas di masyarakat. Mereka merupakan kelompok yang berpijak pada konstruksinya sendiri tentang budaya yang mereka hendaki, seperti komunitas gay , lesbi, LGBT dan seterusnya. Mereka dalam kajian multikultural sering dikenal dengan sebutan, *minority diversity*.¹²

Keempat, mereka disebut sebagai komunitas *counter of diversity* sebab mereka hendak memberikan alternatif atas wacana multikulturalisme yang berkembang. Mereka adalah para aktivis yang berkehendak untuk menghadirkan alternatif nilai di masyarakat karena berbagai pengaruh dan sebab yang telah mendahuluinya, seperti komunitas anti-pembangunan berbasiskan hutan, komunitas pecinta lingkungan (*environtalism*), komunitas anti-pembangunan berdasarkan utang dan seterusnya.¹³

Penjelasan Bhiku Parekh di atas memberikan kerangka kepada publik bahwa dalam masyarakat sekurang-kurangnya terdapat empat kelompok masyarakat yang memiliki sistem nilainya sendiri. Di antara mereka berkehendak untuk hidup, bertahan dan menjadi pijakannya masing-masing. Bahkan, secara ekstrem di antara mereka terdapat yang ingin melakukan ekspansi atas sistem nilai yang dianut oleh mereka agar masyarakat luas menjadi bagian dari komunitasnya. Metodenya adalah menyebarkan dan melakukan *training-training* serta sosialisasi dari komunitas ke komunitas, bahkan dari kampus ke kampus agar publik semakin mengetahui dan bersedia menjadi pengikutnya.

11 Parekh, *Ibid.*, h. 172

12 Parekh, *Ibid.*, h. 174

13 Parekh, *Ibid.*,h. 176

Dalam penjelasan lainnya, Bikhu Parekh mengatakan bahwa kaum multikultur adalah kaum yang secara tegas bersedia menerima perbedaan dari kaum minoritas dan memberikan kesempatan pada kaum minoritas untuk eksis, berperan dan memberikan ruang seluas-luasnya kepada mereka sehingga sebagai kaum mayoritas tidak perlu takut atau terancam oleh kehadiran kaum minoritas yang menawarkan “jalan lain” kepada kaum mayoritas yang telah lama mendapatkan ruang partisipasi dan ruang politik secara nyaman dan kekhususan-kekhususan yang diperoleh selama ini. Pendek kata, kaum multikultur adalah kaum yang sadar akan kaum minoritas dan posisi mayoritas yang dimiliki selama ini sebagai sebuah kehendak baik kaum minoritas.¹⁴

Namun demikian, kita tidak bisa berdiam begitu saja dengan perspektif positif tentang multikulturalisme, sebab di luar yang memiliki pandangan positif tentang pluralisme dan multikulturalisme masih ada yang berpandangan negatif tentang orang lain. Kaum fundamentalis atau kaum ekstremis, sebutan yang paling populer secara akademik dan sosiologis, tetap nyata adanya. Kaum fundamentalis atau radikal, berada di seberang lain dari kaum inklusif dan pluralis, yang sering menyebabkan munculnya persoalan baru di dalam dan antar-agama seperti terjadi di beberapa Negara di dunia, baik Amerika, Eropa, Afrika, Asia Selatan dan Asia Tenggara. Kaum fundamentalis-radikal merupakan catatan kaki tersendiri dari kaum agamawan yang inklusif-toleran.

Kaum fundamentalis senantiasa memandang dunia ini dalam kerangka *clash of civilization* antara Islam versus Kristen dan dengan agama lain, sehingga antara agama-agama di muka bumi mustahil dapat bekerja sama dan toleran. Inilah persoalan yang sangat serius yang harus dijelaskan kepada publik agama, sehingga pengikut agama Islam di Indonesia sebagai mayoritas tidak serta merta bahwa agama-agama tidak bisa diajak kerja sama. Bahwa ada pandangan negatif tentang agama lain merupakan hal yang tidak bisa ditolak kehadirannya. Bahkan dalam bahasa multikulturalisme dan pluralisme itulah bukti nyata dari adanya kultur yang berbeda dalam rumah yang sama.

14 Parekh, *Ibid.*, 2007, h. 208

Perspektif Islam

Kajian cendekiawan Muslim tentang multikulturalisme dapat disajikan seperti tertuang dalam bagian berikut. Namun harus disampaikan di sini bahwa kajian dibagian ini hanya sebagian kecil dari kajian yang telah dilakukan oleh para cendekiawan Muslim baik dari luar negeri (asing) maupun dari dalam negeri, serta wawancara dengan beberapa cendekiawan yang memiliki perhatian pada tema multikulturalisme di Indonesia.

Kajian mengenai multikulturalisme dalam Islam sering kali dipersandingkan dengan istilah pluralisme, sekalipun di sana sini terdapat perbedaan yang substansial. Seperti telah disinggung di awal, bahwa pluralism cenderung dipakai berkaitan dengan persoalan keagamaan, sementara multikulturalisme dipakai berkaitan dengan persoalan-persoalan sosial budaya, dan politik. Tetapi dalam praktiknya sering dipergunakan secara silih berganti tanpa perdebatan yang berarti, sehingga untuk beberapa kelompok orang mendengar istilah multikulturalisme serta merta mempersamakan dengan pluralisme, yang keberadaannya secara politik ditolak di beberapa kelompok Islam Indonesia.

Persoalan multikulturalisme sering dipersamakan dengan pluralisme karena dua istilah ini sebenarnya berkaitan erat dengan persoalan globalisasi yang tengah menimpa umat beragama di muka bumi. Umat beragama diperhadapkan dengan serius kepada perubahan-perubahan dunia secara global, sehingga antara satu pemeluk agama yang satu dengan pemeluk agama lain tidak bisa saling menutup mata. Bahkan yang terjadi antar-sesama pemeluk agama adalah saling belajar, saling terbuka dan memengaruhi. Di situlah persoalan politik antar-agama dan persoalan mendakwahkan agama (*religious proselytizing*) menjadi persoalan yang paling serius diantara para pemeluk agama-agama Ibrahim.¹⁵

Sebenarnya jika diperhatikan dengan saksama, multikulturalisme telah terjadi dalam Islam sejak zaman Kenabian Muhammad Saw., yakni tertuang dalam kitab suci Al-Quran yang sangat dimuliakan Nabi Muhammad Saw dan umatnya sampai sekarang. Dalam Al-Quran, telah banyak disebutkan dengan

¹⁵ Thomas Banchof, (ed); *Religious Pluralism: Globalization, and World Politics*, Oxford University 2008. Detail mengenai dakwah agama dapat disimak dalam tulisan Jean eth Elshtain, *Tolerantion, Proselytizing and the politics of Recognition*, dalam buku yang diedit Thomas Banchof, *Religious Pluralism: Globalization, and World Politics*, Oxford University, 2008, hh. 89-105.

jelas tentang kondisi multikulturalisme yang harus dihargai dan diakui oleh umat Nabi Muhammad Saw. dan umat nabi-nabi yang lain. Tidak ada keraguan yang berarti tentang pengakuan kitab suci atas multikulturalisme. Namun, sering berkembang penolakan atas multikulturalisme tersebut. Penolakan akan multikulturalisme seringkali karena kurangnya pengetahuan dan informasi atasnya.

Contoh paling jelas bagaimana Al-Quran mengakui dan menghormati multikulturalisme adalah sebagaimana tertuang dalam ayat 13 Surat al-Hujurat, yang artinya: “*Hai sekalian manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu disi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.*”

Ayat di atas menunjukkan bahwa keragaman umat manusia dengan segala latar belakang yang dimiliki merupakan sesuatu yang tidak dapat diganggu gugat alias *given* adanya. Keragaman kultur adalah kehendak Tuhan yang Mahakuasa dan Maha Mengetahui atas segala sesuatu. Lalu mengapa umat manusia sering kali berupaya meniadakan keragaman yang telah Tuhan kehendaki? Apalagi kalau bukan persoalan politik yang menjangkiti hati dan pikiran umat manusia. Dan itulah sebenarnya nafsu jahat yang telah menghinggap dalam diri manusia baik disadari ataupun tidak disadari. Sangat jelas disebutkan di atas bahwa hanya orang-orang yang takwa, yakni orang-orang yang saleh saja yang akan mendapatkan pahala (ganjaran) dari Tuhan di antara sekalian manusia, bukan karena perbedaan yang dimilikinya. Perbedaan biarlah perbedaan, tidak usah dipersamakan karena memang semua agama itu berbeda-beda. Islam berbeda dengan Kristen, Kristen berbeda dengan Hindu, Buddha berbeda dengan Yahudi dan seterusnya. Yang berbeda biarkan berbeda dan yang paling penting kita beramal saleh.

Perhatikan pula kutipan ayat berikut di bawah ini yang menunjukkan adanya multikulturalisme budaya dan situasi sosial budaya. Semuanya adalah persoalan kemanusiaan yang harus menjadi perhatian serius, bukan persoalan perbedaan yang terjadi di antara umat para nabi sebagaimana dijelaskan Al-Quran berikut ini. “*Wahai orang-orang beriman, tetaplah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, serta kepada kitab Allah yang telah Allah turunkan kepada para Rasul-Nya serta Kitab Allah sebelumnya. Barang siapa yang kafir (ingkar) kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-Rasul-*

Nya dan Hari kemudian, maka sesungguhnya orang-orang itu telah sesat sejauh-jauhnya". (QS. al-Nisa [4]: 136)

Ayat di atas dengan tegas memberikan perintah kepada kita sebagai orang beriman agar meyakini Allah, Rasul dan Kitab-Nya yang telah diturunkan kepada Nabi-Nabi-Nya sebelum Nabi Muhammad Saw. Sementara kekafiran adalah ketertutupan (sifat menutup diri) atas kebenaran yang telah Allah turunkan kepada sekalian manusia, baik sekarang atau sebelum kita sekarang ini, yakni zaman kenabian sebelum Muhammad Saw. Kita diperintah agar menghormati dan mengakui keberadaan umat Nabi sebelumnya, kitab para Nabi sebelum Muhammad Saw. dan mengambil pelajaran dari kitab-kitab Nabi sebelum Muhammad Saw., sebab itulah ciri-ciri orang beriman kepada Allah. Dalam ayat di atas ditegaskan bahwa mereka yang akan mendapatkan pahala atau ganjaran adalah mereka yang berbuat baik dengan tulus bukan mereka yang mengejek atau membenci orang lain karena berbeda agama dan keyakinan dalam hidupnya. Bahkan, kita tetap agar menghargai sekalipun berbeda agama dan keyakinan, seandainya itu pun orangtua kita sendiri. Kita tetap harus menghormati mereka tetapi berbeda dalam keyakinan dan keagamaan sebab itulah yang akan menjadi pertimbangan Tuhan melihat pengikut agama-agama. Berbuat baik adalah inti dari semua agama, selain keyakinan pada apa yang dianut selama dalam hidup.

Perhatikan pula firman Tuhan yang mengharuskan kepada kita umat Muslim untuk menghormati tempat ibadah umat non-Muslim, yakni Kristen, Yahudi dan Majusi. Al-Quran menyebutkan dengan tegas demikian: "Dan Siapakah yang lebih aniaya daripada orang-orang yang menghalang-halangi menyebut nama Allah dalam "masjid-masjid-Nya", dan berusaha merobohkannya? Mereka tidak sepatutnya masuk ke dalam masjid Allah, kecuali dengan rasa takut kepada Allah. Mereka di dunia mendapatkan kehinaan dan di akhirat mendapat siksa yang amat berat." (QS. al-Baqarah [2]: 114).

Ayat ini menegaskan bahwa "masjid" merupakan tempat ibadah yang dipergunakan untuk menyembah Allah di mana pun kita berada. "Masjid" adalah nama tempat ibadah umat Islam, sementara pura, gereja, vihara dan sinago merupakan tempat ibadah yang dipakai untuk mengumandangkan nama Allah dengan pelbagai sebutan yang dikenal dalam agama-agama di muka bumi ini. Oleh sebab itu, dipertanyakan oleh Tuhan Allah Swt., bahwa siapakah sebenarnya yang dalam kesesatan dan kezaliman karena ingkar dan merusak tempat ibadah di mana nama Tuhan dikumandangkan. Ayat ini secara tegas mengatakan setiap umat beragama harus menghormati tempat

ibadah agama yang berbeda bukan menghinakan dan merusaknya. Merusak atau menghina tempat ibadah orang yang berbeda dengan keyakinan kita merupakan larangan yang keras, sebab bukan pada tempatnya kita menghina tempat ibadah orang lain. Siapa saja yang menghina dan membenci tempat ibadah agama lain akan mendapatkan kutukan dari Tuhan sebab Tuhan murka.

Syafiq Hasyim, cendekiawan muda NU memberikan penjelasan bahwa kondisi multikulturalisme telah terjadi pula sejak zaman kenabian dan pasca-kenabian dengan pelbagai macam peristiwa yang dapat dijadikan pelajaran umat Muslim di muka bumi, termasuk di Indonesia. Syafiq Hasyim menjelaskan bahwa kewajiban seorang Muslim mencari ilmu ke negeri Cina adalah bentuk penghormatan Islam kepada Cina yang dikenal dengan agama Buddha-nya, bukan Islamnya. Tradisi di Cina pun berbeda dengan tradisi di Timur Tengah yang menjadi sumber kehadiran Islam. Saran agar umat Islam belajar sampai jauh ke Negeri Cina memberikan pertanda bahwa Islam sebenarnya agama yang sangat menghargai peradaban bangsa lain, bukan hanya peradaban Islam sendiri. Peradaban adalah pertanda bangsa yang maju dan memiliki keyakinan tentang masa depan.¹⁶

Perhatikan pula ayat Allah yang melarang umat beriman (Islam) untuk memaksakan agamanya kepada umat yang beragama lain bahkan kepada mereka yang kita tuduh sebagai kafir sekalipun, sebab telah terang benderang tentang petunjuk dan kezaliman di muka bumi karena petunjuk Allah kepada umat manusia. Perhatikanlah arti dari firman Tuhan berikut ini: “*Tidak ada paksaan dalam agama. Kebaikan telah terang benderang daripada kezaliman. Barang siapa kufur kepada Allah dan zalim, maka itulah kezaliman yang nyata. Dan barang siapa yang beriman kepada Allah dan berpegang teguh kepada tali (kitab Allah) dengan pegangan yang kuat, maka dia tidak akan terputus dengannya. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.*” (QS. al-Baqarah [2]: 156)

Dari ayat di atas dapat dikatakan bahwa dalam hal penyebaran agama, harus memperhatikan aspek toleransi antar-umat beragama yang beragam (pluralis dalam hal keimanan) dan multikultural dalam hal budaya yang dianut dan berkembang. Dakwah agama tidak bisa dilakukan secara sewenang-wenang sehingga menyenggung umat agama lain yang berbeda dengan keyakinan kita. Kita hanya diperbolehkan menyebarkan agama tanpa

16 Syafiq Hasyim, Ihsan Ali Fauzi dan Dadi Darmadi, *Islam dan Multikulturalisme*, Jakarta: ICIP, 2007.

menynggung dan menghakimi umat agama yang lain, yang berbeda dengan kita sebab Tuhan sendiri telah menakdirkan ada banyak umat beragama, semuanya agar saling beriman dan tolong menolong.

Dalam ranah sosial, kita sebagai umat beriman harus saling membantu dengan yang berbeda agama. Dalam ranah teologis kita harus menghormati yang berbeda keyakinan sebab Tuhan telah menghadirkan Rasul-Rasul-Nya dan Kitab-Nya dalam setiap periode kenabian dan umat manusia. Perlombaan dalam kebaikan itulah yang diharapkan dapat membawa kebaikan antar umat beragama di muka bumi. Ayat ini, dengan demikian, secara tegas dapat dikatakan sebagai landasan teologis dan sosiologis untuk terjadinya penghargaan dan mengakui adanya multikulturalisme dalam Islam terhadap agama lain.

Oleh sebab itu, toleransi yang ditunjukkan Nabi Muhammad kepada umat beragama lain bukanlah sikap yang aneh sebab sikap tersebut memang dilandasi oleh Al-Quran yang mengajarkan tentang toleransi kepada umat agama lain. Bahkan menjadi aneh ketika umat Nabi Muhammad Saw. malahan menentang adanya toleransi yang telah diajarkan Nabi Muhammad Saw. selama ini sebagaimana ditunjukkan dalam Perjanjian Madinah. Apa yang dilaksanakan Nabi Muhammad adalah petunjuk Tuhan yang mesti dipedomani oleh setiap Muslim. Agama-agama harus mengedepankan sikap kasih sayang, saling menghargai dan menghormati perbedaan keyakinan dan kepemelukan agama, bukan memberikan penghakiman karena didasarkan pada kebencian.¹⁷

Pertanyaan serius di sini dapat diajukan, mengapa dengan landasan yang sudah terang benderang sebagian umat Islam menolak atau menutup diri dari pelajaran yang telah tertuang dalam Al-Quran dan sunah Nabi Muhammad tentang multikulturalisme dan toleransi umat beragama? Terdapat beberapa kelompok yang tetap menebarluaskan kebencian kepada umat agama lain, bahkan sesama umat yang seagama dengan menggunakan kekerasan fisik dan teror non-fisik, yakni teror pernyataan dan perkataan yang tidak seharusnya dilakukan. Inilah yang perlu mendapatkan perhatian serius kaum Muslim Indonesia sebagai umat yang berjumlah mayoritas dalam hal penganut agama Ibrahim.

¹⁷ Zuhairi Misrawi, *Al-Quran Kitab Toleransi*, Jakarta: Fitrah, 2007, h. 255. Penjelasan detail mengenai Al-Quran sebagai kitab toleransi dapat diperiksa dalam karya Zuhairi Misrawi yang mendapatkan apresiasi positif dari cendekiawan Muslim Indonesia seperti Abdurrahman Wahid, Syaifi Maarif, Azyumardi Azra, Komaruddin Hidayat, Kautsar Azhari Noer, Budhi Munawar-Rachman, dan Husein Muhammad.

Masa Depan Multikulturalisme

Masa depan multikulturalisme akan berkembang jika kita secara sungguh-sungguh bersedia mengembangkannya dalam tiga ranah sekaligus. Pertama, level diskursus keagamaan (keislaman dan kekristenan) sebab dua agama inilah yang paling sering dianggap bermasalah di Indonesia. Pemahaman keagamaan yang dangkal adalah penyebab munculnya fundamentalisme dan radikalisme yang membahayakan kehidupan umat beragama di mana pun berada. Pandangan yang dangkal tentang agama-agama, termasuk agamanya sendiri menyebabkan tidak hadirnya perspektif positif tentang agama lain dan kelompok lain dalam internal agamanya. Bahkan yang dikembangkan adalah adanya kebencian dan kecurigaan ketika terdapat kelompok lain yang berusaha berdialog dan kerja sama dengan yang berbeda pandangan dan keyakinan keagamaan.

Oleh sebab itu, dangkalnya pandangan terhadap agamanya dan agama orang lain menjadi penghalang yang sangat serius terhadap perspektif multikulturalisme yang kita harapkan akan berkembang dalam kehidupan global dan modern sekarang. Salah satu model yang bisa dikembangkan untuk mengurangi eksklusivisme dan radikalisme adalah membuka ruang dialog dan kunjungan atau pertukaran antar-penganut agama untuk saling belajar agama-agama yang berbeda akan membuka wawasan penganut agamanya.

Kedua, pada level legal formal, penguatan hukum berdasarkan kitab suci masing-masing agama Ibrahim (Yahudi, Kristen dan Islam) untuk memperkuat hukum yang terkandung di dalamnya agar ditaati dan disemarakkan ke seluruh penjuru masyarakat. Pendasaran pada teks suci keagamaan yang sudah menjelaskan atau menunjukkan adanya tata cara hidup yang toleran, saling menghargai dan mengakui keberadaan umat lain harus selalu dikuatkan. Tidak bisa dibiarkan begitu saja teks suci bicara sendiri sebab teks suci agama tidak bisa bicara sendiri, membutuhkan tafsir dan penerjemahan atas teks suci sehingga dapat dijalankan dan dimaknai secara maksimal. Harus dibangun sebuah konstruksi tentang kesepakatan bersama antar-orang yang beragam sebab dalam keragaman jika tidak ada kesepahaman yang akan terjadi adalah konflik sosial antar-umat agama. Kesepakatan antar orang yang beragama adalah bukti sebagai sikap yang *gentlemen* dari penganut agama-agama di Indonesia.

Ketiga, level praksis sebagai basis material, sebab multikulturalisme telah ada dalam teks tetapi pemahamannya sering kali tidak berjalan dengan kondisi teks yang tertera. Ketika sebuah teks sudah dilemparkan ke hadapan publik, yang tertera di sana adalah multitafsir atas teks sehingga jika yang berkembang adalah yang berkarakter eksklusif maka bukan hal yang tidak mungkin terjadi pertentangan sengit yang membawa konflik berbasiskan agama-agama yang dilegitimasi oleh teks keagamaan. Pentingnya memahami teks keagamaan secara baik, teliti dan terbuka adalah hal yang harus dilakukan oleh semua pihak agar pemahaman atas teks menjadi sesuatu yang terbuka dan berkembang setiap saat berdasarkan kondisi sosial yang terjadi.

Harus disadari bahwa dalam masyarakat yang beragam akan menjadikan beragamnya tafsir atas teks suci keagamaan. Jika pemahaman yang berkembang adalah yang bersifat negatif maka bukan tidak mungkin yang akan terus berkembang adalah yang menempatkan agama-agama dalam perspektif yang masih tertutup, sehingga memungkinkan adanya cara pandangan dan metode yang tidak mendamaikan dalam menghargai pihak lain. Kekerasan antar -gama memang hal yang tidak disetujui oleh mayoritas umat Islam, tetapi tetap akan terjadi kekerasan berbasiskan legitimasi agama yang dipahami secara sepahak.

Di masa depan, oleh sebab itu penting dilakukan oleh Muhammadiyah dan organisasi serta umat Islam lainnya di Indonesia sebagai jemaah mayoritas, adalah bagaimana menempatkan kaum minoritas dalam kerangka negara kesatuan yang berdasarkan bukan agama, tetapi juga bukan negara sekuler secara proporsional. Perdebatan tentang siapa kaum minoritas dan siapa menjadi mayoritas sebenarnya bukanlah perdebatan yang harus senantiasa berlangsung ketika kita secara sadar dan kritis telah bersama-sama mengakui bahwa seluruh warga Indonesia adalah sebagai *citizenship* yang memiliki hak kewargaan penuh, bukan sebagai warga negara kelas dua atau “setengah warga negara” sehingga mengalami proses diskriminasi secara struktural maupun kultural. Muhammadiyah sebagai organisasi Islam moderat dan berpaham Islam yang berkemajuan harus dengan sesungguhnya mendorong terbentuknya iklim yang kondusif dan konstruktif untuk kemajuan bangsa ini berdasarkan pada pengakuan hak-hak warga negara secara penuh. Tidak ada lagi “warga negara” yang terdiskriminasi karena persoalan agama, budaya maupun etnik tertentu, bahkan kelas sosial. Oleh sebab itu, dibutuhkan bangunan sistem sosial yang memadai untuk mampu mewadahi keragaman yang *taken for granted* di Indonesia yang kita miliki bersama ini.

Persoalan hak warga negara minoritas dan mayoritas harus menjadi “payung bersama” sehingga seluruh warga negara benar-benar menjadi bagian dari negara dan memiliki rasa kewargaan, tidak lagi terdapat perasaan dan klaim tentang adanya klaim “warga nasional” serta “warga sub-nasional” atau “warga negara asli” dan “warga negara bukan asli”. Inilah persoalan dinamika masyarakat majemuk yang sedang kita bicarakan sebab tanpa kita sadari sebenarnya sejak awal mula bangsa ini dibentuk dalam kultur dan struktur yang majemuk yakni sebagai bagian dari sejarah dan warga itu sendiri. Debat sebagai warga negara dalam hal hak-hak kewargaan telah disampaikan dengan baik oleh Will Kymlicka dan Wayne Norman ketika membahas masalah-masalah yang berkaitan dengan kultur kewargaan dalam masyarakat yang beragam (berbeda-beda) sebagai konsep yang mengarah pada perlunya pengakuan seluruh warga negara berdasarkan hak-hak politik, ekonomi, kultural dan pendidikan.¹⁸

Penutup

Dari uraian yang telah dikemukakan di atas, sebagai penutup dari kajian tentang multikulturalisme dan keindonesiaan, perlu dilakukan secara masif kajian yang lebih serius dan menghargai tentang keragaman kultural, keragaman teologis di Indonesia, baik dari aspek fikih, akhlak, maupun teologis yang lebih inklusif ketimbang kajian fikih dan teologi yang eksklusif. Tafsir teks keagamaan yang inklusif akan turut memberikan kontribusi pada pengembangan perspektif teologi yang pluralis dan multikultural ketimbang mengembangkan teologi yang ekskluif dan tertutup. Terdapat banyak momentum yang dapat dijadikan sebagai titik pijak untuk mengembangkan teologi multikultural di Indonesia, pada saat persoalan-persoalan kemanusiaan demikian banyak hadir di depan hidung umat beragama, khususnya umat Islam seperti bencana banjir, gempa bumi, tanah longsor dan kebodohan yang terus menghantui seluruh negeri ketimbang kita sibuk mengurus keimanan orang lain yang berbeda.

Memperhatikan kondisi lapangan yang sangat beragam, maka terdapat catatan akhir terkait multikulturalisme dan keindonesiaan dalam konteks Islam Indonesia. Kita harus menyadari bahwa ada persoalan internal dan eksternal yang memengaruhi pemahaman keagamaan di Indonesia.

18 Will Kymlicka and Wayne Norman (ed), *Citizenship in Diverse Societies*, England: Oxford University Press, 2000, hh. 4-7.

Faktor internal adalah adanya pemahaman yang sangat beragam, dari yang moderat, progresif dan konservatif—sehingga saling mempengaruhi pemahaman masyarakat Islam di Indonesia, entah siapa yang akan menjadi dominan dalam pemahaman sehingga mampu mempengaruhi pendapat publik Indonesia. Faktor internal tidak bisa dipandang remeh sebab itulah yang akan berpengaruh luas di masyarakat, oleh sebab itu harus diupayakan pemahaman yang mampu mendorong berkembangnya multikulturalisme dan pluralisme di Indonesia.

Selain faktor internal, faktor eksternal atau yang datangnya dari luar teks agamanya, tetapi karena kondisi yang berada di luar keagamaan seperti kondisi kemiskinan, kebodohan dan keterpinggiran masyarakat. Kesenjangan ekonomi, pendidikan dan pembangunan masyarakat akan dengan mudah menjadi pendorong terjadinya keretakan dan kekisruhan sosial. Agama yang secara textual memberikan kerangka tidak membolehkan membunuh ataupun melukai orang lain yang berbeda dengan kita akhirnya dijadikan basis legitimasi untuk menohok umat lain yang berbeda. Di sinilah faktor luar merupakan faktor yang penting diperhatikan dalam kerangka membangun kondisi dan kesiapan masyarakat untuk memiliki pandangan keagamaan, khususnya keislaman yang inklusif, toleran dan pluralis.

Jika harapan-harapan untuk tumbuhnya keberagamaan yang multikulturalis dan pluralis kemudian dapat diciptakan secara bersama-sama, maka di masa yang akan datang tidak perlu lagi antar pemeluk agama menaruh kecurigaan atas mereka karena berbeda agama, apalagi hanya sekadar berbeda kelompok keagamaan. Keragaman agama, keragaman kelompok agama dipahami sebagai *sunnatullah* yang merupakan kehendak Tuhan yang tidak bisa ditolak kehadirannya. Bahkan menolak kondisi objektif multikultural merupakan perbuatan melawan kodrat Ilahi yang bertentangan dengan firman Tuhan, Allah Swt. sebagaimana telah ditunjukkan dalam beberapa teks suci keagamaan.[]

BAGIAN III

FIKIH KEMASYARAKATAN

DAN KEMANUSIAAN

M. Tafsir
Hendar Riyadi
Mohd. Sabri AR.
Biyanto

FIKIH RELASI SOSIAL ANTAR-UMAT BERAGAMA: KENISCAYAAN YANG SENSITIF

M. Tafsir

Pendahuluan

Suatu ketika, beberapa anggota jemaah pengajian warga Muhammadiyah di salah satu PDM di Jawa Tengah marah-marah ke panitia karena mendatangkan penulis untuk ceramah dengan tema “Memahami Pluralitas Internal Muhammadiyah”. Tema ini diangkat sebagai respons terhadap disertasi Prof. Dr. Abdul Munir Mulkhan yang terbit dalam edisi buku dengan judul *Islam Murni dalam Masyarakat Petani* yang terbit pertama Januari 2000. Empat varian yang ditemukan dalam penelitian disertasi di atas adalah fakta. Sekalipun Muhammadiyah mendasarkan paham keagamaannya dengan mengacu pada Al-Quran dan sunnah, apakah berarti warga Muhammadiyah harus tampil dalam keseragaman? Menurut penulis tidak, terlebih lagi Majelis Tarjih Muhammadiyah memiliki prinsip terbuka dan toleran. Tetapi menjadi fakta juga bahwa sebagian warga Muhammadiyah belum bisa menerima fenomena keragaman tersebut. Pada kasus di atas beberapa jemaah tidak hanya tidak sepandapat dengan fenomena pluralitas internal Muhammadiyah, tetapi menyikapi dengan nada marah. Penulis jadi ingat sebuah pernyataan Cak Nur di suatu ceramah, bahwa kelompok skriptualis cenderung reaktif dan cepat marah ketika menghadapi perbedaan pendapat karena minimnya referensi yang dibacanya. Jika secara teks tidak terdapat dalam Al-Quran dan sunnah begitu cepat divonis sebagai sesat, bid'ah bahkan kafir. Mereka biasa enggan untuk mencoba menelusuri bagaimana pendapat para ulama dalam kitab-kitab yang ditulis sebagai interpretasi terhadap Al-Quran dan Sunnah dalam perspektif yang lebih luas. Sebagian kita sering sulit membedakan antara liberal dan berwawasan luas, antara tegas dan berwawasan sempit.

Dalam amatan penulis, warga Muhammadiyah tidaklah tunggal dalam banyak hal, termasuk fikih. Tidak usah masuk pada ranah fikih politik, praktik sederhana seperti mengacungkan jari ketika duduk *tahiyyat* dan takbir pada shalat ‘Id pun berbeda-beda. Dalam perspektif fikih, perbedaan itu sah-

sah saja. Persoalannya bagaimana menjaga hubungan dan membangun relasi di tengah keragaman yang ada. Inilah yang sering penulis sebut sebagai pentingnya *ukhuwwah jam'iyyah*, di samping *ukhuwwah Islâmiyyah*, *wathaniyyah* dan *basyariyyah* yang sudah masyhur itu. Jika membangun relasi di tengah keragaman internal saja ternyata tidak mudah, maka membangun relasi sosial antar-umat beragama menjadi tidak lebih mudah. Relasi antar umat beragama menjadi fenomena yang sensitif.

Kiai Haji Ahmad Dahlan telah memberi tauladan yang sangat baik menyangkut relasi sosial antar-umat beragama, walaupun risikonya beliau sering dikatakan sebagai Kyai Kristen (*Christian Kiyai*) dan Muhammadiyah sebagai gerakan orang kafir (*a movement of the unbelievers*) serta Kiai Palsu (*a fake kiyai*)¹. KH. A. Dahlhan mungkin menjadi ulama pertama di Indonesia yang begitu dekat menjalin relasi sosial dalam suasana penuh damai dan bersahabat dengan kelompok nasionalis priayi yang tergabung dalam Budi Utomo. Lebih dari itu, Kiai Dahlan membangun dialog dengan sangat bersahabat juga dengan tokoh-tokoh Kristen bahkan tanpa rasa malu menirunya dalam pendirian lembaga-lembaga pelayanan sosial seperti sekolah, panti asuhan dan poliklinik kesehatan². (*Ibid*, 161). Kiai menjalin persahabatan dengan para romo dan pastur, saling mengundang, berkunjung, saling tukar pikiran baik secara pribadi maupun di forum publik. Hanya saja dalam perkembangannya, hubungan yang ada tidak lagi dialogis, tetapi rivalitas yang kompetitif dan sensitif.

Tantangan dan Harapan

Dalil-Dalil Kewaspadaan

QS. Al-Baqarah: 120 tentang ketidakridhaan Yahudi dan Nasrani hingga kita mengikuti *millah*-nya begitu kuat mengakar dalam pemahaman keagamaan umat Islam. *Al-Millah* jamaknya *al-milal* dalam ayat ini oleh al-Thabari diartikan sebagai *al-din* (agama). Al-Thabari lebih jauh menjelaskan bahwa ketidakrelaan itu bersifat abadi. Tidaklah rela baik Yahudi maupun Nasrani wahai Muhammad selamanya, maka tinggalkan apa-apa yang terkait dengan

1 Alfian, *Muhammadiyah the Political Behavior of a Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989, hh. 162-163

2 *Ibid.*, h. 161

keridhaan dengan mereka dan cukuplah hanya minta keridhaan kepada Allah³.

Ayat di atas berpengaruh kuat di kalangan umat Islam dalam bersikap terhadap orang lain, khususnya Yahudi dan Nasrani. Bahkan, tidak hanya menyangkut agama tetapi juga hal-hal yang bersifat duniawi. Sehingga semua yang berbau Yahudi dan Nasrani sering disikapi dengan penuh waspada untuk tidak mengatakan penuh curiga. Inilah yang menyebabkan relasi sosial antarumat beragama menjadi terhambat.

Larangan non-Muslim sebagai *Auliya* :

Begini banyak ayat Al-Quran yang melarang umat Islam untuk mengambil non-Muslim sebagai *auliya*. Secara teks larangan itu ditujukan kepada orang-orang kafir (QS. Ali Imran: 28, al-Nisa: 89, 139 dan 144), Yahudi dan Nasrani (QS. Al-Maidah: 51). Al-Maraghi mengartikan *al-auliya* sebagai *an-nashir* (penolong)⁴. Sementara Tafsir Departemen Agama RI mengartikannya dengan “orang yang mengurus urusan kita” yakni kawan, orang-orang yang dekat, kekasih, pemimpin atau penolong⁵. Al-Thabari mengartikannya *a'wanan*, *ansharan* dan *dhahuran*⁶, ketiganya dalam bahasa Indonesia berarti “hal-hal yang terkait dengan pertolongan”. Walaupun Al-Thabari membatasinya dalam wilayah keagamaan. Bahkan ketika berada dalam kekuasaan non-Muslim boleh melakukan *taqiyah*, walaupun hanya dalam lisan (ucapan) bukan pada amal (perbuatan)⁷.

Dalam praktiknya ayat-ayat tersebut sangat memengaruhi relasi sosial umat Islam. Dalam percaturan politik; ayat-ayat ini begitu popular untuk memengaruhi umat Islam tidak memilih non-Muslim sebagai pemimpin maupun kedudukan penting lainnya dalam kehidupan bermasyarakat, bernegara apalagi agama. Sentimen agama menjadi sesuatu yang sangat sensitif dalam kehidupan sehari-hari. Tidak heran jika Hans Kung kemudian menyebutnya sebagai kunci perdamaian dunia. Seperti kita maklumi ucapannya yang terkenal adalah : “No survival without a world ethic. No world

3 al-Thabari, *Tafsîr al-Thabari*, 2005, h. 609.

4 al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Juz I, Dar al-Fikr, Beirut, 2006, h. 326.

5 Departeman Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya* (Edisi yang Disempurnakan), Jilid I, Lentera Abadi, Jakarta, 2010, h. 487

6 Al-Thabari, *Tafsîr al-Thabari*, 2005, III, h. 278

7 Al-Thabari, *Tafsîr al-Thabari*, 2005, III, hh. 278-279.

peace without peace between the religions. No peace between the religions without dialogue between the religions".⁸

Perintah agar Keras, *Jihâd/Qitâl* terhadap Orang Kafir

Hambatan lain yang tak kalah kuatnya adalah ayat-ayat yang terkait dengan sikap berbeda seorang Muslim terhadap non-Muslim. Sikap tersebut dimulai dari keras (*asyiddâ'*) (QS. al-Fath: 29), memerangi (*jahid*) (QS. al-Tahrim: 9) sampai membunuhnya (*qital*), (QS. al-Hajj: 39-41, al-Baqarah: 36, 191, 193).

Muslim tertentu mungkin saja memahaminya secara kontekstual, artinya dalam situasi seperti apa seseorang harus disikapi dengan keras, diperangi atau dibunuh. Tapi bagi sebagian lainnya hanya melihat pada teks yang ada. Di samping itu, pemaknaan terhadap situasi atau konteks juga bisa menimbulkan subjektivitas tertentu. Tidak mudah membuat kriteria sebagai situasi yang kemudian situasi tersebut memenuhi syarat sebagai boleh dan tidak boleh berlaku keras, memerangi atau membunuh seseorang. Situasi tertentu disebut normal bagi seseorang tetapi dianggap darurat oleh yang lainnya. Demikian juga dalam pemahaman terhadap ayat-ayat di atas. Para pelaku bom Bali tak pernah menyesal dan bersalah sebab dalam pandangan mereka, tindakan tersebut masih dalam konteks *jihad* yang sah menurut Al-Quran versi pemahamannya.

Truth Claim

Relasi sosial antarumat beragama semakin sensitif akibat agama yang satu menafikan yang lain. Dalam pandangan Islam hanyalah dirinya sebagai yang diridhai Allah (QS. Ali Imran: 19), sementara yang lainnya berada di luar ridha-Nya. Konsekuensinya, seorang Muslim memiliki tugas mulia untuk membawa misi bagaimana setiap manusia berada dalam ridha-Nya. Sebab ridha-Nya menentukan seseorang selamat atau tidak selamat di akhirat kelak. Selamat berarti berada di surga, sebaliknya yang di luar ridhanya berarti berada dalam neraka-Nya. Itu semua dipahaminya secara mutlak dan tak ada toleransi untuk yang lainnya.

Sebaliknya, Kristen pun menampilkan *truth claim*, bahwa tidak ada keselamatan di luar gereja.⁹ Mereka yang di luar gereja adalah domba-domba

8 Hans Kung, *Global Responsibility in Search of a New World Ethic*, New York: Crossroad, 1990, hh. xv.

9 Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, terj. oleh Nurhadi dan Izzuddin Washil, Bandung: Mizan Publiko, 2013, h. 349.

yang tersesat. Menjadi tugas setiap penganut Kristen untuk melakukan misi agar seluruh manusia masuk ke dalam gereja demi keselamatannya.

Ketika masing-masing agama menjalankan misi *truth claim*-nya, maka yang terjadi adalah benturan antar-*truth claim*. Benturan tersebut tak ada titik akhir karena di antara mereka tidak ada yang mampu membuktikan secara empiris mengingat kebenaran agama adalah kebenaran keyakinan. Hal yang dapat menghindari benturan tersebut adalah rasa toleran dan kedewasaan dalam membangun relasi antarumat beragama tersebut.

Perang Demografi

Jika ditanya di antara agama-agama yang ada, siapakah yang paling sensitif dalam lingkup relasi antarumat beragama, jawabannya adalah Islam dan Kristen. Setidaknya hal ini diakui oleh Charles Kimball, digambarkannya bahwa interaksi yang berlangsung di antara dan di kalangan keturunan Ibrahim, khususnya antara Islam dan Kristen, menggambarkan bara api yang paling berbahaya di planet ini.¹⁰

Terdapat dua alasan mengapa hubungan Islam dan Kristen begitu sensitif. Pertama, kedua agama ini memiliki jumlah penganut terbesar di dunia dengan kisaran 1,3 miliar jiwa Muslim dan 1,8 miliar Kristen yang jika digabung keduanya menjadi setengah jumlah penduduk dunia. Kedua penganut agama tersebut terlibat secara intensif dalam segala aspek kehidupan baik politik, ekonomi, budaya dan sebagainya.¹¹ Mereka secara diam-diam atau terang-terangan terlibat dalam persaingan di segala bidang.

Dengan *truth claim* yang dimiliki masing-masing mereka juga berusaha bagaimana semua orang berada dalam komunitasnya. Kalangan Islam melakukan Islamisasi, kelompok Kristen melakukan Kristenisasi. Akibatnya, “perang” untuk memiliki jumlah pengikut sebanyak-banyaknya tak dapat dihindari. “Perang demografi” inilah yang menjadi salah satu relasi hubungan antarumat beragama, khususnya Islam dan Kristen berada pada sensitivitas yang sangat tinggi. Keduanya juga berada dalam kegelisahan yang sama, umat Islam gelisah atas upaya Kristenisasi, pemeluk Kristen gelisah atas upaya Islamisasi. Dorongan misi yang kuat mempunyai kedudukan yang tinggi dalam Islam dan Kristen, kata Kimball lebih lanjut.

10 Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, Bandung: Mizan Publika, 2013, h. 10.

11 Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, Bandung: Mizan Publika, 2013, h. 9.

Harapan itu Tetap Ada

Doktrin Universalitas

Ajaran Islam tentang *rahmat* untuk sekalian alam (QS. Al-Anbiya : 107), *wasith* dan *syuhada* bagi sekalian manusia (QS. Al-Baqarah : 143) sudah memberi ruang yang lebih dari cukup untuk seorang Muslim membangun relasi sosial dengan kelompok penganut agama lain. Belum lagi ajaran tentang *al-hanifiyah as-samhah* yang diajarkan Nabi Saw.

Ibn Hajar al-'Asqalani dalam *syarah*-nya terhadap hadis Nabi Saw.: “Agama yang paling dicintai Allah adalah *al-hanifiyah as-samhah*” (lurus dan toleran), menyebutkan bahwa Islam adalah agama yang memiliki kemudahan dibandingkan agama-agama sebelumnya. Kata *samhan* berarti *sahlan* (mudah). Sementara kata *hanif* berarti *millah Ibrahim*, yakni agama yang berpaling dari kebatilan (*al-bathil*) menuju kebenaran (*al-haqq*).¹² Kata *samhan* dan *tasâmuh* sering diartikan dengan toleransi.

Keberagamaan yang Inklusif

Harus dipahami bahwa landasan dan dalil agama bisa sama, tetapi keberagamaan tidak bisa dijamin sama. Tanggapan umat Kristen terhadap keragaman agama orang lain terdapat tiga paradigma; pluralisme, inklusivisme atau eksklusivisme.¹³ Eksklusivisme telah mendarah daging selama berabad-abad di kalangan umat Kristen. Paradigma ini bersandar pada sebuah *truth claim* bahwa Yesus Kristus menjadi satu-satunya jalan yang sah bagi keselamatan. Di kalangan eksklusivis terdapat pandangan literalis dan kaku. Mereka berargumen bahwa interpretasi sempitnya adalah satu realitas yang diajarkan oleh Injil.

Sementara itu, terdapat juga di kalangan umat Kristen dengan paradigma keberagamaan yang disebutnya sebagai pluralisme. Pengikut pandangan pluralisme ini tidak melihat agama Kristen sebagai satu-satunya jalan menuju keselamatan, tetapi mereka juga mengakui kelangsungan hidup berbagai jalan. Kelompok yang ditokohi John Hick ini, dengan pendekatan teosentrisk menyebutkan bahwa Agama Kristen berada di pusat menuju kesadaran

12 al-'Asqalani, *Fath al-Bary Syarh Shahih al-Bukhary*, Juz I, Dar al-Fikr, Beirut, 2007, h. 99.

13 Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, terj. oleh Nurhadi dan Izzuddin Washil, Bandung: Mizan Publiko, 2013, hh. 345-360.

bahwa Tuhan berada di pusat dan semua agama mengabdi dan mengitari-Nya. Agama-agama, kata Hick, lebih baik dipahami sebagai respons yang berlainan atas suatu realitas Ilahi.

Pandangan inklusivisme Kristen ditampilkan melalui Konsili Vatikan Kedua, khususnya yang menyangkut dokumen tentang Deklarasi tentang Hubungan Gereja dengan Agama-Agama non-Kristen. Dokumen yang disebarluaskan oleh Paus Paulus VI pada 18 Oktober 1965 ini mengemukakan satu pendekatan baru terhadap agama-agama non-Kristen, khususnya Islam, yang keberadaannya sangat dihargai oleh Gereja.

Bisa jadi ketiga model keberagamaan tersebut menjadi fenomena seluruh umat beragama, termasuk Islam. Dari ketiganya, pola keberagamaan inklusif dan plural dapat menjadi pintu masuk menuju relasi sosial antarumat beragama. Jika pola pluralis dapat menimbulkan perdebatan, pola inklusif bisa jadi lebih dapat diterima, sebab pola keberagamaan ini tanpa kehilangan *truth claim*-nya, seseorang memahami akan adanya agama orang lain sebagai realitas yang tak dapat dihindari.

Persoalan Kemanusiaan sebagai Musuh Bersama

K.H. Ahmad Dahlan telah memberi teladan yang sangat baik terkait relasi sosial antarumat beragama. Seperti tak ada hambatan apa pun untuk membangun relasi sosial antarumat beragama karena memang tak ada hambatan teologis yang berarti selama relasi tersebut hanya pada wilayah sosial. KH. Ahmad Dahlan dan pimpinan Muhammadiyah lain pada masa formatif (1912-1923) tidak hanya baik dalam membangun relasi sosial dengan kelompok nasionalis Budi Utomo, tetapi juga dengan tokoh-tokoh Kristen, yang oleh Alfian digambarkannya dengan *peaceful attitude and sincere tolerance toward the Christian*.¹⁴ Alfian menulis KH. Ahmad Dahlan biasa menjalin komunikasi dengan penuh persahabatan (*friendship*) dengan para romo (pastur) dan pendeta yang memiliki kedudukan strategis di jajaran struktur Kristen seperti Dr. Zwemmer, Dr. Laberton, dan Dr. Hendrik Kraemer. Dia mengunjungi, berdialog secara pribadi maupun dalam perdebatan publik.

Komunikasi yang ada tidak berhenti sampai pada saling berkunjung dan dialog, tetapi menghasilkan sebuah proses peniruan kreatif yang dilakukan KH. Ahmad Dahlan untuk membangun sarana kemajuan umat Islam. Sadar

14 Alfian, *Muhammadiyah the Political Behavior of a Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1989, h. 160.

sepenuhnya akan keterbelakangan yang dialami umat Islam dalam hampir seluruh aspek kehidupan seperti pendidikan, kesehatan dan pelayanan sosial, maka bukan sesuatu yang haram bagi Sang Kiai jika dalam hal metode membangun umat harus belajar dari umat agama lain, yakni Kristen. Kristen tentu sudah lebih mapan ketika itu di bidang pendidikan dengan sekolahnya, kesehatan dengan rumah sakitnya dan pelayanan orang miskin dengan panti asuhannya. Model-model inilah yang ditiru oleh Kiai Dahlan untuk membangun Muhammadiyah ke depan demi Islam yang berkemajuan.

Semua tentu sadar bahwa keterbelakangan, kebodohan dan kemiskinan adalah musuh bersama semua agama. Pada wilayah inilah antarumat beragama dapat membangun relasi sosial dengan penuh keikhlasan.

Kesamaan Semangat Agama-Agama

Antar-agama memiliki semangat—jika tidak dikatakan memiliki titik temu—yang sama sebagaimana diinformasikan dalam QS. Ali Imran: 64 tentang *kalimat sawa* dan sebagian ahli kitab yang *ummatus qâimatun*. Setiap pemeluk agama menampilkan kesamaan semangat iman kepada Tuhan, berbuat baik, kepedulian kepada kaum lemah, ketidakadilan dan penyelewengan-penyelewangan sosial lainnya. Semangat inilah yang juga dapat menjadi dasar membangun relasi sosial antarumat beragama.

Mental Dialogis

Keterbukaan, saling menghargai dan toleransi, itulah kata kunci terwujudnya hubungan antarumat beragama¹⁵. Bisa jadi kita semua sepakat dengan pemikiran ini, dan inilah bagian dari sifat seseorang yang memiliki—meminjam istilah Reuel L. Huwe sebagaimana dikutip oleh Hendropuspito—pribadi dialogis.¹⁶ Mental inilah yang dapat menjadi modal dasar seseorang mampu melakukan dialog antar-umat beragama sebagai wujud dari relasi sosial di antara mereka. Ciri-ciri pribadi dialogis meliputi: 1. Utuh dan autentik. Utuh berarti memberikan tanggapan kepada orang lain dengan seluruh pribadi, bukan dengan pribadi yang setengah-setengah, ia berbicara dengan sepenuh hati. Dikatakan autentik karena seseorang menghargai

15 Nurcholish Madjid, "Iman dan Kemajemukan Masyarakat : Antarumat" dalam *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta, Yayasan Paramadina, 1992, h. 190

16 Hendropuspito, *Sosiologi Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1983, h. 173.

orang lain sebagai pribadi, bukan memperalatnya untuk kepentingan pribadi. 2. Terbuka. Ia bersedia dan sanggup mengungkapkan diri kepada orang lain, bersedia dan sanggup mendengar dan menerima ungkapan diri orang lain, kritik sekalipun. 3. Disiplin. Ia mematuhi secara bertanggung jawab tata tertib dialog. Ia bicara jika ada sesuatu yang harus dikatakan atau berbuat jika ada sesuatu yang harus diselesaikan tanpa harus keluar dari konteks pembicaraan yang ada.

Penutup

Harus disadari, sekalipun upaya relasi sosial antar umat beragama selalu kita upayakan, tetap saja relasi ini menjadi fenomena yang sensitif. Terlebih lagi, relasi yang ada sering hanya pada level elite sementara pada akar rumput belum tersentuh. Oleh karena itu relasi yang ada perlu diimplementasikan pada level yang lebih luas tanpa harus kehilangan identitas agama masing-masing.[]

FIKIH AL-MAUN: FIKIH SOSIAL KAUM MARGINAL

Hendar Riyadi

Prolog

Fikih adalah tafsir atau pemahaman atas agama (Al-Quran dan al-Sunnah).¹ Kitalah (pembaca: ulama dan sarjana)—sebagai penafsir agama—yang menentukan fikih itu. Apakah menjadi eksklusif atau inklusif, sektarian atau plural, diskriminatif atau egalitarian. Begitu juga dengan orientasi fikih, apakah menjadi ritualistik atau lebih menekankan aspek sosial-kemanusiaan. Semua itu ditentukan oleh kita sebagai penafsir agama. Talcott Parsons pernah menyebut bahwa ilmu merupakan “sistem selektif orientasi kognitif terhadap realitas”.² Fikih sebagai ilmu juga bersifat selektif. Para ulama dan terutama sarjana ahli hukum (*fuqaha, jurist*) itulah yang menyarangnya. Tidak hanya itu, mereka juga “memasak”, “memberikan bumbu” dan “menghidangkannya” sesuai kebutuhan (konteks psiko-sosio-kultural) masyarakat yang dihadapinya. Jika diumpamakan, agama itu ibarat ikan di tengah samudra yang luas. Bukan suatu yang tiba-tiba bila ikan itu bisa ditangkap oleh para ulama dan sarjana ahli hukum—apalagi bila “ikan”-nya itu yang menyerahkan sendiri. Pernyataan “biarkan Al-Quran berbicara sendiri” (*istanthiq al-Qur’ān*) adalah suatu yang sulit diterima. Sebab, Al-Quran tidak pernah bisa bicara apa pun. Adapun yang menjadikan Al-Quran itu dapat bicara adalah para pembaca dan penafsir itu sendiri (*fuqaha, jurist*).

-
- 1 Istilah teknis fikih, umumnya didefinisikan sebagai pengetahuan tentang hukum atau himpunan produk pemikiran hukum keagamaan praktis yang diperoleh melalui penggalian dalil-dalil yang terperinci (*ilmu bi al-ahkām al-syar’iyah al-amaliyah al-muktasabu min adalatiḥā al-tafshīliyah, au majmū’at al-ahkām al-syar’iyah al-amaliyah al-muktasabat min adalatiḥā al-tafshīliyah*). Lihat, Wahbah Juhalī, *Ushūl al-Fiqh al-Islāmī*, (Beirut:Dar al-Fikr, 1986), 19. Dalam tulisan ini, fikih tidak selalu diartikan dalam pengertian teknis tersebut. Istilah Fikih di sini juga dipahami dalam pengertian generiknya, yaitu pemahaman (*al-fahmu*). Jelasnya, pemahaman atau interpretasi atas agama (Al-Quran dan al-Sunnah).
 - 2 Selengkapnya Parsons menyatakan “*even science is not simply a reflection of reality, but is a selective system of cognitive orientations to reality—to parts or aspects of the situation of action*”. Talcott Parsons, Edward A. Shils (Ed.), *Toward General Theory of Action*, Cambridge. Massachusetts: Harvard University Press, 1962, h. 167.

Karena itu, tertangkapnya ikan (tafsir/pemahaman atas agama) oleh para ulama dan sarjana ahli hukum sangat bergantung pada samudra mana yang ia pilih untuk menangkapnya dan alat apa yang ia gunakannya. Begitu juga dalam pengolahan maupun penyajiannya. Apakah digoreng, dibakar atau disayur, yang tentu saja menggunakan bumbu-bumbu berbeda. Sementara penyajian atau penghidangannya sesuai dengan kebutuhan (konteks). Boleh jadi dengan menggunakan daun, piring, mangkuk, cobek, atau yang lainnya. Sebagai contoh misalnya, fikih berkait dengan pengangkatan pimpinan dari kalangan non-Muslim. Para ulama dan sarjana ahli hukumlah yang menentukan tafsirnya. Mereka memasak (melakukan istinbath hukum), memberikan bumbu (perpektif-perspektif sesuai dengan kompetensinya) dan menghidangkannya (menarik kesimpulan dan mengomunikasikannya) berkait dengan boleh dan tidaknya mengangkat pimpinan dari kalangan non-Muslim, berdasarkan pertimbangan konteks psiko-sosio-kultural masyarakat yang dihadapinya. Begitu juga dengan masalah-masalah lainnya, seperti soal pernikahan/keluarga beda agama, hak-hak pewarisan Muslim-non-Muslim, dll. Semuanya bergantung dan ditentukan oleh hasil pembacaan para ulama dan sarjana ahli hukum.

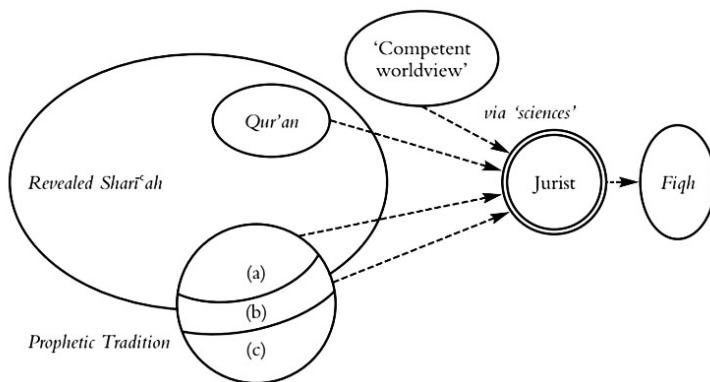
Tentu, kebergantungan (keterpusatan) pada pembaca atau penafsir (ulama dan sarjana ahli hukum), bukanlah berarti segala aktivitas interpretasi hanya sekadar menarik-narik agama (teks) kepada wawasan pembaca dan penafsir. Seolah-olah eksistensi teks dikorbankan demi kepentingan interpretasi teks. Dalam kajian hermeneutika kritis, memahami bukan berarti (hanya semata, pen.) memproyeksikan diri ke dalam teks, melainkan mengeksplos (membuka dan menawarkan) dirinya kepada teks tersebut. Dengan kata lain, memahami berarti membuka diri yang diperluas melalui proses penyingkapan dunia yang ditawarkan dan dibentangkan oleh suatu interpretasi. Singkatnya, subjektivitas pembaca tidak kurang tergantung dan tidak juga kurang berpotensi ketimbang dunia yang dibentangkan oleh teks. Substansi sebuah tekslah yang memberi pembaca dimensi subjektivitasnya.³

Penjelasan di atas menunjukkan dua hal penting. Di satu sisi, agama (seperti direpresentasikan oleh teks: Al-Quran dan al-Sunnah)—sebagaimana samuera di atas—membentangkan kemungkinan arti (dunia makna)

3 Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, New York: Cambridge University Press, 1981, h. 94. Terjemahan edisi Indonesiannya oleh Muhammad Syukri, *Hermeneutika Ilmu Sosial*, (Bantul: Kreasi Wacana, 2009), 126. Lihat juga, Bengt Kristensson Uggla, *Ricoeur, Hermeneutics, and Globalization*, London and New York: Continuum International Publishing Group, 2010, hh. 16-17.

yang tidak terbatas. Di sisi lain, pembaca atau penafsir agama (ulama dan sarjana) memiliki perspektif-perspektif atau *worldview* tertentu yang menentukan cara memahami dan bagaimana mereka memproduksi pemikiran keagamaannya. Dalam konteks ini, proyeksi diri sulit untuk dihindari. Meskipun begitu, suatu interpretasi tidak sepenuhnya merupakan proyeksi diri, melainkan karena substansi teks itu sendiri yang membuka kemungkinan arti atau dunia makna tanpa batas, sehingga seorang penafsir dapat membuka dan menawarkan cakrawala pemahamannya kepada teks tersebut. Di situlah fusi horizon (penyatuan cakrawala) terjadi, yaitu antara horizon yang ada di dalam teks dan horizon yang dimiliki penafsir. Namun demikian, ujung-ujungnya suatu penafsiran tetap berada dalam kuasa seorang pembaca atau penafsir (ulama dan sarjana ahli hukum). Artinya, sebagai penafsir agama, ulama dan sarjana ahli hukum memiliki posisi sentral yang menentukan suatu pemahaman atau tafsir atas agama (fikih).

Berkait dengan posisi penting para ulama dan sarjana ahli hukum (*jurist*) dalam menafsir agama (sistem hukum) itu, Jaseer Auda mengilustrasikannya sebagai berikut:



Pada diagram di atas tergambar jelas bagaimana posisi sentral peran ahli hukum (*jurist*) dalam sistem hukum Islam (penafsiran agama). Lingkaran besar menempatkan Al-Quran dan sebagian sunnah (*prophetic tradition*) sebagai syariah yang diwahyukan. Sementara sebagian sunnah lainnya berada di luar lingkaran yang menunjukkan bukan masuk wilayah syariah yang diwahyukan. Baik Al-Quran maupun sunnah, keduanya merupakan sumber sekaligus bagian dari pandangan dunia (*worldview*) seorang ahli hukum. Lingkaran sebelah kanan atas merupakan komponen lain dari *worldview*

yang harus menjadi kompetensinya dan dibangun atas landasan keilmuan. Kombinasi antara kedua *worldview* itulah yang kemudian menghasilkan fikih.⁴ Dengan demikian, jelas bahwa posisi jurist (ahli hukum) sangat menentukan dalam menafsir agama atau menghasilkan hukum (fikih).

Keragaman Fikih dan Pemikiran Islam

Berdasar argumen di atas, satu hal yang tidak bisa dihindari adalah munculnya kearagaman interpretasi, dan karena itu, meniscayakan keragaman fikih dan pemikiran keagamaan. Secara hermeneutis, keragaman interpretasi tersebut sangat dimungkinkan karena beberapa alasan. Pertama, watak teks (Al-Quran) itu sendiri yang mengandung pluralitas makna (*al-wujūh wa al-nazhā’ir*).⁵ Watak pluralitas makna teks ini digambarkan Muhammad Abdullah Darraz, seorang mufasir terkemuka, dalam kata-katanya sebagai berikut:

Apabila Anda membaca Al-Quran, maknanya akan jelas di hadapan Anda. Tetapi bila Anda membacanya sekali lagi, akan Anda temukan pula makna-makna lain yang berbeda dengan makna-makna sebelumnya. Demikian seterusnya, sampai-sampai Anda (dapat) menemukan kalimat atau kata yang mempunyai arti bermacam-macam, semuanya benar atau mungkin benar. (Ayat-ayat Al-Quran) bagaikan intan: setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut-sudut lain. Dan tidak mustahil, jika Anda mempersilakan orang lain memandangnya, maka ia akan melihat lebih banyak ketimbang apa yang Anda lihat.⁶

Penggambaran Al-Quran di atas sejalan dengan apa yang diungkapkan Paul Ricoeur bahwa suatu teks memiliki kemungkinan arti (dunia makna) yang tidak terbatas. Menurut Ricoeur, suatu teks tidak hanya mengandung polisemi (*musytarak*), tetapi tipikal teks itu sendiri adalah plurivositas, yaitu sebagai keseluruhan yang terbuka bagi berbagai pembacaan dan konstruksi.⁷ Karena

4 Jasser Auda, *Maqashid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law, a Systems Approach*, London-Washington: The International Institut of Islamic Thought, 2007, h. 204.

5 Dalam studi ilmu Al-Quran dikenal istilah *al-wujūh wa al-nazhā’ir* yang menunjukkan pluralitas (keragaman) makna teks Al-Quran. *Al-wujūh* artinya satu lafal yang memiliki banyak arti atau makna. Sedang *al-nazhā’ir* didefinisikan sebagai banyak kata, tapi memiliki satu arti atau makna dengan intensitas yang berbeda. Lihat, al-Suyūthī, *al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, Kairo: t.p., 1941, h. 142; al-Zarkasyi, *al-Burhān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, Kairo: Dar al-Turats, tt., h. 102.

6 M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran*, Bandung: Mizan, 1992, h. 16.

7 Paul Ricoeur, *Hermeneutika Ilmu Sosial*, h. 288.

itu, bagi Khaled Abou El Fadl, jika seorang penafsir mencoba “mengunci” atau menutup rapat-rapat teks dalam sebuah makna tertentu atau memaksa tafsiran tunggal, maka tindakan itu akan merusak integritas pengarang dan integritas teks itu sendiri.⁸

Kedua, selain mengandung watak pluralitas makna, teks Al-Quran juga memiliki watak universal. Artinya, Al-Quran itu cukup fleksibel untuk mengakomodasi situasi kebudayaan yang sangat beragam. Karena itu, memaksa Al-Quran untuk mempunyai perspektif budaya tunggal—bahkan dari perspektif budaya dari komunitas zaman Nabi—akan sangat membatasi aplikasinya dan bertentangan dengan maksud universal Al-Quran itu sendiri.⁹

Ketiga, di sisi lain, keragaman interpretasi juga terjadi lantaran keterikatan komunitas penafsir pada ruang dan waktu. Kita tahu bahwa penafsir pada saat menafsir teks Al-Quran sangat terikat oleh ruang dan waktu (konteks psiko-sosio-kultural) yang melatarbelakangi penafsirannya tersebut. Dan kita tahu bahwa keterikatan pada dimensi ruang dan waktu dapat menimbulkan bias pada penafsiran. Hal ini, mengikuti pandangan Heidegger dan Gadamer bahwa semua pengalaman memahami atau menafsirkan selalu menyertakan suatu *pra-anggapan* (cakrawala pemahaman awal atau prassanga, *vorurteile*) dari penafsir yang melakukan pemahaman.¹⁰ Setiap penafsir tidak bekerja dengan tangan yang sebelumnya kosong, tetapi sejak awal ia membawa sesuatu yang ia miliki (*vorhabe*), sesuatu yang ia lihat (*vorsicht*) dan sesuatu yang akan menjadi konsepnya kemudian (*vorgriff*).¹¹ Asumsi ini menegaskan bahwa setiap penafsiran atas teks akan selalu bersifat *hypothetical* (*zhanniyah*). Tidak ada kebenaran maksimum. Sebaliknya, yang ada adalah kebenaran-kebenaran minimum. Karena itu, setiap pemahaman atau penafsiran atas teks akan bersifat subjektif dan sangat terbuka melahirkan tafsiran yang beragam.

Keempat, keragaman interpretasi juga terbentuk karena perbedaan asumsi epistemologisnya. Misalnya, asumsi yang berbeda mengenai teks kitab suci antara kalangan fundamentalis dan liberal. Bagi kalangan fundamentalis, kitab suci Al-Quran dipandang sebagai *kalâm Allah* yang bersifat sakral dan meta-historis (*fauqa tarikh*). Pandangan ini sama sekali berbeda dengan kalangan

8 Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2004, h. 137.

9 Amina Wadud, *Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press, 1999, h. 6.

10 Hans Georg Gadamer, *Truth and Method*, New York: Crossroad, 1990.

11 Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, London: Routledge & Kegan paul, 1980, h. 102.

liberal yang memandang Al-Quran sebagai “produk budaya” atau “wacana sejarah” dan karena itu bersifat historis. Menurut kalangan liberal, meskipun Al-Quran merupakan *Kalām* Allah yang bersifat meta-historis, tetapi ia telah memasuki proses pewahyuan—mengalami interaksi dialektis dengan realitas budaya—and dalam proses pewahyuannya, Al-Quran juga menggunakan bahasa Arab yang bersifat kultural dan lokal-partikular. Secara filosofis, kalangan fundamentalis menentang terhadap penggunaan metode kritis dalam memahami teks kitab suci. Hal ini sejalan dengan asumsi epistemologisnya bahwa Al-Quran merupakan *kalām* Allah yang sakral-meta-historis, dan oleh karena itu, tidak dapat didekati melalui studi kritik-historis yang bersifat manusiawi. Kalangan fundamentalis menolak pendekatan ilmiah dan filosofis seperti hermeneutika. Suatu pandangan yang berbeda dengan kalangan liberal yang menyatakan bahwa karena Al-Quran bersifat historis, maka Al-Quran harus tunduk pada norma-norma kesejarahan manusia. Karena itu, pendekatan yang digunakan adalah tidak semata teologis atau keimanan, melainkan juga diperlukan pendekatan nalar rasional dan pendekatan ilmiah (logika keilmuan), terutama ilmu humaniora (bahasa, filsafat, hermeneutik, arkeologi) dan ilmu-ilmu sosial (sejarah, psikologi, sosiologi dan, antropologi). Perbedaan asumsi epistemologis tersebut melahirkan produk penafsiran yang berbeda antar keduanya. Misalnya, keduanya berbeda dalam penafsiran teks-teks yang berkait dengan isu pluralisme, isu gender dan isu-isu lainnya.

Kelima, keragaman interpretasi juga terjadi karena perbedaan pendekatan. Antara yang memegang aspek *revelation* (berpegang kepada Kitab Suci dengan mengurangi ijtihad) dengan aspek *reason* (lebih banyak melakukan pendekatan rasional dalam memahami wahyu); antara memegang *unity* (meniadakan keragaman pendapat) dengan memilih *diversity* (mentolerir keragaman pendapat); antara *authoritarianism* (lebih banyak menggunakan pendekatan otoritatif—sehingga tidak sembarang orang dibolehkan menafsirkan Kitab Suci) dengan *liberalism* (memberikan kebebasan kepada siapa saja untuk memahami kitab suci asalkan dapat dipertanggungjawabkan); antara *idealism* (lebih menjunjung tinggi ideal-moral agama) dengan *realism* (mengakomodasi realitas sosial sehingga melahirkan gagasan yang memperlihatkan keterbauran antara ideal agama dengan adat atau kebiasaan masyarakat lokal); antara *law* (lebih banyak berpegang pada aturan secara legal-formal) dengan *morality* (lebih banyak berpegang pada moralitas agama); serta antara yang menekankan *stability* (lebih banyak berpegang pada pendapat ulama zaman lampau) dengan

menerima *change* (banyak melakukan *tajdid* dan meninggalkan pendapat ulama zaman lampau apabila dipandang tidak relevan lagi).¹²

Secara historis, keragaman interpretasi di atas, telah menjadi bagian diskursus yang cukup dinamis dalam tradisi kesarjanaan Islam klasik. Dalam tradisi kesarjanaan Islam kita banyak menemukan adanya kompleksitas ajaran, keragaman pandangan dan perdebatan-perdebatan yang sangat dinamis. Dalam kesarjanaan hukum misalnya, dikenal banyak mazhab hukum. Ada Hanafi, Maliki, Syafi'i, Hambali, Ja'fari, Zaidi, Ibadhi dan Islam'ili. Selain itu, terdapat juga beberapa mazhab hukum yang telah punah, seperti Mazhab Ibn Abi Layla, Sufyan al-Tsauri, al-Thabari, al-Laits ibn Sa'ad, al-'Auza'i, Abu Tsaur, Dawud ibn Khalaf (kaum Zhahiri), dan mazhab lainnya. Bahkan, dalam satu mazhab sekalipun, seperti mazhab Hanafi terdapat keragaman pendapat. Misalnya, pendapat Zafar, Abu Yusuf dan al-Syaibani.¹³

Kompleksitas ajaran dan keragaman pandangan juga terjadi dalam tradisi kesarjanaan kalam (teologi), filsafat dan mistik (tasawuf).¹⁴ Dalam kesarjanaan kalam, terdapat keragaman pandangan dari sejumlah mazhab teologi, seperti Khawarij, Murji'ah, Qadariyah, Jabariyah, Mu'tazilah dan Ahlu Sunnah wa al-Jamaah (Asy'ariyah dan Maturidiyah).¹⁵ Dalam kesarjanaan filsafat dikenal empat aliran utama, yaitu *pertama*, peripatetik (Al-Farabi, Ibnu Sina, dan Ibnu Rusyd); *kedua*, iluminasionis atau *isyrāqiyah* (Suhrawardi); *ketiga*, mistik (Ibnu 'Arabi dan Jalaluddin Rumi); dan *keempat*, *al-hikmah al-muta'aliyah* atau teosofi transenden (Mulla Shadra).¹⁶ Sedangkan dalam kesarjanaan tasawuf, berkembang dua aliran penting, yaitu tasawuf sunni atau akhlaki yang diwakili oleh Al-Ghazali dan tasawuf falsafi yang diwakili oleh al-Suhrawardi, Ibnu 'Arabi dan tokoh-tokoh lainnya.¹⁷

12 Noel J. Coulson, *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1969.

13 El-Fadhl, *Atas Nama Tuhan*, h. 23.

14 Lihat, Majid Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism, A Short Introduction*, England: Oxford, 1997.

15 Karya representatif yang menggambarkan kompleksitas ajaran, keragaman pandangan dan perdebatan-perdebatan dalam pemikiran kalam Islam dapat dibaca dalam karya *magnum opus*-nya Imam Asy'ari, *Maqâlât al-Islâmiyyîn wa Ihtilâf al-Mushâlliñ*, Kairo: Maktabah al-Nahdhat al-Mishriyah, 1950. Lihat juga, Fakhry, *Islamic Philosophy*, hh. 11-20; Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran-aliran, Sejaran Analisa Perbandingan*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986, hh. 13-78.

16 Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, hh. 85-12; Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu, Panorama Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2005, h. 103.

17 Fakhry, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism*, hh. 74-84; Alwi Shihab, *Islam Sufistik*, Bandung: Mizan, 2001, hh. 30-32.

Dalam kesarjanaan tafsir terdapat aliran yang juga beragam. Menurut penelitian Ignaz Goldziher, setidaknya ada lima aliran dalam bidang tafsir, yaitu *pertama*, penafsiran dengan menggunakan bantuan sunnah Nabi dan para sahabatnya. Tafsir ini dikenal dengan tafsir ma'tsur (*tafsîr bi al-ma'tsûr*) atau *tafsîr bi al-naqly*. *Kedua*, penafsiran rasional atau dikenal dengan *tafsîr bi al-ra'yî wa al-ijtihâdi*. *Ketiga*, penafsiran mistis atau lebih dikenal dengan tafsir *isyâri*. *Keempat*, penafsiran sektarian, yaitu tafsir dengan kecenderungan pemihakan pada kepentingan-kepentingan sekte keagamaan tertentu. Kelima, penafsiran modernis atau progresif, yaitu tafsir dengan kecenderungan untuk menunjukkan bahwa Islam kompatibel dengan kemajuan atau perkembangan modernitas.¹⁸

Dalam kajian pemikiran dan hukum Islam kontemporer, keragaman interpretasi juga muncul dalam bentuk keragaman tren atau tipologi pemikiran keagamaan. John L. Esposito misalnya, menyebut empat orientasi dan sikap masyarakat Muslim dalam merespons perubahan, yaitu sekuler, konservatif, neo-tradisionalis (neo-fundamentalis) dan reformis (neomodernis).¹⁹ Sedikit berbeda dengan Esposito, Abdullah Saeed memetakan adanya enam *trend* pemikiran Islam kontemporer, yaitu *the legalist-tradisionalists*, *political Islamists*, *seculer Muslims*, *theological puritans*, *militant extremists*, dan *progressive ijtihadis*.²⁰ Sedang Tariq Ramadan lebih memperluaskan *trend* pemikiran Islam tersebut, khususnya yang berkembang di Barat dan Eropa dengan memasukkan sufisme. Ramadan menyebut adanya enam *trend* pemikiran Islam, yaitu *scholastic traditionalism*, *salafi literalism*, *salafi reformism*, *political literalists salafism*, *liberal or rationalist reformism*, dan *sufism*.²¹

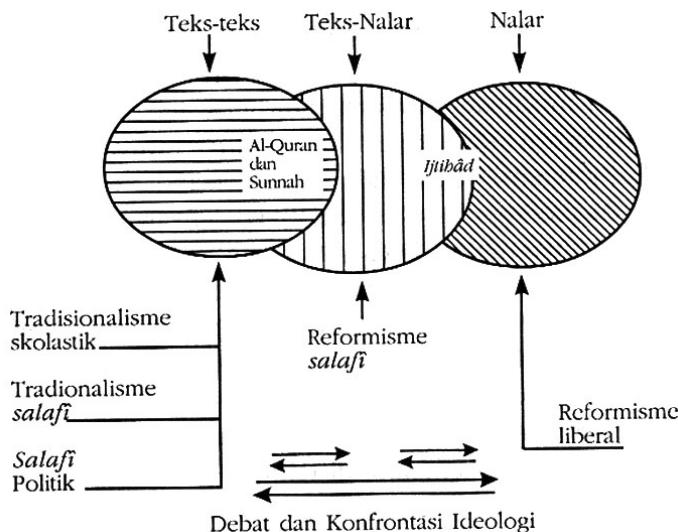
Secara skematis, orientasi dan *trend* pemikiran Islam di atas dapat digambarkan dalam matrik sebagai berikut.

-
- 18 Ignaz Goldziher, *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmi*, Beirut: Dar al-Iqra, 1983. Edisi Indonesianya, *Mazhab Tafsir, dari Aliran Klasik hingga Modern*, terj. M. Alaika Salamullah, Saifuddin Zuhri Qudsy dan Badrus Syamsul Fata, Yogyakarta: eLSAQ, 2003. Lihat juga, J.J.G. Jansen, *Diskursus Tafsir Al-Quran Modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- 19 John L. Esposito, *Islam Warna-warni*, terj. Arif Maftuhin, Jakarta: Paramadina, 2004, hh. 283-284.
- 20 Abdullah Saeed, *Islamic Thought, An Introduction*, London and New York: Routledge, 2006, hh. 142-152.
- 21 Lihat, Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, New York: Oxford University Press, 2004, hh. 24-25. Baca juga, Tariq Ramadan, *Teologi Dialog Islam-Barat*, terj. Abdullah Ali, Bandung: Mizan, 2002, hh. 259-265.

JOHN L. ESPOSITO	ABDULLAH SAEED	TARIQ RAMADAN
Conservative	The legalist-tradisionalists	Scholastic traditionalism Sufism
Neotradisionalist/ Neofundamentalist	Theological puritans	Salafi literalism
	Political Islamists	Political literal salafism
	Militant extremists	
Reformis/ Neomodernist	Progressive ijtiihadis	Salafi reformism
Secular	Secular Muslims	Liberal or rationalist reformism

Kritik atas Nalar Fikih Eksklusif, Inklusif dan Ritualistik

Trend pemikiran keagamaan di atas, jelas menunjukkan keragaman fikih dan pemikiran keagamaan. Menurut Tariq Ramadan, keragaman tersebut lantaran cara mereka yang berbeda dalam merujuk kepada “teks atau nalar”. Ramadan secara ringkas mengilustrasikannya sebagai berikut:²²



Grafik di atas menggambarkan secara jelas bagaimana kelompok-kelompok dalam trend keagamaan di atas berelasi dengan teks atau nalar.

22 Ramadan, *Teologi Dialog Islam-Barat*, h. 266.

Tampak dalam gambar, beberapa kelompok seperti tradisionalisme skolastik, tradisionalisme salafi dan salafi politik lebih mengambil pendekatan “teks-teks” (Al-Quran dan Sunnah). Nalar dilibatkan hanya untuk memperkuat teks saja. Sedang kelompok lainnya seperti reformisme liberal lebih menggunakan ijtihad nalar murni (tanpa merujuk kepada teks). Di antara keduanya ada kelompok reformisme salafi yang menggunakan pendekatan ijtihad nalar, tetapi dengan tetap merujuk kepada teks (kombinasi teks-nalar).

Jika menggunakan kerangka epistemologis Adonis—panggilan akrab dari Ali Ahmad Said, seorang kritikus Budaya Arab kontemporer—kelompok pertama lebih mengembangkan nalar epistemologi *al-tsâbit* (kemapanan), sedang kelompok kedua dan ketiga lebih mengembangkan nalar epistemologi *al-mutahawwil* (perubahan). Nalar *al-tsâbit* adalah pemikiran (interpretasi) yang didasarkan pada teks.²³ Nalar ini didasarkan pada beberapa prinsip tekstualitas berikut: *pertama*, prinsip otoritas teks (wahyu), bahwa satunya sumber pengetahuan dan otoritas kebenaran yang paling shahih adalah wahyu (teks suci Al-Quran dan al-Hadis); *kedua*, prinsip bahwa kebenaran hanya ada di dalam teks, sehingga pengetahuan atau pemahaman tentang realitas pun harus sejalan dengan teks; *ketiga*, cenderung anti-kritik, karena berpegang kuat pada doktrin dan dogma-dogma agama yang tidak berubah; *keempat*, dalam pembacaan ini kemajuan hanya akan dapat dicapai melalui kembali kepada teks dasar; dan *kelima*, hanya mengakui satu kebenaran, tidak menerima perbedaan dan pluralitas kebenaran.²⁴ Sementara nalar *al-mutahawwil* memiliki dua pengertian. *Pertama*, pemikiran yang berdasar pada teks, tetapi dengan menyertakan interpretasi hermeneutis (*ta'wîl*) sehingga teks menjadi terbuka (beradaptasi) pada realitas dan perubahan. *Kedua*, pemikiran yang memandang tidak adanya otoritas sama sekali pada teks. Ia menyandarkan prinsip dasar pemikirannya pada akal, bukan *naql* (tradisi atau penuturan riwayat).²⁵

Perbedaan cara merujuk kepada teks atau nalar itulah yang menghasilkan keragaman atau perbedaan tafsir atas agama (fikih). Contoh yang paling baru misalnya, perbedaan pemahaman berkait dengan fikih minoritas (*fiqh al-aqâliyyât*) dan fikih pluralisme (*fiqh al-tâ'âdudiyyah*). Mayoritas ulama dan sarjana banyak menggunakan nalar *al-tsâbit* (pendekatan teks-teks),

23 Adonis, *al-Tsâbit wa al-Mutahawwil: Bahts fi al-Ibdâ' wa al-Ittibâ'*, London: Dar al-Syaqi, 1994, jil. I, hh. 13-14.

24 Adonis, *al-Tsâbit wa al-Mutahawwil*, hh. 18-19.

25 Adonis, *al-Tsâbit wa al-Mutahawwil*, h. 14.

sementara sejumlah kalangan ulama dan sarjana lainnya, seperti Yusuf Qardhawi, Thaha Jabir al-Alwani, Muhammad Said al-Asmawi, Asghar Ali Engineer, Abdullah Ahmed al-Naim, dll. menggunakan nalar *al-mutahawwil* (pendekatan teks-nalar). Hasilnya jelas berbeda. Mayoritas ulama (kelompok pertama) tidak menerima fikih minoritas, seperti kebolehan mengangkat pemimpin dari kalangan non-Muslim, hidup berkeluarga dengan beda agama dan penerimaan hak waris Muslim-non-Muslim. Sedang beberapa ulama (kelompok kedua), mereka mengapresiasi dan bahkan mengembangkannya.

Dengan demikian, sekali lagi, perkembangan fikih atau tafsir atas agama sangat bergantung kepada kita (ulama dan sarjana) yang menafsirkannya (memasak, memberikan bumbu-bumbu perspektif dengan *worldview* masing-masing, serta menyajikannya sesuai dengan kebutuhan konteks psiko-sosio-kultural masyarakat yang dihadapinya). Dalam konteks relasi kebinekaan, secara sederhana, kedua kelompok di atas dapat dibedakan berdasarkan produk fikih yang dikembangkannya. *Pertama*, cenderung mengembangkan fikih yang bercorak eksklusif, sektarian, dan diskriminatif. *Kedua*, cenderung mengembangkan fikih yang berwatak inklusif, plural dan egalitarian. Namun, selama ini kedua produk fikih tersebut belum banyak menyentuh aspek sosial-kemanusiaan, khususnya dalam pembelaan dan keberpihakan terhadap masyarakat lemah dan kaum marginal. Fikih eksklusif lebih banyak menampilkan penghukuman dan sikap reaktif terhadap kelompok-kelompok keagamaan yang dianggap menyimpang dari keyakinan yang mereka anggap benar. Mereka lebih memperlihatkan watak non-kompromi, non-konsensus dan non-negosiasi terhadap perbedaan dan keragaman. Fikih eksklusif inilah yang ikut menciptakan suasana kurang kondusif bagi pemeliharaan kebinekaan. Konflik yang terjadi di sejumlah daerah, seperti kasus Cikeusik di Pandeglang-Banten, kasus Sampang di Madura, serta kasus GKI Taman Yasmin Bogor dan Gereja HKBP Filadelfia, Bekasi, merupakan contoh aktual yang lahir, antara lain, akibat fikih atau perspektif keagamaan yang bercorak eksklusif tersebut—tentu banyak faktor lain di luar keagamaan.

Sementara fikih inklusif masih memfokuskan (berikut) pada aspek mempromosikan gagasan kesetaraan kaum beriman dan keharusan bersikap toleran, hidup berdampingan secara damai (koeksistensi damai) dalam perbedaan, serta membangun kerukunan di antara umat beragama. Meski penting sebagai panduan untuk meletakkan dasar-dasar harmoni dalam kebinekaan, namun fikih inklusif semacam itu, sering kali tidak menyentuh masalah kehidupan sosial keseharian yang dihadapi masyarakat miskin

dan kaum marginal. Misalnya, soal sanitasi air, akses pendidikan, gedung sekolah yang tidak layak, terbatasnya akses kepustakaan atau taman bacaan masyarakat, soal jembatan yang roboh, lapangan pekerjaan, dll. Kehadiran fikih semacam itu jelas belum melahirkan praksis keberpihakan terhadap masyarakat lemah (*fugara, masakin, mustadh'afin*) dan kaum marginal. Padahal kondisi-kondisi itulah yang sering kali menjadi akar munculnya sikap-sikap kecurigaan, emosional, radikalisme, anarkisme dan ketiadaan keramahan terhadap keragaman. Masyarakat kita adalah masyarakat yang masih rendah tingkat kesejahteraan ekonominya. Mereka akan dihadapkan pada berbagai persoalan hidup dan bergulat untuk memenuhi kebutuhan pangan, sandang dan papan. Maka sangat wajar bila mereka seperti rumput kering yang cepat tersulut api emosi, brutal dan bersikap anarkis. Dalam aspek tertentu, mereka dapat dimanfaatkan oleh kelompok-kelompok yang tidak bertanggung jawab untuk menabur benih-benih kebencian terhadap mereka yang dianggap berbeda, baik dalam afiliasi politik, maupun dalam keagamaannya.

Di sisi lain, fikih yang selama ini berkembang dan dominan dalam kehidupan masyarakat Muslim, adalah fikih yang menekankan aspek ritualistik (fikih ibadah). Masyarakat Muslim tampaknya merasa cukup bila telah menjalankan salat dan puasa secara baik. Mereka merasa bangga bila dapat berhaji atau umrah berkali-kali. Sementara aspek fikih yang berkait dengan masalah sosial-kemanusiaan sering kali terabaikan. Perkembangan fikih (baik yang berwatak eksklusif, inklusif dan yang lebih menekankan aspek ritualistik) ini, jelas, sekali lagi, belum menyentuh aspek kepentingan yang mendasar dalam relasi kebinekaan, yaitu keberpihakan terhadap masyarakat lemah dan kaum marginal. Tafsir agama (fikih) tampaknya tidak cukup bila hanya berhenti dalam kerangka kepentingan membangun kesalehan ritual dan mempromosikan inklusivisme atau apalagi eksklusivisme. Tetapi, perlu mengembangkan semacam “tafsir kepentingan” atau perspektif keagamaan (fikih) yang lebih menyentuh masalah-masalah mendasar kehidupan sosial keseharian serta memihak masyarakat lemah dan marginal. Dalam kerangka ini, perbincangan fikih al-Maun atau fikih sosial-kemanusiaan, khususnya dalam konteks relasi kebinekaan menjadi cukup signifikan.

Fikih Al-Maun sebagai Alternatif

Dalam kerangka nalar fikih atau hermeneutika hukum Islam di atas, fikih Al-Maun dapat ditempatkan sebagai bagian dari “tafsir kepentingan”

yang lebih berorientasi sosial kemanusiaan. Dengan kata lain, fikih Al-Maun adalah tafsir atas agama (Al-Quran dan al-Sunnah) yang diarahkan bagi pembelaan dan keberpihakan terhadap masyarakat lemah dan marginal. Tafsir agama semacam ini dimungkinkan karena teks-teks keagamaan itu sendiri menyediakan cakrawala (horizon) tentang ajaran sosial-kemanusiaan yang sangat luas. Di sisi lain, ada cakrawala (horizon) pembaca (masyarakat Muslim) hari ini—seperti yang diwakili oleh Muhammadiyah—berkenaan dengan realitas masyarakat Islam yang belum menggembirakan dalam peta peradaban masyarakat dunia. Masyarakat Islam di beberapa negara, tidak sedikit yang menjadi penyandang masalah sosial. Mulai dari masalah ekonomi, pendidikan, teknologi, kebudayaan, politik, hingga masalah pertahanan dan keamanan. Pertemuan kedua cakrawala (fusi horizon) tersebut kemudian membuka cakrawala baru mengenai perlunya fikih Al-Maun.²⁶

Landasan Teologis

Mengapa fikih Al-Maun? Menurut Jalaluddin Rakhmat, Islam sesungguhnya merupakan agama kaum *mustadh'afin* atau agama yang memihak pada kaum lemah (miskin, terbelakang dan tertindas).²⁷ Dasar-dasar ajaran sosialnya dapat ditemukan dalam beberapa argumen berikut: *pertama*, Islam selalu mempertautkan antara kesalehan yang bersifat religius dengan kesalehan yang bersifat sosial. Artinya, Islam juga sangat mementingkan aspek sosial di samping aspek ritual. Itulah sebabnya, dalam Al-Quran iman—tidak kurang dari 36 kali—selalu dikaitkan dengan amal saleh.¹⁴ Menurut Izutsu, kaitan terkuat dari hubungan semantiknya mengikat *shâlih*(kesalehan) dan *îmân* sebagai kesatuan yang tak terpisahkan. Seperti bayangan mengikuti bentuk bendanya, di mana ada *îmân* di situ ada *shâlihât* (amal shaleh).²⁸ *Kedua*, dasar ajaran sosial Islam ditunjukkan dalam prinsip bahwa jika urusan ibadah bersamaan waktunya dengan urusan mu'amalah (sosial) yang penting, maka ibadah boleh diperpendek atau ditangguhkan. *Ketiga*, ibadah yang mengandung segi kemasyarakatan diberi ganjaran lebih besar daripada ibadah yang bersifat perorangan. Karenanya, salat berjama'ah

26 Lihat, Naskah Teologi Amal Al-Maun, (tidak diterbitkan), hh. 2-5.

27 Jalaluddin Rakhmat, *Islam Alternatif*. Bandung: Mizan, 1991, hh. 64-65.

28 Toshihiko Izutsu, *Ethico Religious Concepts in The Qur'ân*, Montreal & Kingston, London, Ithaca: McGill Queen's University Press, 2002, h. 204.

lebih tinggi nilainya daripada salat *munfarid* (sendirian). Keempat, jika urusan ibadah dilakukan tidak sempurna atau batal karena melanggar pantangan tertentu, maka kifaratnya adalah melakukan sesuatu yang berhubungan dengan sosial. Misalnya, jika shaum wajib tidak mampu dilaksanakan, maka kifaratnya adalah fidyah atau memberi makan kepada orang miskin. Begitu juga, jika suami istri bercampur di siang hari pada bulan Ramadhan, maka tebusannya adalah memberi makan orang miskin atau memerdekakan budak. Dalam sebuah hadis qudsi dinyatakan bahwa salah satu tanda orang yang diterima salatnya adalah menyantuni orang-orang lemah, menyayangi orang miskin, anak yatim, janda dan yang mendapat musibah.²⁹

Selain ajaran sosial di atas, Islam memperhatikan keseriusannya dalam melakukan keberpihakan, pembelaan dan memperjuangkan kaum lemah yang tertindas. Hal ini ditunjukkan oleh kritik sosial Islam terhadap mereka yang duduk berpangku tangan, sementara kezaliman menindas masyarakat lemah. “*Mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah, baik laki-laki, wanita-wanita maupun anak-anak yang semuanya berdo'a*: “*Tuhan kami, keluarkanlah kami dari negeri ini yang zalim penduduknya dan berilah kami pelindung dan penolong dari sisi Engkau*” (QS. al-Nisa'[4]: 75). Islam juga banyak melontarkan kritik sosial terhadap berbagai bentuk praktik eksploitasi dan dehumanisasi, serta ketiadaan rasa tanggung jawab sosial (*sense of social responsibility*) terhadap penderitaan masyarakat miskin. Surat-surat awal dalam Al-Quran menunjukkan hal itu dengan jelas. Misalnya, dapat dibaca dalam Surat al-Lahab [111] ayat 1-2. Surat ini menyinggung usaha seorang elite Quraisy Arab (Abu Lahab) dengan kekuatan ekonominya yang mengeksplorasi kaum Muslim yang lemah. Kritik sosial lainnya, tercantum dalam surat al-Humazah [104] ayat 1-3. Surat yang turun dalam urutan ke-6 ini dengan keras mengingatkan akan nasib celaka bagi mereka yang serakah menumpuk-numpuk kekayaan dan menganggap kekayaan tersebut dapat mengabadikannya. Dalam surat berikutnya, al-Takatsur [102]: 1-2, Al-Quran memberikan peringatan keras terhadap orang-orang yang suka menghimpun kekayaan dan kemewahan atas dasar etika keserakahan. Surah al-Balad [90]: 11-16, menyinggung keengganinan manusia untuk menempuh jalan yang mendaki, yaitu membebaskan perbudakan, memberikan bantuan kepada anak yatim dan orang miskin yang hidup dalam penderitaan dan kesengsaraan. Sementara Surat al-Fajr [89]: 17-20, memuat kecaman terhadap mereka yang tidak memuliakan anak yatim,

29 Lihat lebih lanjut, Rahmat, *Islam Alternatif*, hh. 48-52.

membatasi (tidak memiliki inisiatif untuk memberi makan) orang miskin, raksasa terhadap harta warisan dan mencintai harta benda secara berlebihan.³⁰ Semua itu menggambarkan keberpihakan Islam terhadap masyarakat lemah (*yatim, masakin, mustadh'afin*).

Satu lagi surat dalam Al-Quran yang penting dalam keberpihakan terhadap masyarakat lemah itu—dan ini menjadi inspirasi dalam perumusan fikih Al-Maun—adalah Surat al-Ma'un. Surah ke-107 yang turun setelah Surat al-Humazah ini, menginformasikan tentang kaitan antara "kekeliruan iman" (membohongkan agama) dengan sikap eksploitasi sosial-ekonomi dalam bentuk ketidakpedulian terhadap penderitaan anak-anak yatim dan orang-orang miskin. Salah satu riwayat mengungkapkan bahwa konon setiap minggu pemberi zakat Quraisy (namanya diperselisihkan apakah Abu Sufyan, Abu Jahal, atau al-'Ash ibn Walid), menyembelih seekor unta. Namun, ketika seorang anak yatim datang meminta sedikit daging yang telah disembelih itu, ia tidak diberinya bahkan dihardik dan diusir.³¹ Realitas sosial inilah yang menghidupkan spirit al-Ma'un dengan memperkenalkan ide sentral tauhid (keimanan) dan kemanusiaan (humanisme) serta keadilan sosial ekonomi. Spirit al-Ma'un ini pula yang mengerakkan Muhammad Saw., dalam melakukan transformasi sosio-moral ekonomi masyarakat Arab.³² Berikut penjelasan ringkas mengenai spirit al-Ma'un tersebut.

Spirit al-Ma'un diawali dengan pertanyaan “أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ” (*Tahukah kamu siapa itu orang yang mendustakan agama?*)? Kalimat أَرَأَيْتَ (araita) mengandung arti adakah kamu mengetahui siapakah ia sebenarnya?³³ Kata بِالدِّينِ (yukadzdzibu) berarti mendustakan atau mengingkari, baik berupa sikap batin maupun sikap lahir dalam bentuk perbuatan.³⁴ Sedangkan kata الدِّينِ (*al-dîn*) menunjuk sesuatu yang abstrak. Para ulama tafsir umumnya mengartikan kata المَعَادُ واجْرَاءُ الدِّينِ (*tempat kembali dan hari pembalasan*). Tetapi, secara populer kata الدِّينِ ini diartikan dengan agama. Jadi, ayat pertama ini

30 Baca, Djohan Effendi, “Konsep-konsep Teologis” dalam Budhy Munawar Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 2004, hh. 56-57.

31 Muhammad Abdurrahman, *Tafsir Juz 'Amma*, terj. Muhammad Bagir, Bandung: Mizan, 1999, h. 329. Lihat juga, Quraish Shihab, *Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, 545.

32 Lihat, Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 2003, h. 3. Baca juga, Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism, An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oxford: Oneworld Publications, 1997.

33 Abdurrahman, *Tafsir Juz 'Amma*, h. 329.

34 Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 15, h. 546

mempertanyakan tentang siapa sebenarnya pendusta atau pengingkar agama itu. Adakah jelas bagimu siapa pendusta agama itu? Pertanyaan ini tentu bukan bermaksud untuk memperoleh jawaban, karena Tuhan sangat paham dan mengetahui segalanya. Pertanyaan ini dimaksudkan untuk mengingatkan pikiran dan hati pendengar agar lebih memperhatikan pesan dan semangat ajaran yang terkandung dalam penuturan Quran urat al-Ma'un berikutnya. Al-Quran tampaknya hendak mengingatkan seluruh kaum beriman akan kesadaran keberagamaan yang sangat pokok dan fundamental. Bila kesadaran ini tidak berwujud, maka keberagamaan mereka dianggap bohong, lemah atau bahkan kosong, tidak ada apa-apanya sama sekali.

Oleh karena itu, pertanyaan yang diajukan pada ayat pertama di atas, Allah sendiri yang menjawabnya pada ayat-ayat berikutnya, yaitu فَذلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتَامَةَ “Itulah orang yang menghardik anak yatim”. Kata ذلِكَ (dzalika) digunakan untuk menunjuk kepada sesuatu yang jauh. Ini memberi kesan penunjukan dan pesan penekanan yang kuat untuk menghindari pekerjaan tersebut. Kata يَدْعُ (yadu”u) yang ditunjuk oleh kata itu, berarti mendorong dengan keras, baik berupa kekerasan fisik, maupun penganiayaan, sikap tidak bersahabat dan gangguan secara psikologis. Sedangkan kata الْيَتَامَةَ (al-yatîm) berarti kesendirian atau kehilangan pelindung. Kata ini juga dapat diperluas pemahamannya, termasuk semua orang yang lemah dan membutuhkan pertolongan. Ayat kedua ini menjelaskan salah satu karakter pendusta agama, yaitu menghardik atau melakukan kekerasan fisik, serta penganiayaan, sikap tidak bersahabat dan gangguan secara psikologis kepada anak yatim dan kaum lemah yang memerlukan bantuan.

Selain itu, menurut ayat selanjutnya, yang termasuk karakter pendusta agama itu adalah mereka yang tidak memiliki inisiatif (prakarsa) mengajak atau menganjurkan orang lain untuk memberi makan kaum miskin. Ayat ketiga Surat al-Ma'un tersebut menyatakan “*وَلَا يَحُضُ عَلَى طَعَامِ الْمُسْكِنِينَ*” dan tidak menganjurkan memberi makan orang miskin”. Kata يَحُضُ (yahudhu) berarti menganjurkan. Kata طَعَامٌ (tha'âm) berarti makanan atau pangan. Sedang kata الْمُسْكِنِينَ (al-miskîn) berarti kaum miskin, termasuk kaum lemah yang memerlukan bantuan. Ayat ini menunjukkan keharusan mutlak kepada semua pihak—tanpa terbatas kepada yang memiliki kelebihan atau tidak—untuk mengambil prakarsa dan partisipasi dalam menyediakan makanan kaum miskin dan kaum lemah yang membutuhkan. Jika tidak, siapa pun dapat dianggap sebagai pendusta agama, termasuk orang yang menjalankan salat.

Oleh karena itu, dalam ayat berikutnya Allah memasukkan orang yang salat sebagai kategori pendusta agama, yaitu apabila salatnya tersebut lalai, karena *riya'* (pamer dan prestise), serta mengabaikan untuk berbuat baik, terutama kepada anak yatim dan fakir miskin. Dalam ayat 4-7 dinyatakan ﴿وَيُؤْلِلُ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ الَّذِينَ هُمْ يُرَاوِونَ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ “Maka celakaanlah bagi orang-orang yang salat, (yaitu) orang-orang yang lalai dari salatnya, orang-orang yang berbuat *riya*, dan enggan (menolong dengan) barang berguna”. Kata *وَيُؤْلِلُ* (wayl) berarti kebinasaan atau kecelakaan akibat pelanggaran dan kedurahakaan. Kata *الْمُصَلِّينَ* (*al-mushallîn*) menunjuk arti orang-orang yang salat. Istilah *sâhûn* terambil dari kata *sâhâ* yang berarti lupa atau lalai, yakni seseorang yang hatinya terarah kepada sesuatu di luar tujuan pokoknya. Kata *yurâ'ûn* (*yurâ'ûn*) berarti melakukan suatu pekerjaan bukan karena Allah semata, tetapi untuk mencari pujian atau popularitas. Sedang kata *الْمَاعُونَ* (*al-mâ'uûn*) memiliki sejumlah makna, yaitu antara lain berarti bantuan dengan barang yang berguna. Arti lain dari kata *الْمَاعُونَ* ini adalah membantu dengan bantuan yang jelas (kongkret). Rangkaian ayat ini menggambarkan secara jelas di antara karakter pendusta agama, yaitu orang yang suka menjalankan ibadah (salat), tetapi lalai dan mengabaikan spirit (ruh) dari ibadahnya itu sendiri. Mereka menjalankannya hanya untuk popularitas (*riyâ*) serta tidak mau memberi bantuan dengan sesuatu yang berguna kepada anak yatim, fakir miskin dan kaum lemah lainnya yang membutuhkan bantuan.

Berdasarkan spirit al-Ma'un di atas, agama seharusnya tidak sekadar diimani dan dipahami sebagai simbol bisu. Apalagi acuh terhadap kemungkaran sosial yang terus berlangsung. Agama semestinya mengambil prakarsa untuk mempertanyakan berbagai ketidakadilan dan ketimpangan sosial yang terjadi. Lebih dari itu, agama juga dituntut untuk menanamkan kesalehan transformatif dengan ikut terlibat dalam mewujudkan masyarakat yang berkeadaban. Suatu masyarakat yang terbebas dari praktik eksplorasi dan dehumanisasi. Demikian juga dengan salat. Sebagai bentuk ritual ibadah dan kesalehan dalam Islam, salat seharusnya juga melahirkan sikap kasih sayang dan tanggung jawab sosial (*social responsibility*) kepada kaum *dhu'afa*, *fuqara* dan *masakin*. Artinya, salat itu tidak hanya sekadar mencerahkan secara spiritualitas (aspek *rûhiyah*), melainkan juga dapat meneguhkan peran sosial dan humanitasnya (aspek *ijtimâ'iyah*). Salat juga seharusnya tidak boleh menjadikan pelakunya hanya duduk berpangku tangan—merasa cukup saleh dan ada jaminan masuk surga—sementara di sekitarnya banyak masyarakat yatim, *fuqara* dan *masakin* yang menderita kelaparan dan

kekurangan pangan. Salat seharusnya dapat meneguhkan peran humanitas kaum Muslim dalam bentuk kepekaan dan kesadaran untuk terlibat dalam aksi-aksi yang relatif transformatif. Yakni, pembelaan terhadap kepentingan publik, terutama kaum *dhua'afa*, *fuqara*, *masakin* dan *mustadh'afin*. Salat yang tidak melahirkan kesadaran ini termasuk kategori pendusta agama.

Dengan demikian, secara teologis, fikih Al-Maun ini memiliki pijakan yang cukup kuat. Karena itu, tidak alasan untuk pengabaian dalam pengembangan fikih yang berorientasi sosial kemanusiaan tersebut. Persoalannya adalah bagaimana fikih Al-Maun itu dapat dioperasionalkan. Dalam kaitan ini, barangkali perlu dirumuskan metodologi atau langkah-langkah metodisnya. Berikut ini langkah-langkah metodis yang dapat dipertimbangkan.

Metodologi

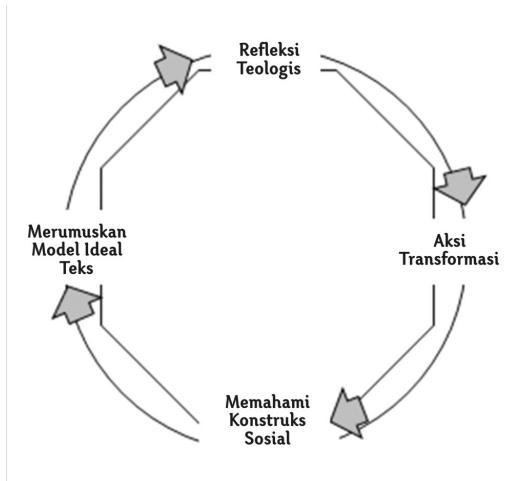
Satu hal yang perlu ditegaskan di sini adalah bahwa fikih Al-Maun yang penulis ajukan mengembangkan nalar epistemologi yang berbeda dengan fikih eksklusif dan inklusif, maupun dengan fikih ritualistik. Bagi hemat penulis, fikih Al-Maun tidak boleh berhenti hanya sebatas menjadi risalah keagamaan, tetapi harus terformulasikan menjadi teori sosial (*social theory*) yang dapat diuji secara ilmiah. Dengan kata lain, dalam kerja intelektualnya, fikih Al-Maun tidak hanya membutuhkan teori sosial, melainkan fikih Al-Maun itu sendiri yang bekerja layaknya teori sosial. Secara teoretis, fikih Al-Maun itu sendiri dapat dimasukkan sebagai bagian dari teori sosial. Dalam studi teori sosial klasik, Leon Bramson misalnya, membedakan teori sosial dalam tiga pengertian. *Pertama*, teori sosial didefinisikan sebagai segala upaya untuk memahami watak dan sifat masyarakat serta bagaimana masyarakat bekerja. Teori sosial dalam pengertian ini mencoba menjelaskan fenomena sosial—sebagaimana menjelaskan fakta-fakta dunia fisik—with menggunakan hukum-hukum ilmu alam. *Kedua*, pengembangan teori-teori normatif tentang apa yang akan atau seharusnya membentuk suatu sebagai “masyarakat yang baik”. Dalam pengertian ini, teori sosial tidak hanya sekadar deskriptif dan eksplanatoris, tetapi juga normatif dan preskriptif, dan bahkan mungkin membangun strategi-strategi untuk menciptakan suatu dunia baru yang lebih baik. *Ketiga*, teori sosial sebagai bagian dari paket ideologi politik, seperti fasisme dan komunisme. Misalnya, teori Lenin tentang partai adalah sebuah “teori sosial” tentang bagaimana politik bekerja dan bagaimana mengorganisasi aktivitas revolusioner.²

Mengikuti penjelasan Bramson di atas, fikih Al-Maun dapat dimasukkan dalam kategori teori sosial normatif atau ideologis. Fikih Al-Maun, sebagaimana dapat disimak dalam spirit al-Ma'un di atas, bukan hanya memuat preskripsi-preskripsi normatif, namun juga memuat bagaimana seharusnya membentuk "masyarakat yang baik". Falsafah dasarnya adalah selalu mempertautkan antara ide monoteisme (ketuhanan) dengan ide humanisme (kemanusiaan). Ini mengandung arti bahwa dalam pandangan fikih Al-Maun, masyarakat yang baik adalah masyarakat yang meletakkan ketuhanan serta kemanusiaan, khususnya keberpihakan dan pembelaan terhadap masyarakat lemah (yatim, miskin, *mustadh'afin*) dan kaum marginal sebagai falsafahnya. Itulah preskripsi normatif sekaligus ideologi Al-Maun yang dapat saja disebut—meminjam istilah Thomas Kuhn—sebagai paradigma fikih Al-Maun. Paradigma fikih Al-Maun yang dimaksudkan adalah suatu bangunan ide yang menjadi referensi untuk memahami dan menafsirkan realitas, sekaligus mengarahkan ke arah mana realitas itu harus dibentuk.

Tentu, meletakkan fikih Al-Maun sebagai paradigma teori sosial tidak akan lepas dari persoalan epistemologis: bagaimana fikih Al-Maun dapat memenuhi persyaratan sebuah teori? Kita mengetahui bahwa kebanyakan mereka yang terlibat dalam perumusan teori memperlihatkan orientasi neo-positivistik. Artinya, mereka melihat adanya persamaan yang erat antara ilmu-ilmu sosial dengan ilmu-ilmu alam berdasarkan asumsi-asumsi dasarnya, teknik-teknik metodologis, bentuk logis dan dasar-dasar empirisnya. Simak saja misalnya, persyaratan teori yang ditawarkan Walter Wallace. Menurutnya, secara umum teori selalu melibatkan berbagai metode, observasi, generalisasi empiris, hipotesis dan teori-teori. Ini artinya bahwa suatu teori harus dapat diukur (*measurable*) melalui data empiris dan dapat dibahasakan secara umum (generalisasi empiris). Melalui observasi dan generalisasi empiris tersebut, dapat dibangun proposisi-proposisi secara sistematis dan logis. Lalu, melalui logika deduktif, diajukan hipotesis yang dapat diobservasi secara empiris.³⁵ Orientasi neo-positivistik inilah yang kemudian melahirkan teori sosial pertama dalam kategori Bramson di atas. Teori sosial ini menyamakan fenomena sosial dengan fenomena atau fakta-fakta alam. Atas dasar kesamaan tersebut, maka fenomena sosial berusaha dijelaskan berdasarkan hukum-hukum yang berlaku dalam ilmu alam.

³⁵ Bryan S. Turner (Ed.), *The New Blackwell Companion to Social Theory*, UK: Wiley-Blackwell Publishing, 2009, h. 3.

Teori (fikih) sosial Al-Maun berbeda dengan orientasi neo-positivistik di atas. Fikih Al-Maun tidak bermaksud menemukan hukum-hukum alam, seperti hukum gerak Newton, hukum gerak gravitasi, hukum Boyle, hukum evolusi, dll. Fikih Al-Maun hanya berusaha menemukan gambaran realitas yang terus berubah (tidak statis sebagaimana yang digambarkan dalam hukum alam). Lalu, menemukan masalah kehidupan umat yang valid berdasarkan perspektif (referensi) keilmuan yang jelas dan ilmiah. Hal ini penting sebagai dasar untuk menafsir teks-teks fundamental keagamaan (Al-Quran dan sunnah) secara memadai. Setelah itu, melakukan *istinbath* hukum melalui pengumpulan teks-teks secara tematik berkenaan dengan problem umat tadi dengan meletakkan *maqâhid al-syâri'ah* sebagai *based ijtihad*-nya. Langkah berikutnya adalah melakukan refleksi dan aksi transformasi. Selengkapnya, langkah metodis fikih Al-Maun tersebut dapat digambarkan dalam grafik berikut.



Pertama, Memahami Konstruks Sosial

Mengumpulkan data situasi sosial

Proses fikih Al-Maun dimulai dari pembacaan sosial dalam rangka menemukan konstruks yang dapat menggambarkan peta situasi sosial yang terjadi. Bagaimana misalnya, berlangsungnya eksplorasi dan praktik dehumanisasi yang menyingkirkan kelompok sosial *mustadh'afîn*, *fuqara'* dan *masâkîn*. Bagaimana terjadinya kemiskinan struktural dan isu-isu lainnya yang berkembang dalam masyarakat.

Merumuskan data situasi sosial

Pada tahap ini, data sosial di atas dirumuskan sehingga menemukan sosok sosialnya yang jelas. Siapa yang bisa digambarkan sebagai kaum tertindas (*mustadh'afîn*) misalnya, siapa kaum penindas (*mustakbirûn*) dan siapa yang benar-benar secara struktural mengalami perlakuan tidak adil dan dehumanisasi.

Menganalisis data melalui pendekatan interdisipliner

Agar validitas datanya dapat dipertanggungjawabkan, maka analisis dengan bantuan ilmu-ilmu lain terutama ilmu sosial sangat diperlukan. Untuk ini, diperlukan para ahli sesuai dengan disiplin ilmunya. Dalam analisis ini diolah secara kritis masalah-masalah sosial yang dialami, sebab musababnya serta hubungan satu sama lain. Karenanya diperlukan analisis mengenai kenyataan sosial, politik, ekonomi maupun sosio-budaya, baik secara historis maupun struktural. Dengan kata lain dibutuhkan analisis sosial, analisis historis, analisis kultural dan analisis personal.

Merumuskan fokus refleksi

Karena sangat kompleksnya persoalan, maka untuk efektifnya kerja fikih Al-Maun perlu difokuskan pada persoalan-persoalan yang menuntut segera dipecahkan (prioritas); misalnya persoalan kehidupan keseharian masyarakat seperti kemiskinan, pekerjaan, pendidikan, dan sebagainya.

Kedua, Merumuskan Model Ideal Teks

Mengumpulkan teks-teks secara tematik

Langkah ini sebagai upaya pembacaan atas Al-Quran dan al-Sunnah dalam merespons persoalan yang berkembang. Bagaimana Al-Quran dan al-Sunnah berbicara tentang kemiskinan, buruh, etos kerja, gender, *human trafficking*, lingkungan hidup, pluralisme, tentang disiplin nasional dan tentang isu-isu kontemporer lainnya, sehingga gagasan Al-Quran dan al-Sunnah senantiasa menjadi aktual dan dapat dijadikan model ideal teks yang dapat memantik perubahan. Caranya melalui penghimpunan teks-teks secara tematik, lalu melakukan *istimbath* hukum berlandaskan *maqâshid al-syâri'ah* hingga menemukan model ideal teksnya.

Ketiga, Refleksi Teologis (Tahap Sintesis)

Tahap ketiga ini merupakan upaya mempertemukan (sintesis) antara refleksi atas konstruk sosial dan refleksi atas model ideal teks. Memadukan hasil analisis sosial dengan kesaksian Al-Quran dan tradisi-tradisi Islam yang lainnya. Dengan kata lain, kenyataan sosial dipahami dalam sinaran Al-Quran dan Sunnah.

Komunikasi dengan tradisi-tradisi Islam

Satu hal yang terpenting dalam kerja fikih al-Maun adalah komunikasi dengan tradisi-tradisi Islam. Hal ini dimaksudkan agar fikih Al-Maun dapat memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang situasi aktual dari sudut kesejarahan, yang pada akhirnya dapat mengarahkan dan mendorong bagi tindakan kongkret selanjutnya (dimensi hermeneutis dan etis). Bahkan dapat mengungkap sinaran Al-Quran dan Sunnah yang masih tersembunyi. Sekali lagi hubungan dialektis antara iman dan kenyataan sosial menuntut pendekatan antar atau interdisipliner. Tahap ini mengandung banyak informasi dan studi historis.

Komunikasi dengan tradisi-tradisi lain

Kesadaran akan penangkapan dan pengungkapan fikih Al-Maun dalam segala bentuknya mengharuskan kita untuk melakukan dialog dengan tradisi-tradisi lain baik non-Islam maupun non-religius. Hal ini semakin dirasakan penting mengingat penghayatan fikih Al-Maun dalam masyarakat Indonesia yang plural-religius dan plural-kultural.

Perumusan Sintesis

Dalam tahap ini sintesis antara refleksi analisis sosial dan analisis teks Al-Quran-Sunnah, dirumuskan hingga menjadi sebuah teoritis-empiris. Sebut saja sebagai teori (fikih) sosial Al-Maun.

Keempat, Aksi Transformasi Sosial

Tahap ini merupakan tindakan untuk transformasi atau rekayasa sosial sebagai perwujudan dari kerja fikih Al-Maun, hasil paduan (sintesis) dari pemahaman terhadap konstruk sosial dan model ideal teks.

Merumuskan orientasi aksi

Merumuskan orientasi aksi, baik orientasi intra umat-religius atau umat antar-religius dan orientasi umat non-religius.

Menyusun Program Aksi.

Menyusun kebijakan-kebijakan dan program nyata.

Penting untuk dicatat di sini, bahwa—seperti dapat terbaca dalam gambaran metodologi dan langkah-langkah metodis di atas—fikih Al-Maun dalam kerja intelektualnya mensyaratkan penguasaan sejumlah perangkat metodologis dan pendekatan. Di antaranya yang terpenting adalah hermeneutika sosial-budaya; hermeneutika teks (ilmu tafsir); dan teori pengembangan masyarakat (*community development*). Melalui hermeneutika sosial-budaya akan dapat dipahami dan dipetakan secara jelas konstruks sosial yang sebenarnya. Melalui hermeneutika teks dan ilmu tafsir dapat dirumuskan model ideal teks yang berpihak kepada kaum lemah. Sedang melalui pendekatan *community development*, refleksi dan program aksi dapat dikerjakan secara efektif dengan melibatkan partisipasi masyarakat itu sendiri. Pengembangan terus-menerus kerja intelektual fikih Al-Maun ini akan memungkinkan dapat merumuskan teori sosial Al-Maun yang matang. Ini jelas akan melampaui tradisi fikih eksklusif, inklusif dan fikih ritualistik.

Epilog

Para agamawan, teolog dan sosiolog agama masih menganggap agama sebagai suatu kebutuhan yang tidak dapat digantikan dengan apa pun termasuk sains dan teknologi selama manusia masih menggunakan akal sehatnya. Peranan agama sangat menentukan dalam setiap bidang kehidupan, sebab manusia tanpa agama tidak akan dapat hidup secara sempurna. Bagi Peter L. Berger, legitimasi agama akan sangat efektif, karena agama menghubungkan konstruksi-konstruksi realitas rawan dari masyarakat-masyarakat empiris dengan realitas purna. Realitas rawan dari dunia sosial yang semula terancam kepentingan diri dan kebodohan manusiawi, maka dengan adanya legitimasi agama, akan menjadi teratur dan penuh makna. Sejalan dengan Berger, Clifford Geertz menyatakan bahwa simbol-simbol religius akan merumuskan kesesuaian antara sebuah gaya kehidupan tertentu dengan metafisika khusus.

Agama, termasuk Islam, memiliki kemampuan yang luar biasa dalam mempengaruhi dan bahkan menentukan cara berpikir dan cara bertindak

suatu kelompok sosial tertentu. Hal ini merupakan keniscayaan karena agama menyediakan skema konseptual, sistem keimanan atau yang disebut Geertz sebagai pandangan dunia (*worldview*). Menurut Weber, struktur dan tindakan sosial dari suatu kelompok sosial merupakan derivasi dari komitmennya terhadap sistem keimanan tertentu. Berdasar komitmen dan sistem keimanan itu tujuan dan kerangka berpikir ditentukan. Pandangan yang sama juga dikemukakan oleh Talcott Parsons. Menurutnya, agama sebagai sistem budaya memberikan pengaruh yang kuat dalam pembentukan sistem sosial, sistem kepribadian dan sistem organisme perilaku.

Secara historis, agama memang hadir dan berperan penting dalam gerakan-gerakan perubahan, keadilan dan kemanusiaan. Para nabi misalnya, dengan jelas menjadikan doktrin-doktrin keagamaan sebagai pijakan dalam melakukan revolusi keimanan, sekaligus melakukan kritik (protes) atas realitas sosial-kultural yang timpang dan tidak manusiawi (dehumanisasi dan eksploratif). Kemudian melakukan rekonstruksi dan transformasi sosial ke arah tatanan sosial yang berlandaskan moral, egalitarian dan berkeadilan.

Begitu juga dengan fikih Al-Maun yang mendasarkan bingkai tindakannya pada basis keagamaan. Dalam perspektif teori perubahan sosial, fikih Al-Maun menjadi semacam kekuatan ide (faktor tak teraba) dalam proses transformasi sosial. Fikih Al-Maun akan menjadi semacam spirit (keyakinan, nilai, motivasi) dalam melakukan gerakan sosial kemanusiaan. Menggunakan analisis Marxis, fikih Al-Maun hadir sebagai protes terhadap segala praktik yang tidak memihak kepada kaum duafa, yatim, fakir, miskin, dan kaum *mustadh'afin*. Mungkin benar jika ada anggapan bahwa fikih Al-Maun adalah teologi pembebasannya Islam. Sebab, baik fikih Al-Maun maupun teologi pembebasan (*liberation theology*), keduanya memiliki perhatian yang besar terhadap keberpihakan dan pembelaan kaum miskin sebagai refleksi dari keimanannya. Teologi pembebasan seperti yang ditulis oleh Gustavo Gutierrez adalah sebuah refleksi kritis atas praksis orang beriman, untuk pembebasan manusia, terutama orang miskin dari ketidakadilan dan penindasan. Jika fikih Al-Maun mengambil spirit dari Al-Quran, khususnya Surat al-Maun, maka teologi pembebasan mengambil spirit dari catatan khutbah pertama Yesus dalam Lukas 4: 18-21 yang menyatakan bahwa Yesus datang untuk membebaskan mereka yang tertindas.

Dengan demikian, agama (fikih Al-Maun), sekali lagi, akan menjadi kekuatan perubahan yang sangat penting. Dalam konteks kekinian, fikih Al-Maun ini perlu mempertimbangkan dua sisi ekonomi keagamaan, yaitu

sisi penawaran (*supply-side*) dan sisi permintaan (*demand-side*) “konsumsi keagamaan” masyarakat. Perubahan yang begitu cepat selalu meniscayakan banyaknya kebutuhan masyarakat akan “produk/konsumsi keagamaan”. Mulai dari “produk keagamaan” yang dapat mengisi ruang hampa kejiwaan (untuk konsumsi spiritualitas), “produk keagamaan” yang dapat mengharmoniskan keluarga, meningkatkan vitalitas hidup (kesejahteraan) serta dapat menyembuhkan ketergantungan atas obat-obat terlarang, hingga “produk keagamaan” yang dapat menyelamatkan bumi (lingkungan) sekitar.

Di sisi lain, kecenderungan perkembangan “pasar keagamaan” yang kompetitif (banyaknya penyedia layanan keagamaan, termasuk yang ditawarkan oleh beragam media sosial dan teknologi), maka agama (fikih) juga dituntut untuk dapat menawarkan “produk keagamaan” baru yang segar, dengan kemasan yang lebih menarik dan kreatif, sehingga dapat diterima dan dinikmati secara baik oleh pasar dan konsumen keagamaan yang lebih luas. Jika masih mengembangkan “produk-produk keagamaan” lama, apalagi sudah kedaluwarsa, maka “perusahaan” agama lambat laun akan ditinggalkan oleh para konsumennya. Dalam perspektif ekonomi keagamaan ini, fikih Al-Maun dapat menjadi alternatif dalam memasarkan “produk keagamaan” baru, yaitu “produk keagamaan yang berpihak dan membela masyarakat lemah (kaum duafa) dan kaum yang terpinggirkan. Pemasaran “produk agama” semacam ini harus dikemas secara menarik dan kreatif sehingga dapat dinikmati oleh konsumen keagamaan yang luas. Dalam konteks relasi kebinekaan, pengembangan fikih Al-Maun ini diharapkan dapat menjadi spirit dan sumber nilai bagi perawatan kebinekaan, sekaligus menjadi paradigma dalam membangun harmoni bangsa yang berbineka. *Wallahu a'lam.* []

AGAMA MAINSTREAM, NALAR NEGARA DAN FIKIH KEBINEKAAN: Menimbang *Philosophia Perennis*

Mohd. Sabri AR

Pendahuluan

Titah, isyarat, ataupun hukum yang dikalamkan Tuhan dari langit, selamanya punya dimensi profan. Di sana—di setiap napas nubuwat kudus—ada jejak tegas yang tersisa: bahwa Yang Abadi sekekalnya saling membelah dengan bumi yang goyah. Dan, kebenaran selalu hadir dalam bentang sejarah yang aneka, di tangan agung seorang utusan yang cemerlang, tapi unik. Cahaya dan gelap acap kali saling bertukar tangkap dengan semesta-kode langit yang tak tunai dalam kalam. Sejak itu agama menemukan sangkarnya di bumi.

Jejak agama-agama, karena itu, bukan sepenuhnya petanda langit, tapi juga geliat peristiwa bumi. Dalam *The Transcendent Unity of Religions* (1975), Fritjhof Schuon mengenalkan *philosophia perennis*—sebuah kearifan antik—yang mengandaikan kaitan seluruh eksistensi yang ada dengan Realitas Mutlak. Wujud kearifan itu disebut “*Tradition*” yang hanya dapat dicapai melalui *Intellectus*—istilah yang dipopulerkan Plotinus—sebagai ungkapan lain dari *soul* atau *spirit*. Manifestasi “*Tradition*” yang diyakini kaum parennial sebagai berasal dari Tuhan, memiliki paras yang jamak dalam sejarah: agama-agama, filsafat, kearifan, seni, tradisi, ritus, simbol, doktrin, dan seterusnya.

Sejatinya, dasar-dasar teoretis kearifan *philosophia perennis* tentang “*Tradition*” terdapat dalam jantung setiap agama dan tradisi autentik: tradisi Buddha menyebutnya *dharma*, Taoisme (*tao*), Hinduisme (*sanathana*), Islam (*al-dîn*), Patuntung (*lalang*), dan sebagainya. Dengan cara—yang dalam *philosophia perennis* disebut sebagai “transenden” itu—semua ritus, doktrin dan simbol keagamaan terpaut dalam sebuah *scientia sacra* (“pengetahuan-suci”) yang melampaui bentuk formal agama.

Lalu, adakah yang banal ketika “agama” tak lagi istimewa untuk dicantumkan di KTP? Siapa sejatinya yang paling berkepentingan terhadap KTP, warga negara atau negara? Dengan karakteristiknya yang padat-kuasa, justru negara hadir mengontrol setiap warganya lewat data yang tercantum di KTP.

Dari sebilah anak sungai sejarah yang dingin, lahir kesaksian bahwa Indonesia adalah bangsa yang aneka dan penuh warna: Gugus kepulauan yang terbentang luas di hamparan maritim laksana mutiara manikam yang eksotik, semesta tradisi dan cakrawala etnik yang jamak, hingga galaksi agama dan keyakinan tumbuh bersama dan memintal harmoni oase peradaban nusantara klasik. Perjumpaan agama “*mainstream*”—yang biasanya menjadi agama kerajaan lokal—dengan agama minoritas, tidak tersandera dalam pola relasi “resmi-tak resmi”, tapi saling menjaga dan menghormati.

Ironisnya, ketegangan mengerah justru ketika negara Indonesia modern tumbuh dengan birokrasi pemerintahan yang relatif mapan. Hingga detik ini, negara hanya mengandaikan enam agama “resmi”, selebihnya tak diakui.

Agama-agama suku seperti *Parmalim* (Batak), *Patuntung* (Bulukumba), *Alu'tudolo* (Tana Toraja), *Binanga Benteng* (Selayar), *Tolotang* (Sidrap), *Wiwitani* (Sunda), *Kaharingan* (Dayak), *Tengger* (Jawa), *Bissu* (Pangkep)—yang secara otonom tumbuh dan bukan derivasi agama tertentu—lantas dipaksa masuk ke dalam gugus “induk” agama resmi atau memilih satu kerapatan “kepercayaan” di bawah Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan yang jejaknya bermula di masa rezim Orde Baru. Di sini tampak jika negara gagal memahami keanekaan agama-agama historis-endemis itu, yang hadir jauh sebelum lahirnya negara Indonesia modern.

Perjumpaan agama dan etnik di Indonesia belakangan menjelaskan dirinya dalam sebuah identitas sosial baru: Aceh-Muslim, Minang-Islam, Flores-Katolik, Bali-Hindu, Bugis-Makassar Islam, Banjar-Islam, Ambon-Katolik, Toraja-Protestan, Sunda-Islam dan seterusnya. Di sini, ketika negara tidak sungguh-sungguh mengelola kepelbagaian itu secara apik, ketegangan pribadi dan etnik bisa menjadi pemantik meledaknya konflik agama yang liar dan berdarah.

Ketegangan bisa berlanjut dalam wacana lebih luas: “agama-resmi versus agama tak-resmi”. Dalam nalar negara, penganut agama-resmi yakni Islam, Katolik, Kristen, Buddha, Hindu, dan Konghucu secara konstitusional-normatif akan mendapatkan hak “istimewa” sebagai warga negara.

Sebaliknya, keunikan di balik keanekaan penganut agama-agama tak-resmi justru tertampik dari kewajiban dan ruang negara: hasrat menjalankan ritual-religi secara otonom, membangun rumah ibadah sendiri, menikah, membeli properti, dan relasi sosial, bisa terancam jatuh ke dalam jebakan “kriminalitas” yang berujung pada masalah hukum.

Status agama tak-resmi, sebab itu, tak punya ruang terhormat di KTP. Ini jelas akan menjadi masalah sosial, budaya, politik, hukum, dan ekonomi yang menjadi beban bagi penganut agama tak-resmi tersebut sejak lahir hingga kematiannya.

Mungkin dengan horizon ini dapat dipahami mengapa pemerintah kemudian mewacanakan agar tidak memaksakan “indeks” agama pada kolom KTP. Ini sebetulnya bukan gagasan baru, tapi lebih pada konklusi imperatif UU No. 23/2006 pasal 64, lalu diamandemen menjadi UU no. 24/2013. Di titik ini, agaknya bangsa ini patut mempertimbangkan perspektif *philosophia perennis*, yang mengandaikan *the heart of religions*: bahwa di dalam jantung setiap agama dan tradisi autentik merengkuh misi dan pesan kebenaran yang sama. Jika ini menjadi tumpuan kesadaran kolektif—maka Indonesia sebagai bangsa plural—bisa menjadi rumah besar bersama yang nyaman, indah, dan damai.

Tantangan paling serius dalam kehidupan antar-umat beragama di tanah air dewasa ini adalah bagaimana seorang beragama bisa mendefinisikan dirinya secara tepat di tengah-tengah agama orang lain. Sebab, kenyataan menunjukkan bahwa pergaulan antar-agama kini kian memperlihatkan intensitasnya. Sehingga tidak mengherankan jika banyak kalangan memandang zaman sekarang sebagai “zaman baru” (*New Age*), yang mencirikan pesatnya perhatian manusia terhadap dunia spiritual. Sembilan yang ditulis John Naisbitt dan Patricia Aburdene dalam *Megatrends 2000*, yang menyebut “*Spirituality, Yes, Organized Religion, No*”,¹ menandai besarnya perhatian ini—khususnya dari Manusia Barat—terhadap spiritualitas Timur.

Bila ditelusuri lebih jauh, semangat di balik semboyan Naisbitt-Aburdene itu sesungguhnya telah lama dikenal di kalangan masyarakat tertentu, di Barat maupun Timur. Mereka ini menginsafi perlunya spiritualisme dalam hidup manusia, namun mereka amat kritis terhadap agama-agama mapan, jika tidak ditolaknya sama sekali. Sebut saja misalnya Albert Einstein dan

1 Lihat John Naisbitt dan Patricia Aburdene, (selanjutnya disebut sebagai Naisbitt-Aburdene), *Megatrends 2000, Ten New Directions for the 1990's*, New York: Avon Books, 1991, h. 295.

Thomas Jefferson. Tokoh yang terakhir ini misalnya, mengaku percaya kepada Tuhan (*Deisme*), kepada Kemaha-Esa-an Tuhan (*Unitarianisme*) dan kepada Kebenaran Universal (*Universalisme*), tanpa perlu mengaitkan kepada salah satu dari agama-agama formal yang ada. Bahkan Jefferson meramalkan bahwa pahamnya itu akan menjadi agama seluruh umat manusia, dan dalam jangka dua ratus tahun akan menggeser agama-agama formal.²

Memang benar, spiritualisme Jefferson mampu memesonakan masyarakat Amerika saat itu, sementara jargon-jargon yang dikenalkannya pun relatif baru dan sangat tipikal Deisme alami seperti *Laws of Nature* dan *Nature's God*. Tapi ramalan bahwa *Deisme-Unitarianisme-Universalismenya* akan menggeser agama-agama formal ternyata meleset sama sekali. Justru, berlawanan dengan ramalan Jefferson, agama-agama formal dewasa ini malah bangkit kembali, sehingga tidak kurang dari seorang cendekiawan besar Indonesia, almarhum Soedjatmoko,³ menyatakan bahwa abad mendatang ini adalah abad spiritualitas melalui agama-agama formal. Dengan begitu, agaknya, semboyan “*Spirituality, Yes, Organized Religion, No*” kian kehilangan pijakannya.

Kendati demikian, menarik sekali mengkaji uraian Naisbitt-Aburdene mengenai kehidupan beragama di bawah semboyan tersebut. Sebab dari *polling* pendapat yang dikumpulkannya memperlihatkan adanya indikasi menaiknya spiritualisme di kalangan masyarakat Amerika, lebih tinggi dari masa-masa sebelumnya. Sejumlah besar dari mereka percaya bila “Tuhan adalah kekuatan spiritual yang positif dan aktif”, meskipun gejala itu disertai dengan menurunnya peranan agama-agama formal. Kalangan muda terpelajar di sejumlah perguruan tinggi adalah yang pertama-tama bersikap sangat kritis kepada agama-agama formal. Mereka menilai gereja dan Sinagog “sibuk dengan masalah-masalah keorganisasian, dengan meminggirkan isu-isu teologis dan spiritual”. Maka, demikian Naisbitt-Aburdene, mereka, kaum

2 Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1995, h. 127.

3 Menarik mengutip pemikiran Soedjatmoko, khususnya harapannya terhadap kemampuan agama dalam memberikan sumbangan moril untuk mengatasi pelbagai krisis yang melingkari kehidupan manusia modern. Tetapi, menurutnya, agama pun kini sedang diuji dan ditantang oleh zamannya. Untuk bisa berperan lebih vokal, katanya, agama harus selalu mencoba menjembatani jalannya sejarah dengan unsur-unsur moral yang dapat menjamin kehidupan yang lebih manusiawi. Di sini, *Spiritualisme*, sebagai inti ajaran agama-agama formal menjadi sangat penting dan kian menemukan signifikansinya. Penjelasan lebih jauh, lihat hasil wawancara Soedjatmoko, “Tanggung Jawab Agama terhadap Hari Depan Umat Manusia”, dalam *Ulumul Qur'an*, No. 2, Vol. 2, Th. 1989, hh. 60-66.

muda itu bukannya manusia “beragama” (*religious*) tetapi “berkeruhanian” (*spiritual*).⁴

Sedemikian besar perhatian masyarakat Barat terhadap kehidupan spiritualitas, sehingga pada akhir dasawarsa 1980-an terbit sebuah ensiklopedi besar yang sangat sarat pengetahuan spiritual di zaman arkaik, agama-agama, esoteris modern, hingga satu jilid berkaitan dengan pertanyaan sekuler atas keabsahan spiritualitas itu sendiri. Ensiklopedi yang berjudul *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religions Quest* ini berjilid 25, dua di antaranya tentang spiritualitas Islam yang dedit Seyyed Hossein Nasr.⁵

Sementara itu, satu masalah mendasar yang selalu menghadang adalah munculnya kebingungan-kebingungan teologis, khususnya bagaimana seseorang mesti mendefinisikan dirinya di tengah-tengah agama lain yang juga eksis dan punya keabsahan. Padahal, seperti diketahui bila teologi lama di *set-up* dan sejarahpun kemudian mengekstremkannya dalam suatu kondisi non pluralitas: bahwa hanya agama kitalah yang paling benar, sementara agama lain menyimpang. Belum lagi masalah-masalah sosial-politik yang sering tiba-tiba memunculkan ketegangan dan krisis di kalangan antar pemeluk keagamaan. Untuk fenomena terakhir dapat disaksikan pada peristiwa-peristiwa lokal belakangan ini, yang timbul di pelbagai kawasan.⁶

4 Naisbitt-Aburdene. *Megatrends 2000*, hh. 295-6.

5 Seyyed Hossein Nasr adalah satu dari sekian pemikir perennialis terpenting dewasa ini. Pikiran-pikirannya yang kritis tersebar di pelbagai penerbitan ternama di Barat. Karena itu tak sedikit yang memandang Nasr sebagai tokoh pemikir *Perennialis* yang cukup menonjol di samping deretan nama-nama penting lainnya seperti, Frithjof Schuon, Martin Lings, Marco Pallis, Huston Smith—untuk sekadar menyebut beberapa di antaranya. Perhatiannya yang sangat serius dan intens terhadap kehidupan spiritual serta tawarannya tentang perlunya dialog *intra-iman* di kalangan pemeluk Agama dan Tradisi besar, memposisikan dirinya sebagai Tokoh Tradisionalis—satu term yang dikenalkannya sendiri sebagai satu bentuk pemikiran yang berorientasi kepada “Tradisi” yakni kehidupan *Primordial* sebelum manusia diciptakan. Karya-karya terpenting Nasr untuk jenis pemikiran ini antara lain; “The Philosophia Perennis and Study of Religion” (1984), *Traditional Islam in the Modern World* (1988), *Knowledge and The Sacred* (1989), *Sufi Essays* (1972), *Islamic Art and Spirituality* (1990) dan *The One in The Many* (1993).

6 Munculnya pelbagai krisis dan ketegangan yang dipandang sebagai ekses paling kuat dari penyimpangan pemahaman keagamaan, memang sempat menjadi fenomenal di beberapa kawasan. Bentuk-bentuk gerakan spiritual dengan sistem pengorganisasian yang relatif ketat—and karena itu cenderung eksklusif, absolut dan tidak toleran—mungkin sekali, tak lain adalah apa yang diamati Alvin Toffler sebagai gejala “kultus” (*cult*). Bagi Toffler, merajalelanya kultus adalah gejala sosial yang membingungkan yang hanya dapat diterangkan jika kita melihat gejala-gejala negatif masyarakat industri, seperti misalnya kesepian yang disebabkan oleh hilangnya struktur masyarakat yang kukuh dan ambruknya makna yang berlaku; lihat, dalam Toffler. *The Third Wave*, New York: Bantam Books, 1990, h. 374. Di samping itu, gejala tersebut tak dapat begitu saja dilepaskan dari situasi sosial-politik-ekonomi yang melingkari

Tak sedikit pemikir mencoba menanggapi fenomena tersebut. Hugh Goddard misalnya seorang Kristiani, dosen Teologi Islam di Nottingham University Inggris menulis sebuah buku yang cukup menantang: *Christians and Muslims, from Double Standards to Mutual Understanding* (1995). Buku ini melukiskan bahwa dalam seluruh sejarah hubungan Kristen-Islam, apa yang telah membuat hubungan itu berkembang menjadi kesalahpahaman—bahkan menimbulkan suasana “saling mengancam” satu sama lain—adalah tak lain dari kondisi “standar ganda” (*double standards*) yang menyelimuti konstruksi teologi mereka.

Dengan kata lain, orang Kristen ataupun Islam selalu menetapkan standar-standar yang berbeda untuk dirinya—yang biasanya standar itu bersifat ideal-sakral—sementara penilaian terhadap agama lain memakai standar lain, yang lebih bersifat empiris-profan-historis. Melalui standar ganda inilah muncul prasangka-prasangka sosiologis dan teologis, yang pada urutannya memperkeruh hubungan antar-umat beragama.

Dalam perspektif teologi misalnya, ”standar ganda” itu lahir dalam bentuk kesadaran kuat bahwa: agama kita adalah agama yang paling sejati dan asli berasal dari Tuhan, sementara agama lain tak lebih dari konstruksi manusia atau setidaknya berasal dari Tuhan tapi telah direduksi sedemikian rupa oleh pemeluknya sehingga memperlihatkan konstruksi agama yang ”manusiawi”. Dalam sejarah pun, mentalitas *double standards* ini memperlihatkan dirinya lebih ekstrem dalam bentuk klaim kebenaran (*truth claim*)⁷ antara satu agama tertentu yang menghakimi agama lain dalam derajat keabsahan teologis di bawah agama yang menilai. Dalam konteks seperti inilah pelbagai krisis lalu muncul di kalangan antar-umat beragama.

sebuah kawasan. Contoh yang paling sering disebut-sebut sebagai gerakan kultus ini—untuk menyebut beberapa di antaranya—adalah, *Unification Church, Divine Light Mission, Hare Krishna, The Way, People's Temple, Yahweh ben Yahweh, New Age, Aryan Nation, Christian Identity, The Order, Scientology, Jehovah Witnesses, Children of God, Gerakan Baghawan Shri Rajneesh*, dan lain-lain. Bahkan dalam perspektif yang lebih luas, meletusnya sejumlah konflik sosial di pelbagai wilayah di belahan nusantara beberapa tahun terakhir seperti tragedi Ambon, Poso, Aceh—sekadar menunjuk beberapa di antaranya—dapat dipandang sebagai akibat samping paling serius dari cara pandang agama dengan mentalitas *double standards* yang digenggam kukuh oleh para pengikut agama.

7 Salah satu karya intelektual yang secara amat menarik mengkaji bentuk-bentuk *kebenaran* dalam pelbagai agama dan tradisi besar yang autentik dapat dilihat misalnya, Hendrik M. Vroom. *Religions and the Truth: Philosophical Reflection and Perspectives*, Amsterdam: William B. Eerdmans, Publishing Company, 1989. Buku ini selain memperlihatkan rumusan-rumusan kebenaran dari pelbagai agama, juga menawarkan solusi dialogis intra-religious. Lihat pula, Moshe Idel dan B. Mc. Ginn, *Mystical Union and Monotheistic Faith*, New York: Macmillan Publishing Company, 1989.

Ilmuwan sekuler lain yang melihat bahwa munculnya krisis akibat kompleksitas hubungan antar-umat beragama adalah Arthur J. D'Adamo. Bagi D'Adamo, penulis *Science Without Bounds, A Synthesis of Science, Religion and Mystics* (1995) ini, bahwa “cara pandang agama” (*Religion's Way of Knowing*) yang eksklusif justru menjadi akar seluruh konflik antar-umat beragama yang timbul kemudian. Karakteristik *Religion's Way of Knowing*, demikian D'Adamo, berangkat dari sebuah paradigma bahwa hanya agama dan kitab suciyahlah sumber kebenaran, dan sepenuhnya diyakini sebagai: (1) bersifat konsisten dan berisi kebenaran-kebenaran yang tanpa kesalahan sama sekali; (2) bersifat lengkap dan final—dan karena itu memang tidak diperlukan kebenaran dari agama lain; (3) kebenaran agama sendiri; dianggap merupakan satu-satunya jalan keselamatan, pencerahan atau pembebasan; dan (4) seluruh kebenaran itu diyakini original dari Tuhan dan bukan konstruksi manusia.⁸

Akar krisis epistemologis yang diungkapkan D'Adamo jelas bisa mengejutkan banyak orang, terlebih mereka yang beragama secara taat. Apalagi dalam pandangan D'Adamo ini, *Religion's Way of Knowing* dilihat sebagai sesuatu yang tidak kritis. Padahal—bayangkan saja—agama mana yang tidak mengakui bahwa agama dan kitab suciyah itu bersifat konsisten, dan penuh dengan kebenaran tanpa kesalahan sama sekali; bersifat lengkap dan final, karena itu tak ada lagi dan juga tidak diperlukan kebenaran lain, apalagi kebenaran agama baru setelah agamanya sendiri. Juga agama-agama mana yang tidak mengakui bahwa hanya agamanya yang merupakan satu-satunya jalan keselamatan atau jalan pembebasan. Apalagi kitab suci yang merupakan rujukan dasar dari cara beragama dan penyelamatannya itu memang diakui betul-betul berasal dari Tuhan.⁹ Bahkan di sini dapat ditegaskan bahwa hanya bangunan keimanan yang sakitlah yang meragukan agama dan kitab suciyah sebagai sesuatu yang benar dan berasal dari Tuhan.

Dalam perspektif modern, seperti ditunjukkan antara lain oleh D'Adamo—bahwa *Religion's way of knowing* jelas bisa menimbulkan masalah besar, khususnya jika suatu agama berhadapan dengan agama lainnya. Masalah

8 Lihat Budhy Munawar-Rachman, “Berteologi dalam Konteks Agama-agama”, dalam *Republika*, Senin, 22 Januari 1996, h. 6.

9 Budhy Munawar-Rachman, “Kata Pengantar” dalam Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis. *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*, Jakarta: Paramadina, 1995, h. xxiv.

yang bisa timbul adalah “perang” klaim kebenaran (*truth claim*) dan selanjutnya perang klaim keselamatan (*salvation claim*).¹⁰

Sementara, dari sudut pandang sosiologis, memang *claim of truth* dan *claim of salvation* ini telah melahirkan berbagai konflik sosial-politik yang pada urutannya meletuskan tidak sedikit perang antar-agama,¹¹ yang hingga kini masih tampak geliatnya meski dengan bentuk yang relatif berbeda.

Akan tetapi, satu hal yang membingungkan—baik secara teologis maupun epistemologis—adanya kenyataan yang menunjukkan bahwa agama lain juga memiliki klaim serupa, bahkan dengan tingkat kecanggihan teoretis yang tidak kalah rasionalnya. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah: mungkinkah hidup rukun dan harmonis dapat terwujud dalam kehidupan antar-umat beragama—sementara pluralitas agama, pemikiran, budaya dan historisitas masing-masing agama—secara ketat dan dinamis bersentuhan dengan kehidupan mereka? Atau dengan ungkapan sebaliknya: mungkinkah pluralitas keagamaan dapat dipertemukan dalam sebuah kesadaran murni, terutama dalam merumuskan sebuah “kebenaran universal” demi terciptanya keharmonisan hidup di kalangan antar-umat beragama?

Setidaknya terdapat dua jawaban atas pertanyaan itu. *Pertama*, mereka yang bersikap pesimistik. Kalangan ini melihat adanya kesulitan teologis ataupun epistemologis untuk mempertemukan pelbagai keyakinan yang ada. Sebab bagi masing-masing pemeluk agama, tidak semata terletak pada rumusan tapi juga substansi *kebenaran* mereka berbeda secara radikal. Sementara kelompok *kedua*, lebih terbuka, optimistik dan karena itu pula lebih bersifat dialogis. Kelompok terakhir ini, mengajak pelbagai bentuk agama dan tradisi yang autentik agar memiliki visi “universal” dalam merumuskan apa yang dalam filsafat disebut *the meaning and the purpose of life* (makna dan tujuan hidup). Itu sebab, dalam konteks ini perjumpaan berbagai bentuk keagamaan yang terpenting tidak pada dataran formalnya (*eksoterik*), namun lebih ditekankan pada aspek “dalam” (*esoterik*)nya. Karena menurut keyakinan kelompok ini, hanya dengan melepaskan klaim-klaim kebenaran

10 *Ibid.*, h. xxv.

11 “Perang Salib” mungkin dapat dipandang sebagai salah satu contoh terburuk tragedi kemanusiaan dalam sejarah yang memperlhatkan konflik antar-agama. Meletusnya peperangan yang dikobarkan oleh semangat “perang suci” masing-masing yang bertikai—antara Kristen dan Islam—belakangan menjelma menjadi “arena pembantaian” umat manusia. Satu artikel menarik yang mencoba menelusuri “Akar-akar Konflik Muslim-Kristen,” lihat antara lain, Mahmoud M. Ayoub dalam *The Muslim World*, No.1, vol. LXXIX, Januari 1989, hh. 25-45.

dan penyelamatan yang berlebih, mengoreksi diri tentang standar ganda yang sering dipakai menghakimi agama lain dan selanjutnya memperluas pandangan inklusif teologi, barulah agama-agama akan mempunyai peran penting di masa depan, khususnya dalam upaya membangun dasar spiritualitas peradaban umat manusia.

Berangkat dari kesadaran untuk mendialogkan agama dari daratan substansinya, di mana agama pada dasarnya dipandang sebagai *relatively absolute* (hanya secara relatif absolut), atau jika dibalik *absolutely relative* atas klaim-klaim kebenaran yang secara tradisional memang inheren dalam agama maka agama bisa diharapkan kembali seperti sedianya mengambil peran pembebasan (interior dan eksterior) atas kemanusiaan. Perspektif yang terakhir inilah yang dikenal belakangan sebagai Filsafat Perennial.¹²

Dari uraian tersebut di atas, serta-merta sebuah pertanyaan tersebut: seberapa jauhkah relevansi Filsafat Perennial (*Sophia Perennis*) sebagai sebuah perspektif dalam studi lintas iman kini dan di masa depan? Dari sini dapat dikemukakan sejumlah pertanyaan kunci: *pertama*, Apa landasan konseptual dan epistemologi Filsafat Perennial? *Kedua*, di manakah letak signifikansi filsafat ini bagi pengembangan “Fikih Kebinekaan” sebagai landasan bagi studi lintas iman di masa depan? *Kedua*, sejauh manakah relevansi *visiun perennialis* “Fikih Kebinekaan” terhadap kehidupan beragama di Indonesia, khususnya bagi perumusan resolusi konflik antar-umat beragama yang belakangan kian menampakkan intensitasnya di tanah air.

Kerangka Konseptual

Mengawali tulisan ini, sangat perlu agaknya mempertegas apa yang dimaksud dengan “Filsafat Perennial” (*philosophia perennis*) atau terkadang juga disebut “Kebijaksanaan Perennial” (*sophia perennis*). Meski demikian, kedua kata itu tidak sepenuhnya identik: yang pertama lebih bersifat intelektual, sementara yang kedua lebih merupakan aspek perwujudannya.¹³

Filsafat Perennial (*perennial philosophy*) adalah istilah Inggris untuk arti yang sama dengan *philosophia perennis* yang berasal dari bahasa Latin, telah digunakan secara luas oleh aliran-aliran pemikiran, dari kaum neo-Thomis hingga Aldous Huxley. Bahkan nama terakhir ini membuat istilah “Filsafat

12 Budhy Munawar-Rahman. “Pengantar”, h. xxviii.

13 Tentang term “Filsafat Perennial” dan sejarah penggunaannya, lihat S.H. Nasr *Knowledge and the Sacred*, New York: 1981, h. 68.

Perennial” demikian populernya di kalangan banyak mahasiswa yang bukan spesialis dalam studi agama dan filsafat, karena ia menggunakan istilah tersebut untuk judul bukunya *The Perennial Philosophy*, yang terkenal itu.¹⁴ Karena demikian luasnya istilah itu digunakan sehingga perlu dijernihkan dalam konteks studi ini.

Kata Filsafat Perennial—seperti ditekankan selama ini oleh A.K. Coomaraswamy—dimaksudkan sebagai pengetahuan yang selalu ada dan akan selalu ada, yang bersifat universal. “Ada” dalam pengertian di antara orang-orang yang berbeda ruang dan waktu maupun yang berkaitan dengan prinsip universal. Di samping itu, pengetahuan yang diperoleh intelek¹⁵ ini terdapat dalam jantung semua agama dan tradisi¹⁶ yang autentik.

Sementara itu, Aldous Huxley, menyebutkan bahwa Filsafat Perennial adalah: (1) *metafisika yang memperlihatkan suatu hakekat kenyataan Ilahi, dalam segala sesuatu: kehidupan dan pemikiran,* (2) *suatu psikologi yang memperlihatkan adanya suatu jiwa (soul) manusia yang identik dengan kenyataan Ilahi itu;* dan (3) *etika yang meletakkan tujuan akhir manusia dalam pengetahuan—yang bersifat imanen maupun transenden—mengenai seluruh keberadaan.*¹⁷

Sedangkan Frithjof Schuon¹⁸ mengungkapkan bahwa Filsafat Perennial adalah, “*The timeless metaphysical truth underlying the diverse religions, whose*

14 S.H. Nasr, “The Philosophia Perennis and Study of Religion” dalam Frank Whaling (ed), *The World’s Religious Traditions, Current Perspectives in Religious Studies Essays in Honour of Wilfred Cantwell Smith*, Edinburgh: T & T Clark Ltd., 1984, h. 182.

15 Patut dicatat bahwa dalam perspektif doktrin filsafat perennial yang paling fundamental, *intellectus* tidak dikacaukan dengan *ratio* (rasio). *Rasio*, seperti sekarang dipahami merupakan pemikiran terhadap rencana ruh dari intelek yang mampu mengetahui Tuhan dan yang bersifat Ilahiah dan sekaligus akses ke manusia, sehingga mereka sadar akan eksistensi mereka. Uraian menarik tentang perbedaan term tersebut lihat Frijof Schuon, *The Transcendent Unity of Religion*, hh. xviii dan 52.

16 Kata “tradisi” dalam tulisan ini tidak diartikan semata sebagai adat atau kebiasaan tetapi sebagai kebenaran dan realitas Asal (*Azali*) yang transcendental dengan manifestasinya dalam sejarah bukan hanya sebagai agama, tapi juga dalam bentuk seni, filsafat, sains, dll. Lihat S.H. Nasr, “The Philosophia Perennis”, h. 197 khususnya catatan kaki no. 4.

17 Lihat Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy* (New York: Harper & Row Publisher, 1994, h. vii).

18 Frithjof Schuon adalah tokoh terpenting yang sering dipandang sebagai genius terbesar filsafat ini di abad 20, dalam semua bukunya mencoba menguraikan keruwitan doktrin-doktrin metafisika dari berbagai tradisi agama-agama itu. Buku-bukunya yang mencerminkan jenis perspektif filsafat ini antara lain : *Logic and Transcendence* (1975), *Islam and The Perennial Philosophy* (1976), *From Divine to the Human : Survey of Metaphysics and Epistemology* (1982), *Survey of Metaphysics and Esoterism* (1986), *The Transcendent Unity of Religions* (1975), *Christianity/Islam : Essays on Esoteric Ecumenicism* (1981), dan *Echoes of Perennial Wisdom* (1992).

written sources are the revealed scripture as well as the writing of the great spiritual masters”.

Dengan begitu, Filsafat Perennial memperlihatkan kaitan seluruh eksistensi yang ada di alam semesta ini dengan Realitas Mutlak. Wujud pengetahuan tersebut dari dalam manusia hanya dapat dicapai melalui Intelek—istilah yang telah dikenal sejak zaman Plotinus lewat karyanya *The six Eneads*—sebagai ungkapan lain dari *soul* atau *spirit*. “Jalan” ini pun hanya dapat dicapai melalui tradisi-tradisi, ritus-ritus, simbol-simbol dan sarana-sarana yang memang diyakini oleh kalangan *perennial* ini sebagai berasal dari Tuhan.

Sesungguhnya, dasar-dasar teoretis pengetahuan Filsafat Perennial terdapat dalam setiap agama yang autentik, yang dikenal dengan berbagai konsep: dalam tradisi Buddha misalnya disebut *Dharma*, dalam Taoisme disebut *tao*, dalam Hinduisme dikenal sebagai *Sanathana* atau dalam Islam dikenal dengan konsep *al-Dîn*, dalam filsafat Abad Pertengahan dikenal dengan sebutan *sophia perennis* dan sebagainya. Dengan cara—yang dalam Filsafat Perennial disebut sebagai “transenden” itu—semua ritus-ritus, doktrin-doktrin dan simbol-simbol keagamaan yang dipakai untuk mencapai pengertian mengenai dasar keagamaan itu, mendapatkan penjelasan yang menyeluruh melewati bentuknya yang formal.¹⁹

Dari uraian tersebut dapat dipahami bahwa Filsafat Perennial adalah satu perspektif yang memandang adanya “kesatuan transenden” atau “kesatuan spiritual” pada setiap agama dan tradisi autentik. Perspektif ini tidak semata mengedepankan aspek-aspek “dalam” (*esoteris*) dari setiap bentuk keagamaan, tapi juga punya kemampuan mengeliminasi sejumlah perbedaan eksternalitas agama. Meskipun demikian, tidak dengan sendirinya berarti Filsafat Perennial berpandangan bahwa “semua agama adalah sama”: Suatu pandangan yang sama sekali *a-historis* dan tidak menghormati religiusitas yang partikular. Sebaliknya, Filsafat Perennial justru berpandangan bahwa Kebenaran Mutlak (*The Truth*) hanyalah satu, tidak terbagi. Tetapi dari yang Satu ini memancarkan berbagai “kebenaran” (*truths*) sebagaimana halnya matahari yang secara niscaya memancarkan cahayanya.²⁰

19 Lihat, Budhy Munawar-Rahman, “Pengantar”, h. xxix.

20 Tentang bentuk-bentuk “kebenaran” (*truth*) sebagai manifestasi iluminatif dari Yang Maha Benar (*The Truth*), menarik mengutip ilustrasi F. Schuon: “Jika A melihat cahaya merah dan B melihat cahaya biru, bukanlah merupakan pandangan yang lemah jika dikatakan keduanya melihat cahaya”. Hal yang sama mungkin dapat pula diterapkan pada pernyataannya yang lain: “apa yang benar bagi kita, harus benar secara universal, karena itulah arti kebenaran”.

Dengan mengembangkan perspektif transendental ini ditemukan kemudian adanya norma-norma abadi yang hidup dalam jantung setiap agama-agama besar maupun tradisi-tradisi spiritual kuno. *The heart of religion* inilah yang bersifat Ilahi dari agama-agama itu serta menjadi kajian serius—dan pada urutannya diyakini lalu disiarkan—oleh kaum perennialis. Dengan kata lain, upaya transenden-metafisis inilah yang diyakini oleh kalangan perennialis sebagai “kunci” agar manusia dapat memahami ajaran agama-agama yang sangat kompleks dan penuh misteri yang tak pernah dapat diselesaikan maknanya lewat analisis empiris apalagi historis sebagaimana yang dilakukan oleh para sarjana agama-agama selama ini. Karena itulah, kajian tentang Filsafat Perennial tidak saja menawarkan perspektif alternatif bagi studi agama di masa depan yang dekat, tapi juga kian memperlihatkan signifikansinya sebagai wacana dialog intra-religius di kalangan umat beragama yang pada urutannya diharapkan mampu menjadi resolusi konflik antar-umat beragama di tanah air.

Meski demikian, tidak dengan sendirinya berarti Filsafat Perennial sunyi dari kritik. Sebut saja misalnya para ahli agama yang tidak percaya akan adanya “kesatuan transenden”, memandang Filsafat Perennial sebagai sesuatu yang tidak ada dan hanya merupakan imajinasi dari para pengikut Filsafat Perennial saja. Apalagi jika secara empiris mereka hanya mampu melihat pertentangan-pertentangan yang terdapat dalam agama-agama sementara mereka tidak mau melihat adanya *the common vision* dari agama dan tradisi yang autentik tersebut.

F. Zahner umpamanya, sebagai seorang Kristen yang ahli Hindu dan Sufi menyebut, alih-alih kesatuan, justru lebih banyak pertentangan dalam agama yang satu dengan yang lain. Di kalangan tradisional Islam juga tidak sedikit yang menolak gagasan “kesatuan transenden” ini, seperti Seyyed Naquib al-Attas. Padahal dengan Filsafat Perennial ini—tentu saja bagi pengikut filsafat ini—disadari adanya “yang *Infinite*” di balik kenyataan ini (*levels of Reality* [alam terrestrial, intermediate, celestial]). Juga dalam diri manusia—yang dalam Filsafat Perennial disebut *levels of selfhood*—terdiri dari *body*, *mind*, *soul*, atau dalam istilah Islam, *jasad*, *nafs*, dan ‘*aql* dipercayai adanya apa yang disebut “*Spirit*” (Ruh). Alam semesta (*macrocosmic*) dan manusia (*microcosmic*) pada dasarnya memiliki ikatan “persaudaraan kosmik” dan karena itu tak

Lihat, Huston Smith “Introduction”, dalam Frithjof Schuon *The Transcendent Unity of Religions*, New York: Herper & Row, Publisher, 1975, h. xiii.

lebih sebagai *tajalli* atau bentuk perwujudan dari Yang *Infinite/Spirit* ini, yang dalam Islam disebut *al-Haqq*.²¹

Karena kepercayaan akan adanya *levels of Reality* dan *levels of Selfhood*, maka para pengikut filsafat ini mempercayai adanya dunia yang bersifat hierarkis (bertingkat-tingkat). Huston Smith dalam bukunya *The Forgotten Truth* (1992) menyebut tingkat-tingkat ini sebagai *the great chain of being* (mata rantai agung seluruh keberadaan). Atau E.F. Schumacher yang menyebutkan dengan istilah *the hierarchy of existence* (tingkat-tingkat eksistensi), mulai dari Tuhan pada peringkat tertinggi hingga manusia dan makhluk-makhluk/benda-benda “di bawah” manusia. Atau sebaliknya dari benda-benda mati pada tingkat paling rendah, hingga Tuhan pada tingkat paling tinggi.

Dari sudut pandang hierarkis atau tingkat-tingkat eksistensi inilah diberikan argumen bahwa “tradisi” adalah jalan yang memberitahu kita bagaimana menempuh *pendakian* dari tingkat eksistensi/realitas yang lebih rendah—yaitu kehidupan sehari-hari ini—sampai ke tingkat/realitas yang paling tinggi; kepada Tuhan melalui pengalaman-pengalaman mistis, pengalaman kesatuan atau *wahdat al-Wujud* dan pengalaman-pengalaman spiritual lainnya.

Dalam konteks ini tampak kian tegas bahwa salah satu tema terpenting dalam kajian Filsafat Perennial adalah *the transcendent unity of religions* atau “kesatuan transenden agama-agama”. Dari perspektif ini dapat dipahami bahwa Filsafat Perennial menawarkan satu bentuk interaksi antar-pemeluk umat beragama yang lebih bersifat substansial, sejuk, dialogis dan di atas segalanya berada dalam “wacana” spiritual.

Dengan kata lain, perspektif Filsafat Perennial terbangun di atas sebuah paradigma bahwa semua agama dan tradisi yang autentik berasal dari Tuhan Yang Satu. Meskipun dalam perjalanan historisitas umat manusia didapati pelbagai bentuk keagamaan dan tradisi, tetapi Filsafat Perennial memandang bahwa semua “jalan kebenaran” berawal dan berakhir pada *Kebenaran Tunggal*, yaitu Tuhan.

Mengurai Jejak Pustaka: Menganyam Perspektif Baru

Tak sedikit buku dan artikel yang telah ditulis orang mengenai filsafat perennial. Sebut saja di antaranya Frithjof Schuon, *Islam and the Perennial Philosophy* (1976), *The Transcendent Unity of Religions* (1975), *Echoes of Perennial*

21 Lihat Budhy Munawar-Rahman, “Pengantar”, h. xxxi-ii.

Wisdom (1992), *Christianity/ Islam : Essays on Esoteric Ecuminicism* (1981); Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (1990), *The One and the Many* (1993), *Sufi Essays* (1972) dan artikelnya, “The Philosophia Perennis and Study of Religion” (1984); Howard P. Kainz, *The Philosophy of Man : A New Introducion to Some Perennial Issues* (1977); Aldous Huxley, *The Perennial Philoshopy* (1994). Di samping itu, beberapa karya terjemahan dan buku karangan cendekiawan Muslim Indonesia dapat disebutkan di sini, antara lain Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta, 1995), Ahmad Norma Permata (ed), *Perennialisme: Melacak Jejak Filsafat Abadi* (Yogyakarta, 1996) dan Mohd. Sabri AR, *Keberagamaan yang Saling Menyapa: Perspektif Filsafat Perennial* (Yogyakarta, 1998). Sebagai sebuah perspektif—tentunya dalam keyakinan para pengikut filsafat ini—philosophia perennnis dapat menjadi salah satu bentuk pendekatan dalam hubungan lintas-agama. Yang ditawarkan di sini ialah “dialog lintas-iman” (*interfaith dialogue*), sebuah dialog yang lebih substansial dan berlangsung di kalangan para pemeluk keagamaan dan keyakinan untuk melihat masalah kemanusiaan bersama dalam perspektif keimanan masing-masing. Dengan kata lain, perspektif ini mengajak seluruh pengikut agama yang ada, agar agama—khususnya dari makna-dalamnya (*esoteris*)—dapat menjadi perspektif dan sumber motivasi dalam melihat serta memecahkan problem kolektif umat beragama dan karena itu juga masalah kemanusiaan secara keseluruhan, kini dan masa depan yang dekat. Berangkat dari kesadaran seperti itu, diharapkan perspektif ini memiliki relevansi kuat terhadap kondisi objektif bangsa Indonesia yang plural dan acap kali terancam konflik dan konfrontasi antar-umat beragama.

Dari sejumlah penelitian menunjukkan bahwa pendekatan studi agama yang bersifat *empiris-historis an sich* menciptakan reduksionisme agama yang begitu hebat dan berakibat pada lahirnya pemahaman keagamaan yang “kering” karena pendekatan ini tak mampu menyelami makna-dalam (*esoteris*) agama yang diteliti. Sementara pendekatan Filsafat Perennial semata yang bersifat *normatif-filosofis-esoterik* cenderung mengalami “kemacetan” dalam menstudi empirikalitas eksternal agama (*eksoteriknya*), sebab lebih menekankan pencarian makna transendenSI agama. Karena itu studi agama membutuhkan paradigma ganda: *empiris-historis-eksoterik* dan *normatif-perennialistik-esoterik*. Integrasi dan sintesis kreatif antar kedua bentuk pendekatan inilah yang diharapkan kelak lebih relevan dan

diprediksi menjadi corak dominan studi lintas agama kini dan di masa depan yang tidak terlalu jauh.

Pluralisme: Menelusuri Akar Kesatuan Transendensi Agama-Agama

Tak sedikit peneliti yang mengandaikan Indonesia sebagai sebuah *melting pot* dan sekaligus supermarket yang ramai bagi pengaruh agama-agama dunia. Agama-agama dunia datang silih berganti. Satu mengantikan yang lain, tetapi dalam arti tertentu juga ada semacam pola amalgamasi: baik antarsesama agama dari luar maupun antara agama luar dengan tradisi agama lokal. Dari catatan sejarah, tampak bahwa pola hubungan antar-agama di masa lalu yang jauh sangat dipengaruhi oleh politik *stelsel* dan politik keagamaan pemerintah kolonial. Masing-masing pihak dibiarkan dalam sebuah hubungan antitesis, persaingan dan ketegangan. Syakwasangka dan sikap abai sengaja disulut demi kepentingan politik kolonial. Pemerintah kolonial melakukan politik keagamaan yang hanya bersumbu pada dogma dan bukan pada etika; pada ajaran dan bukan pada perilaku. Akibatnya, kehidupan agama bercorak eksklusif dan kehilangan inspirasi yang segar bagi umat dan masyarakat untuk menuntut perbaikan nasib. Agama boleh menjadi apa saja asal tidak menjadi agama pencerahan atau agama pembebasan. Oleh elit penguasa kolonial, komunikasi antar-agama dikendalikan sedemikian rupa sehingga tidak berjalan secara bebas dan terbuka. Pada saat itu agama telah kehilangan “daya dobrak psikologis” atau *psychological striking force* untuk sebuah perubahan yang lebih baik.

Sejak abad 19, agama-agama muncul dalam sebuah fase formatif yang ditandai oleh upaya untuk merumuskan ajaran-ajaran dan pendidikan yang dirasa cocok dengan tantangan yang muncul saat itu. Terjalinya hubungan dengan pusat-pusat keagamaan di luar negeri menyebabkan munculnya gerakan purifikasi agama. Ortodoksi lalu menjadi ciri yang menonjol. Sebut saja misalnya, Kekristenan menjadi identik Barat, begitu pula Islam lebih berkiblat ke Tanah Arab, Hindu ke India, dan Buddha ke Srilangka atau Thailand. Proses purifikasi ini sering pula dimuati oleh masalah-masalah luar—baik berupa problem historis maupun teologis—ke dalam negeri. Pada gilirannya, problem-problem impor tersebut bisa menjadi problem laten dan sukar dicari jalan keluarnya. Sekadar contoh, stigma sejarah yang pahit tentang Perang Salib turut mengemuka juga di Indonesia. Dendam

sejarah, kebencian dan permusuhan bisa muncul kembali ketika cerita tentang perang yang berjalan selama berabad-abad itu dibaca dalam konteks pemahaman yang salah. Begitu pula perang yang terjadi antara golongan Protestan dan Katolik di sejarah Eropa bisa pula menimbulkan trauma yang sama serta menimbulkan kembali prasangka keagamaan yang negatif.

Daftar panjang “perang agama” bisa ditambah dengan konflik-konflik di zaman modern sebagaimana yang terjadi di Irlandia Utara, Libanon, Israel, Bosnia, dll. Bahkan fenomena kerusuhan terkini yang cukup akut dan menebarkan api kebencian antar-umat beragama seperti terjadi di sejumlah kota di tanah air: Luwu, Poso, dan Maluku—untuk sekadar menyebut beberapa di antaranya—dapat dipandang sebagai kelanjutan logis dari stigma masa lalu tentang “perang agama” tersebut. Dalam konteks ini, agama-agama bisa berperan sebagai minyak di atas nyala api yang membakar: alangkah panasnya nyala itu menyiksa dan melumatkan sekian banyak manusia di panggung sejarah. Suara-suara pesimistik terhadap fenomena agama bahkan menyimpulkan: sekali agama berperan dalam konflik dan peperangan, maka sulit orang keluar dari sana tanpa luka-luka sosial dan ruhani yang mendalam. Demikian pula halnya dengan konflik yang dipicu oleh kecemburuan sosial-ekonomi dan dibingkai oleh sentimen etnis, acap kali justru semakin menambah wajah buram bangsa kita. Di sini tampak jelas bahwa pemicu lahirnya sejumlah konflik di atas pentas sejarah kemanusiaan tidaklah berdiri tunggal: tapi dibangun di atas stigma yang demikian kompleks dan menyentuh wilayah sensitifitas kesadaran kolektif manusia.

Dalam konteks ini, kesadaran akan kepelbagaian atau pluralisme lalu menjadi nilai yang sangat penting. Kendati demikian, secara dini kita perlu membedakan dua peristilahan yang memiliki kemiripan: “pluralitas” dan “pluralisme.” Sebab tak sedikit kalangan acap kali mengacaukan penggunaan dua peristilahan tersebut. Pluralitas adalah sebuah fakta tentang kepelbagaian yang ada secara alami dan berdasarkan hukum alam: ras, warna kulit, suku, agama, budaya, jenis kelamin dan seterusnya. Pluralitas, karena itu, bukanlah sebuah pilihan tapi anugerah Tuhan bagi manusia. Itu sebab, tak ada yang salah dalam pluralitas. Persoalannya kemudian: bagaimana seseorang menyikapi kepelbagaian itu? Rumusan jawab terhadap pertanyaan itulah kelak melahirkan pluralisme. Karena itu, pluralisme di sini tidak dapat dipahami hanya dengan mengatakan bahwa masyarakat kita majemuk, beraneka ragam, terdiri dari berbagai suku dan agama, yang justru

hanya menggambarkan kesan fragmentasi, bukannya pluralisme. Pluralisme juga tidak boleh dipahami sekadar sebagai “kebaikan negatif” (*negative good*), hanya ditilik dari kegunaannya untuk menyingkirkan fanatisisme (*to keep to fanaticism at bay*). Sebaliknya, pluralisme—seperti digambarkan secara amat baik oleh Nurcholish Madjid—mesti dipahami sebagai “pertalian sejati kebinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban” (*geniune engagement of diversities within the bonds of civility*).²² Karena itu, pluralisme adalah sebuah sikap yang mengakui sekaligus menghargai, menghormati, memelihara, dan, bahkan mengembangkan atau memperkaya keadaan yang bersifat plural, jamak atau kepelbagaiannya itu. Dalam konteks teologi lintas-agama misalnya, pluralisme membangun sebuah postulat: bahwa dalam jantung semua agama dan tradisi autentik mempunyai pesan *kebenaran* yang sama yakni kita semua berasal dan akan kembali kepada satu tujuan yang sama: kepada *Yang Absolut, Yang Awal-Yang Akhir, Yang Hollygious* atau dalam teologi disebut sebagai Tuhan.

Akan tetapi dalam konteks kebangsaan kita, belakangan ini pluralisme menjadi terancam dan keutuhan bangsa sebagai *nation-state* pun terkoyak-koyak—menyusul sejumlah fakta kerusuhan sosial yang membara di sejumlah kota di tanah air—ditengarai karena dipicu oleh masalah SARA (suku, agama, ras, dan antargolongan) yang sangat kompleks. Terlepas dari berbagai analisis tentang apakah akar-akar konflik sosial itu terletak pada wilayah ekonomi, politik, sosial, budaya, etnis atau agama, namun aspek terakhir diyakini sementara pihak sebagai faktor yang paling sensitif memicu kerusuhan tersebut.

Sejauh ini, kepelbagaiannya (pluralitas)—yang oleh rezim Orde Baru bahkan secara peyoratif telah mempopulerkannya dengan istilah SARA—tampak tidak dikelola secara baik. Perdebatan masalah-masalah penting dari agama-agama misalnya, tidak pernah dikemukakan secara transparan demi mendapatkan “titik-titik pertemuan” bersama. Pendidikan agama pun cenderung diajarkan secara literer, formalistik dan *adhoc* sehingga wawasan pluralisme yang menjadi realitas masyarakat justru tidak tampak sama sekali. Pengajaran agama yang mencoba menumbuhkan kritisisme dan apresiasi atas agamanya sendiri atau agama orang lain bahkan bisa dikategorikan menyesatkan. Sebab salah satu masalah mendasar yang selalu mengadang adalah munculnya kebingungan-kebingungan teologis, khususnya menyangkut sikap: bagaimana seseorang harus mendefinisikan

22 Nurcholish Madjid, “Masyarakat Madani dan Investasi Demokrasi: Tantangan dan Kemungkinan,” *Republika*, 10 Agustus 1999.

dirinya secara tepat di tengah-tengah agama lain yang juga eksis dan punya keabsahan? Di masa rezim Orde Baru SARA bukannya diterima sebagai anugerah Tuhan, tapi malahan menjadi bingkai pemicu konflik dan penebar kebencian di kalangan masyarakat. Parahnya, dunia pendidikan—terutama bila mencoba menelaah kurikulum dan silabi yang diberlakukannya—sangat tidak kondusif bagi terciptanya suasana dialogis dan mendorong pluralisme, demokratis dan penuh dengan suasana kekeluargaan. Sementara dalam kehidupan sosial juga telah terbangun stigma tentang SARA yang cenderung dimaknai sebagai sesuatu yang sangat berbahaya dan negatif. Akibatnya, kendati pun terdapat upaya-upaya penanganan dan penyelesaian konflik sosial yang demikian akut, terutama karena dipicu oleh isu SARA—baik oleh pemerintah maupun lembaga-lembaga non-pemerintah—tapi terkesan artifisial dan formal, sehingga tidak mampu menyentuh akar konflik yang sesungguhnya. Hal tersebut jelas “ibarat api dalam sekam” yang setiap saat bisa meledak dan membakar hangus bangsa ini.

Dari dasar pemikiran ini pula dipandang perlu memikirkan upaya sadar dan sistematis guna melahirkan pemikiran-pemikiran arif, cerdas dan bening yang secara sungguh-sungguh berkhidmat kepada upaya melahirkan perdamaian dan resolusi konflik di tanah air.

Deskripsi di atas memberi isyarat jika adanya problem besar dalam kehidupan beragama yang ditandai oleh kehidupan pluralisme belakangan ini. Dan salah satu masalah besar dari pluralisme—yang memicu sejumlah perdebatan abadi sepanjang sejarah kemanusiaan menyangkut “kebenaran” dan “keselamatan” adalah—bagaimana seorang beragama bisa mendefinisikan dirinya secara tepat di tengah-tengah agama lain yang juga eksis dan punya keabsahan. Padahal seperti diungkapkan sebelumnya, bila teologi lama di-set up—dan sejarah pun kemudian mengekstremkannya—dalam suatu tatanan non-pluralitas: bahwa hanya agama kitalah yang paling benar, sementara agama lain salah atau menyimpang—“*other religions are false paths that mislead their followers*”²³—kata Ajith Fernando. Belum lagi masalah-masalah sosial politik yang sering memunculkan ketegangan dan krisis di kalangan antara pemeluk keagamaan, kian menambah kerunyaman tersebut. Sehingga, berkaitan dengan kian berkembangnya pemahaman mengenai pluralisme dan toleransi agama-agama, berkembanglah suatu paham apa yang disebut sebagai “*theologia religionum*” (teologi agama-agama)

²³ Ajith Fernando, “Other Religions are False Paths that Mislead Their Followers” dalam John Lyden, *Enduring Issue in Religion*, San Diego: Greenhaven Press Inc., 1995, h. 6.

atau “teologi lintas-agama” yang menekankan semakin pentingnya dewasa ini untuk dapat “berteologi dalam konteks agama-agama.” Gagasan ini, belakangan melahirkan kontroversi yang tidak kecil khususnya di kalangan peminat studi agama-agama (*religious studies*). Terlepas dari kontroversi itu, ada baiknya kita mempertimbangkannya sebagai bahan permenungan bersama guna merumuskan sebuah konsep yang lebih komprehensif dalam merespons kepelbagaian atau SARA itu. Sudah saatnya kita memberi tafsir-ulang terhadap SARA, sebagai sebuah konsep kepelbagaian—yang sejauh ini lebih merupakan “alat politik” rezim penguasa dan nalar dominan negara—ke dalam satu makna yang lebih mencerahkan, inklusif dan komprehensif: SARA adalah “Ibu Kandung” NKRI. Mengabaikan, apalagi “mengkambing-hitamkan” SARA, kita akan terancam menjadi bangsa “Malin Kundang”.

Sejatinya, pada tataran elite dan tokoh-tokoh agama di Indonesia dewasa ini, kian hari memperlihatkan pergaulan antara pemeluk agama yang semakin intens. Hubungan antar-tokoh agama tersebut sangat harmoni, bahkan tak sedikit di antara mereka kemudian membangun satu tradisi intelektual yang dialogis, demokratis, kekeluargaan dan penuh aura akademis dalam upaya memecahkan persoalan bersama masyarakat-bangsa dengan perspektif keimanan masing-masing. Akan tetapi pada tingkat teologis—yang merupakan landasan agama itu—muncul kemudian kebingungan-kebingungan: khususnya bagaimana kita merumuskan diri di tengah-tengah agama lain yang juga hidup dan punya tradisi yang autentik? Dalam persoalan ini kemudian muncul pertanyaan mendasar: apakah ada “kebenaran” dalam agama lain—yang implikasinya ialah apakah ada “keselamatan” dalam agama lain?

Uraian berikut ini akan coba menawarkan pergaulan antar-agama dalam perspektif filsafat perennial kedua, dengan harapan pluralitas agama dalam pengertiannya yang esensial sebagai “pertalian sejati kebinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban” dapat benar-benar terwujud di tanah air. Kajian akan diperkaya dengan studi Al-Quran dan temuan-temuan kontemporer, khususnya tentang universalisme Islam dan pesan kesatuan kebenaran yang terkandung dalam jantung seluruh agama dan tradisi autentik. Karena itu, yang menjadi fokus dalam tulisan ini adalah: “mungkinkah gagasan pluralisme dapat menjadi perspektif alternatif bagi lahirnya sebuah *Fikih Kebinekaan* atau semacam *teologi lintas iman*? Selanjutnya untuk mengurai secara detail masalah tersebut, berikut dikemukakan sedikitnya dua sub masalah: (1) bagaimana pesan pluralisme dalam doktrin Islam, dan (2)

bagaimana kemungkinan merumuskan model “fikih kebinekaan” atau “teologi lintas iman” dan menjadi perspektif agama-agama dalam melihat problem bersama kemanusiaan yang diinspirasi oleh bangunan keimanan masing-masing?

Pesan Pluralisme dalam Doktrin Islam

Dalam tradisi spiritual Islam, dikenal apa yang disebut dengan *the spiritual hierarchy*, yakni tingkat-tingkat kedalaman spiritual. Ide ini selalu saja hadir dalam diskusi sepanjang masa, khususnya ketika manusia memperoleh masalah-masalah yang berhubungan dengan keruhanian atau spiritualitas. Tingkat-tingkat spiritual bukanlah produk imajinasi manusia; dia juga bukan sekadar sebuah ide puitik, tetapi dia adalah sesuatu yang riil sebagaimana wujud itu sendiri memiliki hierarki. Sebutlah misalnya sungai: ada sungai berukuran kecil, sedang dan besar. Demikian pula gunung, ada yang kecil tapi ada juga yang besar. Di sini terlihat jelas jika alam pun memiliki hierarki.²⁴

Sekaitan dengan itu, kita dapat mempertimbangkan konstataasi berikut: misi seluruh kebenaran yang sejati sesungguhnya berasal dari Tuhan. Ibarat matahari dan bulan, yang memiliki sinar sesungguhnya matahari, bukan bulan. Demikian pula halnya dengan pembawa misi kebenaran sepanjang sejarah kemanusiaan. Kita mengenal adanya misi Buddha, misi Kristus atau misi Muhammad, padahal secara hakiki, tidaklah misi itu kecuali miliki Tuhan semata.²⁵

Aldous Huxley, salah seorang pemikir perennialis terpenting mengemukakan bahwa dalam jiwa manusia terdapat “sesuatu” yang identik dengan kenyataan Ilahi.²⁶

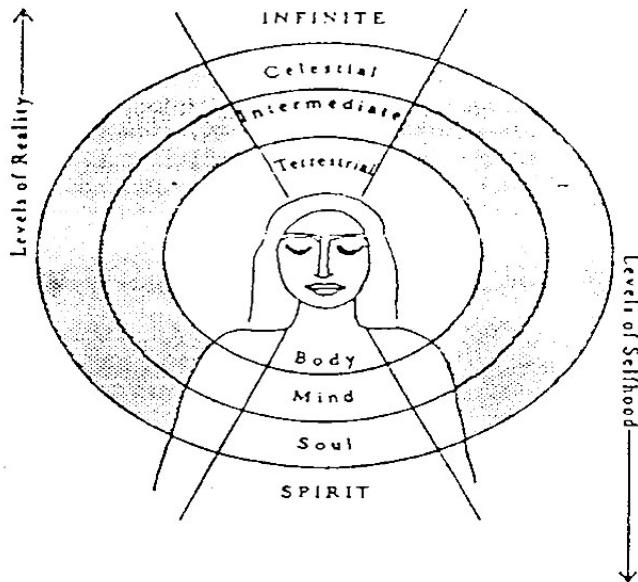
Dalam mengomentari pandangan Huxley itu, Smith²⁷ mencoba mengulasnya dengan menghadirkan ilustrasi berikut:

24 Hazrat Inayat Khan. *The Unity of Religious Ideas*, Delhi: Motilal Banarsi Dass, 1990, h. 124.

25 *Ibid.*

26 Ungkapan aslinya: "...in the soul something similar to, or even identical with, Divine Reality." Lihat Aldous Huxley. *The Perennial Philosophy*, New York, London: Haper Colophon Books, 1970, h. vii.

27 Huston Smith. *Beyond the Postmodern Mind*, London: The Theosophical Publishing House, tt., h.. 68.



Dari ilustrasi di atas tampak adanya apa yang disebut dengan *Levels of Reality* dan *Levels of Selfhood*. Karena itu, para penganut filsafat perennial (*philosophia perennis*) meyakini adanya dunia yang bersifat hierarkis. Huston Smith misalnya, dalam karyanya yang lain *The Forgotten Truth* menyebut tingkatan-tingkatan ini sebagai *the great chain of being* (mata rantai agung seluruh keberadaan). Atau apa yang disebut E.F. Schumacher *the hierarchy of existence* (tingkat-tingkat eksistensi): mulai dari Tuhan pada tingkat tertinggi dan tak terhingga (*infinite*), hingga manusia dan makhluk-makhluk/benda-benda “di bawah” manusia. Atau sebaliknya dari benda mati pada tingkat paling rendah, hingga Tuhan pada tingkat paling tinggi.

Sementara itu, Smith mengatakan bahwa pada ilustrasi di atas digambarkan, realitas itu muncul dalam tatanan yang “terbalik” (tubuh [*body*] di atas akal [*mind*], dan seterusnya) adalah wajar, karena memang mikrokosmos itu mencerminkan makrokosmos (manusia mencerminkan jagad raya), demikian pula sebaliknya. Secara eksternal (manusia) yang baik dilambangkan sebagai sesuatu yang “tinggi”; namun saat kita melihat secara internal, maka pemahaman nilai kita akan terbalik: dalam diri manusia yang terbaik adalah justru yang paling “terdalam”; ia adalah basis fundamental dan dasar bagi wujud kita. Jalan bagi tubuh (*body*) dan akal (*mind*) untuk

berkorelasi dengan tataran bumi (*terrestrial*) dan pengantara (*intermediate*) adalah jelas: yang awal mengapung, sebagaimana adanya, pada yang akhir. Para penganut Teisme sama sekali tidak akan mengalami kesulitan untuk mengetahui bahwa jiwa (*soul*)—lokus final individualitas—terlibat dalam hubungan *I-Thou* dengan Tuhan yang dapat diketahui. Akan tetapi, mungkin mereka akan menolak pernyataan yang menyebutkan (seperti dalam rumusan Huxley) bahwa “di dalam diri manusia terdapat ‘sesuatu’ yang identik dengan Realitas Ilahi”, yang dalam ilustrasi di atas disebut *Spirit (Rûh)*.²⁸

Dalam tradisi sufisme dikenal sedikitnya tujuh tingkatan spiritual (*the spiritual hierarchies*) yang dapat dibedakan satu sama lainnya dengan melihat perbedaan tingkat responsif mereka terhadap hal-hal yang bersifat gaib. Mereka itu adalah, *pir*, *buzurg*, *walî*, *ghauth*, *quthb*, *nabî* dan *rasûl*.²⁹ Urutan tersebut sekaligus memperlihatkan tingkatan keruahanian mereka. Meskipun demikian, patut dicatat bahwa tingkatan-tingkatan tersebut bukanlah kreasi manusia, tetapi pemberian Tuhan. Sebaliknya, manusia-manusia tersebut bukanlah Tuhan, melainkan manusia yang juga memiliki keterbatasan-keterbatasan. Namun, ia juga tak bisa disebut manusia biasa, sebab dirinya telah diselimuti kesadaran ketuhanan yang kokoh. Mengingkari keberadaan tingkat keruahanian manusia seperti itu, berimplikasi pada lunturnya bangunan keyakinan seseorang terhadap *nabî* dan *rasûl*, tokoh yang dalam tradisi agama semitik diyakini sebagai pembawa misi kebenaran dari Tuhan.

Berikut ini akan coba diuraikan secara panjang lebar dua konsep manusia spiritual terakhir yaitu *nabî* dan *rasûl* yang dikutip dari ayat-ayat Allah dalam Al-Quran.

*Dan sungguh telah Kami utus beberapa orang rasul sebelum engkau (Muhammad). Di antara mereka itu ada yang Kami ceritakan kepadamu dan di antara mereka ada (pula) yang Kami tidak ceritakan kepadamu.*³⁰

Dalam mengomentari ayat tersebut, al-Thabârî misalnya berpendapat bahwa Allah Swt. menyampaikan kepada Nabi Muhammad Saw., tentang

28 Huston Smith, *ibid.*, hh. 67-9. Bandingkan dengan penjelasan Al-Quran Surah al-Hijr [15]:29. Pada ayat ini Allah menyatakan bahwa dalam diri manusia memang terdapat unsur Ilahi yang diberi istilah “*min rûhî*”. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa karena dalam diri manusia terdapat unsur Ilahi, maka dia pulalah yang paling potensial mendekati Tuhan.

29 Hazrat Inayat Khan. *The Unity*, h. 128.

30 QS. al-Mu’min [40]: 78.

adanya sejumlah nabi dan rasul sebelum dia yang diutus kepada umatnya masing-masing. Di antara mereka ada yang dikisahkan dalam Al-Quran tetapi ada juga yang tidak dikisahkan. Sembari mengutip sejumlah riwayat, al-Thabarî berpendapat bahwa sebelum Nabi Saw. dibangkitkan, telah ada sebelumnya 8000 nabi, 4000 di antaranya dari keturunan bani Isrâîl.³¹ Dalam riwayat lain dikisahkan terdapat 4000 nabi, dan yang dimaksud “*nabi-nabi yang tidak dikisahkan*” itu di antaranya adalah nabi-nabi yang dibangkitkan di Habsyi (Ethiopia).³²

Sementara itu Sayyid Quthb agaknya tidak berusaha mengemukakan berapa jumlah nabi secara keseluruhan. Namun ia lebih menekankan bahwa maksud mengapa Allah mengisahkan nabi-nabi sebelum Muhammad dan tidak mengisahkan sebagian lagi di antara mereka adalah untuk memperlihatkan bahwa tradisi kenabian memang memiliki bentangan sejarah sangat panjang dalam kehidupan manusia. Dengan begitu, demikian Quthb, tampaklah jika misi dan pesan kenabian secara substansial adalah satu.³³

Seperti halnya Quthb, al-Râzî pun tidak menekankan berapa jumlah nabi dan rasul yang telah diutus Allah sebelum Nabi Muhammad. Ia hanya menegaskan bahwa Muhammad Saw., seperti halnya nabi-nabi sebelumnya memiliki misi yang sama.³⁴

Sementara Al-Marâghî dalam kaitan ini menegaskan kembali—and ini oleh sejumlah peminat studi-studi Al-Quran dipandang sebagai pendapat yang paling populer—bahwa Allah Swt. telah membangkitkan nabi dalam sejarah manusia tak kurang dari 124.000, dan 315 di antaranya yang masuk kualifikasi rasul.³⁵ Untuk memperkuat argumennya, al-Marâghî mengutip hadis riwayat Ahmad:

Dari Abî Zâr: “Saya bertanya kepada Rasulullah, berapa jumlah nabi?” Nabi menjawab: “124.000, dan yang termasuk rasul sebanyak 315 orang.” (HR. Ahmad).³⁶

31 Muhammad ibn Jarîr al-Thabarî. *Tafsîr al-Thabarî*, jilid X, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyyah, 1994, h. 80.

32 Al-Thabarî, *ibid*.

33 Sayyid Quthb. *Fî Zhilâl al-Qur’ân*, jilid VII, Beirut: Dâr al-Ihya’, 1967, h. 209.

34 Fakhr al-Dîn al-Râzî. *Al-Tafsîr al-Kabîr*, jilid XIV, Beirut: Dâr al- Kutub al-‘Alamiyyah 1990/1411, h.77.

35 Ahmad Musthafa al-Marâghî. *Tafsîr al- Marâghî*, juz XII, Mesir: Syirkah Maktabah wa Matbaah Musthafa al-Bâb al-Halabî wa Awlâduhu, 1966/1386, h. 96.

36 Untuk pengecekan lebih lanjut, lihat Ahmad ibn Hanbal, V:178, hh. 179 dan 266.

Sementara nabi dan rasul “yang dikisahkan” dalam Al-Quran hanya berjumlah 25 orang. Mereka itu adalah: Âdam, Idrîs, Nûh, Hûd, Shâlih, Ibrâhîm, Lûth, Ismâ’îl, Ishâq, Ya’qûb, Yûsuf, Ayyûb, Syu’ayb, Mûsâ, Hârûn, Dzû ‘l-kifl, Dâwûd, Sulaymân, Ilyâs, Ilyasa’, Yûnûs, Zakarîyâ, Yahyâ, ‘Isâ, dan Muhammad. Di antara 25 orang nabi dan rasul itu terdapat 5 orang rasul yang mempunyai kelebihan, yang disebut *ûlû al-‘azm*, yang berarti “orang yang berhati teguh” dan memiliki kesabaran yang tangguh.³⁷

Dari uraian di atas tampak jelas bahwa nabi dan rasul yang dikisahkan dalam Al-Quran berjumlah 25 orang, sementara yang tidak dikisahkan sangat banyak, hingga mencapai ratusan ribu. Dari sini sesungguhnya dapat dipahami bahwa sejarah kenabian mengikuti gelombang sejarah kemanusiaan yang demikian panjang dan berakhir di tangan Nabi Muhammad Saw. Karena itu, sangat memungkinkan, nabi-nabi tersebut berada—jika bukannya turut menentukan—kebangunan peradaban umat manusia. Meskipun jumlahnya sangat banyak, dan berada dalam sejarah dan sejumlah kawasan yang berbeda pula, tetapi diyakini bahwa misi dan pesan para nabi itu pada hakikatnya sama: menyeru tentang doktrin Ketuhanan Yang Maha Esa (*tawhîd*).

Seperti diketahui satu tema terpenting dan sangat fundamental dalam epistemologi Filsafat Perennial³⁸ adalah ide tentang Tuhan. Sedemikian rupa sehingga tema tentang Tuhan—baik upaya untuk “mendekati” maupun

37 QS. al-Ahqâf [46]: 35. Sementara untuk daftar nama nabi-nabi secara tidak berurutan antara lain lihat, QS. al-Anâ’âm [6] :83-86 dan s. al-Nisâ’ [4]: 163. Bahkan, sejumlah tokoh suci dalam Al-Quran oleh pemikir semisal Muhammad ‘Alî—seperti dicantumkan dalam bukunya *The Religion of Islam*—diyakini sebagai nabi. Mereka itu adalah Nabi ‘Uzair, seperti yang disebut dalam Al-Quran s. al-Taubah ayat 30, Nabi Luqmân dari Ethiopia dan Dzû al-Qarnayn dari Parsi (yang menurut dugaannya adalah raja Darius I).

38 Filsafat Perennial (*sophia perennis*) secara harfiah berarti “filsafat keabadian” yang dalam bahasa Arab sering diterjemahkan sebagai *al-Hikmah al-Khâlidah*. Istilah ini biasanya muncul dalam wacana filsafat agama, di mana agenda yang dibicarakan antara lain: (1) tentang Tuhan, Wujud Yang Absolut, sumber dari segala wujud. Tuhan Yang Mahabesar adalah satu, sehingga semua agama yang lahir dari Yang Satu pada prinsipnya sama karena datang dari sumber yang sama. (2) Filsafat Perennial ingin membahas fenomena pluralisme agama secara kritis dan kontemplatif. Di sini terutama ditekankan adanya apa yang disebut *the transcendent unity of religions* atau “kesatuan transenden agama-agama.” Yang terakhir ini ingin menegaskan bahwa pada semua agama dan tradisi yang autentik, dalam jantungnya terdapat pesan keagamaan yang sama, yakni tentang doktrin Ketuhanan Yang Maha Esa. Untuk kajian lebih lanjut lihat antara lain, Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, London: Harper Colophon Books, 1970; Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, trans. by Peter Townsend, London: World Islamic Festival Publishing Co. Ltd., 1976) dan Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.

“meyakini” sepenuhnya—menjadi *alfa-omeganya* (awal-akhir) eksistensi manusia.

Dalam perspektif perennial, Ketuhanan Yang Maha Esa adalah inti semua agama dan tradisi yang autentik. Setiap pengelompokan (umat) manusia telah pernah mendapatkan tentang ajaran Ketuhanan Yang Maha Esa melalui para rasul Tuhan.³⁹ Karena itu terdapat “titik pertemuan” (*kalimah sawâ’*) antara semua agama manusia, dan orang Muslim khususnya diperintahkan untuk mengembangkan titik pertemuan itu sebagai landasan hidup bersama.⁴⁰

Dalam kaitannya dengan ayat 24 Surat al-Fâthir, “*Dan tidak ada suatu umat pun melainkan telah ada padanya seorang pemberi peringatan*”, al-Thabârî memberi penjelasan bahwa tidak ada umat-umat terdahulu—di mana umat itu memeluk suatu agama—kecuali mereka memiliki pemberi peringatan, yakni rasul. Rasul tersebut memperingatkan kepada para umatnya tentang azab yang pedih jika mereka ingkar kepada Allah. Di sini berarti bahwa setiap umat pasti memiliki rasul.⁴¹

Sementara itu, Sayyid Quthb berpendapat, mengapa Allah niscaya mengutus seorang rasul kepada setiap kaum? Karena terdapat kecenderungan manusia untuk selalu mengingkari seruan nabinya. Akibatnya, beriringan dengan perputaran zaman, cahaya ruhani setiap umat perlahan-lahan redup dan diselimuti kembali kabut kegelapan. Itu sebab, selalu saja Allah

39 Terdapat sejumlah ayat dalam Al-Quran yang menyatakan bahwa setiap kelompok manusia (umat) telah didatangi pengajar kebenaran, yaitu utusan atau rasul Tuhan. Antara lain disebutkan, “*Dan sungguh Kami (Tuhan) telah mengutus seorang rasul di kalangan setiap umat...*” (QS. al-Nahl [16]: 36); “*Sesungguhnya Kami (Tuhan) telah mengutus engkau (Muhammad) dengan kebenaran (al-Haqq), sebagai pembawa kabar gembira dan pembawa peringatan; sebab tiada kelompok manusia (umat) pun melainkan telah lewat padanya pembawa peringatan.*” (QS. Fâthir [35]: 24).

40 Istilah *kalimah sawâ’* berarti kalimat, ide, prinsip yang sama, yakni ajaran bersama yang menjadi *common platform* antara pelbagai kelompok manusia. Dalam Kitab Suci Al-Quran misalnya, Allah memerintahkan agar Nabi Muhammad, rasul-Nya, mengajak komunitas keagamaan yang lain, khususnya para penganut Kitab (*Ahl al-Kitâb*) untuk bersatu dalam “titik pertemuan” itu: “*Katakanlah olehmu (Muhammad), ‘Wahai para penganut Kitab Suci, marilah menuju ajaan bersama antara kami dan kamu sekalian, yaitu bahwa kita tidak menyembah kecuali Tuhan dan tidak memperserikatkan-Nya dengan sesuatu apapun juga, dan kita tidak mengangkat di antara kita tuhan-tuhan selain Tuhan Yang Maha Esa (Allah)’. Tetapi jika mereka (penganut Kitab Suci) itu menolak, katakanlah olehmu sekalian (engkau dan para pengikutmu), ‘Jadilah kamu sekalian (wahai penganut Kitab Suci) sebagai saksi bahwa kami adalah orang-orang yang pasrah kepada-Nya (muslimûn)’.*” (QS. Ali ‘Imrân [3]: 64). Jadi dalam firman itu ditegaskan bahwa ‘titik pertemuan’ utama antara semua agama dan tradisi autentik adalah prinsip Ketuhanan Yang Maha Esa (*tauhîd*).

41 Al-Thabarî, *Tafsir al-Thabarî*, juz. X, h. 408.

mengutus seorang rasul kepada setiap kaum sebagai pembawa “cahaya” peringatan dan berita gembira.⁴²

Dari uraian di atas tampak jelas bahwa untuk membimbing manusia agar selalu berada “di jalan” Tuhannya, maka diutuslah seorang rasul kepada tiap-tiap kaumnya. Hal tersebut dimaksudkan pula agar mata rantai agung cahaya kebenaran itu tetap terpelihara dan bersinar dalam bentangan panjang sejarah kemanusiaan.

Karena itu, dapat dipahami mengapa doktrin Ketuhanan yang Maha Esa, kendati menjadi inti-pesan yang tertancap dalam jantung semua agama dan tradisi yang autentik, namun penampakannya dalam sejarah acap kali tersamar karena dibungkus oleh mitologi atau aura filosofi tertentu. Dengan kata lain, dapat ditegaskan bahwa *tawhîd* dalam tataran ini misalnya, belum “semurni” dengan doktrin *tawhîd* yang disampaikan Nabi Ibrahim, dan kelak menemukan bentuknya yang sempurna di tangan Nabi Muhammad Saw. Dengan begitu, tidak keliru bila dikatakan bahwa agama “pagan” sebenarnya merupakan satu babakan sejarah perjalanan manusia dalam upaya mendekati paham Ketuhanan Yang Maha Esa. Sebab andaikan saja agama-agama dan tradisi “pagan” itu ditelusuri lebih mendalam lagi, pada akhirnya kita *toh* akan menemukannya dalam lingkaran doktrin monoteisme (*tawhîd*) yang sejati itu.

Dalam sejarah agama-agama, terkadang diketemukan sejumlah simbul dan nama-nama yang—apabila ditelusuri lebih jauh—akan tampak bahwa simbol dan nama-nama tersebut tidak lain dari agama atau rasul Tuhan. Meskipun hal tersebut masih diselimuti kabut kontroversi, tetapi setidaknya menjadi informasi sangat berharga terutama dalam menelusuri kesatuan *Kenabian* yang bersumber dan berawal pada Asal Yang Tunggal yakni Allah.

Berikut dikemukakan sejumlah teman ataupun nama-nama tokoh dalam sejarah, yang oleh sementara pihak diyakini memiliki kaitan erat dengan sejarah agama-agama dan misi kenabian.

Ahl al-Kitâb

Salah satu tema terpenting dalam pesan pluralisme agama adalah konsepsi tentang *Ahl al-Kitâb*. Tak sedikit pendapat yang lahir untuk mengomentari konsep itu, mulai dari maknanya yang paling tradisional hingga yang

⁴² Sayyid Qutb, *Fî Zilâl al-Qur'ân*, VII, h. 694.

kontemporer dan kontroversi sekalipun. Dari konsep ini pula kelak melahirkan perdebatan cukup panjang dalam rentang sejarah pemikiran Islam.

Sesungguhnya, sebutan *Ahl al-Kitâb* atau Ahli Kitab dengan sendirinya tertuju kepada golongan bukan-Muslim, dan tidak ditujukan kepada kaum Muslim sendiri, meskipun yang terakhir ini juga menganut Kitab Suci, yaitu Al-Quran. Ahli Kitab tidak tergolong kaum Muslim, karena mereka tidak mengakui atau bahkan menentang, kenabian dan kerasulan Muhammad Saw. dan ajaran yang beliau sampaikan. Bagi ‘Abdul Hâmid Hâkim, seperti dikutip Nurcholish, setidaknya terdapat tiga kelompok dari kalangan umat manusia yang menolak Nabi Muhammad dan ajarannya: (1) mereka yang sama sekali tidak memiliki kitab suci, (2) mereka yang memiliki semacam kitab suci, dan (3) mereka yang memiliki kitab suci yang jelas.⁴³ Dari kelompok yang terakhir inilah dimasukkan Yahudi dan Nasrani. Bahkan inilah yang secara tradisional dipahami sementara pemikir Muslim sebagai *Ahl al-Kitâb* seperti yang tercantum dalam Al-Quran.

Kaum Yahudi dan Nasrani sebenarnya memiliki posisi spesifik dalam pandangan kaum Muslim karena mereka adalah pendahulu agama kaum Muslim, sementara agama kaum Muslim (yaitu Islam), merupakan kelanjutan, pembetulan, dan penyempurnaan bagi agama mereka. Sebab seperti pada yang telah dikutip sebelumnya bahwa inti ajaran yang disampaikan Allah Swt. kepada Nabi Muhammad Saw. adalah sama dengan inti ajaran yang disampaikan oleh-Nya kepada semua nabi, baik nabi yang tercantum dalam Al-Quran maupun tidak. Karena itu, secara tegas dapat dikatakan bahwa semua umat pemeluk agama Allah adalah umat yang tunggal; memiliki kesatuan kenabian dan pesan kebenaran yang sama. Tetapi, karena di dalam perjalanan sejarahnya mengalami “anomali-anomali”, maka kedatangan Nabi Muhammad di sini sebagai koreksi dan penyempurnaan dari ajaran tersebut. Itu pula sebabnya mengapa Nabi Muhammad diperintahkan untuk mengajak kaum Ahli Kitab untuk menuju kepada “kalimat kesamaan” (*kalimah sawâ’*), yaitu doktrin tentang Ketuhanan Yang Maha Esa, seperti telah diuraikan sebelumnya.

Dalam sejarah—sebagai kelompok masyarakat yang menolak bahkan menentang Nabi—Yahudi dan Nasrani memiliki sikap yang berbeda-beda: ada yang keras dan ada pula yang lunak. Secara umum, penolakan mereka

43 Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1995, h. 72.

kepada Nabi digambarkan bahwa mereka tidak akan merasa senang sebelum Nabi mengikuti agama mereka. Hal tersebut bisa dipahami, sebab nabi membawa agama “baru” yang bagi mereka merupakan tantangan bagi agama mereka yang sudah “mapan” yaitu agama Yahudi dan Nasrani, sementara mereka itu masing-masing mengklaim bahwa agama mereka tidak saja sebagai yang “paling benar” tetapi juga agama terakhir dari Tuhan. Karena itu, tampilnya Nabi Muhammad dengan agama “baru”nya itu sungguh merupakan gangguan bagi mereka. Namun dalam konteks ini sesungguhnya lebih merupakan problem psikologi—khususnya psikologi agama—ketimbang masalah teologis. Itu pula sebabnya mengapa Al-Quran memperingatkan Nabi:

Tidaklah akan senang kepada engkau (wahai Muhammad) kaum Yahudi dan Nasrani itu, sehingga engkau mengikuti agama mereka. Katakanlah (kepada mereka): “Sesungguhnya petunjuk Allah itulah yang benar-benar petunjuk...⁴⁴

Meskipun demikian, Al-Quran juga menyebutkan bahwa dari kalangan Ahli Kitab pun tidak sedikit yang sikapnya bersympati kepada nabi dan kaum Muslim. Bahkan sejumlah kecil dari mereka ada yang secara diam-diam memberiarkan ajaran yang dibawa oleh Nabi.⁴⁵

Karena sikapnya yang simpati dan mengikuti kebenaran ajaran Nabi, maka sementara penafsir melihat jika mereka bukan lagi sebagai Ahli Kitab dalam pengertiannya yang tradisional, tetapi mereka telah “muslim” (dalam pengertian generik). Tetapi, karena penamaan atau terma *Ahl al-Kitâb* diintrodusir sendiri oleh Al-Quran sehingga tetap dipertahankan sebagai sebuah “sebutan” kendati dengan pemahaman yang baru. Untuk pandangan terakhir ini dapat diwakili terutama oleh Sayyid Râsyîd Ridhâ. Bagi Ridhâ, yang termasuk *Ahl al-Kitâb* tidak hanya orang-orang Yahudi, Nasrani, dan Majusi saja, melainkan juga orang-orang Hindu, Buddha, para penganut

44 QS. al-Baqarah [2]: 120.

45 Untuk penjelasan lebih detail tentang masalah ini, lihat antara lain QS. al-Mâ'idah/5:82-5. Lihat pula firman Allah: “Mereka (Ahli Kitab) itu tidaklah sama. Dari kalangan Ahli Kitab itu terdapat umat yang teguh (konsisten) mempelajari ajaran-ajaran Allah di tengah malam sembari terus menerus beribadah. Mereka beriman kepada Allah dan Hari Kemudian, melakukan ‘amr ma’ruf nahi munkar’, dan bergegas dalam berbagai kebaikan. Mereka itu tergolong orang-orang yang saleh. Apabila kebaikan yang mereka kerjakan, tidak akan diingkari (pahalanya), dan Allah Mahatahu tentang orang-orang yang bertakwa.” (QS. Âli Imrân [3]: 113).

agama Cina, Jepang, dan lain-lain. Sebab mereka ini adalah penganut suatu jenis Kitab Suci yang memuat ajaran dasar *tawhîd* atau Ketuhanan Yang Maha Esa, sampai sekarang.⁴⁶

Lebih jauh Râsyîd Ridhâ mengurai:

Yang nampak ialah bahwa Al-Quran menyebut para penganut agama-agama terdahulu, kaum Shâbi'în dan Majûsi, dan tidak menyebut kaum Brahma (Hindu), Buddha dan para pengikut Konfusius karena kaum Shâbi'în dan Majusi dikenal oleh bangsa Arab yang menjadi sasaran mulamula Al-Quran, karena kaum Shâbi'în dan Majûsi itu berada berdekatan dengan mereka di Irak dan Bahrain, dan mereka (orang-orang Arab) belum melakukan perjalanan ke India, Jepang dan Cina sehingga mereka tidak mengetahui golongan yang lain. Dan tujuan ayat suci telah tercapai dengan menyebutkan agama-agama yang dikenal (oleh bangsa Arab) sehingga tidak perlu membuat keterangan yang terasa asing (*ighrâb*) dengan menyebut golongan yang tidak dikenal oleh orang-orang yang menjadi *address* pembicaraan itu di masa turunnya Al-Quran, berupa penganut agama-agama yang lain.⁴⁷

Dari kutipan di atas diharapkan sedikitnya menciptakan wawasan baru dalam pemahaman keagamaan, khususnya konsep tentang *ahl al-kitâb*. Pemahaman seperti itu—meski oleh sementara pihak dipandang sangat kontroversial—sekurang-kurangnya akan memberi “ruang gerak” pemikiran keagamaan yang tidak diragukan lagi akan sangat kuat relevansinya dengan kondisi objektif zaman modern dengan ciri globalisasi yang menimbulkan pluralisme ini. Demikian pula halnya bila diletakkan dalam kerangka kebangsaan indonesia yang sangat plural, gagasan di atas jelas kian menemukan momentumnya. Karena itu, tidak mengherankan jika sejumlah pemikir Muslim memandang bahwa konsep *ahl al-kitâb* tidak saja merupakan kemajuan luar biasa dalam sejarah agama-agama sepanjang zaman, tetapi juga membuktikan keunggulan konsep-konsep Al-Quran dan Sunnah. Itu pula sebabnya pemahaman baru terhadap kedua sumber itu merupakan suatu hal yang niscaya dalam kerangka pembaruan pemikiran keagamaan yang lebih luas dan komprehensif.

46 Sayyid Rasyid Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, jilid VI, Beirut: Dâr al-Mâ'rifah, [tt] , h. 185.

47 *Ibid.*

Hermès, Buddha dan Lao Tze

Setidaknya terdapat dua pendapat yang berseberangan secara diametral mengenai soal ini: apakah monoteisme (doktrin Ketuhanan Yang Maha Esa—*tawḥīd*) itu muncul lebih awal baru kemudian terjadi perkembangan ke arah politeisme, atau sebaliknya, dari politeisme ke monoteisme.

Dengan mengutip Wilhelm Schmiht, dalam bukunya *The Origin of the Idea of God*, Armstrong⁴⁸ berpendapat bahwa paham monoteisme muncul lebih dahulu. Paham monoteisme ini telah dikenal sejak dahulu sebelum orang-orang kemudian beralih menyembah tuhan-tuhan yang banyak (politeisme). Dengan demikian, ajaran monoteisme yang didakwahkan oleh agama-agama Semitik sesungguhnya bukanlah hal yang baru, melainkan mempertegas dan memperjelas paham yang pernah tumbuh, tapi karena berbagai faktor lalu menjadi samar-samar.

Demikianlah, dalam sejarahnya, manusia menyebut Tuhan Yang Maha Esa dan Mutlak itu dengan sejumlah nama dan istilah, namun secara substansial beragam nama itu menunjuk kepada zat yang sama.

Dalam sejarah pemikiran manusia, jalan untuk menuju Tuhan tidak selamanya mulus dan sampai kepada tujuan. Berbagai penelitian antropologi agama menunjukkan bahwa tak sedikit masyarakat yang alam pikirannya justru masih dikuasai oleh kekuatan mitis. Atas dasar itu pula, dapat disimpulkan bahwa meskipun monoteisme itu merupakan keyakinan sejak awal, namun penangkapan atau artikulasinya masih samar-samar dan penuh dengan aroma mitis sebagaimana terlihat dalam agama “pagan.” Secara tegas mungkin dapat dikatakan bahwa monoteisme pada tahapan ini belum sekental doktrin monoteisme yang disampaikan Nabi Ibrahim, tetapi jelas agama “pagan” tersebut dapat dipandang sebagai satu tahapan dari upaya mendekati paham monoteisme. (Ingat “sistem tanda” yang dikenalkan Charles S. Pierce: “icon”, “index” dan “symbol” dalam Mohd. Sabri AR, *Keberagamaan yang Saling Menyapa: Perspektif Filsafat Perennial*, Yogyakarta: Bigraff, 1989, khususnya sub-bab: “Mencari Rumus Tuhan.”)

Dalam tradisi Yunani antik misalnya, dikenal tokoh Hermès,⁴⁹ yang diyakini sebagai sumber mata rantai agung spiritualisme dalam sejarah umat

48 Karen Armstrong. *A History of God, the 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, New York: Alfred A. Knopf, 1993, h. 3.

49 Hermès yang dikenal dalam tradisi Yunani kuno memiliki sejumlah nama yang berbeda pada tiap tradisi. Di Mesir kuno misalnya, ia diidentikkan dengan *The Thoth*, *Ukhnûkh* di kalangan Yahudi, *Hûshang* di Persia kuno dan *Nabi Idrîs as* dalam tradisi Islam. Lebih jauh lihat Seyyed

manusia. Hermès adalah salah seorang putra Dewa Zeus—pemimpin para dewa di Olimpus—dari hasil perkawinannya dengan Maïa. Hermès bertugas menyampaikan “berita” dari Sang Mahadewa kepada manusia. Jadi semacam “juru bicara para dewa.”⁵⁰ Inilah yang jadi sebab mengapa Hermès dipandang sebagai peranti yang menghubungkan dunia spiritual dan hikmah serta menjadi penafsir dari Realitas Tertinggi (*Supreme Being*) untuk kehidupan manusia.⁵¹

Terdapat keyakinan di kalangan sarjana Muslim bahwa tokoh Hermès tak lain dari Nabi Idrîs as. yang disebut dalam Al-Quran.⁵² Sementara menurut legenda yang beredar di kalangan masyarakat Muslim tradisional—khususnya di Indonesia—pekerjaan Nabi Idrîs adalah sebagai “tukang tenun” atau “pemintal.” Jika profesi tukang tenun atau pemintal dikaitkan dengan mitos Yunani tentang peran Hermès, ternyata terdapat korelasi positif. Kata kerja “memintal” padanannya dalam bahasa Latin adalah *tegere*, sedang produknya disebut *textus* atau *text*. Karena itu, kain hasil pintalan disebut *textile*. Belakangan kajian tentang *text* menjadi isu sentral dalam tradisi filsafat (hermeneutika),⁵³ sebuah tradisi filsafat yang berakar kuat dari nama Hermès tersebut.

Tampak jelas bahwa bagi Hermès, persoalan pertama yang dihadapi adalah bagaimana menafsirkan pesan Tuhan atau Mahadewa yang berbicara dengan “bahasa langit” agar bisa dipahami oleh manusia yang berbicara dengan “bahasa bumi.” Di sinilah barang kali terkandung makna metaforis “tukang pintal” yakni memintal atau merangkai kata dan makna yang berasal dari Tuhan agar nantinya pas dan mudah dipahami oleh manusia.

Hussein Nasr, “Hermes and Hermetic Writings in the Islamic World,” dalam *Islamic Studies: Essay on Law and Society, the Science and the Philosophy and Sufism*, Beirut: Librairie Du Liban, 1967, hh. 64-5, khususnya catatan kaki no.9. Lihat juga, Nasr. *Knowledge and the Sacred*, New York: 1961, h. 72. Sementara dalam *Kitab Perjanjian Lama*, Hermès diidentikkan dengan Henokh, Kejadian, hh. 5:24.

50 Lihat WHD. Rouse. *Gods, Heroes and Men of Ancient Greece*, New York: A Signet Key Book, The New American Library, 1961, h. 43.

51 Nasr, *ibid*.

52 Lihat Nasr, *Islamic Studies*, h. 67. Nasr mengemukakan bahwa diperkirakan Hermès hidup sekitar 3000 tahun SM. Dialah manusia pertama yang memperoleh pengetahuan dari “langit”, ilmu ketabiban, serta pencipta huruf dan tulisan. Dia pula yang pertama kali membangun tempat tertentu untuk penyembahan kepada Tuhan, serta meramalkan akan datangnya banjir besar yang dalam sejarah terjadi kelak pada masa Nabi Nuh as.

53 Hermeneutics adalah salah satu tradisi filsafat kontemporer yang secara persis bermakna “interpretation of the inner meaning of text.” Karena itu, teks menjadi objek penelitiannya yang paling fundamental, khususnya dalam menelusuri ‘makna-batin’ yang berada di balik teks. Lihat, Nasr, *ibid*, h. 79.

Sementara itu menarik pula mengkaji tokoh spiritual Buddha. Sebagian sarjana Muslim mengidentikkannya dengan Hermès atau Nabi Idrîs, tapi sebagian lagi berpandangan jika Buddha tak lain dari Nabi Zulkifli as.

Pandangan pertama terutama berangkat dari kenyataan bahwa dalam mitologi Yunani, Hermès, putra dari Dewa Zeus dan Maâa, diidentikkan dengan Dewa Mercury dalam tradisi Romawi. Pada saat yang bersamaan Buddha di India juga diyakini sebagai Dewa Mercury. Hal tersebut karena memiliki kesamaan sumber dalam tradisi hikmah: jika Buddha bermakna *Shâkva-Muni* atau yang Maha Bercahaya (*illumination*), maka Mercury diyakini sebagai Dewa Cahaya. Sementara, persamaan antara Idris atau Hermès dan Buddha adalah kesamaan nama ibu mereka: ibu Idris bernama Maâa dan ibu Buddha bernama Mâyâ Dêvî.⁵⁴

Sementara pandangan kedua yang mengidentikkan Buddha dengan Nabi Zulkifli, berangkat dari keserupaan satu gagasan dasar: *al-Dîn al-Hanîf* dalam Islam mirip dengan *sanatâna dharma* dalam tradisi Hindu-Buddha, yang dalam kerangka metafisiknya tidak saja memiliki persenjawaan antara satu dengan lainnya tetapi juga berasal dari akar yang sama, yakni apa yang disebut oleh kalangan sufi sebagai *syâ’îah* atau agama Nabi Âdam. Karena itu, tidak mengherankan mengapa sejumlah cendekiawan Muslim di masa dinasti Moghul (Islam) memandang para pemeluk Hindu-Buddha sebagai *Ahl al-Kitâb*, karena memiliki silsilah nabi-nabi sebelum datangnya Nabi Islam (Muhammad) dan bermula dengan Nabi Âdam. Beberapa komentator sarjana Muslim India juga mengatakan bahwa Nabi Zulkifli dalam Al-Quran adalah Buddha dari Kifl (Kapilawastu) dan “pohon Arsy” yang disebut dalam surah ke-95 (*al-Tîn*) adalah “pohon Bodhi” yang di bawahnya Buddha memperoleh pencerahan spiritual atau iluminasi.⁵⁵

Temuan antropolog agama yang tak kalah menariknya adalah sosok Lao Tze yang diidentikkan dengan Nabi Lûth as. sebagaimana dikemukakan dalam Al-Quran. Ungkapan bahwa Lao Tze—tokoh yang mengenalkan ajaran Tao—adalah Nabi Lûth memang belum pernah ditemukan dalam suatu referensi. Namun jika diteliti secara saksama dari berbagai buku-buku mengenai Taoisme, di sana ditemukan bahwa Lao Tze adalah seorang yang

54 Lihat Nasr, *Islamic Studies*, h. 64, dan catatan kaki no. 9. Bandingkan pula, *al-Bîrûnî, Chronology of Ancient Nations*, translated by C.E. Sachau, London: 1978, h. 188.

55 Seyyed Hossein Nasr. *Tasawuf, Dulu dan Sekarang*, terj. Abdul Hadi WM, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991, hh.154-5. Bandingkan dengan al-Qasimi, yang kendati ia tidak memastikan jika Buddha adalah Dzu al-Kifl, tapi ia sangat yakin bahwa Buddha adalah seorang nabi yang benar. Lihat al-Qasimi. *Mabâhîts al-Ta’wil*, jilid XVII, h. 6201.

“berhidung besar” dan dilahirkan di Kota Ir. Di masyarakat Cina, ada satu kota yang dihuni oleh “orang-orang berhidung besar.” Bagi orang-orang Cina, orang-orang yang berhidung besar itu artinya adalah “orang Arab.” Nabi Lûth adalah orang Arab. Disebutkan dalam *Kitab Perjanjian Lama* bahwa Lûth atau Lot adalah keponakan Nabi Ibrâhîm as., yakni cucu ibunda Terah, ibu dari Nabi Ibrâhîm, yang berasal dari Kota Ur di Babylonia (yang diduga berubah menjadi Ir). Terah mengajak anaknya (Ibrâhîm) dan cucunya (Lûth) berhijrah ke arah barat daya Kota Ur ke tanah Harran, satu kota yang terletak di wilayah selatan Kota Turki sekarang.⁵⁶

Dari temuan-temuan kontemporer tersebut, sedikitnya memberi isyarat kepada kita tentang perlunya melakukan penafsiran hermeneutik terhadap teks-teks keagamaan. Sebab dengan cara itu, kita akan menemukan pemahaman-pemahaman baru yang relevan dan sekaligus memberi makna positif dan optimis terhadap pluralisme.

Fikih Kebinekaan: Alternatif Relasi Antar-Iman dan Tradisi Autentik

Tampaklah jika dewasa ini kita kian membutuhkan sebuah “Fikih Kebinekaan” yang mengandaikan visi inklusif-pluralis dan selalu siap menyejahterakan problem empirik manusia. Sebab acap kali tampak dalam sejarah manusia—seperti banyak diulas di awal tulisan ini—lahirnya sejumlah kekerasan dan konflik yang berimplikasi pada luka sosial dan ruhani justru karena dipicu oleh pemahaman “keagamaan” tertentu yang membingkai setiap gerakan mereka. Karena itu, untuk mendapatkan suatu pemahaman keagamaan yang pluralis, sejuk dan menolak seluruh bentuk kekerasan atas manusia sangatlah penting dimengerti segi-segi konsekuensial ini: bagaimana “Fikih Kebinekaan” melahirkan sikap tertentu terhadap agama-agama lain. Dalam penelitian ilmu agama-agama (*religious studies*), paling tidak ada tiga sikap keberagamaan yang sangat dominan: yaitu *eksklusivisme*, *inklusivisme* dan *paralelisme*. Paham pluralis hanya bisa dibangun jika seseorang secara teologis paling tidak inklusif, tapi akan lebih baik jika menganut paham paralelisme. Berikut akan diuraikan secara singkat ketiga bentuk sikap keberagamaan tersebut.

56 Untuk mengetahui lebih jauh daftar keturunan ibunda Terah, lihat *Kitab Kejadian*; 11:27-32.

Pertama, eksklusif. Pandangan ini sangat dominan dan dianut oleh sebagian besar pemeluk keyakinan dari zaman ke zaman. Dalam ajaran Kristen misalnya, inti pandangan ini terwakili dalam doktrin: Yesus adalah satu-satunya jalan yang sah untuk keselamatan. “Akulah jalan dan kebenaran dan hidup. Tidak ada seorang pun yang datang kepada Bapa, kalau tidak melalui Aku” (Yohanes 14:6). Dalam perspektif orang yang bersikap eksklusif ayat tersebut sering dibaca secara literer dan tekstual. Pandangan yang hampir sama juga diketemukan misalnya dalam ajaran Islam: “Sesungguhnya agama yang ada di sisi Allah, (hanyalah) Islam” (*inna al-dîn ‘ind al-Lâh al-islâm*).

Kedua, inklusif. Paradigma ini membedakan antara kehadiran penyelamatan (*the salvific presence*) dan aktivitas Tuhan dalam tradisi agama-agama lain, dengan penyelamatan dan aktivitas Tuhan dalam Yesus Kristus. Dalam doktrin Kristen misalnya diyakini bahwa “menjadi inklusif berarti percaya bahwa seluruh kebenaran agama non-Kristiani mengacu kepada Kristus...” kata Alan Race dari Universitas Kent. Dalam perspektif ini, pandangan keberagamaan seseorang telah bisa “memahami” jika dalam agama lain pun terdapat keselamatan, sepanjang mereka hidup dalam ketulusan Tuhan, melalui Kristus. Tapi pandangan ini dikritik oleh kaum paralelis sebagai membaca “agama lain” dengan “kacamata agama” sendiri. Karena itu, bagi kaum paralelis perspektif ini jelas bias.

Ketiga, paralelisme. Paradigma ini percaya bahwa setiap agama (agama-agama lain di luar Kristen), mempunyai keselamatannya sendiri, dan karena itu klaim bahwa kristianitas adalah satu-satunya jalan (sikap eksklusif) atau yang melengkapi atau mengisi jalan yang lain (sikap inklusif), haruslah ditolak, demi alasan-alasan teologis dan fenomenologis. Yaitu, setiap agama dan keyakinan memiliki jarak yang sama pada Tuhan sebagai pusat Keberadaan dan Kebenaran. Semua agama, melayani dan mengelilinginya. Di sini kesejajaran atau paralelitas antar-pemeluk keagamaan, karena itu, sangat dijunjung tinggi. Meskipun demikian, pluralisme tidaklah bertujuan untuk mencapai “keseragaman bentuk agama.” Sebab, gagasan itu tidak saja *absurd* tapi juga *a-historis*. Jadi, yang dibutuhkan sesungguhnya adalah keadaan yang “saling menyapa” dan memberi kontribusi positif bagi penyelesaian problema bersama masyarakat-bangsa dari perspektif keimanan masing-masing.

Meskipun ide pluralisme itu sangat kompleks, tetapi sikap paralelisme ini sangat mendukung paham pluralisme, walaupun memang tidak mudah

memahami segi ini. Karena itu, tak sedikit ahli menggunakan semesta tanda, seperti metafor pelangi, metafor geometris atau metafor bahasa.

Dengan metafor “pelangi” misalnya, dibangun paradigma bahwa pada dasarnya semua agama itu mempunyai warna dasar yang sama, yang tidak terlihat dari warna luarnya. Warna dasar itu adalah warna putih. Setiap warna muncul dari warna putih lewat “pembiasaan”, atau dilihat dari sisi lain, setiap warna menyimpan warna putih. Begitulah misalnya, agama Islam adalah warna hijau, agama Kristen adalah warna biru dan agama Buddha adalah warna kuning. Semua warna-warna itu pada dasarnya berasal dari warna putih. Dan warna putih ini sering disebut sebagai warna dari “agama primordial.” Para penganut filsafat perennial, biasanya menyebut sebagai “*primordial truth*.”

Sikap paralelisme ini kiranya mengekspresikan adanya fenomena “Satu Tuhan, banyak agama” yang bermakna suatu sikap toleran terhadap adanya “jalan lain” kepada Tuhan (ingat konsep *al-subul al-salâm* dalam tradisi Islam). Karena itu, yang terpenting dari agama bukanlah bentuk atau kerangkanya (eksoteris) tapi substansi dan nilai transendesinya (esoteris). Para penganut filsafat perennial berkeyakinan, dalam jantung seluruh agama dan tradisi yang autentik memiliki “pesan kebenaran” yang sama yang disebutnya *the heart of religions*. Karena itu, setiap agama dan keyakinan autentik memiliki jarak yang sama ke pusat Kesadaran dan Kebenaran yaitu Tuhan. Dengan sikap keberagamaan seperti itu—sebagai *fundamental idea* “Fikih Kebinekaan”—diharapkan mampu melahirkan pemikiran dan sikap keagamaan yang lebih pluralis dan sejuk: satu sikap teologis yang memang sangat dibutuhkan oleh bangsa kita yang kerap kali terancam konflik horizontal karena “dipicu” oleh sebuah paham keagamaan yang belum terdewasakan. *Wallâh a’lam bi al-shawâb.* []

BERDAMAI DENGAN PERBEDAAN

Biyanto

Kalau kita membaca sejarah Islam masa klasik, maka akan tergambar dalam pikiran betapa umat Islam sangat sulit dipersaudarakan. Yang lebih menyedihkan, kondisi itu terjadi pada masa yang sangat dini, yakni pasca Nabi Muhammad wafat. Umat Islam saat itu telah terkotak-kotak dalam banyak faksi politik. Bermula dari persoalan politik, terutama dalam penentuan pengganti Rasulullah, beberapa aliran keagamaan bermunculan. Kita pun mengenal beberapa aliran dalam teologi Islam (kalam) seperti Qadariyah, Jabariyah, Murji'ah, Khawarij, Mu'tazilah, dan Asy'ariyah. Kita juga mengenal aliran-aliran politik yang direpresentasikan kelompok Sunni dan Syi'i. Ironisnya, dalam menyikapi perbedaan itu golongan umat Islam saling mengkafirkan dan bahkan saling membunuh.

Fakta sejarah tersebut menunjukkan bahwa ajaran etik Al-Quran mengenai persaudaraan terancam seiring munculnya perbedaan tajam yang melibatkan sahabat-sahabat Rasulullah. Puncaknya, terjadi fitnah yang menyebabkan perperangan dan pembunuhan yang dalam sejarah Islam dikenal dengan *al-fitnah al-kubra*.¹ Faksi politik dan aliran keagamaan itu juga menunjukkan bahwa di kalangan generasi awal Islam sangat sulit dipersaudarakan. Hal itu dapat diamati dari rumusan tentang siapa yang Muslim dan siapa yang kafir. Khawarij sebagai kelompok yang sangat ekstrem misalnya membuat rumusan bahwa mereka yang tidak mengerti Al-Quran adalah kafir. Tatkala seseorang dilabeli kafir, maka secara otomatis berada dalam area *dar al-harb* sehingga wajib diperangi. Orang yang menolak memerangi pun dianggap kafir dan layak dibunuh.

Anehnya, kelompok ekstrem seperti halnya Khawarij justru dapat menerima dengan baik pemeluk agama non-Islam. Kisah pendiri Mu'tazilah, Washil bin Atha', tatkala 'kepergok' dengan kelompok Khawarij bisa jadi

¹ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran*, Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1993, h. 32.

menunjukkan gejala tersebut.² Dikisahkan, tatkala Washil bertemu dengan kelompok Khawarij, ia ditanya apakah Muslim atau non-Muslim. Dalam hati Washil, jika ia menjawab Muslim, maka pasti akan ada pertanyaan lanjutan; Anda Khawarij atau bukan? Selanjutnya dapat dibayangkan apa yang terjadi dengan diri Washil jika ia menjawab bukan Khawarij. Washil pasti akan dibunuh oleh kaum Khawarij. Dalam keadaan terjepit itulah, dengan cerdik Washil menjawab bahwa ia adalah musyrik *mustajir* (musyrik yang lagi meminta perlindungan).

Sungguh di luar dugaan, tatkala mendengar jawaban Washil itu kaum Khawarij bersikap sangat baik. Washil pun dipersilakan duduk di tempat yang telah disediakan dan dijamu dengan berbagai hidangan. Selanjutnya, salah seorang dari kaum Khawarij membacakan ayat-ayat Al-Quran seraya meminta Washil mendengarkannya. Setelah dirasa cukup, Washil pun diantar untuk melanjutkan perjalanan hingga di tempat yang aman. Pertanyaannya, mengapa kaum Khawarij berbuat demikian? Bukankah Khawarij dikenal sangat kejam dan sadis? Untuk menjawab pertanyaan ini perlu ditegaskan bahwa sikap kejam dan sadis Khawarij itu ternyata hanya berlaku bagi umat yang tidak sepaham dengan golongannya.

Sebaliknya, sikap kaum Khawarij terhadap orang musyrik sangat lunak dan santun. Tampaknya, pengakuan Washil bahwa dirinya musyrik *mustajir* hanya siasat untuk menghindari kekejaman kaum Khawarij. Sebab, Washil yang dikenal sangat piawai itu tahu betul kalau Khawarij selalu memknai ayat-ayat Al-Quran berdasarkan arti lahir (tekstual). Washil pun teringat firman Allah; “*Dan jika seorang di antara orang-orang musyrikin meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah ia supaya ia sempat mendengar firman Allah. Kemudian antarkanlah ia ke tempat yang aman baginya. Demikian itu disebabkan mereka kaum yang tidak mengetahui.*”³

Sejarah hitam kaum Khawarij menunjukkan terjadinya persoalan berkaitan dengan konsep ukhuwah Islamiyah. Khawarij sangat kejam pada golongan lain dalam Islam tetapi bersahabat dengan kaum musyrik. Dalam tingkat tertentu rasanya kita juga sering menyaksikan antar-paham keagamaan dalam Islam di Indonesia yang tidak saling bertegur sapa, memahami, dan menghargai perbedaan. Anehnya, mereka justru sangat toleran terhadap kelompok-kelompok di luar Islam. Fenomena ini layak

2 Haidar Bagir, “Pengantar,” dalam Syafiq Bashri, dkk, *Satu Islam Sebuah Dilema*, Bandung: Mizan, 1993, h. 7.

3 QS. Al-Taubah [9]: 6.

menjadi perhatian karena dilihat dari perspektif apa pun, kesamaan antar-paham dalam Islam jelas lebih banyak dibanding perbedaannya. Karena itu, menjadi tugas kita untuk mempersaudarkan paham-paham keagamaan yang berbeda. Cukuplah sejarah Islam masa klasik yang dihitamkan dengan gejala saling mengkafirkan antarumat, terutama oleh kaum Khawarij, menjadi bagian masa lalu yang tidak boleh terulang. Kita harus segera membangun sejarah masa depan yang lebih ramah terhadap berbagai perbedaan baik internal maupun eksternal umat Islam. Dalam konteks Indonesia dikatakan bahwa bangsa ini jelas ber-Bineka, namun harus tetap Tunggal Ika.

Pluralitas dan Etika Persaudaraan

Agar tidak terjadi gejala saling menyalahkan dan bahkan mengkafirkan sesama umat, maka yang harus dilakukan adalah membangun ukhuwah Islamiyah dalam konteks kehidupan yang majemuk. Realisasi ukhuwah Islamiyah ini pernah mewujud dalam proyek *al-muakhkhab*, yakni tatkala Rasulullah mempersaudarkan kaum Muhibbin dan Anshar di Madinah. Istilah ukhuwah terasa lebih mendalam maknanya dibanding kerja sama-kerja sama yang dipelopori Nabi Muhammad dengan komunitas non-Muslim di Madinah. Proyek persaudaraan dalam konteks ini didasarkan pada kesamaan iman. Golongan Muhibbin dan Anshar adalah kaum yang sama-sama beriman kepada Allah, karena itu harus dipersaudarkan. Apa yang dilakukan Rasulullah jelas merupakan implementasi ajaran etik Al-Quran. Dalam hal ini Allah berfirman; “*Sesungguhnya orang-orang mukmin adalah bersaudara karena itu damaikankah antara dua saudaramu dan bertakwalah pada Allah supaya kamu mendapat rahmat.*”⁴

Ayat tersebut menegaskan bahwa sepanjang iman masih ada dalam dada, maka seberapa besar perbedaan di antara paham dalam Islam pasti dapat dipersaudarkan. Hanya saja perlu disadari bahwa keinginan membangun ukhuwah tentu tidak dimaksudkan untuk menyatukan paham-paham dalam Islam yang sejatinya memiliki perbedaan, terutama dalam persoalan yang bersifat *furu'* (cabang). Realitas perbedaan justru menjadi ujian bagi umat. Itu berarti kelompok-kelompok dalam Islam diuji untuk menjadi golongan yang paling banyak memberikan kontribusi bagi kemanusiaan. Karena itu, spirit berlomba-lomba menjadi yang terbaik seharusnya menjadi komitmen setiap golongan demi tegaknya nilai-nilai kemanusiaan.

⁴ QS. al-Hujurat (49): 10.

Yang juga penting dipahami, berbeda itu tidak sama dengan bertentangan. Karena itu, kita seharusnya menghindari pola pikir binaris; *in group-out group, minna-minkum*, kami-kamu, dan benar-salah. Meminjam istilah Nurcholish Madjid (Cak Nur), antarpaham keagamaan dalam Islam tidak boleh ada semangat saling mengeluarkan (*mutual exclusion*).⁵ Cak Nur menekankan bahwa perbedaan merupakan kehendak Allah dan fakta alamiah (*sunnatullah*). Pada konteks itulah Cak Nur mengingatkan agar umat menegakkan nilai-nilai pluralisme. Dalam hal ini Cak Nur mengungkapkan bahwa pluralisme adalah suatu sistem nilai yang mengharuskan umat menghormati semua bentuk keanekaragaman, dengan menerima hal tersebut sebagai suatu realitas yang sebenarnya dan dengan melakukan semua kebaikan sesuai dengan watak pribadi masing-masing.⁶ Cak Nur menganjurkan agar umat Islam menerapkan prinsip kenisbian ke dalam. Prinsip ini oleh Cak Nur disebut dengan relativisme internal (*internal relativism*).

Karakter relativisme internal menurut Cak Nur dapat dijadikan jalan keluar agar umat terhindar dari klaim kemutlakan untuk diri sendiri dan kelompoknya. Prinsip relativisme internal ini tentu dikemukakan Cak Nur dalam konteks membangun ukhuwah Islamiyah.⁷ Melalui semangat persaudaraan inilah kita perlu menjadikan perbedaan sebagai pangkal sikap hidup yang positif, seperti berlomba-lomba menuju kebaikan (*al-khairat*). Kondisi ini dapat terwujud jika tumbuh sikap saling menghormati dan menghargai perbedaan di antara umat. Menurut Cak Nur, Indonesia dengan jumlah penduduk Muslim terbesar di dunia sesungguhnya dapat menawarkan diri menjadi laboratorium untuk mengembangkan toleransi dan pluralisme agama. Apalagi umat Islam Indonesia era modern ini sedang berusaha keras membawa masuk Islam ke dalam dialog yang positif dan konstruktif dengan berbagai tuntutan tempat dan waktu.⁸ Cak Nur kemudian mengutip beberapa firman Allah yang dapat dijadikan dasar membangun nilai-nilai pluralisme.⁹

-
- 5 Nurcholish Madjid, "Menegakkan Faham Ahlus-Sunnah Wal-Jamaah Baru," dalam Syafiq Bashri, dkk, *Satu Islam*, 24.
- 6 Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan Kemanusiaan dan Kemodernan*, Jakarta: Paramadina, 1992, h. lxxv.
- 7 Nurcholish Madjid, *Masyarakat Religius: Membumikkan Nilai-nilai Islam dalam Kehidupan Masyarakat*, Jakarta: Paramadina, 2000, h. 41.
- 8 Nurcholish Madjid, "Mencari Akar-akar Islam Bagi Pluralisme Modern: Pengalaman di Indonesia," dalam *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, ed. Mark R. Woodward, Bandung: Mizan, 1998, hh. 112-113.
- 9 QS. al-Hujurat (49): 11-13.

Hukum perbedaan menurut Cak Nur merupakan ketetapan Tuhan untuk umat manusia. Bahkan hukum perbedaan juga berlaku bagi kaum beriman berdasarkan latar belakang biografi, sosial, dan budaya masing-masing.¹⁰ Dalam kondisi seperti ini, persaudaraan berdasarkan iman (*ukhuwah imaniyah*) dalam kerangka kemajemukan sangat dianjurkan oleh Allah. Karena perbedaan itu merupakan ketetapan Tuhan, maka setiap orang harus berusaha dengan bersungguh-sungguh (*ijtihad*) dalam mencari, memahami, dan menangkap kebenaran. Cak Nur kemudian mengutip pendapat Ibn Taimiyah (w. 728 H/1328 M) yang menyatakan bahwa mereka yang berijtihad tidak dapat dipersalahkan karena jika ijtihadnya benar ia akan mendapatkan pahala ganda; sebaliknya, jika salah pun akan tetap mendapatkan pahala meskipun hanya satu.¹¹ Karena itu, kebebasan berpikir, menyampaikan pendapat, dan berkumpul, tanpa saling curiga antarkelompok harus tetap dijaga.

Sejarah Islam klasik telah menjadi saksi betapa bahaya pola pikir yang selalu menganggap kelompok di luar dirinya sebagai golongan yang salah. Entah sudah berapa ribu jasad umat mati akibat sikap kejam kelompok Khawarij, yang tidak segan membunuh pengikut golongan yang berbeda. Padahal perbedaan itu merupakan bagian dari skenario Allah. Dalam kaitan ini Allah berfirman; “*Hai manusia, sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.*”¹²

Dalam firman yang lain juga ditegaskan bahwa jika Allah menghendaki, maka kita akan dijadikan satu umat. Tetapi, itu tidak dilakukan karena Allah ingin menguji sekaligus memerintahkan kita supaya berlomba-lomba dalam hal kebaikan (*fastabiq al-khairat*).¹³ Allah juga menegaskan bahwa manusia dulunya adalah satu umat, kemudian mereka berselisih.¹⁴ Nabi Muhammad juga mengapresiasi perbedaan pendapat sebagaimana termaktub dalam hadis; “Perbedaan-perbedaan pendapat di kalangan umatku adalah rahmat.” Meski kualifikasi hadis ini masih diperdebatkan, namun melihat konten yang

¹⁰ Nurcholish Madjid, *Masyarakat Religius*, h. 29.

¹¹ *Ibid*, h. 42.

¹² QS. al-Hujurat [49]: 13.

¹³ QS. al-Maidah [5]: 48.

¹⁴ QS. Yunus [10]: 19.

dikemukakan terasa sekali sejalan dengan kondisi kehidupan umat yang majemuk. Karena itulah tatkala menjelaskan hadis ini, Muhammad Asad (1900-1992) menyatakan bahwa perbedaan yang akan melahirkan rahmat itu adalah perbedaan yang dialami oleh umat Islam yang terpelajar.¹⁵ Dalam hadis yang lain Rasulullah juga bersabda; “Al-Quran bersifat lentur, terbuka terhadap berbagai jenis penafsiran. Karena itu, tafsirkanlah menurut kemungkinan cara yang terbaik.”¹⁶

Beberapa ayat Al-Quran dan hadis tersebut menegaskan bahwa keragaman merupakan sebuah keniscayaan. Dalam menghadapi persoalan keragaman, terutama pluralitas paham keagamaan, sikap yang harus dikembangkan adalah saling menghormati. Sudah waktunya kita bersepakat dalam perbedaan (*agree in disagreement*). Istilah *agree in disagreement* ini digunakan Mukti Ali, ilmuwan yang juga disebut Bapak Perbandingan Agama di Indonesia. Menurut Mukti Ali, pluralitas merupakan realitas yang sangat jelas kelihatannya. Di Indonesia pun terdapat banyak agama. Setiap agama mengajarkan jalan hidup yang berbeda-beda dan merupakan ekspresi dari pemeluknya untuk memahami ajaran Tuhan. Karena bangsa Indonesia hidup dalam suasana masyarakat serba jamak (*plural society*), maka dibutuhkan jalan untuk mencapai kerukunan dalam kehidupan keagamaan.

Mukti Ali menunjukkan beberapa pilihan yang dapat diajukan para ahli untuk menumbuhkan nilai-nilai pluralisme. Pertama, pendapat yang menyatakan bahwa semua agama sama. Tipe ini disebut dengan “sinkretisme”. Pola sinkretis ini tumbuh subur bukan hanya di Indonesia tapi juga di beberapa negara berkembang lainnya. Di Indonesia, sinkretisme ini menjadi ajaran utama dari kelompok kebatinan. Dalam laporan Badan Kongres Kebatinan Indonesia pada 1959 dikemukakan rumusan yang menyatakan bahwa segala konsepsi tentang Tuhan adalah aspek-aspek dari Ilahi yang satu yang *supreme*, tidak berkesudahan, kekal, dan segala bentuk agama adalah aspek-aspek dari jalan besar yang menuju kebenaran yang satu. Rumusan ini menunjukkan salah satu pilar dari ajaran kaum sinkretis.

Pola kedua disebut *reconception*, berarti menyelami dan meninjau kembali agama sendiri dalam konfrontasi dengan agama-agama lain. Pola ini menghendaki agar disusun suatu agama universal yang memenuhi

15 Charles Kurzman (ed.), “Islam Liberal dan Konteks Islaminya,” dalam *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, terj. Bahrul Ulum, Jakarta: Paramadina, 2003, h. xxxviii.

16 *Ibid.*

kebutuhan semua orang dan bangsa dengan jalan *reconception*. Jalan ini ditempuh dengan cara bahwa setiap orang harus tetap menganut agamanya sendiri, tetapi dalam setiap agama tersebut orang harus memasukkan unsur-unsur dari agama lain.

Pola ketiga disebut *sintesis*, yang berarti menciptakan suatu agama baru yang elemen-elemennya diambil dari berbagai agama. Cara ini dilakukan agar setiap pemeluk agama merasa bahwa sebagian dari ajaran agamanya telah terambil dalam agama sintesis itu. Dengan cara ini setiap pemeluk agama berharap dapat menemukan kehidupan yang rukun dan damai.

Pola keempat disebut *pergantian*, yang berarti mengakui bahwa agamanya sendiri itulah yang benar, sedangkan agama orang lain adalah salah. Dengan demikian akan ada usaha untuk memasukkan pemeluk agama lain ke dalam agamanya. Ia tidak rela ada orang lain memiliki agama dan kepercayaan yang berbeda. Karena itu, agama-agama lain yang ada harus diganti dengan agama yang ia peluk agar tercipta kerukunan hidup dalam beragama.

Pola kelima disebut *agree in disagreement*. Pola ini mengajarkan bahwa agama yang ia peluk itulah agama yang paling baik, dan mempersilakan orang lain untuk mempercayai bahwa agama yang dipeluknya adalah agama yang paling baik. Tipologi ini mengajarkan bahwa setiap agama memiliki perbedaan dan persamaan. Sikap yang perlu dikembangkan dalam kaitan ini adalah saling menghargai antarpemeluk agama.¹⁷

Dari beberapa alternatif yang ada, Mukti Ali menyatakan bahwa pola *agree in disagreement* adalah yang paling relevan dijalankan oleh setiap pemeluk agama. Dikatakannya, orang yang beragama harus percaya bahwa agama yang ia peluk itulah yang paling baik dan paling benar, dan orang lain juga dipersilakan, bahkan dihargai, untuk mempercayai dan meyakini kebenaran agama yang dianutnya.¹⁸

Mukti Ali juga menekankan, bahwa sikap *agree in disagreement* harus diwujudkan untuk menghadapi problem keragaman paham keberagamaan. Seperti difirmankan Allah dalam Al-Quran, bahwa keragaman itu jika dipahami secara positif justru akan menjadi ujian. Tugas utama paham-paham keagamaan yang berbeda adalah berlomba-lomba menjadi umat yang

17 A. Mukti Ali, "Ilmu Perbandingan Agama: Dialog, Dakwah, dan Misi," dalam *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia dan Belanda*, ed. Burhanuddin Daya dan Herman Leonard Beck, Jakarta: INIS, 1992, hh. 226-229.

18 *Ibid*, hh. 230-231.

terbaik. Karena itu, biarkanlah sejarah yang akan membuktikan golongan mana yang paling banyak memberikan manfaat dalam kehidupan umat.

Berdamai dengan Pluralitas

Kita telah menelaah betapa problem pluralitas paham keagamaan dapat menimbulkan konflik berkepanjangan, memunculkan sikap saling mengkafirkan, dan bahkan saling membunuh. Karena itu, berkaitan dengan paham keagamaan yang berbeda, kita perlu merumuskan sikap dalam menghadapi perbedaan. Menurut Jalaluddin Rakhmat, paling tidak ada tiga sikap yang perlu dikedepankan;¹⁹

Pertama, bersepakat pada yang *qath'i* dan siap berbeda pada yang *zhanni*. Sikap ini perlu dikembangkan karena jika kita kelompokkan ajaran Islam, maka dapat dibagi menjadi dua: *qath'i* dan *zhanni*. Ajaran yang bersifat *qath'i* berkaitan dengan pokok-pokok akidah dan muamalah yang telah disepakati bersama, apa pun mazhab dan alirannya. Sementara ajaran yang bersifat *zhanni* berkaitan dengan masalah *furu'* (cabang) dari ajaran pokok. Dalam ajaran *furu'* inilah perbedaan itu sering terjadi. Dengan jalan pikiran ini berarti kita akan bersepakat jika dikatakan bahwa seseorang tidak lagi Muslim apabila memiliki pandangan berbeda dalam ajaran yang *qath'i*.

Dalam bidang akidah, ajaran *qath'i* meliputi kepercayaan pada Allah, malaikat, Nabi Muhammad, kitab suci Al-Quran, dan hari kebangkitan. Sementara di bidang syariat, ajaran *qath'i* dapat dicontohkan perintah tentang salat. Dalam kaitan dengan perintah salat, semua paham keagamaan bersepakat mengenai kewajiban mendirikan, jumlah rakaat, jumlah ruku' dan sujud, jumlah salat wajib, serta ajaran-ajaran yang penting dari salat. Semua bersepakat bahwa salat dimulai dengan *takbiratul ihram* dan diakhiri salam. Tetapi dalam *takbiratul ihram* itu, praktiknya bisa berbeda-beda antarpaham keagamaan.

Misalnya berkaitan dengan anjuran mengangkat tangan tatkala mengucapkan *takbiratul ihram*. Kita melihat ada banyak praktik mengangkat tangan dan bahkan ada yang tidak mengangkat tangan saat mengucapkan *takbiratul ihram*. Berkaitan dengan realitas ini, kita dapat mengatakan bahwa membaca *takbiratul ihram* adalah *qath'i*, sedang mengangkat tangan dengan cara yang berbeda-beda termasuk kategori *zhanni*. Perbedaan dalam

19 Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme: AkhlAQ Qur'an Menyikapi Perbedaan*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006, hh. 94-99.

mengangkat tangan termasuk hasil ijtihad sehingga bersifat relatif dan tidak mutlak benar. Dalam konteks ushul fikih hal ini disebut *zhanni*, berarti sesuatu yang mendekati kebenaran menurut pandangan mujtahid.²⁰ Karena hasil ijtihad bisa berbeda-beda di antara mujtahid, maka pada bagian yang termasuk wilayah *zhanni*, kita harus saling menghargai.

Kedua, menggunakan prinsip *tarjih* dan membudayakan dialog. Para ahli fikih bersepakat menjadikan Al-Quran sebagai sumber utama dalam menentukan hukum Islam. Tetapi, ayat Al-Quran yang langsung menunjuk materi hukum ternyata sangat terbatas jumlahnya. Menurut 'Abd al-Wahhab Khallaf, ayat-ayat hukum dalam bidang muamalah jumlahnya hanya berkisar 230-250 ayat. Itu berarti hanya sekitar 3-4 persen dari jumlah ayat Al-Quran yang mencapai lebih dari 6.000 ayat.²¹ Dari jumlah ayat-ayat hukum itu dibagi lagi menjadi dua kelompok: *qath'i al-dalâlah* (ayat-ayat yang tegas penunjukannya) dan *zhanni al-dalâlah* (ayat-ayat yang penunjukannya tidak tegas).

Jika diselidiki ayat-ayat hukum yang termasuk kategori kedua ternyata lebih banyak dibanding dengan kategori pertama. Itu berarti wilayah ijtihad begitu luas. Dampaknya, potensi perbedaan yang terjadi di antara mujtahid sangat besar. Karena itu perlu ditekankan bahwa jika terjadi perbedaan paham pada hal-hal yang bersifat *zhanni*, maka kita harus menguji perbedaan itu dengan dalil *naqli* dan *aqli*. Dalil *naqli* mengharuskan kita untuk menilai perbedaan paham berdasarkan kekuatan alasan sebagaimana dikemukakan dalam ilmu Al-Quran dan Hadis. Dalil *aqli* juga penting digunakan untuk menilai kekuatan alasan yang bersifat rasional. Metode dialektika layak digunakan untuk menilai konsistensi logik suatu proposisi. Yang penting dalam dialog ini ada komitmen masing-masing untuk *sharing*, saling mengkritik, dan bersedia dikritik.²²

Pengujian dengan menggunakan dalil *naqli* dan *aqli* akan memungkinkan kita dapat menentukan pendapat yang lebih kuat (*rajih*). Proses memilih pendapat yang lebih kuat inilah yang disebut *tarjih*. Yang harus diingat, betapa pun kuat pendapat itu tetap *zhanni*. Itu karena semua hasil ijtihad pasti bersifat relatif dan temporer. Pemahaman ini penting agar tidak terjadi

20 Abd al-Wahhab Khallaf, *'Ilmu Ushul al-Fiqhi*, Jakarta: al-Majlis al-A'la al-Indonesi li al-Da'wah al-Islamiyyah, 1972, hh. 22-23.

21 *Ibid*, 22.

22 Diana L. Eck, "What is Pluralism", *Nieman Reports God in the Newsroom Issue*, XLVII, 2, Summer (1993), h. 1.

gejala memutlakkan pendapat sendiri sebagai yang paling benar. Dalam kaitan ini dibutuhkan sikap untuk saling bersilaturahim dan bertegur sapa agar setiap perbedaan pendapat dapat didialogkan. Karena itu, menarik disimak kisah Imam Syafii (w. 204 H/820 M) yang pernah tidak membaca qunut saat salat subuh karena ingin menghormati makam Abu Hanifah (w. 150 H/767 M) yang tidak jauh dari tempat itu.²³

Ketiga, ijтиhad bagi ulama dan *ittiba'* bagi orang awam. Untuk membedakan ajaran mana yang *qathi* dan *zhanni*, melakukan *tarjih*, menafsirkan Al-Quran, dan melakukan kritik hadis, jelas dibutuhkan ilmu lintas disipliner. Pekerjaan ini jelas bukan tugas semua orang. Sebab, tidak semua orang memiliki kapasitas untuk melakukannya. Hal ini telah diisyaratkan Al-Quran, bahwa tidak sama orang yang buta dengan orang yang melihat.²⁴ Al-Quran juga mengatakan tidak sama orang yang berpengetahuan dengan yang tidak berpengetahuan.²⁵ Allah juga berjanji mengangkat derajat orang yang beriman dan berilmu pengetahuan.²⁶ Beberapa ayat tersebut menunjukkan kemuliaan orang yang berilmu pengetahuan.

Pada hakikatnya hukum itu sudah ada, tetapi untuk menemukannya diperlukan usaha yang sungguh-sungguh guna menggali dari sumber pokok yaitu Al-Quran dan hadis dengan cara memaksimalkan daya akal manusia. Proses kerja inilah yang disebut dengan *ijтиhad*. Hasil dari proses *ijтиhad* itu disebut *fikih* (hukum Islam). Melihat proses *ijтиhad* yang membutuhkan keahlian khusus maka ulama bersepakat bahwa yang boleh melaksanakan hanya golongan orang yang berilmu.²⁷ Sementara bagi orang awam dapat memilih jalan menjadi *muttabi'* (mengikuti dengan mengetahui alasan) atau *muqallid* (sekadar mengikuti). Hal ini perlu ditegaskan karena berijтиhad tidak mungkin dilakukan tanpa menggunakan ilmu. Bahkan sering kali kajian terhadap satu persoalan hukum dibutuhkan keahlian dari banyak disiplin ilmu.

23 Jalaluddin Rakhmat, *Islam dan Pluralisme*, 99.

24 QS. al-Ra'd [13]: 16 dan QS. al-Fathir [35]: 19.

25 QS. al-Zumar [39]: 9.

26 QS. al-Mujadilah [58]: 11.

27 Mengenai persyaratan mujtahid selanjutnya dapat dibaca dalam "Fikih dan Syariat," dalam *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, ed. Taufiq Abdullah, dkk, Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2002, hh. 101-104.

Penutup

Berdasarkan uraian sebelumnya dapat disimpulkan bahwa pluralitas paham keagamaan merupakan suatu keniscayaan. Pluralitas paham keagamaan mewujud dalam banyak aliran atau mazhab di bidang politik, kalam, fikih, filsafat, dan tasawuf. Secara teologis-normatif keniscayaan mengenai pluralitas paham telah ditegaskan dalam Al-Quran dan Hadis Nabi Saw. Secara empirik, pluralitas juga sering kali menjadi pemicu konflik sosial yang melibatkan kelompok lintas agama dan paham keagamaan. Konflik ini terjadi disebabkan tiadanya kesiapan kelompok-kelompok yang berbeda untuk hidup berdampingan. Karena itulah nilai-nilai pluralisme penting dibumikan agar terbangun tata kehidupan yang saling menghargai. Tentu dibutuhkan modal sosial berupa kecerdasan intelektual dan emosional untuk menjalani hidup yang saling menghormati. Hanya melalui cara ini kita dapat berdamai dengan perbedaan budaya, etnis, agama, dan paham keagamaan.[]

BAGIAN IV

FIKIH KEPEMIMPINAN

DALAM MASYARAKAT MAJEMUK

Yudi Latif
Siti Ruhaini Dzuhayatin
Wawan Gunawan Abdul Wahid

BHINNEKA TUNGGAL IKA:

Suatu Konsepsi Dialog

Keragaman Budaya

Yudi Latif

Kebangsaan Indonesia merefleksikan suatu kesatuan dalam keragaman serta kebaruan dalam kesilaman. Dalam ungkapan Clifford Geertz (1963), Indonesia ibarat anggur tua dalam botol baru, alias gugusan masyarakat lama dalam negara baru.¹ Nama Indonesia sebagai proyek ‘nasionalisme politik’ (*political nationalism*) memang baru diperkenalkan sekitar 1920-an. Akan tetapi, ia tidaklah muncul dari ruang hampa, melainkan berakar pada tanah-air beserta elemen-elemen sosial-budaya yang telah ribuan bahkan jutaan tahun lamanya hadir di Nusantara.

Sebagai proyek nasionalisme politik, Mohammad Hatta pernah mengatakan, “Bagi kami, Indonesia menyatakan suatu tujuan politik, karena dia melambangkan dan mencita-citakan suatu tanah air pada masa depan dan untuk mewujudkannya, setiap orang Indonesia akan berusaha dengan segala tenaga dan kemampuannya.” (Hatta, 1928/1998: 1).

Memang diperlukan penggerahan kemauan dan kemampuan yang luar biasa untuk bisa menyatukan keluasan teritorial dan kebinekaan sosio-kultural Indonesia ke dalam kesatuan entitas negara-bangsa. Sebuah negeri “untaian zamrud khatulistiwa”, yang mengikat lebih dari lima ratus suku bangsa dan bahasa,² ragam agama dan budaya di sepanjang rangkaian tanah-air yang membentang dari 6°08' LU hingga 11°15' LS, dan dari 94°45' BT hingga 141°05' BT.

Secara geopolitik, Negara Republik Indonesia, seperti pernah dikatakan oleh Soekarno, adalah “negara lautan” (*archipelago*) yang ditaburi oleh

1 Lihat Clifford Geertz, *Old Societies, New States*. New York: The Free Press, 1963.

2 Jika setiap suku bangsa dicirikan oleh bahasa etnik yang mereka pakai, maka para ahli linguistik mencatat lebih dari lima ratus bahasa etnik di Indonesia. Akan tetapi, kenyataan bahwa dua atau lebih suku bangsa yang berbeda bisa menggunakan satu bahasa yang sama, maka jumlah suku bangsa di Indonesia lebih banyak dari jumlah bahasa etnik. Meskipun pada umumnya, suku bangsa di Indonesia dicirikan dan dinamakan dengan nama bahasa etniknya. Untuk uraian lebih mendalam, lihat Zulyani Hidayah dalam *Ensiklopedi Suku Bangsa di Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 1997.

pulau-pulau, atau dalam sebutan umum dikenal sebagai “negara kepulauan”. Sebagai “negara kepulauan” terbesar di dunia, Indonesia terdiri dari sekitar 17.508 pulau (citra satelit terakhir menunjukkan 18.108 pulau)—sekitar 6000 di antaranya berpenduduk (United Nations Environment Program, UNEP, 2003). Lautan menjadi faktor dominan. Dari 7,9 juta km² total luas wilayah Indonesia, 3,2 juta km² merupakan wilayah laut territorial dan 2,9 juta km² perairan Zona Ekonomi Eksklusif (ZEE), dan sisanya sebanyak 1,8 juta km² merupakan daratan. Dengan demikian, luas lautan Indonesia meliputi 2/3 dari total luas wilayah Indonesia.³ Dengan panjang pantai 95.180,8 km, sementara panjang khatulistiwa 40.070 kilometer, maka panjang pantai Indonesia dua kali lipat lebih dari panjang khatulistiwa. Jika peta Indonesia ditumpangkan pada peta Amerika Serikat dan Eropa, tampak jelas sifat kebaharian Indonesia. Di atas peta Amerika Serikat, Indonesia membentang dari Laut Pasifik di barat sampai Laut Atlantik di timur; sementara di atas peta Eropa, Indonesia membentang dari London di barat sampai Laut Kaspia di timur. Luas Indonesia dengan lautnya kurang lebih sama dengan Amerika Serikat dan lebih luas dari Uni Eropa. Bedanya, Indonesia terdiri atas ribuan pulau di sebuah wilayah laut yang sangat luas, sementara Amerika Serikat adalah sebuah negara daratan dan Eropa terdiri atas banyak negara daratan (Soemarwoto, 2004).

Di tengah-tengah sebaran kepulauan yang luas itu, alam Indonesia beraneka ragam; dari dataran aluvial seperti pantai utara Pulau Jawa hingga pegunungan yang ditutupi salju abadi dan ratusan puncak gunung berapi dengan ketinggian beribu meter. Di antara lautan dan daratan itu, secara kultural, konsep kewilayahan Indonesia tidak membedakan penguasaan antara laut dan darat, oleh karenanya, bangsa Indonesia merupakan satu-satunya bangsa di dunia yang menamakan wilayahnya sebagai tanah-air. Selain itu, meski alam Nusantara beraneka ragam—dari dataran pantai hingga pegunungan—namun tetap merupakan rangkaian dari gugus kepulauan yang pada masanya pernah menjadi bagian integral dari benua Asia dan Australia.

Menurut ekosistemnya, Hildred Geertz (1963) membagi corak kebudayaan Nusantara ke dalam tiga kategori: kebudayaan petani beririgasi, kebudayaan

3 Masuk akal jika Soekarno pernah menyebut negara Indonesia bukan dengan sebutan “negara kepulauan”, melainkan “negara lautan yang ditaburi pulau-pulau”. Sebutan terakhir ini lebih sesuai dengan istilah *archipelago*, yang berarti “kekuasaan lautan” (*arch/archi* = kekuasaan, *pelago/pelagos* = lautan).

pantai yang diwarnai kebudayaan Islam, dan kebudayaan masyarakat peladang dan pemburu.

Kebudayaan pertanian beririgasi berkembang di wilayah yang disebut Clifford Geertz (1963) sebagai “Indonesia dalam”, yang meliputi Jawa dan Bali. Kebudayaan ini ditandai oleh tingginya intensitas pengolahan tanah secara teratur dengan menggunakan sistem pengairan dan sistem tanam padi di sawah yang bersifat padat karya di daerah yang paling padat penduduknya. Kebudayaan pertanian ini secara kuat dipengaruhi oleh Hinduisme dan juga mendapatkan stimulus dari peradaban China, kemudian mengembangkan kebudayaan “adiluhung” di sekitar keraton yang sangat berorientasi pada status. Kebudayaan ini mengalami pergeseran terutama sejak masuknya pengaruh Islam dan Barat-Kristen.

Kebudayaan pantai ditandai oleh kegiatan perdagangan yang secara kuat dipengaruhi oleh Islam. Kebudayaan tersebut tersebar di sepanjang pantai, terutama di wilayah “Indonesia luar”, seperti pantai Sumatra dan Kalimantan yang didukung oleh orang-orang Melayu dan pantai Sulawesi Selatan yang didukung oleh orang-orang Bugis-Makassar. Kebudayaan ini berorientasi pada perdagangan yang bersifat kosmopolitan, mengutamakan pengajaran dan hukum Islam, dan mengembangkan tarian, musik dan kesusasteraan sebagai unsur pemersatunya. Kebudayaan ini mengalami pergeseran setelah kekuatan-kekuatan Eropa menguasai daerah-daerah pesisir.

Kebudayaan masyarakat peladang dan pemburu berkembang di atas sistem pencaharian perladangan, yang ditandai oleh jarangnya penduduk dan baru beranjak dari kebiasaan hidup berburu ke pertanian. Kategori kebudayaan ini meliputi kebudayaan orang Toraja di Sulawesi Selatan, orang Dayak di pedalaman Kalimantan, orang Halmahera, suku-suku bangsa di pedalaman Pulau Seram, suku-suku bangsa di kepulauan Sunda Kecil, orang Gayo di Aceh, orang Rejang di Bengkulu, dan orang Pasemah di Sumatra Selatan.⁴

Meski menunjukkan keragaman dan perubahan, sebagai dampak kehadiran aneka budaya dan perabadan besar dalam jangka waktu panjang, baik yang hadir serentak maupun beruntun, yang kuat maupun yang lemah, Nusantara, dalam pandangan Dennis Lombard, masih mampu mempertahankan “keasliannya” yang mendalam. Hal ini antara lain

4 Untuk uraian lebih rinci, lihat Prof. Dr. S. Budhisantoso dalam Kata Pengantar untuk buku Zulyani Hidayah, *Ensiklopedi Suku Bangsa di Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 1997.

mewujud dalam kenyataan bahwa nyaris semua bahasa yang kini digunakan di kawasan ini tergolong ke dalam satu kerabat bahasa Austronesia, yang dikenal sebagai bahasa Melayu-Polinesia. Struktur-struktur bahasa lokal tak berubah meskipun kata-kata baru pinjaman dari bahasa-bahasa Indo-Eropa, Dravida, Semit, dan China tak terhitung banyaknya.⁵

Di luar dimensi keluasannya, letak strategis Indonesia, di titik persilangan antarbenua dan antarsamudra, membuat kepulauan ini sejak lama menjadi kuala penyerbukan silang budaya dan peradaban dunia. Tak heran, Indonesia menampilkan senyawa arkeologi peradaban yang berlapis, tempat unsur-unsur peradaban purba, tua, modern, dan pasca-modern bisa hadir secara simultan.

Singkat kata, Indonesia adalah bangsa majemuk paripurna (*par excellence*). Sungguh menakjubkan, bagaimana kemajemukan sosial, kultural dan teritorial ini bisa menyatu ke dalam suatu komunitas politik kebangsaan Indonesia. Apa pula prasyarat yang diperlukan untuk mempertahankan persatuan di tengah tekanan pluralitas nilai dan kepentingan? Tulisan ini akan mencoba memberikan pendekatan terhadap usaha untuk merekonsiliasikan antara keragaman dan persatuan Indonesia dalam bingkai “*Bhinneka Tunggal Ika*”.

Indonesia: Kuala Persilangan Budaya

Indonesia secara tepat digambarkan Bung Karno sebagai “taman sari dunia”. Sebagai “negara kepulauan” terbesar di dunia, yang membujur di titik strategis persilangan antarbenua dan antarsamudera, dengan daya tarik kekayaan sumber daya yang berlimpah, Indonesia sejak lama menjadi titik-temu penjelajahan bahari yang membawa berbagai arus peradaban.

Menurut Denys Lombard (1996: I, 1), “Sungguh tak ada satu pun tempat di dunia ini—kecuali mungkin Asia Tengah—yang, seperti Nusantara, menjadi

5 Bahasa Melayu, misalnya, sarat dengan kata-kata Sanskerta, Tamil, Arab, Persia, Hokkian, Portugis, Belanda, dan Inggris. Bahasa ini ditulis mula-mula dengan aksara Arab, kemudian Latin. Bahasa ini---dengan nama baru “bahasa Indonesia”---akhirnya menjadi satu-satunya bahasa resmi RI. Menurut Lombard, neneh moyang orang Prancis, bangsa Galia, pun tidak sehebat itu daya tahannya. Tentulah ketahanan itu mencakup pula bidang-bidang di luar bahasa. Terutama berkat penelitian mutakhir yang dilakukan oleh para ethnolog, maka sudah teridentifikasi ciri-ciri suatu lapisan budaya khas Nusantara yang sudah ada sebelum masa sejarah dalam arti sempit. Upaya ini juga memungkinkan penemuan lapisan-lapisan yang lebih kecil dalam budaya Nusantara yang kini tampak sebagai satuan budaya yang padat dan homogen. Lihat Lombard (1996, I: 2).

tempat kehadiran hampir semua kebudayaan besar dunia, berdampingan atau lebur menjadi satu.” Dia melukiskan adanya beberapa ‘nebula sosial-budaya’ yang secara kuat mempengaruhi peradaban Nusantara (secara khusus Jawa): Indianisasi, jaringan Asia (Islam dan China), serta arus pembaratan.

Pengaruh Indianisasi (Hindu-Buddha) mulai dirasakan pada abad ke-5, bersama kemunculan dua kerajaan yang terkenal, Kerajaan Mulawarman di Kalimantan Timur dan Kerajaan Tarumanegara di Jawa Barat sebagai pengikut setia Wisnu, yang kemudian berkembang secara luas dan dalam hingga seribu tahun kemudian (abad ke-15), terutama di Sumatra, Jawa dan Bali. Struktur konsentris kosmologi India berpengaruh pada mentalitas orang-orang di wilayah tersebut, terlebih di Jawa dan Bali, seperti tampak pada cara berpikir dan sistem tata susila, juga dalam upacara-upacara dan ungkapan seni.

Pengaruh Islamisasi mulai dirasakan secara kuat pada abad ke-13, dengan kemunculan kerajaan-kerajaan Islam awal seperti Kerajaan Samudera-Pasai di sekitar Aceh. Dari ujung Barat Nusantara, pengaruh Islam secara cepat meluas ke bagian Timur meresapi wilayah-wilayah yang sebelumnya dipengaruhi Hindu-Buddha, yang akselasinya dipercepat justru oleh penetrasi kekuatan-kekuatan Eropa di Nusantara sejak abad ke-16. Kehadiran Islam membawa perubahan penting dalam pandangan dunia (*world view*) dan etos masyarakat Nusantara, terutama, pada mulanya, bagi masyarakat wilayah pesisir. Islam meratakan jalan bagi modernitas dengan memunculkan masyarakat perkotaan dengan konsepsi ‘kesetaraan’ dalam hubungan antarmanusia, konsepsi ‘pribadi’ (*nafs, personne*) yang mengarah pada pertanggungjawaban individu, serta konsepsi waktu (*sejarah*) yang ‘linear’, menggantikan konsepsi sejarah yang melingkar (Lombard, 1996: II, 149-242).

Pengaruh China hampir bersamaan dan saling meresapi (*osmosis*) dengan pengaruh Islam, yang mulai dirasakan setidaknya sejak abad ke-14 (zaman Dinasti Ming di China), ketika imigran-imigran baru dari Fujian dan Guangdong tiba di Nusantara, dan segera membaur ke dalam struktur sosial-budaya yang ada tanpa hambatan berarti (Coppel, 1983). Kehadiran anasir China berperan penting dalam memperkenalkan dan mengembangkan teknik produksi berbagai komoditi (gula, arak dan lain-lain), pemanfaatan laut untuk perikanan, pembudidayaan tiram dan udang, dan pembuatan garam, pengadopsian teknik serta perlengkapan perdagangan, gaya hidup (arsitektur, perhiasan, hiburan, tontonan, bela diri, dan romannya), peran

sosial-budaya krenteng serta keterlibatan ulama keturunan China dalam proses Islamisasi (Lombard, 1996: II, 243-337).

Pengaruh pembaratan diperkenalkan oleh kehadiran Portugis pada abad ke-16, disusul oleh Belanda dan Inggris. Tetapi aktor utamanya tak pelak lagi adalah Belanda. Sejak kedatangan armada pertama Belanda di bawah pimpinan Cornelis de Houtman pada 1596, yang disusul oleh operasi 'Serikat Perseroan Hindia Belanda' (VOC) sejak 1602, secara berangsur proses pembaratan mulai dirasakan. Dengan jatuhnya VOC pada tahun 1799,⁶ hegemoni atas Hindia diserahkan dari 'perusahaan-swasta-kolonial' kepada imperium negara-kolonial. Negara kolonial Belanda mulai menancapkan pengaruhnya setelah kekuasaan sementara Inggris selama perang Napoleon (1811-1816). Sejak itu, sebagian besar kepulauan Nusantara secara berangsur dan berbeda-beda diintegrasikan ke dalam satu wilayah kekuasaan kolonial, yang mentransformasikan pusat-pusat kekuasaan yang terpencar ke dalam suatu negara kesatuan kolonial.⁷ Intensifikasi proses pembaratan terjadi selama masa rezim 'Liberal' pada paruh kedua abad ke-19 yang dilanjutkan oleh rezim 'Politik Etis' pada awal ke-20 (Latif, 2005).

Pengaruh pembaratan membawa mentalitas modern yang telah dibuka oleh pengaruh Islam menuju perkembangan yang lebih luas dan dalam. Pada bidang sosial-ekonomi, pengaruh Barat memunculkan sistem perkebunan, perusahaan dan perbankan modern, pemakaian besi, perkembangan angkutan, khususnya kereta api, dan pengobatan modern. Pada bidang sosial-politik, pengaruhnya dirasakan pada modernisasi tata-kelola negara dan masyarakat, klub sosial, organisasi, dan bahasa politik modern. Pada bidang sosial-budaya, pengaruhnya tampak pada kehadiran lembaga pendidikan dan penelitian modern, perkembangan tulisan latin, percetakan dan pers, dan gaya hidup (Lombard, 1996: I).

6 Pada tanggal 31 Desember 1799, VOC, karena mismanajemen dan 'bangkrut', secara resmi diambil alih, beserta segenap yang dimilikinya, utang (sebesar 140 juta gulden), dan propertinya oleh Republik Batavia di bawah jurisdiksi pemerintahan pusat di negeri Belanda (Adam, 1985: 4; Nieuwenhuys, 1999: 1-5).

7 Sebagian besar dari teritori Indonesia saat ini ialah wilayah-wilayah yang pernah ditaklukkan oleh Belanda pada paruh kedua abad ke-19. Beberapa kerajaan bahkan tidak berhasil ditaklukkan sampai dekade pertama abad ke-20. Untuk menguasai Aceh, dibutuhkan peperangan habis-habisan selama 30 tahun (1873-1904), sementara kerajaan-kerajaan yang lain seperti Bali Selatan dan Bone (Sulawesi Selatan), baru ditaklukkan pada tahun 1906. Juga patut dicatat bahwa beberapa dari pulau yang ditaklukkan itu ada yang diperintah secara langsung, dan ada pula yang diperintah secara tidak langsung (Nieuwenhuys, 1999: 1-5; Anderson, 1991: 11; Dick, 2002:2).

Sedemikian ramainya penetrasi global silih berganti, sehingga Nusantara sebagai tempat persilangan jalan (*carrefour*) tidak pernah sempat berkembang tanpa gangguan dan pengaruh dari luar. Akan tetapi, seperti dikatakan oleh Denys Lombard (1996), situasi demikian tidak perlu dipandang sebagai kerugian. Posisi sebuah negeri pada persilangan jalan, pada titik pertemuan berbagai dunia dan kebudayaan, jika dikelola secara baik, mungkin dalam evolusi sejarahnya bisa membawa keuntungan, kalau bukan syarat untuk terjadinya peradaban agung.

Indonesia: Ahli Waris Budaya Dunia

Indonesia merdeka dengan percaya diri menempatkan bangsa ini sebagai ahli waris budaya dunia. Kurang dari dua bulan setelah pengakuan internasional akan kedaulatan Indonesia, pada 18 Februari 1950 sekumpulan seniman yang terhubung melalui mingguan *Siasat* melansir Surat Kepercayaan Gelanggang. Surat pernyataan itu dibuka dengan kalimat yang sangat lantang: “Kami adalah ahli waris yang sah dari kebudayaan dunia dan kebudayaan ini kami teruskan dengan cara kami sendiri.”

Pernyataan tersebut memancangkan sejumlah tanda penting. Dengan memodifikasi tafsir Jennifer Lindsay (2011), bisa kita sebutkan beberapa kandungan semangat yang terpancar dari kalimat pembuka itu. *Pertama*, kelahiran Republik Indonesia merdeka dihikmati dengan kesadaran akan arti pentingnya kebudayaan bagi eksistensi suatu bangsa. Bahkan sebelum surat itu, di tengah kancah revolusi yang penuh porak poranda, kuatnya kesadaran serupa itu mendorong penyelenggaraan Kongres Kebudayaan Nasional Pertama, yang diselenggarakan di Magelang (20-24 Desember 1948).

Mohammad Hatta yang hadir dalam Kongres itu sebagai Wakil Presiden menyatakan: “Pemerintahan sesuatu negara dapat hidup subur apabila kebudayaan tinggi tingkatnya, karena kebudayaan berpengaruh pula pada sifat pemerintahan negara. Kebudayaan lambat laun mesti sangat kuat tumbuhnya, karena kebudayaan adalah ciptaan hidup daripada sesuatu bangsa.” Tentang pentingnya kreativitas budaya, Bung Hatta menyatakan, “Kebudayaan tidak dapat dipertahankan saja, kita harus berusaha merubah dan memajukan, oleh karena kebudayaan sebagai kultur, sebagai barang yang tumbuh, dapat hilang dan bisa maju.”

Kedua, kesadaran akan pentingnya kebudayaan itu bersifat lintas kecenderungan pemikiran dan ideologis. Para seniman dan pemikir yang

turut menandatangani surat itu tak lama kemudian akan berpisah jalan mengikuti preferensi ideologinya masing-masing: Asrul Sani menjadi pendiri Lembaga Seniman Budayawan Muslim Indonesia (LESBUMI); Sitor Situmorang menjadi Ketua Lembaga Kebudayaan Nasional (LKN); Rivai Apin, Basuki Resobowo, dan Pramoedya Ananta Toer menjadi motor Lembaga Kebudayaan Rakyat (LEKRA).

Ketiga, surat itu secara sadar menempatkan proyek kebudayaan nasional dalam konteks budaya global; dengan keyakinan diri yang tinggi bahwa “kami” (bangsa Indonesia) adalah “ahli waris yang sah dari kebudayaan dunia”. Dalam arti bahwa bangsa Indonesia bukanlah anak haram dari budaya dunia yang sekadar berfungsi sebagai penampung limbah budaya, objek tindasan dari kolonialisasi budaya, atau konsumen pasif dalam kreasi budaya dunia.

Kesadaran serupa itu juga terpancar dalam pokok pertanyaan Kongres Kebudayaan pertama: “Bagaimanakah caranya mendorong kebudayaan kita supaya dapat maju cepat; dan bagaimana caranya agar kebudayaan kita jangan sampai terus bersifat kebudayaan jajahan, akan tetapi supaya menjadi suatu kebudayaan yang menentang tiap-tiap anasir *cultureel imperialism*”.

Keempat, sebagai ahli waris budaya dunia, bangsa Indonesia memandang dirinya sebagai tamansari dunia. Di taman sari itu, selain tumbuh aneka puspa indah dari buminya sendiri, juga berkembang bunga elok dari luar yang ditumbuhkan dengan cara-cara Indonesia sendiri sesuai dengan sifat-sifat tanah dan lingkungannya. Dengan itu, Indonesia bukan hanya menerima, tapi juga memberi pada dunia.

Dalam merumuskan kebudayaan nasional di taman sari itu, sejak tahun 1930-an telah muncul suatu polemik kebudayaan mengenai basis kebudayaan dari Indonesia merdeka, yang mempersoalkan posisi kebudayaan lama (asli) dalam kaitan dengan konsep kebudayaan Timur dan Barat serta kebudayaan Indonesia baru. Sutan Takdir Alisjahbana dalam tulisannya berjudul “Menuju Masyarakat dan kebudayaan baru” menyatakan bahwa: ”... kebudayaan Indonesia tiadalah mungkin sambungan kebudayaan Jawa, Sunda atau kebudayaan yang lain.” Sebagai tandingan, Sanusi Pane dalam tulisannya berjudul “Jagat Besar dan Kecil” membela eksistensi warisan budaya lama dengan mengatakan: ”Itulah sebabnya saya berdiri di Timur yang silam yang keramat bagi saya sendiri mewujudkan kebudayaan yang baru, ramuan zaman Timur yang silam diperkaya dengan ramuan dari Barat.”

Rumusan Konstitusi Proklamasi atas kebudayaan nasional itu mengambil jalan sintesis dari pelbagai kutub pandangan yang berkembang. Hal ini terkandung dalam pasal 32: "Pemerintah memajukan kebudayaan nasional." Dalam penjelasan atas pasal ini disebutkan: *Pertama*, "Kebudayaan bangsa ialah yang timbul sebagai usaha budinya rakyat Indonesia sendiri." *Kedua*, "Kebudayaan lama dan asli yang terdapat sebagai puncak-puncak kebudayaan di daerah-daerah di seluruh Indonesia terhitung sebagai kebudayaan bangsa." *Ketiga*, "Usaha kebudayaan harus menuju ke arah kemajuan adab, budaya dan persatuan dengan tidak menolak bahan-bahan baru dari kebudayaan asing yang dapat memperkembangkan dan memperkaya kebudayaan sendiri serta mempertinggi derajat kemanusiaan Indonesia."

Dengan kata lain, jalan bangsa Indonesia sebagai ahli waris dunia dalam mengembangkan kebudayaan menurut caranya sendiri itu menempuh prinsip: mempertahankan tradisi sendiri yang baik seraya mengambil nilai-nilai baru yang lebih baik. Mohammad Hatta, sebagai Wakil Presiden yang hadir di Kongres Kebudayaan pertama, menyatakan bahwa sebagai bangsa yang memiliki sejarah yang panjang, Indonesia memiliki riwayat kehidupan kebudayaan yang hebat, harum dan tidak kalah dengan kebudayaan negeri-negeri lain. Kekayaan dan kekuatan khazanah kebudayaan lokal itu, lewat proses penyerbukan silang budaya dengan berbagai unsur budaya luar, menjadikan bangsa Indonesia sebagai taman sari dunia dengan berbagai corak kebudayaan yang lebih banyak dari kawasan Asia mana pun (Oppenheimer, 2010). Mengingat benua Asia merupakan kawasan yang menampung jumlah penduduk paling banyak di muka bumi, maka Indonesia sebagai bangsa yang mengembangkan corak kebudayaan yang paling kaya di Asia dapat dikatakan sebagai *superpower* kebudayaan dunia.

Pentingnya Nilai Budaya sebagai Tumpuan Kemajuan

Sebegitu jauh, potensi Indonesia sebagai adidaya budaya terabaikan oleh kecenderungan untuk menjadikan ekonomi dan politik sebagai panglima. Padahal, kebudayaan adalah kompas yang mengarahkan pembangunan ekonomi dan politik ke arah kebaikan dan keagungan.

Pentingnya nilai budaya bagi ketahanan dan keberlangsungan suatu bangsa telah banyak dibicarakan para ahli. Samuel Huntington, dalam *Who Are We?*, menunjukkan hal menarik mengenai keberlangsungan Amerika

Serikat (AS) sebagai negara adikuasa, dibandingkan dengan Uni Soviet.⁸ Di AS, urainya, “Agama telah dan masih merupakan sesuatu yang sentral, dan barangkali identitas yang paling sentral bagi bangsa Amerika” (Huntington, 2004:20).⁹ Huntington juga menunjukkan (2006) bahwa geografi peradaban yang mampu bertahan adalah geografi peradaban yang berbasis keyakinan/ketuhanan. Dalam kaitan antara corak keagamaan dan politik, Alexis de Tocqueville (1835/1998) dan Robert Putnam (2006) mewakili para ahli yang menunjukkan peran nilai-nilai keagamaan dalam memengaruhi demokrasi. Dalam *A Study of History*, sejarawan terkemuka Inggris, Arnold Toynbee, juga pernah melacak kebangkitan dan kejatuhan sekitar dua puluhan peradaban. Pada setiap kasus, Toynbee mengaitkan disintegrasi peradaban dengan proses melemahnya visi spiritual peradaban itu.¹⁰ Singkat kata, bangunan negara (dan peradaban) tanpa landasan transenden, ibarat bangunan istana pasir.

Uraian Huntington tersebut mempertegas pandangan yang melihat hubungan erat antara nilai-nilai dan kemajuan. Dalam kaitan ini, ada argumen yang didukung fakta historis bahwa faktor nilai atau budaya merupakan penentu penting kemampuan suatu negara untuk makmur karena budaya membentuk pemikiran orang-orang mengenai risiko, penghargaan dan kesempatan. Ini menegaskan bahwa nilai-nilai budaya memang penting dalam proses kemajuan manusia karena mereka membentuk cara orang-orang berpikir tentang kemajuan itu sendiri. Secara khusus, nilai-nilai budaya penting karena mereka membentuk prinsip-prinsip yang di sekitarnya kegiatan ekonomi diatur—dan tanpa kegiatan ekonomi, kemajuan tidaklah mungkin.

Memang, ada faktor budaya yang dipengaruhi oleh agama yang menjadi rintangan bagi kemajuan. Akan tetapi, beberapa penelitian juga menunjukkan

8 Samuel Huntington menisbatkan rapuhnya Uni Soviet dibanding Amerika Serikat, antara lain, karena ideologi komunisme tidak memiliki akar religiusitas yang dalam sehingga mudah robuh ketika fondasi ekonominya runtuh.

9 Lebih lanjut Huntington menjelaskan, “*America was founded in large part for religious reasons, and religious movements have shaped its evolution for almost four centuries. By every indicator, Americans are far more religious than the people of other industrialized countries. Overwhelming majorities of white Americans, of black Americans, and of Hispanic Americans are Christian. In a world in which culture and particularly religion shape the allegiances, the alliances, and the antagonisms of people on every continent, Americans could again find their national identity and their national purposes in their culture and religion* (Huntington, 2004: 22).

10 Arnold J. Toynbee, *A Study of History*. London: Oxford University Press, 1947.

bahwa faktor keyakinan memberikan kontribusi yang penting dalam proses demokrasi karena ia mempengaruhi aspek-aspek demokrasi itu sendiri. Tentu saja, banyak faktor yang ikut memengaruhinya, sehingga dalam konteks mana agama menjadi rintangan dan dalam konteks mana pula ia menjadi pendorong kemajuan, merupakan hal yang harus dipertimbangkan.¹¹

Perhatian terhadap variabel budaya sebagai bagian yang menentukan bagi perkembangan ekonomi dan politik suatu masyarakat pernah mengalami musim seminya pada tahun 1940-an dan 1950-an. Para pengkaji budaya pada periode ini, dengan sederet nama besar seperti Margareth Mead, Ruth Benedict, David McClelland, Gabriel Almond, Sidney Verba, Lucian Pye dan Seymour Martin Lipset, memunculkan prasyarat nilai dan etos yang diperlukan untuk mengejar kemajuan bagi negara-negara yang terpuruk pasca Perang Dunia kedua. Namun, seiring dengan gemuruh laju *developmentalism* yang menekankan pembangunan material, pengkajian tentang budaya mengalami musim kemarau pada tahun 1960-an dan 1970-an.

Kegagalan pembangunan di sejumlah negara, setelah melewati pelbagai perubahan ekonomi dan politik, menghidupkan kembali minat dalam studi budaya sejak tahun 1980-an. Pada 1985, Lawrence Harrison dari Harvard Center for International Affairs menerbitkan buku, *Underdevelopment Is a State of Mind: The Latin American Case*, yang menunjukkan bahwa di kebanyakan negara Amerika Latin, budaya merupakan hambatan utama untuk berkembang.

Pentingnya variabel budaya dalam perkembangan ekonomi tampak dalam kasus negara-negara multibudaya. Sekalipun semua kelompok etnis dihadapkan pada hambatan sosial-politik yang sama, namun sebagian kelompok lebih berhasil dibanding kelompok lainnya. Ambillah contoh keberhasilan minoritas etnis Tionghoa di Asia Tenggara, minoritas Jepang di Brazil, Basque di Spanyol, serta Yahudi ke mana pun mereka bermigrasi.

Pentingnya variabel budaya dalam perkembangan politik ditunjukkan antara lain oleh riset yang dilakukan oleh Robert Putnam (1993) dan Ronald Inglehart (2000). Menurut Putnam, budaya adalah akar dari perbedaan-perbedaan yang besar antara Italia utara yang bercorak demokratis dan Italia Selatan yang bercorak otoritarian. Menurut Inglehart, masyarakat sangat bervariasi dalam tingkatan penekanannya pada "nilai-nilai peninggalan" atau

11 Untuk tulisan-tulisan yang menarik mengulas peran budaya lihat misalnya, dalam Lawrence E. Harrison dan S.P. Huntington (Eds.). *Kebangkitan Peran Budaya: Bagaimana Nilai-nilai Membentuk Kemajuan Manusia*. Terjemahan oleh Retnowati. Jakarta: LP3ES, 2006.

"nilai-nilai ekspresi diri"; dan masyarakat yang menekankan pada nilai yang terakhir kecenderungannya akan lebih demokratis daripada yang pertama. Kesimpulan kedua ilmuwan tersebut mewarisi pemikiran rintisan dari Alexis de Tocqueville (1835), yang menyimpulkan bahwa apa yang membuat sistem politik Amerika berhasil adalah kecocokan budayanya dengan demokrasi.

Tentang hubungan budaya, politik, dan perkembangan masyarakat, Daniel Patrick Moynihan (2000) menengarai adanya perbedaan paham antara kelompok konservatif dan kelompok liberal. Bagi kalangan pertama, budayalah, dan bukannya politik, yang menentukan kesuksesan sebuah masyarakat. Sedangkan bagi kelompok kedua, politik dapat mengubah budaya dan membuatnya bertahan.

Jalan tengah antara kedua pandangan tersebut agaknya yang paling aman untuk dijadikan pegangan. Bawa budaya bisa memengaruhi perkembangan politik, sebaliknya politik bisa memengaruhi perkembangan budaya. Tentang hal ini, pernyataan Putnam layak untuk dipertimbangkan. Menurutnya, meskipun akar perbedaan dalam perkembangan politik di Italia Utara dan Selatan bermula dari perbedaan budaya, perlu juga dicatat bahwa kebijakan desentralisasi mendorong perubahan budaya di Selatan dalam bentuk menguatnya tingkat kepercayaan, sikap moderat, dan kesediaan berkompromi. Perlu juga ditambahkan bagaimana politik Jerman dan Jepang pasca-Perang Dunia Kedua mampu mengubah watak kedua bangsa tersebut, dari watak bangsa yang paling militeristik menjadi paling damai.

Perhatian terhadap pentingnya variabel budaya merupakan koreksi terhadap kecenderungan untuk menjadikan politik dan ekonomi sebagai panglima. Lebih khusus lagi, perhatian yang terlalu dipusatkan pada perubahan prosedur dan kelembagaan politik. Seperti diisyaratkan oleh Bernardo Arévalo (1999), penyebab kegagalan demokrasi di Guatemala karena negeri itu mempunyai perangkat keras demokrasi, tetapi perangkat lunaknya berupa otoritarianisme.

Reformasi sosial tidak akan pernah muncul hanya mengandalkan reformasi kelembagaan politik dan ekonomi, melainkan perlu berjejak pada reformasi sosial-budaya. Reformasi sosial merupakan fungsi dari perubahan proses belajar sosial secara kolektif, yang membawa transformasi tata nilai, ide dan jalan hidup (*ways of life*). Dalam hal ini, terasa penting untuk memperhatikan jalinan erat antara budaya, politik dan ekonomi, sebagai sesuatu yang tak terpisahkan. Seperti dingatkan oleh Anthony Giddens (1984), "*Our concept of culture is intended to be interactively 'constitutional' one.*

Such an approach assumes that rather than being a sphere apart from economics, politics, and society, culture is a meaning-making medium that interacts with other forces to influence all spheres, including politics and economics.”

Pentingnya Persilangan Budaya

Bagi Indonesia sebagai adidaya budaya, teramat penting memiliki wawasan dan komitmen kebudayaan. Dalam masyarakat plural seperti Indonesia, konsepsi kebudayaan yang ditawarkan hendaknya tidak bersifat monolitik. Seperti kata Pierre Bourdieu (1977), *“Our model of culture is a pluralized or ‘distributional’ one. It assumes that culture is not ‘the undivided property of the whole society’, but is instead subject to contestation and divergent interpretation. As a result, rather than being homogenous, patterns of culture meaning tend to vary across society in interesting ways.”*

Konsepsi kebudayaan seperti itu penting untuk menghadapi kenyataan Indonesia sebagai gugus keragaman budaya dalam kesatuan kebangsaan; “*bhinneka tunggal ika*”. Indonesia adalah situs arkeologi kebudayaan yang berlapis dan beragam, yang dapat merangkum sekitar 25 abad kehidupan umat manusia secara serempak. Keragaman internal ini makin kompleks dengan intensifikasi arus globalisasi. Dengan arus globalisasi yang makin luas cakupannya, dalam penetrasinya, dan instan kecepatannya, setiap bangsa bukan saja menghadapi potensi ledakan pluralisme dari dalam, melainkan juga tekanan keragaman dari luar.

Dalam situasi seperti itu eksistensi Indonesia sebagai republik dituntut untuk berdiri kokoh di atas prinsip dasarnya. Ide sentral dari republikanisme menegaskan bahwa proses demokrasi bisa melayani sekaligus menjamin terjadinya integrasi sosial dari masyarakat yang makin mengalami ragam perbedaan. Oleh karena itu, tantangan demokrasi ke depan adalah bagaimana mewujudkan pengakuan politik (*political recognition*) dan politik pengakuan (*politics of recognition*) yang menjamin hak individu maupun kesetaraan hak dari aneka kelompok budaya, sehingga bisa hidup berdampingan secara damai dan produktif dalam suatu republik.

Dalam memperkokoh visi republikanisme ini, Indonesia bisa merevitalisasi karakter budaya Nusantara yang senantiasa terbuka bagi asupan aneka budaya dan peradaban dunia dengan kapasitasnya untuk melakukan proses penyerbukan silang budaya. Sesuai dengan karakteristik lingkungan alamnya, sebagai negeri lautan yang ditaburi pulau-pulau

(*archipelago*),¹² genius Nusantara juga merefleksikan sifat lautan. Sifat lautan adalah mencerap dan membersihkan; mencerap tanpa mengotori lingkungannya. Sifat lautan juga dalam keluasannya mampu menampung segala keragaman jenis dan ukuran.

Mohammad Hatta melukiskan etos kelautan manusia Indonesia itu secara indah:

Laut yang melingkungi tempat kediamannya membentuk karakternya. Pecahan ombak yang berderai di tepi pantainya, dengan irama yang tetap, besar pengaruhnya atas timbulnya perasaan yang menjadi semangat bangsa. Penduduk yang menetap di daerah pantai saban hari mengalami pengaruh alam yang tidak berhingga, yang hanya dibatasi oleh kaki langit yang makin dikejar makin jauh. Bangsa-bangsa asing yang sering singgah di Indonesia dalam melakukan perniagaan dari negeri ke negeri mendidik neneh moyang kami ini dalam berbagai rupa, memberi ia petunjuk tentang barang-barang yang berharga dan tentang jalannya perniagaan. *Last but not least*, pertemuan-pertemuan yang tetap dengan bangsa-bangsa asing itu, orang Hindi, orang Arab, orang Tionghoa dan banyak lainnya, mengasah budi-pekkertinya dan menjadikan bangsa kami jadi tuan rumah yang peramah. Pada bangsa pelaut ini, keinginan untuk menempuh laut besar membakar jiwa senantiasa. Dengan perahunya yang ramping dilayarnya lautan besar dengan tidak mengenal gentar, ditempuhnya rantau yang jauh dengan tiada mengingat takut. (Hatta, 1960; 1983: 151)

Sifat kebaharian masyarakat Indonesia yang cenderung lentur dalam menerima pengaruh global bisa bersifat positif maupun negatif. Positif, sejauh yang dicerap adalah unsur-unsur positif-konstruktif menurut nilai-nilai ketuhanan, kemanusiaan, persatuan, konsensus, keadilan dan kemakmuran. Negatif, sejauh yang dicerap adalah unsur-unsur negatif-destruktif yang menimbulkan ketergantungan, kemalasan, konsumtivisme, permusuhan dan ketidakadilan. Dalam intensifikasi aneka pengaruh internasional, diperlukan strategi kebudayaan yang mampu melakukan seleksi dan sintesis kreatif antarperadaban, antara *global vision* dan *local wisdom*, antara kepentingan nasional dan kemaslahatan global, dengan mengedepankan proses penyerbukan silang budaya secara damai dan produktif.

12 Istilah yang lazim dipakai untuk melukiskan negara Indonesia adalah “negara kepulauan”, yang mengandung bias daratan. Menarik, bahwa Soekarno pernah menyebut Negara Indonesia sebagai “negara lautan yang ditaburi pulau-pulau”. Hal itu lebih sesuai dengan istilah *archipelago*, yang berarti “kekuasaan lautan” (*arch/archi* = kekuasaan; *pelago/pelagos* = lautan).

Strategi Kebudayaan

Usaha memberdayakan nilai budaya dan silang budaya bagi kemajuan bangsa memerlukan perubahan paradigmatis dalam strategi kebudayaan. Perubahan paradigmatis dalam kebudayaan ini terutama menyangkut tiga dimensi utamanya, yakni dimensi mitos, logos, dan etos/karakter, dalam wawasan nasional kita.

Transformasi Mitos

Strategi kebudayaan perlu menyentuh transformasi dalam dimensi keyakinan (mitos). Yang harus kita akhiri bukan saja "mitos pribumi malas", melainkan juga mitos yang memandang "senioritas" sebagai ukuran kualitas dan tumpuan perubahan. Mitos baru harus dimunculkan dengan mempercayai kapasitas kaum muda sebagai agen perubahan.

Dengan menggali modal sejarah, dapat dipulihkan kepercayaan baru bahwa Indonesia tanpa daya muda adalah Indonesia yang mengabaikan fitrahnya. Nyaris tak terbayangkan, bagaimana nama Indonesia bisa "ditemukan" dan kemerdekaannya diperjuangkan tanpa pergerakan kaum muda.

Menulis di majalah *Bintang Hindia*, No 14 (1905: 159), Abdul Rivai memperkenalkan istilah kaum muda yang didefinisikan sebagai seluruh rakyat Hindia/Indonesia (muda atau tua) yang tidak lagi bersedia mengikuti aturan kuno. Sebaliknya, mereka berkehendak untuk memuliakan harga diri melalui pengetahuan dan ilmu.

Sejak itu, istilah kaum muda digunakan secara luas dalam liputan media dan wacana publik. Istilah ini segera saja menjadi kode eksistensial dari suatu entitas kolektif yang berbagi titik kebersamaan dalam ambisi untuk memperbarui masyarakat Hindia/Indonesia melalui jalur kemajuan.

Lebih dari sekadar kriteria usia, kaum muda merefleksikan sikap-kejiwaan. Suatu kebaruan cara pandang yang memutus hubungan dengan tradisi kejahilahan masa lalu, dengan keberanian memperjuangkan visi perubahan yang menjanjikan pencerahan masa depan. Namun, tak terhindarkan, mereka yang berani mengembangkan visi perubahan lebih mungkin tumbuh dari mereka yang tidak terlalu digayuti beban masa lalu. Meminjam pandangan Hatta, generasi baru kaum terdidik, dengan kemampuannya untuk membebaskan diri dari hipnosa kolonial, lebih mungkin mengambil

inisiatif untuk membangkitkan kekuatan rakyat dan menyediakan basis teoretis bagi aksi-aksi kolektif.

Maka, tidak mengherankan, orang-orang muda ada di balik tonggak-tonggak terpenting kebangunan bangsa. Guru-guru belia mulai mengampanyekan gerakan kemajuan lewat pers vernakular dan perkumpulan Mufakat Guru pada akhir abad ke-19; anak-anak STOVIA memelopori gerakan kultural Budi Utomo pada 1908; pemuda-pemuda jebolan berbagai sekolah modern termasuk Samanhudi yang lulusan sekolah Ongko Loro (*tweede Klasse School*) mengembangkan Sarekat Islam sejak 1912 sebagai pergerakan politik proto-nasionalisme; para mahasiswa mengembangkan perhimpunan Indonesia, kelompok-kelompok studi pergerakan serta partai-partai politik nasionalis sejak 1920-an; pemuda-pelajar menggalang Sumpah Pemuda sebagai kode pembentukan blok nasional pada 1928; bahkan revolusi kemerdekaan 1940-an dilukiskan Ben Anderson sebagai revolusi pemuda.

Kenanglah Tan Malaka! Ia telah menjadi pemimpin Partai Komunis pada usia 24 tahun. Kenanglah Soekarno, ia mendirikan dan memimpin Partai Nasional Indonesia pada usia 26 tahun. Kenanglah Sjahrir, ia memimpin Pendidikan Nasional Indonesia pada usia 22 tahun. Kenanglah Mohammad Roem, ia telah menjadi ketua Lajnah Tandfiziyah Barisan Penyadar PSII pada usia 29 tahun. Bandingkan dengan usia para pemimpin politik Indonesia saat ini.

Setelah lebih dari setengah abad merdeka, Indonesia sebagai proyek historis kaum muda harus menghadapi kenyataan tua-renta, kehilangan elan vital daya muda. Indonesia tanpa jiwa muda (kebaruan-kemajuan) dan kepemimpinan pemuda adalah Indonesia yang menyangkali jati dirinya.

Kehendak membangun daya saing bangsa menuntut kita untuk memudahkan kembali Indonesia. Akselerasi alih kepemimpinan nasional di segala bidang menjadi tuntutan. Kaum muda dalam pergerakan kemerdekaan Indonesia berperan penting dalam "menemukan politik" (*the invention of politics*)—yang hingga awal abad ke-20, istilah politik tersebut tak ada padanannya dalam bahasa Melayu-Indonesia. Kaum muda di masa kini dituntut untuk meraih kembali "politik" yang hilang dari genggamannya seraya mengembalikannya ke jalur yang benar.

Politik dalam kesadaran kaum muda pergerakan jauh dari bahasa teori 'pilihan rasional', bahwa rasionalitas kepentingan individual harus dibayar oleh irasionalitas kehidupan kolektif. Politik dalam konsepsi mereka merupakan usaha resolusi atas problem-problem kolektif dengan

pemenuhan kebijakan kolektif. Mirip dengan pemahaman Aristotelian, politik dipandang sebagai seni mulia untuk meraih harapan dan memelihara kemaslahatan umum, terutama kepentingan kaum terjajah, dengan jalan mensubordinasikan kepentingan-kepentingan partikular pada kepentingan (kaum terjajah) secara keseluruhan.

Oleh karena itu, betapapun konflik ideologis berulang kali terjadi, selalu ada usaha untuk mempertautkan kepentingan-kepentingan seksional ke dalam suatu kehendak kolektif yang disebut Antonio Gramsci sebagai “*historical bloc*”. Salah satu monumen terpentingnya ialah Sumpah Pemuda (28 Oktober 1928). Suatu babak penting dalam perjuangan kemerdekaan, ketika gugus-gugus pemuda yang terfragmentasi melebur dalam suatu cita-cita nasionalisme baru dengan rasionalitas dan otosentrisitasnya sendiri. Hal ini ditempuh dengan mengkonstruksikan komunitas impian baru (Indonesia), dengan cara keluar dari jebakan “bahasa” dan “konstruksi” kolonial. Dengan “penemuan” politik yang berkhidmat pada kemaslahatan bersama (*pro-bono publico*) itulah, kemerdekaan Indonesia bisa dicapai.

Di sinilah letak khittah politik kaum muda. Manakala elemen-elemen kemapanan menyeru pada “kejumudan” dan “ego sektoral”, kaum muda menerobosnya dengan menawarkan ide-ide progresif dan semangat republikanisme.

Peran politik kaum muda seperti itu kini dipanggil kembali oleh sejarah, ketika politik sebagai seni mengelola republik demi kebijakan kolektif mulai tersisihkan oleh apa yang disebut Machiavelli sebagai *raison d'état* (*reason of state*) yang berorientasi parokial. Jika “politik” sejati memiliki kepedulian untuk mempertahankan kepentingan kolektif melalui perbaikan otoritas publik; ‘*reason of state*’ memprioritaskan kepentingan elite dan kelompok penguasa dengan mengatasnamakan ‘kebijakan publik’. Dengan demikian ‘*reason of state*’ adalah seni memerintah dengan menipu rakyat.

Kaum muda harus menyelamatkan kepercayaan rakyat kepada Republik, dengan mengembalikan politik pada khitahnya. Seturut dengan komitmen untuk mewujudkan kemaslahatan bersama (republik) ini, ada mitos lain yang harus diruntuhkan. Mitos lama yang memercayai bahwa kemenangan suatu kelompok etnis-keagamaan harus dibayar oleh kekalahan kelompok lain harus diakhiri. Kepercayaan baru perlu dihadirkan dengan kejembaran untuk berbagi kebahagiaan dengan merayakan kemenangan secara bersama. Kekayaan Indonesia sebagai negeri multikultural tidak boleh dibiarkan terus berjalan dalam situasi “plural monokulturalisme” yang berjalan

sendiri-sendiri tanpa saling berinteraksi. Harus diciptakan wahana yang mendorong proses penyebukan silang budaya (*cross-culture vertilization*), yang melahirkan persenyawaan yang unggul dan produktif.

Transformasi Logos

Dengan menggali modal sejarah, kita juga bisa melihat betapa istilah "pemuda" secara historis sering disandingkan dengan istilah "pelajar", seperti dalam sebutan "pemuda-pelajar". Seturut dengan itu, ilmu dan kualitas pikiran dijadikan ukuran kehormatan. Menulis pada edisi perdana (1902) majalah pengobar 'kemajuan', *Bintang Hindia*, Abdul Rivai mulai memperkenalkan istilah 'bangsawan pikiran'. Dikatakan, "Tak ada gunanya lagi membicarakan 'bangsawan usul', sebab kehadirannya merupakan takdir. Jika nenek-moyang kita keturunan bangsawan, maka kita pun disebut bangsawan, meskipun pengetahuan dan capaian kita bagaikan katak dalam tempurung. Saat ini, pengetahuan dan pencapaianlah yang menentukan kehormatan seseorang. Situasi inilah yang melahirkan 'bangsawan pikiran'."

Sejak itu, 'pikiran' menjadi peta-jalan bagi ideal-ideal generasi selanjutnya. Dalam tanda dan peta-jalan seperti inilah generasi Sukarno, Hatta, Sjahrir dan Natsir dibesarkan. Sebuah generasi emas dalam sejarah Indonesia yang paling prolifik, paling produktif, paling visioner dengan jejak-jejak raksasa bagi masa depan Indonesia, bahkan pelopor gerakan-gerakan kemerdekaan bagi negeri-negeri terjajah.

Pengukuhkan kembali kekuatan logos sebagaimana diperjuangkan oleh para pendiri bangsa itu terasa penting ketika daya pikir mulai "dihinakan" kembali oleh 'kebangsawan baru', dalam bentuk kronisme dan politik dinasti, yang membawa mediokritas dalam berbagai bidang kehidupan. Dengan merajalelanya mediokritas, etos kreatif dan ekonomi kreatif sebagai basis daya saing global pada era pasca-industri tak bisa berkembang secara kondusif.

Jika bangsa ini ingin merevitalisasi elan vitalnya, seperti yang pernah dihidupkan oleh para pendiri bangsa, tak ada jalan lain bahwa pengetahuan dan pemahaman (*logos*) perlu ditingkatkan dengan memperbaiki sistem pendidikan dan pembelajaran sosial secara kolektif (*collective social learning*). Terbukti bahwa kemajuan suatu bangsa tidak bisa hanya bertumpu pada modal sumber daya alam. Yang terpenting justru modal sumber daya insani. Bahwa kemajuan dan kesejahteraan rakyat harus dipandang sebagai

hasil dari proses belajar sosial. Kesetaraan kesempatan dan interaksi sosial menjadi kata kunci.

Setiap warga harus diberi peluang yang sama untuk bisa memasuki dunia pendidikan. Harus dicegah proses pendidikan yang mengarah pada pengukuhan segregasi sosial. Sekolah-sekolah publik harus bisa diakses oleh orang dari latar agama dan etnis apa pun, dan menjadi wahana penyerbukan silang budaya (*cross-culture fertilization*) yang dapat memperkuat budaya kewargaan (*civic culture*). Kapitalisasi dunia pendidikan harus dibatasi dengan meneguhkan kembali standar meritokrasi, di atas daya beli.

Transformasi Etos

Prasyarat lain sebagai basis kebangkitan adalah pembebasan bangsa dari kekerdilan mentalitas budak—yang mudah dilamun ombak dan bersilang sengkarut—with memberi isi dan arah hidup kebangsaan. Seperti kata Bung Karno dalam Amanat Proklamasi 1956: "Bangsa Indonesia harus mempunyai isi-hidup dan arah-hidup. Kita harus mempunyai *levensinhoud* dan *levensrichting*. Bangsa yang tidak mempunyai isi-hidup dan arah-hidup adalah bangsa yang hidupnya tidak dalam, bangsa yang dangkal, bangsa yang cetek, bangsa yang tidak mempunyai *levensdiepte* sama sekali. Ia adalah bangsa penggemar emas-sepuhan, dan bukan emasnya batin. Ia mengagumkan kekuasaan pentung, bukan kekuasaan moril. Ia cinta kepada gebyarnya lahir, bukan kepada nurnya kebenaran dan keadilan. Ia kadang-kadang kuat, tetapi kuatnya adalah kuatnya kulit, padahal ia kosong-mlopong di bagian dalamnya."

Pada titik ini, yang kita persoalkan adalah perlunya transformasi pada dimensi etos kejuungan. Etos adalah karakter dan sikap dasar manusia terhadap diri dan dunianya. Ia merupakan aspek evaluatif yang memberi penilaian atas berharga tidaknya sesuatu serta memberi orientasi atas tindakan manusia, yang tercermin dalam sikap dan pilihan-pilihan yang dikembangkannya.

Etos pemuda selama ini kental berkarakter kekerasan dan "kemalasan", seperti tercermin dari munculnya berbagai laskar dan mentalitas "pegawai". Dalam rangka meningkatkan daya saing bangsa, etos seperti itu harus ditransformasikan menjadi etos kerja dan etos kreatif sesuai dengan karakternya masing-masing.

Dengan menggali modal sejarah, kita bisa bercermin bahwa peristiwa Sumpah Pemuda bisa dilukiskan sebagai ekspresi pembongkaran kreatif (*creative destruction*). Menerobos kecenderungan serba ragu, kompromis, parokialis dan status quois dari generasi tua, para pemuda-pelajar, yang semuanya berusia di bawah 30 tahun itu, datang dengan etos kreatif. Etos kreatif ini, seperti dilukiskan Margaret Boden dalam *The Creative Mind*, bersendikan kepercayaan diri dan kesanggupan menanggung risiko, sehingga memiliki keberanian untuk mendekonstruksi bangunan lama demi konstruksi baru yang lebih baik (Boden, 1968).

Puluhan tahun setelah Sumpah Pemuda dicetuskan, krisis nasional dan global yang ditimbulkan oleh elemen-elemen kemapanan sekali lagi memanggil elan kreatif kaum muda. Sejauh menyangkut pemulihian ekonomi, Richard Florida dalam *The Rise of the Creative Class* (2002) telah melukiskan secara baik tentang peran esensial dari kreativitas. Bahwa pusat pertaruhan ekonomi saat ini tidaklah seperti pada transisi dari era pertanian ke industri yang mengandalkan *input* fisik (tanah dan tenaga manusia), melainkan bersandarkan pada inteligensia, pengetahuan dan kreativitas. Kreativitas manusialah satu-satunya sumber daya yang tak terbatas. Negara-negara dengan *creative capital* yang tumbuh baik, seperti Finlandia, Swedia, Denmark, Belanda, Irlandia, Canada, Australia dan New Zealand, terbukti memiliki daya saing perekonomian yang lebih kuat.

Isu utamanya di sini bukanlah *human capital* dalam arti konvensional yang semata-mata diukur berdasarkan pendidikan formal, melainkan pada pemuliaan daya-daya kreatif lewat penyediaan ekosistem yang baik bagi pengembangan kreativitas. Ekosistem kreativitas yang baik merupakan sinergi dari ketersediaan teknologi, talenta, dan toleransi (3T)—dengan tiadanya hambatan bagi ragam ekspresi budaya.

Adapun pelaku utama dari ekonomi kreatif (*the creative economy*) ini tak lain adalah anak-anak muda dengan etos kreatif yang kuat. Itulah sebabnya, mengapa dalam perekonomian global hari ini, banyak pengusaha sukses yang tumbuh dari orang-orang berusia muda.

Karena persoalan etos kerja dan etos kreatif ini erat kaitannya dengan situasi rohaniah, tentu menimbulkan pertanyaan besar, apa yang terjadi dengan modus pendidikan keagamaan kita. Bagaimana mungkin dalam suatu masyarakat yang dilukiskan bercorak religius, etos dan etika sosialnya lembek dan korupsi merajalela. Tidakkah hal ini berarti bahwa semarak kehidupan keagamaan, seperti tercermin dalam pertumbuhan rumah ibadah

dan jemaah haji, hanyalah kesalehan formal yang tidak mengarah pada kebersihan dan kesalehan sosial.

Karena mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam, kaum Muslim Indonesia dengan ajarannya paling bertanggung jawab untuk melakukan koreksi atas distorsi pemahaman dan praktik keagamaan.

Apakah Islam sejatinya memang tak memiliki etos kerja dan etos kreatif yang sepadan dengan tantangan modernitas? Tidak seperti salah-sangka Max Weber, yang mengatakan bahwa ajaran Islam yang anti-akal tidak memiliki persyaratan rohaniyah bagi produktivitas dan kemajuan ekonomi, ajaran moral Al-Quran memancarkan etos kerja yang positif. Tak kurang dari 50 kali Quran memuat kata kerja *aqala*, yang berarti akal-pikiran. Secara tegas pula disebutkan bahwa "*tiadalah sesuatu bagi manusia, melainkan sesuai dengan apa yang dikerjakannya*" (QS 52: 36-42), "*Setiap orang bekerja sesuai dengan bakatnya*" (QS 17: 84), "*Dan jika engkau berwaktu luang, maka bekerjalah*" (QS 94: 7).

Karena perintah Islam untuk aktif bekerja inilah maka Robert Bellah berani mengatakan, bahwa etos yang dominan pada komunitas Islam ideal adalah giat di dunia ini sebagai aktivis yang bersifat sosial dan politik, yang relatif dekat dengan etos yang dominan pada kehidupan modern."

Afinitas antara dorongan rohaniyah keagamaan dengan kegiatan perekonomian juga bisa dilihat jejaknya dalam Islam klasik di Nusantara. Islam masuk ke kepulauan ini melalui jalur perdagangan; juga terdapat kesesuaian antara kedalaman penghayatan keagamaan dengan kegairahan aktivitas perekonomian seperti dijumpai pada suku bangsa Minangkabau, Banjar dan Aceh; Begitu pun di Jawa, orang-orang Kauman yang menumbuhkan industri batik, keretek dan perak, menjalankan kegiatan keagamaan dan perekonomian secara simultan; juga perlu disebutkan bahwa Sarekat Islam sebagai gerakan massa pertama di Indonesia lahir dari rahim saudagar-saudagar Islam (Abdullah, 1986).

Memang benar, lemahnya etos kerja, sebagai cerminan suasana rohaniyah keagamaan, tidaklah berdiri sendiri. Ia saling bertautan dengan persoalan dukungan struktural. Clifford Geertz telah lama mengindikasikan, bahwa sekalipun etos "kapitalisme", seperti tercemin dalam sikap tekun, hemat dan berperhitungan, juga dimiliki oleh kaum santri, kekuatan ekonomi santri sulit menjadi besar karena tidak didukung oleh kemampuan organisasi yang baik. Kelemahan organisasi dan ketiadaan apa yang disebut "*corporateness*", solidaritas kekaryaan, dalam kaum santri secara umum juga dilihat oleh James Siegel di Aceh.

Pada ujungnya, kelemahan-kelemahan ini disebabkan oleh faktor birokrasi pemerintahan yang bersifat eksplotatif, yang melemahkan daya-daya korporasi dalam masyarakat. Wertheim mengatakan bahwa kebijakan pemerintah bukan saja memberi contoh terhadap kehidupan ekonomi, tetapi juga menentukan tingkat kemajuan ekonomi. Dan kebijakan pemerintah yang buruk, bukan saja menghambat kemajuan, tapi juga melumpuhkan bibit-bibit kewirausahaan dan etos kerja yang telah tumbuh dalam masyarakat.

Jika persoalan organisasi (institusional) dan birokrasi (struktural) memerlukan waktu yang lama untuk membenahinya secara kolektif, setidaknya kita bisa mulai dari pembenahan pada tingkat personal: memulihkan etos kerja yang positif pada jiwa orang-orang Islam.

Pergeseran etos dan karakter ini memerlukan proses persemaian dan pembudayaan dalam sistem pendidikan. Proses pendidikan sejak dini, baik secara formal, non-formal maupun informal, menjadi tumpuan untuk melahirkan manusia baru Indonesia dengan karakter yang kuat. Adapun karakter kuat ini dicirikan oleh kapasitas moral seseorang, seperti keterpercayaan dan kejujuran; kekhasan kualitas seseorang yang membedakan dirinya dari orang lain; serta keuletan dan ketegaran untuk menghadapi tantangan. Dalam kaitan ini, agama sebagai sumber pemupukan energi rohaniah terasa perlu untuk melakukan reorientasi diri: dari kecenderungan menekankan dimensi eksoterik yang bersifat simbolik, menuju dimensi esoterik yang menyuburkan kekuatan etis-estetis dan etos.

Penutup

Betapapun persoalan budaya kembali menarik minat para ilmuwan sosial dalam menjelaskan perkembangan ekonomi dan politik suatu masyarakat bangsa, perhatian dan riset terhadap masalah ini di Indonesia terasa masih miskin.

Pentingnya perhatian terhadap dimensi budaya ini semakin terasa dengan menginsafi perkembangan kontemporer dalam demokrasi di negeri ini. Kebangkitan kembali aparatur represif dalam menangani gerakan mahasiswa, kemunculan "raja-raja kecil" di daerah, semarak korupsi politik, serta cengkeraman tirani modal atas kekuatan rakyat mengindikasikan bahwa demokrasi tidak hanya memerlukan perubahan prosedur politik, melainkan juga mensyaratkan perubahan budaya politik. Era Reformasi telah

memberi Indonesia perangkat keras demokrasi, tetapi perangkat lunaknya (budaya demokrasi) tetap saja otoritarianisme.”

Situasi demikian mengingatkan kita pada salah satu sisi kegagalan demokrasi Indonesia pada dekade 1950-an. Menurut pandangan Ricklefs, kegagalan tersebut disebabkan oleh lemahnya fondasi demokrasi. ”Di sebuah negara yang masih ditandai oleh tingginya tingkat buta huruf, rendahnya pendidikan, buruknya kondisi ekonomi, lebarnya kesenjangan sosial, dan mentalitas otoritarian, wilayah politik masih merupakan hak istimewa milik sekelompok kecil elite politisi.”

Kenyataan seperti itu memberi isyarat pentingnya memberi perhatian terhadap variabel budaya sebagai koreksi terhadap kecenderungan untuk menjadikan politik dan ekonomi sebagai panglima. Lebih khusus lagi, perhatian yang terlalu dipusatkan pada perubahan prosedur dan kelembagaan politik.

Apa yang diingatkan Soekarno pada 1956 masih relevan kita renungkan hari ini. ”Bangsa Indonesia harus mempunyai isi-hidup dan arah-hidup. Kita harus mempunyai *levensinhoud* dan *levensrichting*. Bangsa yang tidak mempunyai isi-hidup dan arah-hidup adalah bangsa yang hidupnya tidak dalam, bangsa yang dangkal, bangsa yang cetek, bangsa yang yang tidak mempunyai *levensdiepte* sama sekali. Ia adalah bangsa penggemar emas-sepuhan, dan bukan emasnya batin. Ia mengagumkan kekuasaan pentung, bukan kekuasaan moril. Ia cinta kepada gebyarnya lahir, bukan kepada nurnya kebenaran dan keadilan. Ia kadang-kadang kuat, tetapi kuatnya adalah kuatnya kulit, padahal ia kosong-mlompong di bagian dalamnya.”

Memberi isi pada hidup kebangsaan berarti memberi prasyarat budaya untuk bangkit. Di sini kita memerlukan transformasi dalam dimensi mitos, logos dan etos kebangsaan. Pertama-tama, mitos lama yang memercayai bahwa kemenangan suatu kelompok etnis-keagamaan harus dibayar oleh kekalahan kelompok lain harus diakhiri. Kepercayaan baru perlu dihadirkan dengan kejembawan untuk berbagi kebahagiaan dengan merayakan kemenangan secara bersama. Kekayaan Indonesia sebagai negeri multikultural tidak boleh dibiarkan terus berjalan dalam situasi “plural monokulturalisme” yang berjalan sendiri-sendiri tanpa saling berinteraksi. Harus diciptakan wahana yang mendorong lewat proses penyerbukan silang budaya (*cross-culture fertilization*), yang melahirkan persenyawaan yang unggul dan produktif.]

ISLAM, KEPEMIMPINAN NON-MUSLIM DAN HAK ASASI MANUSIA

Siti Ruhaini Dzuhayatin

Keyakinan Agama dan Kepemimpinan

Nama Susan Jasmine Zulkifli sotak menjadi sorotan publik. Bukan karena sensasinya, tetapi perempuan cantik yang diangkat menjadi lurah di Lenteng Agung itu ditolak sekelompok orang yang mengatasnamakan warga yang mayoritas Muslim sebab ia adalah seorang non-Muslim. Tidak seperti Kepala Desa Hj. Halijah Marding. Dia yang beragama Islam dipilih secara demokratis di suatu desa di tanah Minahasa.¹ Halijah terpilih dalam dua periode oleh masyarakat yang mayoritas Kristen dan, yang mencengangkan, keluarganya adalah satu-satunya keluarga Muslim di desa tersebut. Suaminya sebagai petani biasa tidak mungkin dapat ‘membeli’ jabatannya melalui ‘money politic’. Sayang kisah ini tidak menarik media untuk diekspos secara luas. Sebaliknya, penolakan terhadap Lurah Susan menjadi polemik dan perdebatan yang kontra-produktif sehingga menyulut emosi Basuki Cahaya Purnama (Ahok) sebagai atasan Susan. Ahok yang pada waktu itu menjadi wakil gubernur Jakarta menantang warga Jakarta untuk mengumpulkan tanda tangan menolak Susan dan dirinya yang juga non-Muslim.²

Penolakan terhadap kepemimpinan Ahok memuncak ketika ia menggantikan Joko Widodo, yang terpilih sebagai Presiden Republik Indonesia pada tahun 2014. Bentuk penolakan tersebut mulai dari bisik-bisik lirih orang per orang sampai penolakan yang bersifat terbuka. Tidak saja Front Pembela Islam (FPI) yang menunjukkan sikap antagonis sejak Ahok menjadi wakil gubernur tetapi juga kelompok Islam arus utama seperti perwakilan Nahdhatul Ulama Jakarta Selatan, Ketua Habib Muda Jakarta,

1 Penjelasan Kepala Desa Halijah dalam Halaqah Fikih Kebinekaan di MAARIF Institute, Jakarta 24-26 Februari 2015.

2 “Kontroversi Lurah Cantik Susan”, <http://news.liputan6.com/read/678504/>, 30 Agustus 2013, diunduh 15 Februari 2015.

Ketua Forum Betawi Bersatu, serta Sekretaris Jendral MUI.³ Mereka berdalih bahwa Ahok melakukan politik penghancuran Islam melalui lelang jabatan, renovasi masjid, larangan tabligh akbar yang mengakibatkan kemacetan serta alasan higienitas di balik larangan penyembelihan kurban di sekolah seperti disinyalir oleh media-media Islam online.⁴

Penolakan semacam itu bukan monopoli umat Islam namun lazim terjadi di kelompok agama lain. Dunia masih merasakan kepiluan terhadap asasinasi Presiden John F. Kennedy (JFK), Presiden Amerika Serikat termuda yang dikenal cerdas, humanis dan anti-perang pada tahun 1963. Banyak teori berkembang mengenai penyebab pembunuhan keji tersebut, salah satunya adalah konspirasi Ku Klux Klan (KKK), kelompok Kristen Kanan Kulit Putih yang tidak menghendaki seorang Katolik, betapapun cemerlang seperti JFK, memimpin Amerika Serikat yang mayoritas Kristen Protestan.⁵ Masalah yang lebih manifestatif konflik minoritas-majoritas berbasis agama di Irlandia Utara yang memuncak pada masa “The Troubles”, konflik terbuka kelompok sipil yang terjadi sejak 1969-1998 yang menelan ribuan jiwa dari kedua belah pihak.⁶

Peristiwa berdarah yang melibatkan pemimpin negara secara internal terjadi di kelompok Islam dalam kasus pembunuhan Perdana Menteri Rafik Hariri pada tahun 2005 akibat perseteruan kelompok Syi'ah dan Sunni di Lebanon.⁷ Anak Benua Asia juga terkoyak dalam ketegangan kepemimpinan berbasis perbedaan agama antara Hindu, Buddha dan Islam yang membelahnya menjadi India, Pakistan, Sri Langka, Bangladesh dan menyisakan masalah Jammu-Kashmir.⁸

Kisah-kisah di atas menunjukkan bahwa penolakan kepemimpinan beda keyakinan merupakan fenomena umum, sejak dari lingkup rukun tetangga (RT), rukun warga (RW), kelurahan, kabupaten, provinsi sampai

3 “Tolak Ahok Ulama Temui DPR”, *Islam Pos: Media Islam Generasi Muda*, <https://www.islampos.com/>, 27 Oktober 2014 diunduh pada tanggal 15 Februari 2015.

4 “Ini 16 Alasan Umat Islam Menolak Ahok Jadi Gubernur DKI Jakarta”, news.hawaari.com, 25 September 2014 di undur pada tanggal 15 Februari 2015.

5 “KKK Keeps Killing Kennedys”, www.orwelltoday.com/kkk.shtml, diunduh 15 Februari 2015.

6 Fabien Aufrechter, “Northern Ireland: Religious war or Social conflict?”, www.lejournalinternational.fr/_a1248.html, 22 Septembre 2013, diunduh 15 Februari 2015.

7 “Decade after Hariri Murder, Lebanon flounders in Syria’s shadow”, www.townhall.com, 12 February 2015 diunduh pada 15 Pebruari 2015

8 Robert D. Lamb, et all, *Religious Movement, Militancy and Conflict in South Asia: Cases from India, Pakistan and Afghanistan* (Washington DC: Center for Strategic and International Studies), 2012, h. 4.

negara bahkan antar-negara. Terjadi pula di tempat kerja, kegiatan ekonomi, politik dan aktivitas sosial lainnya. Manifestasinya pun beragam, mulai dari stereotipe dan prasangka negatif, gerakan massa dan bahkan pembunuhan konspiratif yang keji. Akar masalahnya pun ada yang tunggal atau multi-sebab, berkelindan dengan kepentingan politis serta terkait penguasaan sumber daya lainnya. Kepemimpinan dan keyakinan nampak seperti ‘pasangan serasi’ meski tidak selalu ‘pasangan abadi’ karena ada faktor lain seperti kepentingan ekonomi, etnis atau sejenisnya yang dapat menggandengnya. Namun keyakinan memang lebih kuat memobilisasi dukungan moral dan sentimen, dukungan riil dalam bentuk gerakan, dari yang damai sampai yang berbentuk kekerasan.

Tulisan ini akan memfokuskan pada tiga aspek yaitu Islam dalam arti doktrin Islam maupun sikap umat Islam terhadap kepemimpinan non-Muslim dalam perspektif hak asasi manusia. Nexus dari ketiganya nampak aksiomatis yang tidak memerlukan analisis yang pelik dan rumit. Selalu dianggap wajar bahwa umat menghendaki pemimpinnya memiliki kesamaan keyakinan. Apalagi jika kepemimpinan dipandang tidak semata-mata sebagai simbol politis yang profan tetapi sebagai keabsahan normatif-teologis sampai akhirat. Idealisme semacam ini niscaya dalam masyarakat homogen dan dalam lingkup yang kecil tetapi menjadi problematik dalam masyarakat demokratis yang plural dan multikultural dengan geo-politik yang luas seperti Indonesia.

Kepentingan dapat bersifat ‘overlapping’ dan tidak jarang saling menafikan. Konflik sebagai manifestasi benturan kepentingan selalu membutuhkan justifikasi. *Overlapping* terjadi pada saat agama muncul sebagai energi dahsyat yang mampu memobilisasi sentimen secara masif dan destruktif dalam suatu konflik meski tujuan utamanya bukan agama itu sendiri. Banyak pihak, termasuk Aufrechter, mempertanyakan apakah yang terjadi di Irlandia Utara adalah konflik agama atau konflik sosial. Pernyataan yang sama sering terdengar di media massa bahwa konflik di Ambon, Poso dan yang terakhir di Sampang Madura, bukan konflik agama tetapi konflik sosial, bahkan direduksi pada konflik personal tokoh agama. Sekali lagi bermuara pada masalah kepentingan kepemimpinan dan dilegitimasi oleh keyakinan.

Simbiosis Kepemimpinan dan Keyakinan: Politik, HAM dan Demokrasi

Simbiosis keyakinan dan kepemimpinan telah terjadi sejak dahulu kala dan berlanjut dalam sistem politik modern saat ini. Di masa lalu, kekuasaan teritorial dan politik cenderung homogen secara budaya dan monolitik secara keyakinan. Suatu wilayah politik bahkan dapat diklaim sebagai suatu kekuasaan agama, misalnya, Skandinavia merupakan representasi kekuasaan politik Protestan. Sebaliknya, Eropa Selatan seperti Italia, Spanyol dan Prancis adalah representasi kekuasaan Katolik. Rupanya pengelompokan tersebut menjadi arus utama periodisasi kekuasaan politik secara umum, termasuk di Indonesia. Sejarah Indonesia juga dimulai dari masa animisme-dinamisme, masa kerajaan Hindu, Buddha dan Islam. Memang tidak ada kerajaan Kristen, namun secara politis kolonialisasi Barat acap kali dipandang sebagai representasi dari kekuasaan Kristen. Sejarah kolonial sering kali digambarkan dalam ketegangan diametrial dengan kekuasaan Hindu di India, Buddha di Sri Langka dan Islam di Mesir, Indonesia dan Malaysia.⁹

Supremasi homogenitas budaya dan agama politik pra-modern mulai bergeser, baik secara radikal seperti yang terjadi dalam Revolusi Prancis maupun secara gradual terjadi dalam masyarakat lainnya sebagai imbas dari proses modernisasi dan industrialisasi. Para pemikir modern seperti August Comte, Herbert Spencer, Emile Durkheim, Karl Marx, Max Weber, Sigmund Freud meyakini bahwa industrialisasi di Barat memacu perkembangan ilmu pengetahuan rasional yang pada gilirannya menggeser supremasi dan hegemoni agama. Kepercayaan takhayul, magis dan kesucian-kesucian ritual adalah bagian dari masa lalu segera digantikan oleh sains dan teknologi. ‘Kematian agama’ merupakan keyakinan umum pada awal abad 19, modernisasi memacu sekularisasi melalui birokrasi, rasionalisasi dan urbanisasi sebagai kunci transformasi sejarah dari komunitas agraris-religius (*religius medieval agrarian communities*) menuju bangsa modern-industrial (*modern-industrial nations*) yang menandai pergeseran dari kesucian agama (*Sacred*) menuju pada sekular (*Secular*).¹⁰

9 Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, London: Zed Book, 1986, hh. 3-6.

10 Pippa Norris dan Ronald Inglehart, *Sacred and Secular : Religions and Politics Worldwide*, UK: Cambridge University Press, 2004, h. 3

Pergeseran dari sakral ke sekular memengaruhi supremasi dan legitimasi yang membentuk *social capital* dalam suatu kolektifitas baru.¹¹ Di dalam komunitas agraris religius, aktifitas komunal merupakan aktifitas keagamaan yang terpusat di gereja dalam masyarakat Eropa¹² atau di pusat-pusat keagamaan seperti pesantren dalam konteks Jawa.¹³ Proses modernisasi memunculkan otoritas baru di luar keagamaan seperti negara dan birokrasi. Konsekuensinya sangat jelas, yaitu pergeseran kepemimpinan dari sistem monarki dan teokrasi menuju bentuk negara republik-demokrasi. Terlebih ketika demokrasi menciptakan ruang keterlibatan (*engagement space*) yang lebih luas dengan membuka sekat-sekat primordial seperti agama, ras, etnis, kelas, gender yang disebut ‘ruang publik’ dan menampung berbagai kepentingan politik, ekonomi dan kepentingan umum lainnya. Demokrasi meruntuhkan supremasi politik primordialisme atas etnis dan agama, dengan konsep ‘power from people for people’ (kekuasaan dari rakyat untuk rakyat) dan *equal before law* (kesetaraan di muka hukum) yang memacu partisipasi dan sekaligus kepemimpinan berdasarkan meritokrasi.

Para pemikir di atas percaya bahwa pendidikan modern berbasis ilmu pengetahuan sekular akan mampu mentransformasi sentimen-sentimen etno-religious komunalisme (*ethno-religious communalism*) menjadi etika-etika kewarga-bangsaan (*civic nation*) dan kewargaan (*citizenship*) dalam suatu negara bangsa (*nation-state*). Kewargaan (*citizenship*) dalam pandangan Kymlicka merupakan pengakuan persamaan status bagi kelompok yang berbeda serta kesetaraan di muka hukum dan di ranah publik dalam membangun kepercayaan (*trust*) demi kebaikan bersama (*common good*). Dengan kata lain, kewargaan (*citizenship*) harus mendorong transendensi perbedaan menuju kepentingan bersama demi menciptakan kebaikan bersama.¹⁴

Kewargaan berhadapan dengan urbanisasi dan mobilisasi manusia, baik regional maupun global yang lambat laun menciptakan ‘ruang sosial’ yang plural dan multikultural yang berimplikasi pada aspek kesempatan,

11 *Social Capital*: Keterkaitan antar-individual, jaringan sosial dan norma resiprositas (timbal balik) serta kepercayaan yang tumbuh dalam kelompok tertentu, Robert Putman dalam Pippa Noris dan Ronald Inglehart, *Sacred and Secular*, h. 181.

12 “Religious Organization and Social Capital” *Ibid*, h. 180.

13 Zamakhsyari Dhofir, *Tradisi Pesantren*, Jakarta: LP3ES, 1986.

14 Kymlicka dalam Alan G. Gagnon dan Raffaele Lacovino, “ Interculturalism: expanding the boundaries of citizenship”, Ramon Maiz dan Ferran Requejo, *Democracy, Nationalism and Multiculturalism*, London: Frank Cass, 2004, h. 26.

partisipasi serta keterlibatan dalam pengambilan keputusan, termasuk kepemimpinan. Masalah yang muncul adalah apakah prinsip keadilan dan kesetaraan dapat dicapai jika sentimen supremasi mayoritas atas minoritas masih 'menggoda'? Sentimen ini dengan mudah membutakan dan mengabaikan aspek kualitas dan kapabilitas kepemimpinan publik. Terlebih jika sentimen tersebut berurat-akar pada keyakinan agama, apa pun tendensi dan kepentingannya. Mayoritas cenderung menempatkan diri sebagai pihak yang berhak merepresentasikan kelompok minoritas dan marginal secara hegemonik, termasuk mendefinisikan mana yang boleh dan tidak boleh tampil dalam ruang publik.¹⁵ Demo massal menolak kepemimpinan Lurah Susan dan Gubernur Ahok serta asasinasi JFK merefleksikan sentimen itu meski dengan latar belakang dan intensitas yang berbeda. Menariknya lagi, koordinator FPI Jakarta bahkan menggunakan dalih hak asasi manusia dalam menolak kepemimpinan Ahok.¹⁶

Munculnya prinsip-prinsip Hak Asasi Manusia (HAM) modern, langsung maupun tidak langsung, disebabkan oleh persoalan ketidakadilan, diskriminasi, eksploitasi serta kekerasan kelompok dominan yang berkuasa. Penegakan HAM telah berlangsung sejak masa para Nabi atau bahkan masa sebelumnya yang berjuang mengembalikan harkat kemanusiaan dan hak-hak alamiahnya.¹⁷ Dominasi dan eksploitasi ini telah memorakporandakan Eropa dalam konflik yang berkepanjangan dan mencapai puncaknya dalam Perang Dunia I dan II. Kolonialisasi dan imperialisme menyengsarakan masyarakat di negara-negara Asia dan Afrika.¹⁸ HAM modern dimunculkan seiring dengan pembentukan Perserikatan Bangsa-Bangsa (PBB) untuk menghentikan perilaku anti-kemanusiaan yang masif terjadi di seluruh dunia untuk mengokohkan hak individu dan kedaulatan suatu bangsa. Prinsip-prinsip ini dipandang mampu mengatasi berbagai rintangan sosio-kultural, termasuk sentimen agama yang berpotensi menghalangi keadilan dan kesetaraan sosial.

Namun implementasi dari rumusan itu tidak mudah. Ketika prinsip-prinsip tersebut dirumuskan, bahkan di negara-negara yang

¹⁵ William Paul Simmons, *Human Rights Law and the Marginalized Other*, UK: Cambridge, 2011, hh. 138-139.

¹⁶ Lihat lagi "Tolak Ahok Ulama Temui DPR", *Islam Pos: Media Islam Generasi Muda*.

¹⁷ Pusat Studi HAM Universitas Islam Indonesia, *Hukum Hak Asasi Manusia*, Yogyakarta: Pusham UII, 2008, hh. 12-13.

¹⁸ Fareed Zakaria, *The Future of Freedom: Liberal Democracy at Home and Abroad*, New York: WW. Norton Company, 2004, hh. 62-63.

memprakarsainya seperti Eropa dan Amerika Serikat. Sampai saat ini kedua negara masih bergelut dan nampak ‘kedodoran’ dalam menegakkan hak-hak kelompok minoritas dan imigran, terutama akses pada kepemimpinan dan sektor-sektor strategis lainnya. Fenomena imigran seharusnya diterima sebagai konsekuensi kolonialisasi dan imperialisasi Barat di masa lalu yang menjadi embrio mobilitas global melampaui batas-batas geo-politik seiring perkembangan teknologi transportasi dan informasi. Persentase para imigran dan kelompok marginal sampai generasi kedua dan ketiga pasca Perang Dunia ke-2 di negara-negara tersebut menduduki posisi strategis merupakan kegagalan langkah afirmasi yang dijanjikan. Pelecehan dan sikap intoleransi terhadap mereka merupakan manifestasi ‘ketidakrelaan’ berbagi ‘ruang publik’ dan ruang kehidupan dalam dunia global. Penolakan terhadap mereka dibungkus dengan prinsip *‘freedom of expression’* yang tidak bertanggung jawab dalam ukuran moral publik seperti kasus ‘Charli Hebdo’ di Prancis.

Penegakan HAM di dunia Muslim jauh lebih memprihatinkan dan sulit diketahui secara publik karena perlakuan represif penguasa terhadap media massa yang menjadi ujung tombak ekspose isu-isu HAM. Penolakan prinsip-prinsip HAM Universal atas nama Islam sering kali hanya dalih mengokohkan kekuasaan represif. Secara prinsip tidak ada pertentangan antara Islam dan HAM universal kecuali perbedaan interpretasi dan implementasinya. Abdullahi an-Naim menegaskan bahwa ‘tidak ada pertentangan permanen antara Islam dan HAM meski mungkin juga tidak mudah menemukan persesuaianya’. Keduanya perlu dialog terus menerus sehingga mencapai ‘*mutual understanding*’, terutama antara Barat dan Islam.¹⁹

Setiap bangsa dan masyarakat dunia sedang belajar menegakkan HAM, di Barat, di Timur, dalam masyarakat Kristen, Islam, Yahudi, Hindu, Budha dan kelompok-kelompok dominan lainnya. Kondisi ini menguatkan sinyal bahwa prinsip-prinsip HAM adalah nilai-nilai hibrida dari puncak-puncak peradaban dunia, dalam arti, bukan milik Barat sebab nyatanya mereka pun sedang berjuang dan masih belum berhasil mencapainya.

Islam dan Kepemimpinan Non-Muslim: Tantangan Masa Depan

Kembali pada cerita awal tentang Lurah Susan, Ahok dan kisah tragis JFK dan Rafik Hariri. Ada pertanyaan mendasar, mengapa masalah keyakinan

¹⁹ Abdullahi an-Naim, dkk, *Islam and Human Rights: Advocacy for Social Change and Local Context*, India: Global Media Publication, 2006, hh. 2-3.

dipersoalkan? Jawabannya tentu ada motif dan kepentingan yang berbeda dengan para penolaknya. Motif dan kepentingan apa yang secara signifikan mendorong sentimen keagamaan? Bikhu Parekh menegaskan bahwa motif dan kepentingan yang paling mendasar dipertahankan adalah isu identitas, yang tidak semata dapat ditegakkan melalui pemenuhan hak semata tetapi harus didasarkan pada penghormatan terhadap keberadaannya () yang *legitimate*.²⁰ Penghormatan terhadap identitas, termasuk perbedaan unsur pembentuknya, merupakan landasan bagi pemenuhan hak-hak lainnya dan bukan sebaliknya. Dalam banyak kasus pemenuhan hak dasar seperti makan dan tempat tinggal dan bekerja tidak cukup menghentikan perjuangan suatu kelompok terhadap ketidakadilan. Penghormatan terhadap identitas menyangkut partisipasi pengambilan keputusan pada kepentingan umum, termasuk hak kepemimpinan.

Alasan para penolak Lurah Susan, Ahok dan pembunuh Hariri dan JFK pada umumnya dipicu oleh keengganahan kelompok mayoritas mengakui kesetaraan identitas dari pemimpin berbeda keyakinan, suku dan kelas sosialnya. Keengganahan tersebut memiliki legitimasi yang beragam, dari aspek yang sifatnya profan seperti ras, etnisitas dan kelas sosial sampai masalah akhirat yang berbasis keyakinan. Keengganahan yang membentuk eksklusivitas yang masih menjadi fenomena global meski sistem demokrasi membuka akses dan partisipasi seimbang pada setiap orang. Mekanisme pemilihan tertutup (*voting*) dalam sistem demokrasi belum dapat menghindarkan manusia dari perangkap eksklusivitas sehingga masih menciptakan tirani mayoritas.²¹

Sebagai negara dengan umat Islam terbesar di dunia, masalah kepemimpinan dan agama akan terus terjadi jika tidak ada ‘margin of negotiation’ antara keduanya. Terlebih jika Islam dihadapkan dengan berbagai perkembangan isu kontemporer seperti demokrasi, HAM dan entitas universal yang semakin mengarah pada prinsip kesetaraan dan keadilan yang inklusif dan non-diskriminatif. Pembelaan terhadap Lurah Susan dan Ahok dari kalangan Muslim yang jumlahnya lebih besar dari yang menentangnya menunjukkan kecenderungan yang menarik. Dalam konteks yang lebih luas, rendahnya dukungan umat Islam terhadap partai Islam menjelang Pemilu 2014 melalui survei independen tidak kalah mengejutkan. Bahkan dua organisasi besar arus utama Nahdhatul Ulama dan Muhammadiyah telah

20 Bikhu Parekh, “The Politics of Collective Identity” dalam *A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World*, London: Palgrave-McMillan, hh. 28-29.

21 Fareed Zakaria, “Tyranny of Majority” dalam *The Future of Freedom* (2006), hh. 105-107.

menyatakan bahwa NKRI (Negara Kesatuan Republik Indonesia) adalah final. Artinya, gagasan negara Islam atau Khilafah Islamiyah akan menjadi propaganda ideologis kelompok Islam periferal dan jauh dari kenyataan. Daerah-daerah yang memberlakukan Perda Syariah juga nampak tidak memiliki agenda memisahkan diri dari NKRI.

Dengan demikian, masalah kepemimpinan non-Islam menjadi niscaya di Indonesia dalam konteks di atas dan pada masa-masa mendatang. Hal yang perlu dilakukan, terutama para pemegang otoritas seperti Muhammadiyah dan NU, adalah memberikan pedoman-pedoman yang bersifat permanen melalui kajian yang komprehensif sehingga tidak menimbulkan keraguan dan kegaduhan. Ada tiga rujukan yang perlu diketengahkan dalam merespons masalah ini:

Landasan Normatif

Sumber utama persoalan kepemimpinan dalam Islam dapat dilihat pada Surat al-Nisa [4]: 59, *Athī'ullah wa athī'ū al-rasūl wa uli al-amri minkum*. Secara umum dipahami oleh kelompok Islam bahwa kepemimpinan berdasarkan pada surat ini berakar pada konsep ‘kepatuhan’ atau kettaatan yang linier dari Allah, Rasul dan para pemimpin darimu (*uli al-amri minkum*). *Minkum* atau “darimu” lazim dipahami sebagai dari golonganmu atau dari kelompokmu. Kata Allah dan rasul memberi penguatan (*ta'kid*) pada kelompok berdasarkan keyakinan. Secara harfiah Al-Quran banyak menjelaskan tentang kepemimpinan dalam kata ‘wali’, misalnya, dalam Surat Ali Imran ayat 28 yang menegaskan ketidakbolehan dengan kata ‘lā’ yang dapat diartikan dengan “janganlah orang-orang mukmin mengambil orang kafir menjadi wali”. Yang menarik dari ayat ini adalah adanya pengecualian bahwa mengambil pemimpin kafir dibolehkan sebagai strategi memelihara diri dari yang ditakutinya.

Pemikiran Para Ulama

Rujukan utama pemikiran kepemimpinan dalam Islam adalah karya para ulama abad pertengahan seperti Ibn Khaldun, al-Mawardi, Ibn Taimiyah dan ulama-ulama pada masanya. Para ulama masa selanjutnya cenderung bersifat memperkaya pendapat yang ada dengan berbagai penjelasan-penjelasan yang relevan dengan zamannya. Secara umum para ulama menegaskan bahwa Islam adalah syarat utama kepemimpinan. Ibn Khaldun menyebut

Islam secara implisit bahwa kepemimpinan harus dari unsur Quraisy yang tidak lain adalah suku Rasulullah yang, tentu saja, Muslim dan beretnis Arab. Sementara Pendapat Ibn Taimiyah dipandang sangat kontroversial karena tekanannya pada sifat adil dari seorang pemimpin yang dapat mewujudkan kesejahteraan masyarakat. Oleh sebab itu, kepemimpinan non-Muslim dapat diterima selama ia dapat berlaku adil. Ia menegaskan bahwa Allah membela suatu negara yang adil meski dipimpin oleh orang kafir dan Allah tidak membela suatu negara tirani dan despotik meski dipimpin oleh seorang Mukmin dan Muslim.²² Pendapatnya didasarkan pada Surat al-Hadid ayat 25, al-Maidah ayat 42 dan al-Nisa ayat 58.

Meski tidak secara eksplisit seperti Ibn Taimiyah, tekanan pada masalah kemaslahatan di atas masalah agama juga ditegaskan oleh Muhammad Abduh. Ia dapat menerima pemerintahan kolonial Eropa demi membebaskan Mesir dari Kesultanan Turki Utsmani (*Ottoman empire*) yang dirasakan otoriter dan tidak memberi kesejahteraan rakyat. Meski Abduh memberi catatan bahwa pemerintahan Prancis dan Inggris disebut temporal namun secara konseptual memberi justifikasi kepemimpinan non-Muslim selama membawa kebaikan pada umat Islam. Pandangan tentang kebolehan kepemimpinan non-Muslim secara eksplisit tersirat dalam pandangan politiknya yang sangat nasionalis. Ia mengakui persamaan hak dan perlakuan yang sama di hadapan hukum bagi warga Mesir yang memiliki perbedaan keyakinan, termasuk di dalamnya orang Eropa yang tinggal di Mesir selama mereka menaati hukum Mesir dan membayar pajak.²³

Dari sedikit pemikir kontemporer yang mengindikasikan keniscayaan kepemimpinan non-Muslim adalah Abdullahi an-Naim ketika membahas Islam dan Hak-hak Asasi Manusia. Aspek-aspek restriktif dalam khazanah Islam perlu ditinjau kembali jika dihadapkan pada prinsip universal HAM. Proses yang ditawarkan oleh an-Naim adalah memberlakukan kembali konsep *nâsikh wa mansûkh* dari ayat-ayat yang khusus Madaniyah menuju ayat-ayat Makkiyah yang bersifat umum. Dedikasinya terhadap reformasi

22 Ibn Taimiyah, *Majmu'at al-Fatawa*, Saudi Arabia: Dar al Ifta wa Irsyad, 1977, XXVII, h. 253 dalam Wawan Gunawan, "Fikih Kepemimpinan Non Islam", makalah Halaqah Kebinekaan, MAARIF Institute, Jakarta 24-26 Februari 2015. Lihat juga Poetry Nasution, "Pemikiran Politik Ibn Taymiyah", www.academia.edu, diunduh 1 April 2015

23 Ahmad N. Amir, Abdi O. Shuriy dan Ahmad F. Ismail, "Muhammad Abduh's contribution to Modernity ", *Asian Journal of Management Sciences and Education*, www.Leena-luna.co.jp, diunduh tanggal 1 April 2015.

Islam ini telah memberinya ‘ruang’ negosiasi antara HAM Universal dan Islam.²⁴

Fakta Kontekstual

Persoalan kepemimpinan yang dikaitkan dengan identitas kolektif jamak terjadi, setidaknya secara simbolis, mesti tidak selalu berbanding lurus secara substantif terhadap efektivitas dan kemanfaatan masyarakat. Bahkan dalam sistem demokrasi yang idealnya nir-diskriminasi, elektabilitas seorang pemimpin masih ditentukan oleh suara kelompok mayoritas yang pada umumnya sama latar belakang etnis atau keyakinannya, termasuk di negara-negara Barat. Maknanya, pada ranah ideal, diskriminasi atau penolakan kepemimpinan berbasis apa pun dapat dihapuskan tetapi pada ranah praksis ‘preferensi primordial’ agama dan etnisitas tidak terhindarkan dan sering dipahami sebagai konsekuensi logis dari prosedur demokrasi.

Kasus asasinasi JFK dan terpilihnya Barack Obama yang berkulit hitam menjadi bagian menarik ‘*democratic exercise*’ Amerika Serikat dalam dua abad kemerdekaannya. Amerika Serikat membutuhkan setengah abad sejak terbunuhnya JFK untuk menerima presiden dari kelompok minoritas. Eloknya, Presiden Barack Obama terpilih dalam dua periode jabatan. Di Indonesia, dua lurah perempuan yang telah disebutkan di atas juga fenomenal meski dalam lingkup yang lebih kecil. Hajjah Halijah Marding terpilih menjadi kepala desa melalui pemilihan terbuka dalam lingkungan Kristen. Terpilihnya Obama dan Halijah sebagai minoritas pada dua periode kepemimpinan dan dicintai rakyatnya patut direnungkan. Bagaimana seseorang dari kelompok minoritas mampu ‘mengambil hati’ kelompok mayoritas? Sebaliknya, terbunuhnya JFK, penolakan terhadap Lurah Susan dan Gubernur Ahok menjadi sisi lain dari persoalan ini. Menilik fenomena Kepala Desa Halijah, apakah dapat disimpulkan bahwa komunitas Kristen lebih terbuka terhadap perbedaan? Atau setidaknya, tradisi Kristen lebih dahulu menyelesaikan persoalan ini ketimbang komunitas Islam? Jika demikian, perlu dilakukan analisis mendasar terhadap kedua aspek yang dibahas sebelumnya.

Pertama, umat Islam perlu menyadari adanya pergeseran konsep teritorial dan peta politik dari eksklusivitas politik menuju pada inklusivitas politik. Pada abad awal dan pertengahan, peta politik dan kekuasaan teritorial

²⁴ Abdullahi an-Naim, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, USA: Syracuse University Press, 1996.

umumnya dibentuk berdasarkan agama dan etnisitas seperti di Cina, Eropa, India dan Islam. Ibn Khaldun mendokumentasikan kecenderungan tersebut, termasuk syarat kepemimpinan adalah suku Quraisy yang Muslim. Pada masa itu, tidak terbayang kepemimpinan umat Islam di tangan non-Muslim dan, sebaliknya pula, tidak masuk akal bagi umat Kristen dipimpin oleh seorang non-Kristen. Eksklusivitas politis ini berimbang pada perebutan kekuasaan teritorial yang dimaknai sebagai perluasan pengaruh agama ketimbang etnis sehingga muncul istilah ‘Perang Salib’ (*Crusade*) dan “Perang Sabil” (*jihâd fi sabîlillah*).

Memasuki abad modern, geo-politik bergeser secara revolutif menjadi inklusif dengan munculnya konsep republik dan demokrasi, terutama pasca-revolusi Amerika Serikat (1775-1783) dan revolusi Perancis (1787-1799). Keduanya mengukuhkan konsep negara republik yang demokratis berbasis pluralisme dan multikulturalisme. Amerika Serikat menunjukkan perkembangan yang lebih positif terhadap pluralisme dan multikulturalisme jika dibandingkan dengan Prancis yang sampai saat ini masih mencari bentuk. Dalam masyarakat Muslim, keruntuhan Kekhalifahan Turki Utsmani menggeser geo-politis secara substantif, terlebih pasca penjajahan Barat. Banyak negara-negara dengan penduduk Muslim mayoritas, termasuk Indonesia, Mesir, Al-Jazair, Nigeria, Pakistan, Bangladesh dan sejenisnya memproklamasikan diri sebagai negara republik dengan sistem demokrasi yang beragam pada tingkat implementasinya. Indonesia sebagai negara Muslim terbesar di dunia tidak memproklamasikan negara Islam tetapi negara republik yang berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Oleh sebab itu, umat Muslim membutuhkan suatu kerangka berpikir yang progresif dan inklusif dalam menghadapi keniscayaan demokrasi yang multi-kultural dan pluralistik.²⁵

Pilihan di atas membawa konsekuensi signifikan terhadap konsep kepemimpinan dalam arus utama pemikiran Islam. Konstitusi Indonesia yang memberi akses dan partisipasi sama bagi seluruh warga negara Indonesia menjadi tantangan tersendiri. Pada kenyataannya, selama lebih dari setengah abad merdeka dan berdaulat sebagai negara, Indonesia hanya memiliki presiden yang beragama Islam dan berdarah Jawa. Presiden Habibie pun yang didakwa sebagai non-Jawa—meski memiliki darah Jawa yang mengalir dari ibundanya—hanya berkuasa ‘seumur jagung’. Menurut orang Jawa

25 Ahmad S. Moussalli, “Islamic Democracy and Pluralism” dalam Omid Safi, Ed, *Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism*, Oxford: One World, 2003, hh. 295-297.

karena ia tidak memiliki ‘pulung’ kepemimpinan yang merupakan justifikasi primordial. Di dalam era global dan kompleksitas persoalan pada saat ini, konsep *imâmah* di atas yang selama ini menjadi arus utama perlu diimbangi dengan pemikiran alternatif dari Ibn Taymiyah, Muhammad Abduh dan pemikir kontemporer Abdullahi an-Naim. Pergeseran geo-politik ini dapat ditambahkan sebagai ‘*illat (ratio legis/alasan hukum)* yang lebih permanen ketimbang argumen bahwa kepemimpinan non-Muslim diperbolehkan jika ‘tidak memusuhi’ umat Islam.

Kedua, pergeseran geo-politik modern berimplikasi pada konsep pemisahan kekuasaan legislatif, eksekutif dan yudikatif dan bahkan kekuasaan keagamaan. Sejatinya, masalah pemisahan kepemimpinan dalam politik Islam telah terjadi sejak pasca kepemimpinan Khulafa Rasyidin yang berakhir pada kekhalifahan Ali bin Abi Thalib. Pada masa kepemimpinan Khulafa Rasyidin, kepala negara merangkap sebagai pemimpin agama sehingga syarat keislaman menjadi sentral. Pasca Khulafa Rasyidin, kepemimpinan terbagi dua antara kepemimpinan agama berada pada kewenangan *qâdhi* (‘ulamâ) dan kekuasaan politis berada dalam kepemimpinan Sultan (*umarâ*). Dualisme kepemimpinan ini saling melengkapi meski dalam banyak kasus saling bersitegang seperti kisah masyhur Imam Ahmad bin Hambal yang pernah masuk penjara karena menentang sultan. Dalam konteks ini, agama sebagai syarat kepemimpinan hanya bersifat simbolis sebagai ‘penanda’ identitas kolektif tanpa muatan peran-peran substantif keagamaan yang dilakukan oleh Khulafa Rasyidin.

Para imam mazhab seperti Abu Hanifah, Imam Malik, Imam Syafi’i dan Imam Ahmad bin Hambal pernah berperan sebagai pemimpin agama ketika mereka menjadi *qâdhi* besar pada masanya. Pada konteks inilah pendapat Ibn Taymiyah yang menekankan keadilan menjadi relevan karena ia hidup pada masa kekhalifahan Abbasiyah sekitar abad 13 M di mana kepemimpinan terpisah antara kekuasaan politik dan otoritas agama. Ia sendiri merupakan korban ketegangan kekuasaan tersebut dan wafat di penjara.²⁶

Pemisahan kepemimpinan ini juga meluas ke Nusantara ketika kerajaan-kerajaan Islam berdiri. Meski sultan merupakan pemimpin tertinggi agama seperti Sultan Yogyakarta yang bergelar Ingkang Sinuwun Kanjeng Sultan Hamengku Buwono Senopati ing Ngalaga Abdurrahman Sayidin Panatagara Khalifatullah, tetapi ia tidak memiliki kompetensi hukum agama sehingga

26 Poetry Nasution, “Pemikiran Politik Ibn Taimiyah”, www.academia.edu, diunduh 1 April 2015

diserahkan pada para penghulu dalam “*Mahkamah al-Kaburoh*” di Masjid Besar Kauman.²⁷ Pasca kemerdekaan, Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) menjadi pilihan sadar bangsa Indonesia dalam mengatasi kemajemukan agama, etnisitas dan budaya. Konstitusi menjamin persamaan hak dan perlakuan di muka hukum bagi seluruh rakyat Indonesia. Pemerintahan dilaksanakan dengan kerangka trias politika dengan tiga kewenangan terpisah: legislatif, eksekutif dan yudikatif.

Pembagian kekuasaan dimaksudkan guna memperoleh keseimbangan dan menghindari keswenangan. Kepemimpinan politik terpisahkan dengan kepemimpinan agama yang bersifat kultural dan sipil yang direpresentasikan oleh para pemimpin agama dan organisasi keagamaan seperti MUI, Muhammadiyah dan NU. Keberadaan Kementerian Agama merupakan pelaksana teknis kebijakan negara pada urusan keagamaan.

Pada saat ini masyarakat cenderung berpikir substantif ketimbang simbolis sehingga dualisme kepemimpinan itu dapat diterima realistik bahwa kepemimpinan politik diarahkan untuk mendistribusi keadilan dan kesejahteraan siapa pun dan apa pun latar belakangnya. Sedangkan pada masalah agama, mereka lebih kritis, seiring meningkatnya pendidikan, sehingga otoritas agama tidak lagi bersifat tunggal. Terlebih lagi, privatisasi dan domestifikasi agama nampak semakin menggejala sehingga ikatan kolektivitas terhadap figur karismatik semakin memudar. Jamak ditemui bahwa masyarakat dapat menentukan pilihan sendiri pada masalah agama di tengah kontestasi otoritas keagamaan dari kelompok agama besar seperti Muhammadiyah dan NU.

Akhirul kalam, fanatismus keagamaan terhadap kepemimpinan publik dapat dihindari karena sifatnya yang profan dan tidak secara kumulatif terkait dengan persoalan keyakinan agama. Kesamaan keyakinan antara pemimpin dan umat yang dipimpin merupakan suatu idealisme yang dapat diterima. Namun demikian, dalam konteks kemajemukan di alam demokrasi, perbedaan keyakinan menjadi niscaya selama keadilan, kemakmuran dan jaminan perlindungan terhadap pelaksanaan ibadah dan aktivitas keagamaan terpenuhi. Kesetaraan pendidikan dan keterbukaan informasi keagamaan telah mendewasakan umat Islam dalam melaksanakan

27 Ahmad Adaby Darban, *Sejarah Kauman: Menguak Identitas Kampung Muhammadiyah*, Yogyakarta: Terawang, 2000, h. 9. Lihat juga Nana Sudiana, “Sisi Islami Keraton Yogyakarta Catatan Kecil atas Perbincangan Keistimewaan Yogyakarta” *Kompasiana*, sejarah.kompasiana.com/2011/04 diunduh pada tanggal 1 April 2015.

kewajiban agama tanpa tergantung sepenuhnya pada pemimpin. Kalaupun kepemimpinan agama masih diperlukan, keberadaan organisasi keagamaan seperti Muhammadiyah dan NU dapat menjadi rujukan.[]

FIKIH KEPEMIMPINAN NON-MUSLIM

Wawan Gunawan Abdul Wahid

Pendahuluan

Di antara persoalan dalam hukum Islam (fikih) yang selalu hangat untuk diperbincangkan adalah persoalan kepemimpinan. Ini dipengaruhi oleh banyak sebab. Di antaranya, sebagaimana umumnya tema-tema lain dalam fikih, tema kepemimpinan dirujukkan pada landasan Al-Quran dan al-Sunnah. Sementara di sisi lain, pembacaan terhadap kedua sumber hukum Islam dimungkinkan untuk terjadinya keragaman pemahaman dan tafsir. Kedua, kerancuan berpikir di kalangan umat sehingga sulit memilah antara sumber hukum Islam yang sakral dengan turunan dari kedua sumber hukum tersebut sebagai buah pikiran manusia yang sesungguhnya dapat dikritisi (*qâbil li al-niqâsh*).

Demikianlah, sealur dengan itu, sebelum ini dan hingga saat ini hangat didiskusikan tentang kepemimpinan perempuan. Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah relatif sudah menuntaskan persoalan ini dengan dua dokumen penting yang dihasilkan dalam dua musyawarah dalam jarak 34 tahun. Pertama Muktamar Tarjih Garut tahun 1976 yang menghasilkan dokumen risalah *Adabul Marahfil Islam*. Kedua, Munas Tarjih Malang tahun 2010 yang menghasilkan dokumen *Fikih Perempuan menurut Ulama Muhammadiyah*. Dalam dua dokumen tersebut disebut persoalan kepemimpinan perempuan yang pada intinya tidak ada larangan perempuan menjadi pemimpin dan dipuncaki dengan simpulan bahwa tidak ada larangan perempuan menjadi presiden.

Dengan aura yang kurang lebih sama, saat ini hangat diperbincangkan kepemimpinan non-Muslim di tengah masyarakat muslim. Panitia Halaqah Fikih Kebinekaan dari MAARIF Institute sangat jeli membaca momentum ini sehingga mengundang para ahli untuk mendiskusikannya dalam kesempatan ini.

Fikih dan Faktor Determinannya

Fikih adalah rumusan pemikiran yang pada hakikatnya karya intelektual para ulama (*fuqahâ*) dengan basis rujukan, utamanya Al-Quran dan hadis Nabi. Rumusan pemikiran ini hadir sebagai respons jawaban para ulama terhadap pelbagai persoalan manusia, baik yang bersifat ritual (*ibadah*), hukum keluarga (*ahwâl syakhshiyah*), urusan pidana (*jinâyah*) urusan ekonomi (*mu'âmalat iqtishâdiyyah*) maupun politik (*siyâsah*).

Persoalan paling penting namun acap kali terlupakan berkaitan dengan fikih adalah ia selalu hadir melalui aktivitas pikiran yang tidak datang dalam ruang dan waktu yang hampa. Fikih senantiasa muncul dengan latar masyarakat tertentu, waktu tertentu, kejiwaan-kejiwaan tertentu yang memengaruhi seorang fakih atau mujtahid saat merespons persoalan yang ada di hadapannya. Perhatikan, bagaimana seorang Malik bin Anas memutuskan masalah puasa enam hari di Bulan Syawal, yang disebabkan tidak adanya praktik penduduk Madinah ('*amal ahl al-madînah*) yang melaksanakan puasa Syawal. Malik tiba pada simpulan makruh untuk menunaikannya. Hal yang sama dialami oleh Muhammad bin Idris al-Syafi'i yang mengadaptasi beberapa pendapatnya selama di Irak (*qaûl qâdîm*) dengan pendapat barunya selama menetap di Mesir (*qaûl jâdîd*). Dalam kaitan ini, kiranya penting untuk dikutip *tawshîyah* Ibn Qayyim al-Jauziyyah dalam salah satu karyanya, *I'lâm al-Muwaqqi'în* saat mengatakan:

وَلَا تَجْمِدُ عَلَى الْمُنْقُولِ فِي الْكِتَابِ طُولَ عُمُرِكَ بَلْ إِذَا جَاءَكَ رَجُلٌ مِّنْ غَيْرِ إِقْلِيمِكَ يَسْتَفْتِيكَ فَلَا تَجْرِه
عَلَى عِرْفِ بَلْدُكَ وَسَلِهِ عَنْ عِرْفِ بَلْدِهِ فَأَجْرِهِ عَلَيْهِ وَأَفْتَهُ بِهِ دُونَ عِرْفِ بَلْدُكَ وَالْمَذْكُورُ فِي كِتَابِكَ
قَالُوا فَهُذَا هُوَ الْحَقُّ الْوَاضِعُ وَالْجَمُودُ عَلَى الْمُنْقُولَاتِ أَبْدًا ضَلَالٌ فِي الدِّينِ وَجَهْلٌ بِعِصَمِ الْعُلَمَاءِ
الْمُسْلِمِينَ وَالسَّلْفِ الْمَاضِينَ

"Janganlah Anda terpaku dengan teks-teks yang dikutip dalam kitab-kitab sepanjang hidupmu. Manakala orang dari luar daerahmu menemuimu untuk meminta fatwa, sebaiknya tanyailah terlebih dulu tradisinya. Setelah itu Anda putuskan berdasarkan tinjauanmu terhadap tradisi itu dan bukan berdasar tradisi tempat Anda dan apa yang terdapat dalam kitab-kitab yang Anda baca. Para ulama menegaskan bahwa ini masalah yang jelas. Sikap diammu dengan tidak memperhatikan tinjauan kemasyarakatan dan memaksakan untuk berfatwa berdasarkan teks-teks yang ada dalam kitab-kitabmu adalah kesesatan dan tidak memahami maksud para ulama dan generasi muslim awal".¹

¹ Lihat Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn*, Riyadh: Dar ar-Rasyad, T.th, III:78.

Lebih jauh Ibn Qayyim mengingatkan bahwa tradisi, motivasi, situasi, tempat dan waktu memengaruhi perubahan dan keragaman fatwa atau pemikiran hukum atau fikih. Ia mendeklarasikan adagiumnya (kaidah) yang berbunyi:

تَغْيِيرُ الْفَتْوَى وَالْخَتَالُفُهَا بِحَسْبِ تَغْيِيرِ الْأَزْمَنَةِ وَالْأَمْكَنَةِ وَالْأَحْوَالِ وَالنِّيَاتِ وَالْعَوَادِ

“Perubahan dan keragaman fatwa (dimungkinkan terjadi) karena memperhatikan perubahan zaman, tempat, keadaan, niat dan adat-istiadat”²

Ibn Qayyim al-Jauziyyah menegaskan bahwa melahirkan fatwa atau fikih tanpa memperhatikan lima faktor yang telah disebutkan merupakan keputusan yang sesat dan menyesatkan³.

Memperhatikan hal-hal yang dapat mengalami perubahan dan tidak dapat mengalami perubahan, hukum Islam itu diklasifikasikan pada dua kelompok besar. Pertama, *al-Tsawâbit*. Kedua *al-mutaghayyirât*. Adapun yang dimaksud dengan *al-Tsawâbit* adalah hukum Islam yang sejak dituntunkan dan diperintahkan agama sama sekali tidak mengalami perubahan. Umumnya kelompok ini adalah menyangkut ibadah mahdah dan persoalan akidah.

Sedangkan *al-mutaghayyirât* adalah hukum Islam yang dapat mengalami perubahan seiring perkembangan zaman. Dalam hal ini hukum-hukum yang berkaitan dengan muamalat termasuk di dalamnya masalah politik kenegaraan. Maknanya, hukum yang berkaitan dengan fikih politik (*fiqh al-siyâsah*) bersifat fleksibel.

Demikian uraian tersebut di atas dituliskan untuk mengingatkan bahwa diperlukan sikap kritis dalam membaca kitab-kitab fikih. Itu dilakukan bukan untuk menegasikannya sama sekali tetapi untuk memilih dan memilah yang benar-benar masih berlaku untuk saat ini dan mana yang perlu diperbarui. Dalam hubungan ini dapat diberlakukan kaidah yang berbunyi:

الْمَحَافَظَةُ عَلَى الْقَدِيمِ الصَّالِحِ وَالْأَحْذَنُ بِالْجَدِيدِ الْأَصْلَحِ

“Menjaga yang lama yang masih baik dan mengambil yang baru yang lebih baik.

2 Lihat Ibid. h. 3

3 Ibid. h. 41

Kriteria Pemimpin dalam Fikih *Siyâsah*

Persoalan kepemimpinan dalam fikih diposisikan dalam klasifikasi fikih *siyâsah*. Mencari kriteria pemimpin dalam tema fikih *siyâsah* ditemukan dalam persoalan memilih pemimpin atau kepala negara ('*aqd al-imâmah*). Berikut ini kriteria atau syarat-syarat pemimpin menurut para ulama.

Al-Mawardi menyebutkan bahwa syarat seorang pemimpin adalah: (1) memiliki sikap adil dengan segala persyaratannya; (2) memiliki ilmu pengetahuan yang dapat mengantarkan pada ijtihad; (3) memiliki pendengaran, penglihatan dan lisan yang sehat; (4) memiliki anggota tubuh yang utuh; (5) memiliki deposit wawasan yang mencukupi untuk mengelola kehidupan rakyat dan kepentingan umum; (6) memiliki keberanian untuk melindungi rakyatnya dan melawan musuh; (7) berasal dari keturunan Quraisy⁴.

Hampir senada dengan al-Mawardi, al-Juwaini menyampaikan delapan syarat kepala negara. Kedelapan syarat itu adalah: (1) seorang Muslim; (2) berjenis kelamin laki-laki; (3) seorang yang merdeka; (4) berasal dari keturunan Quraisy; (5) mampu berijtihad secara mandiri sehingga ia dapat melakukan simpulan secara mandiri; (6) berintegritas moral yang tinggi; (7) memiliki dukungan militer yang nyata sehingga mampu menjamin keamanan negara dan terakhir (8) mempunyai keahlian mengelola negara⁵.

Pada masa pertengahan Islam, Abdurrahman ibn Muhammad ibn Khaldun, menuliskan lima syarat kepala negara. Kelima syarat itu adalah: (1) memiliki pengetahuan yang luas; (2) seorang yang adil; (3) mampu melaksanakan tugas sebagai kepala negara; (4) sehat fisik dan memiliki panca indra yang lengkap; (5) berasal dari keturunan Quraisy.

Ibn Taimiyah menegaskan bahwa syarat seorang pemimpin itu ada dua: (1) orang yang kuat; (2) orang yang amanah. Yang dimaksud orang kuat itu adalah seorang yang memiliki keberanian dan pengalaman menghadapi musuh dalam berbagai perang. Orang semacam ini adalah orang yang memiliki keterampilan memanah, menembak dan semacamnya. Karakteristik ini merujuk pada Surah al-Anfal ayat 60 dan hadis Nabi Saw.

⁴ Lihat Abul Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Bashri al-Baghda'i al-Mawardi, *al-Ahkâm as-Sulthaniyyah wa al-Wilaayaat ad-Diiniyah*, Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt., h. 6.

⁵ Abdul Malik ibn Yusuf al-Juwaini, *Ghiyats al-Umam fi at-Tiyas azhulm*, Iskandaria: Dar ad-Dakwah, tt., h. 43.

tentang keterampilan berkuda dan memanah⁶. Seseorang dikatakan kuat manakala dia memiliki kekuatan ilmu pengetahuan tentang keadilan dan cara melaksanakan hukum Allah. Sedangkan yang dimaksud memiliki amanah adalah seorang yang memiliki rasa takut kepada Allah⁷.

Di tempat lain Ibn Taimiyah menegaskan bahwa keadilan merupakan syarat terpenting bagi seorang pemimpin. Sedemikian pentingnya tentang keadilan ini, Ibn Taimiyah mengatakan:

ان الله يقيم الدولة العادلة وان كانت كافرة ولا يقيم الظالمه وان كانت مسلمة ويقال الدنيا تدوم
مع العدل والكفر ولا تدوم مع الظلم والاسلام

Sesungguhnya Allah menyokong negara yang adil meskipun kafir (pemimpinnya) dan tidak mendukung negara yang despotik meskipun Muslim (pemimpinnya). Dunia itu dapat tegak dengan memadukan antara kekufuran dan keadilan dan dunia tidak dapat tegak dengan modal kezhaliman dan keislaman.⁸

Kalimat Ibn Taimiyah di atas kiranya mengisyaratkan bahwa kepala negara yang mampu mengejawantahkan keadilan meskipun non-Muslim lebih baik daripada kepala negara yang beragama Islam tetapi tidak mampu mengejawantahkan keadilan.

Dari Ibn Taimiyah ke Muhammad Abduh

Ketika Ibn Taimiyah mengatakan bahwa negara yang adil itu disokong oleh Allah meskipun dipimpin oleh seorang yang bukan Muslim dan negara yang despotik tidak disokong Allah meskipun kepala negaranya seorang Muslim, ia sedang menegaskan bahwa syarat seorang pemimpin itu adalah adil

6 Ayat ini berbunyi:

وَأَعْدُوا لَهُمْ مَا أَسْتَطَعْنَاهُمْ فِي قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْجَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُوهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِعُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُؤْفَى إِلَيْهِمْ وَآتَيْتُمْ لَا تُفْلِمُونَ. الأنفال [60].

Sedangkan hadis Nabi saw. terkait hal ini berbunyi:

سنن السائب الكبير ج.3، ص.39 عن صالح بن زيد الجهمي قال : كان يمر في عقبة بن عامر ف يقول يا صالح اخرج بنا نرم فلما كان ذات يوم أبطال عنده فقال يا صالح تعال أخبرك ما قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنبهته فقال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله يدخل بالسهم الواحد ثلاثة نفر الجنة صانعه يكتسب في صنعه الخير والرامي به ومنهله وارموا واركبوا وأن ترموا أحبا إلي من أن ترکعوا وليس الله إلا في ثلاثة تأديب الرجل ف رسه وملاعيته أمرأه ورميه بقوسه ومثله ومن ترك الرمي بعد ما علمه رغبة عنه فإنما نعمه كفرها أو قال كفر بها.

7 Lihat Ibn Taimiyah, *Majmu'at al-Fatawa*, (Saudi Arabia: Dar al-ifta wal irsyad, 1977), XXVIII:253

8 Ibid. XXVIII:146.

tanpa memperhatikan agama yang dianutnya. Pernyataan Ibn Taimiyah ini menyisakan pertanyaan. Bagaimana memperlakukan *nash-nash* Al-Quran yang secara tegas menyebutkan larangan mengangkat seorang pemimpin non-Muslim. *Nash-nash* Al-Quran dimaksud, antara lain, sebagai berikut:

Pertama, Surah Ali Imran [3] ayat 28:

لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أُولَئِكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعُلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا
أَنْ تَقْوَى مِنْهُمْ قُوَّةً وَيُحَذَّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسُهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ

Janganlah orang-orang mukmin mengambil orang-orang kafir menjadi wali[192] dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Barang siapa berbuat demikian, niscaya lepaslah ia dari pertolongan Allah, kecuali karena (*siasat*) memelihara diri dari sesuatu yang ditakuti dari mereka. Dan Allah memperingatkan kamu terhadap diri (*siksa*)-Nya. Dan hanya kepada Allah kembali(*mu*).

Kedua, Surah al-Maidah [5] ayat 51:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أُولَئِكَ بَعْضٌ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ
مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin(mu); sebahagian mereka adalah pemimpin bagi sebahagian yang lain. Barang siapa di antara kamu mengambil mereka menjadi pemimpin, maka sesungguhnya orang itu termasuk golongan mereka. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim.

Ketiga, Surah an-Nisa [4] ayat 144:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أُولَئِكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ كَمَرِدُونَ أَنْ تَجْعَلُوا اللَّهَ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang kafir menjadi wali dengan meninggalkan orang-orang mukmin. Inginkah kamu mengadakan alasan yang nyata bagi Allah (untuk menyiksamu)?

Keempat, Surah al-Anfal [8] ayat 73:

وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أُولَئِكَ بَعْضٌ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تُكْنُ فِتْنَةً فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ

Adapun orang-orang yang kafir, sebagian mereka menjadi pelindung bagi sebagian yang lain. Jika kamu (hai para muslimin) tidak melaksanakan apa yang telah diperintahkan Allah itu, niscaya akan terjadi kekacauan di muka bumi dan kerusakan yang besar.

Menjawab pertanyaan tersebut, ada baiknya kita mengutip uraian Muhammad Abduh. Kata Abduh, ayat-ayat yang dikutip oleh para ulama yang menolak menjadikan non-Muslim sebagai pemimpin sama sekali tidak dapat ditolak kebenarannya. Yang tidak disebutkan, kata Abduh, bahwa mereka yang dilarang untuk dipilih itu adalah karena memusuhi umat Islam. Ketika entitas non-Muslim itu tidak memusuhi umat Islam dan mereka bersama-sama umat Islam dalam satu entitas negara sebagai warga negara maka mereka dapat dipilih sebagai kepala negara.⁹ Abduh melandasi argumentasinya dengan Surah al-Mumtahanah ayat 7, 8 dan 9 sebagai berikut:

عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْلَمَ بِيَنْكُمْ وَبَيْنَ الَّذِينَ عَادَيْتُم مِّنْهُمْ مَوَدَّةً وَاللَّهُ قَدِيرٌ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ。 لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الدِّينِ لَمْ يُقْتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرُجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبْرُوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ。 إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الدِّينِ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلُّهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ。

Mudah-mudahan Allah menimbulkan kasih sayang antaramu dengan orang-orang yang kamu musuhi di antara mereka. Dan Allah adalah Mahakuasa. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Allah tidak melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangimu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu, dan membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Dan barang siapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka mereka itulah orang-orang yang zalim.

Lebih jauh Muhammad Abduh menegaskan, manakala *nash-nash* Al-Quran yang berisikan larangan kepada kaum Muslimin untuk memilih pemimpin non-Muslim itu dikaitkan dengan ketiga ayat yang membolehkannya, maka masalah (perbedaan pendapat) ini menjadi sangat terang. Karena larangan memilih non-Muslim sebagai pemimpin kaum Muslimin itu terikat dengan syarat, yaitu jika mereka (non-Muslim) itu melakukan pengusiran terhadap

⁹ Muhammad Abduh, al-A'mâl al-Kâmilah, Beirut: al-Muassah, al-Arabiyah lid-Dirasah wan-Nasyr, 1972, l107-108.

Rasulullah dan kaum Muslimin dari tanah airnya. Setiap non-Muslim yang (dalam hatinya) menyimpan rasa permusuhan dan bertindak sewenang-wenang terhadap kaum Muslimin maka keharaman memilih mereka adalah sesuatu yang pasti¹⁰.

Mencermati Surat al-Mumtahanah ayat 7, kata Abdurrahman, kiranya dipahami bahwa harapan terciptanya hubungan yang harmonis yang sarat dengan silih asih silih asah antara kaum Muslimin dengan kaum Musyrikin yang sebelumnya begitu keras memusuhi Nabi Saw. merupakan sesuatu yang didambakan¹¹.

Sementara dengan mencermati ayat 8 dan 9 dari Surah al-Mumtahanah dapat dipahami bahwa Allah tidak melarang kaum Muslimin melakukan kebajikan dan bersikap adil kepada kaum Musyrikin yang tidak memusuhi mereka. Karena itu, larangan memilih non-Muslim sebagai pemimpin kaum Muslimin dibatasi hanya pada non-Muslim yang memerangi kaum Muslimin karena semata-semata hanya alasan mereka memeluk agama Islam, mengusir mereka dari tanah airnya dan membantu orang lain melakukan pengusiran¹².

Selanjutnya Abdurrahman menutup uraiannya dengan menegaskan bahwa larangan mengangkat pemimpin non-Muslim itu merupakan larangan yang ber-'illat. Yaitu manakala mereka (non-muslim) itu orang-orang yang berperilaku buruk terhadap umat Islam. Manakala perilaku buruk itu tidak ada, maka larangan tersebut tidak lagi berlaku. Dengan demikian larangan tersebut sama sekali bukan berkaitan dengan perbedaan agama¹³.

Kalimat-kalimat Ibn Taimiyah dan Muhammad Abdurrahman tetap masih menyisakan pertanyaan. Bagaimana mungkin seorang yang tidak Muslim dapat mempraktikkan kebajikan. Dalam hal ini melaksanakan keadilan. Jika adil disini dipahami sebagai menempatkan sesuatu pada tempatnya maka misal berikut menjelaskan kalimat Ibn Taimiyah di atas.

Tahun 2001 dalam Seminar Internasional tentang Pengelolaan Zakat yang diselenggarakan di Palembang, hadir seorang petugas karyawan senior dari Majlis Ugama Islam Singapura (MUIS). Teman Muslim Singapura ini menerangkan dengan fasih bagaimana Pemerintah Singapura sangat membantu MUIS untuk mengelola pendistribusian zakat yang dipungut

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*

langsung oleh pemerintah berdasarkan *data base* kekayaan setiap orang yang dicatat secara akurat. Dengan sistem data informasi yang sangat canggih setiap orang di Singapura tidak dapat mengelak dari pajak yang harus dibayarkannya. Dari *data base* itu pula diketahui berapa orang muzaki yang harus membayarkan zakatnya sebanyak 2.5% dari kekayaannya kepada mustahik. Diketahui bahwa Singapura bukanlah negara Islam. Ilustrasi yang diuraikan di atas kiranya menjelaskan bahwa Singapura yang bukan negara Muslim mempraktikkan perkhidmatan kepada orang Islam. Ini negara yang mayoritas non-Muslim. Hemat penulis, dalam negara yang mayoritas Muslim dan pemimpinnya non-Muslim secara ideal akan melakukan hal baik yang lebih banyak dari yang diceritakan.

Penutup

Jika ditanyakan, siapa yang mesti dipilih antara pemimpin Muslim yang tidak mampu memimpin dengan pemimpin non-Muslim yang mampu memimpin? Jawaban yang diharapkan tentu saja jawaban yang melampaui pertanyaannya itu. Yaitu pemimpin Muslim yang mampu memimpin. Namun demikian, jika suatu saat terjadi maka jawaban yang realistik adalah pemimpin non-Muslim yang mampu memimpin.

Karena itu pula tulisan ini dapat ditutup dengan penegasan. Memilih pemimpin non-Muslim di tengah masyarakat Muslim hukumnya diperbolehkan. Itu dirujukkan pada dua hal. *Pertama*, masalah kepemimpinan dalam hukum Islam merupakan persoalan yang bukan absolut (*al-mutaghayyirât*). *Kedua*, larangan memilih pemimpin non-Muslim dikaitkan dengan sebab yang menyertainya. Yaitu manakala mereka (non-Muslim) melakukan penistaan kepada umat Islam. Dalam suatu masyarakat majemuk di mana antara umat Islam dan non-Muslim bersatu dalam suatu entitas negara-bangsa maka antara keduanya bisa merajut hubungan harmonis yang saling memerlukan.[]

PENUTUP DAN REKOMENDASI

Kebinekaan merupakan realitas kehidupan sosial. Dalam konteks Indonesia, secara *natuur* dan *kultuur*, bangsa ini adalah bangsa yang bineka, terdiri dari ribuan pulau dengan penduduk yang beragam secara budaya, etnik, agama, strata sosial-ekonomi, dan sebagainya. Keragaman budaya yang dimiliki bangsa ini merupakan potensi kekuatan. Namun demikian, kenyataan tentang keragaman ini tidak serta merta mampu dipahami, dimaknai, dan diperlakukan secara memadai. Alih-alih menjadi manfaat, dalam banyak konteks, keragaman seringkali menjelma sebagai ancaman. Hal itu bisa dibuktikan dengan, misalnya, menguatnya gejala sektarianisme, baik dalam kehidupan beragama maupun kehidupan secara umum. Tak bisa dimungkiri, kekerasan yang bersifat sektarian, seperti konflik-konflik horizontal yang menganggu harmoni kehidupan beragama di Indonesia, meningkat dari waktu ke waktu dan menjadi persoalan serius bagi bangsa ini. Sebagai negara Muslim terbesar di dunia, kelompok-kelompok masyarakat sipil Islam memiliki tanggung jawab dan pekerjaan rumah untuk mendorong pemahaman utuh tentang realitas keragaman.

Fikih kebinekaan adalah sebuah rumusan fikih yang berpijak pada fenomena keragaman di masyarakat. Tujuannya adalah untuk memberikan panduan filosofis, teoretis-metodologis, dan praksis di kalangan umat Islam Indonesia dalam mendorong hubungan sosial yang harmonis, menghilangkan diskriminasi, memperkuat demokratisasi, dan memberikan landasan normatif-religius bagi negara dalam memenuhi hak-hak warga masyarakat secara berkeadilan.

Pembahasan fikih kebinekaan dilandaskan pada aspek metodologis, yaitu merekonstruksi model pembacaan terhadap doktrin-doktrin kunci agama yang termaktub dalam kitab suci. Fikih kebinekaan mensyaratkan proses pembacaan secara kritis-kontekstual-historis terhadap literatur keagamaan dengan mempertimbangkan konteks sosial yang senantiasa berkembang secara dinamis. Model pembacaan tersebut dilakukan dengan menekankan

pada makna yang sesuai dengan tujuan hukum Islam (*maqâshid al-syâri'ah*) untuk mencapai kemaslahatan umum (*al-maslahah al-'ammah*).

Tiga isu utama yang dikaji dalam *halaqah* kebinekaan ini mencakup, yaitu konsep *ummah* yang lebih terbuka dan egaliter; kedua, hubungan mayoritas-minoritas; ketiga, kepemimpinan dalam masyarakat majemuk.

Pertama, merumuskan konsep *ummah* (*citizenship*) yang lebih terbuka dan egaliter. Sehingga *ummah* adalah sebuah entitas yang menyantuni dan mengayomi semua, yang masing-masing memiliki kewajiban dan hak yang sama.

Kedua, fikih yang berkaitan dengan soal kemanusiaan dan kemasyarakatan. Dalam konteks ini, fikih perlu mengakomodasi kelompok-kelompok terpinggirkan, variasi pemahaman dan praktik keagamaan di dalam Muhammadiyah dan internal Islam itu sendiri, dan berbagai isu sensitif terkait dengan kelompok-kelompok minoritas keagamaan yang sering dituduh sesat, kafir, dan murtad. Pada intinya, bagaimana menciptakan fikih yang dapat memberi manfaat secara luas tanpa sekat-sekat diskriminatif, misalnya orientasi primordial, fanatisme keagamaan, dan mayoritas-minoritas.

Ketiga, kepemimpinan dalam masyarakat majemuk. Dalam konsep keumatan yang inklusif, setiap individu berhak dipilih menjadi pemimpin atau memilih pemimpin. Kesetaraan hak ini tidak dapat dibatasi oleh perbedaan identitas dan latar belakang (gender, strata sosial, keagamaan, dan etnis). Islam mengakui kehadiran seorang pemimpin yang berasal dari kalangan minoritas. Oleh karenanya, sangat terbuka kemungkinan memilih pemimpin non-Muslim di tengah masyarakat Muslim sepanjang tidak mengancam kebebasan beragama. Ibn Tamiyah pun pernah berfatwa bahwa kepemimpinan non-muslim yang adil lebih baik daripada kepemimpinan Muslim yang zalim (*Majmû'ât al-Fatawa li Ibn Taimiyah*). Dalam suatu masyarakat majemuk dimana antara Muslim dan non-Muslim bersatu dalam suatu entitas negara maka keduanya bisa merajut hubungan harmonis yang saling memerlukan.

Dalam kaitan ini, forum Halaqah Fikih Kebinekaan merekomendasikan kepada:

1. Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah untuk lebih mendalami fikih kebinekaan ini pada forum yang lebih luas

seperti forum Munas Tarjih Muhammadiyah hingga melahirkan produk pemikiran berupa fatwa yang sensitif terhadap kebinekaan.

2. Perguruan Tinggi Muhammadiyah untuk dapat mendiseminasi wacana fikih kebinekaan sehingga menjadi diskursus akademik yang lebih sehat dan ilmiah.
3. Masyarakat umum, khususnya ormas Islam, untuk melihat keragaman sebagai realitas sosial yang tidak bisa dinafikan dan karena itu dalam bersikap, bertindak dan mengeluarkan fatwa keagamaan untuk selalu mempertimbangkan realitas ini.
4. Pemerintah daerah untuk mempertimbangkan kebinekaan dalam proses pembuatan legislasi dan regulasi di tingkat daerah.
5. Pemerintah Republik Indonesia dan berbagai lembaga kenegaraan untuk menjaga kehidupan yang harmonis dan mencegah adanya konflik dengan menggunakan fakta keragaman masyarakat.]

KEPUSTAKAAN

- ‘Abd al-Raziq, ‘Ali, *al-Islâm wa Ushûl al-Hukm*, Kairo, 1925.
- ‘Atiyyah, *Nahwa Taf’îl Maqâshid al-Syarî‘ah*, Yordania: al-Mâ‘had al-‘Alami li al-Fikr al-Islami, dan Damaskus: Dar al-Fikr, 1424/2003.
- ‘Audah, *Fiqh al-Maqâshid: Inâtat al-Ahkâm al-Syarî‘iyah bi Maqâshidihâ*, Herndon, Virginia: al-Mâ‘had al-‘Alami li al-Fikr al-Islami, 1427/2006.
- ‘Audah, *Maqâshid al-Syarî‘ah Dalîl li al-Mubtadi’în*, tt.
- ‘Imarah, Muhammad, *al-Islâm wa al-Sulthah wa al-Dawlah*, Kairo: Dar al-Tsaqifah al-Jadidah, 1979.
- Abduh, Muhammad dan Rasyid Ridla, *Tafsîr al-Manâr*, Beirut: Dar al-Fikr, 1978.
- _____, *al-A’mâl al-Kâmilah*, Beirut: al-Muassasah al-Arabiyah li al-Dirasah wan-Nasyr, 1972.
- _____, *Tafsîr Juz ‘Amma*, terj. Muhammad Bagir. Bandung: Mizan, 1999.
- Abdullah, M. Amin , “Metode Kontemporer Dalam Tafsir al-Qur’ân: Kesalingterkaitan Asbâb al-Nuzûl al-Qâdîm wa al-Jâdîd dalam Tafsir al-Qur’ân kontemporer”, *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur’ân dan Hadis*, Vol. 13, No. 1, Januari 2012.
- _____, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Abdullah, Taufiq (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2002.
- Abdurrahman, Burhanuddin Daya, Djam’annuri (eds.), *Agama dan Masyarakat: 70 Tahun H. A. Mukti Ali*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1993.
- Abû Ya‘lâ, *al-Ahkâm as-Shulhâniyyah*, dedit oleh Muhammad Hamid al-Faqqi, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1421/2000.
- Adonis, *al-Tsâbit wa al-Mutahawwil: Bahts fi al-Ibdâ’ wa al-Ittibâ’*. London: Dar al-Syaqi, 1994.
- Ahmad, *Musnad al-Imâm Ahmad*, dedit oleh al-Arna’ut dkk., Beirut: Mu’assasat ar-Risalah, 1421/2001.
- Albert and Loy Morehead (eds.), *The New American Webster Handy College Dictionary*, USA: New American Library, 1979.
- Alfian, *Muhammadiyah the Political Behavior of a Muslim Modernist Organization Under Dutch Colonialism*, Gadjah Mada University Press, Yogyakarta, 1989.
- Ali, A. Mukti, “Ilmu Perbandingan Agama: Dialog, Dakwah, dan Misi,” dalam *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia dan Belanda*, ed. Burhanuddin Daya dan Herman Leonard Beck, Jakarta: INIS, 1992.
- _____, *Dialog Antar Umat Beragama*, Yogyakarta: [t.p.], 1970.
- Ali, A. Yusuf, *Holy Qur’ân*, Beirut, 1998.

- Ali, Hasyim, *Islam and Pluralism*, London: Sage Publication, 2002,
- Ali, Muhammad, "The Concept of Umma and the Reality of Nation-State: A Western and Muslim Discourse", *Kultur*, Vol. 2, No. 1(2002).
- Amir, N. Amir, Abdi O. Shuriy dan Ahmad F. Ismail, "Muhammad Abduh's contribution to Modernity ", *Asian Journal of Management Sciences and Education*, www. Leena-luna.co.jp, diunduh tanggal 1 April 2015.
- Amstrong, Karen, *A History of God, the 4000-Year Quest of Judaism, Christianity an Islam*, New York: Alfred A. Knopf, 1993.
- Antariksa, Yodhia, "The Death of Samurai: Robohnya Sony, Panasonic, Sharp, Toshiba dan Sanyo" dalam *Nabil Forum*, Edisi 6 (Jan-Juni 2013), hlm. 21.
- Ashfahani, Al-, *Mu'jam Mufradat li Alfâz al-Qur'ân*, Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- 'Asqalani, al., *Fath al-Barî Syarh Shahih al-Bukhârî*, Juz I, Dar al-Fikr, Beirut, 2007.
- Assyaukanie, Luthfi, *Islam and the Secular State in Indonesia*. Singapore: ISEAS, 2009.
- Asy'ari, Imam, *Maqâlât al-Islâmiyyîn wa Ikhtilâf al-Mushallîn*. Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Mishriyah, 1950.
- Attas, Syed Hussein Al-, "The Islamic states", *Progressive Islam* 1 (3) (1954).
- Auda, Jasser, *Maqashid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London-Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Aufrechter, Fabien, "Northern Ireland : Religious war or Cocial conflict?" www. lejournalinternational.fr/_a1248.html, 22 Septembre 2013, diunduh 15 Februari 2015.
- Azhar, Muhammad, 'Telaah Reflektif Pemikiran Amin Abdullah: Dari Epistemologi ke Teori Aksi', dalam buku: *Islam, Agama-agama, dan Nilai Kemanusiaan*, CISForm UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2013.
- Azra, Azyumardi & Wayne Hudson (contributing editors), *Islam beyond Conflict: Indonesian Islam and Western Political Theory*, Aldershot, UK: Ashgate, 2008.
- Azra, Azyumardi, "The Megawati Presidency: Challenge of Political Islam", dalam Hadi Soesastro, A.L. Smith & Han Mui Ling (eds.), *Governance in Indonesia: Challenges Facing the Megawati Presidency*, Singapore: ISEAS, 2002.
- _____, *Indonesia, Islam and Democracy: Dynamics in a Global Context*, Singapore and Jakarta: The Asia Foundation, Solstice and ICIP, 2006.
- _____, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme dan Post-Modernisme*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Badawi, Al-, *Maqâshid al-Syarî'ah 'inda Ibn Taimiyah*, Yordania: Dar an-Nafa'is li an-Nasry wa at-Tauzi', t.t.
- Baghdadi, Al-, *al-Farq Bayn al-Firaq*. Cairo: Maktabah al-Halabi, 1948.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000.
- Bashri, Syafiq, dkk, *Satu Islam Sebuah Dilema*, Bandung: Mizan, 1993.
- Benchoff, Thomas, *Religion and Pluralism in Politics World*, Oxford University, 2008.
- Bennett, Clinton, *Muslims and Modernity: An Introduction to the Issues and Debates*, London dan New York, Continuum, 2005.

- Berkey, Jonathan Porter, *The Formation of Islam: Religion and Society in the near East, 600-1800, Themes in Islamic History*, Vol. 2. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Bîrûnî, al-, *Chronology of Ancient Nations*, translated by C.E. Sachau, London: W.H. Allen & Co., 1978.
- Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics, Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Routledge & Kegan paul, 1980.
- Bueren, Geraldine van, "The Right to be the Same, the Right to be Different: Children and Religion", in Tore Lindholm, W. Cole Durham, Jr., Bahia G. Tahzib-Lie, eds. *Facilitating Freedom of Religion or Belief. A Deskbook*. Norwegia: Martinus Nijhoff Publishers, 2004.
- Bukhârî, al-, *Al-Jâmi' al-Shahîh*. Karachi, np., 1961.
- Bukhârî, al-, *Shahîh al-Bukhârî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1425/2004.
- Burhânî, "al-Fîkr al-Maqâshidî 'inda Muhammâd Rasyîd Ridhâ", disertasi Universitas al-Hajj Lakhidhar, Bâthinah, Aljazair, 2006/2007.
- Burhani, Ahmad Najib, "Hating the Ahmadiya: The Place of Hereticsim Contemporary Indonesian Muslim Society", *Contemporary Islam* 8, No. 3 (2014): 133-152.
- , "Lakum dinukum wa-liya dini: The Muhammadiyah's Stance towards Interfaith Relations," *Islam and Christian-Muslim Relations*, 2011, Vol.22 (3), pp.329-342.
- , "Treating Minorities with Fatwa: A Study of the Ahmadiya Community in Indonesia", *Contemporary Islam* 8, No. 3 (2014): 258-301.
- Çetin, Muhammed, *The Gülen Movement, Civic Service Without Borders*, New York: Blue Dome Press, 2010.
- Coulson, Noel J., *Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1969.
- D. Runes, Dagobert, *Dictionary of Philosophy*, Totowa, New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1971.
- Darban, Ahmad Adaby, *Sejarah Kauman: Menguak Identitas Kampung Muhammadiyah*, Yogyakarta: Terawang, 2000.
- Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Tafsirnya (Edisi yang Disempurnakan)*, Jilid I, Lentera Abadi, Jakarta, 2010
- Dhofir, Zamarkhsyari , *Tradisi Pesantren*, Jakarta: LP3ES, 1986.
- Diagne, Souleymane Bachir, "Religion and the Challenge of Spirituality in the Twenty-First Century" dalam Jérôme Bindé (ed.), *The Future of Values: 21st-Century Talks*. Paris: Unesco Publishing, 2014.
- Dzahabî, Adz-, *al-Tafsîr wa al-Mufassîrûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2003.
- Eck, Diana L., "What is Pluralism", Nieman Reports God in the Newsroom Issue, XLVII, 2, Summer (1993), h. 1.
- Effendi, Djohan, "Konsep-konsep Teologis" dalam Budhy Munawar Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 2004.
- El Fadl, Khaled M. Abou, *Atas Nama Tuhan, Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi, 2004.

- _____, *Speaking in God's Name*, Oxford: Oneworld Publications, 2003.
- Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, Austin: University of Texas Press, 1982.
- Esack, Farid, *Qur'an, Liberation and Pluralism, An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld Publications, 1997.
- _____, *Quran, Liberalism and Pluralism*, London: Sage Publication, 1997.
- Esposito, John L., *Islam Warna-warni*, terj. Arif Maftuhin. Jakarta: Paramadina, 2004.
- Fadel, Mohammad, "Muslims Reformist, Female Citizenship, and the Public Accommodation of Islam in Liberal Democracy," *Politics and Religion*, 5 (2012): 2-35.
- Fakhry, Majid, *Islamic Philosophy, Theology and Mysticism, A Short Introduction*. England: Oxford, 1997
- Fâsî, Al-, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa Makârimuhâ*, cet. Ke-5, Beirut : Dâr al-Garb al-Islâmî, 1993.
- Fatwa Dâr al-Iftâ', Mesir, tertanggal 25 Jumadil Awal 1420, dikutip dari http://al3ola.19.forumer.com/a/_post662.html (diakses 21-03-2010).
- Fernando, Ajith. "Other Religions are False Paths that Mislead Their Followers" dalam John Lyden, *Enduring Issue in Religion*, San Diego: Greenhaven Press Inc., 1995.
- Gadamer, Hans Georg, *Truth and Method*. New York: Crossroad, 1990.
- Ghazzâlî, Al-, *al-Mustashfâ*.
- Geertz, Clifford, *Old Societies*, New States, New York: The Free Press, 1963.
- Ghazali, Abdul Moqsith, dkk., *Metodologi Studi Qur'an*, Jakarta: Gramedia, 2009.
- Goldziher, Ignaz, *Madzâhib al-Tafsîr al-Islâmi*. Beirut: Dar al-Iqra, 1983. Edisi Indonesia, Mazhab Tafsir, dari Aliran Klasik hingga Modern, terj. M. Alaika Salamullah, Saifuddin Zuhri Qudsya dan Badrus Syamsul Fata. Yogyakarta: eLSAQ, 2003.
- Guessoum, Nidhal, *Islam dan Sains Modern*, Bandung: Mizan, 2014.
- Hâmidî, *Maqâshid al-Qur'ân Tasyîr' al-Ahkâm*, Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1429/2008.
- Hamidullah, Muhammad, *First Written Constitution of the World*. Lahore: SH. Muhammad Ashraf Publisher, 1968.
- Hatta, Mohammad, *Indonesia Merdeka*. Jakarta: Bulan Bintang, 1976.
- Hefner, Robert (ed.), *Politics of Multiculturalism: Pluralism and Citizenship in Malaysia, Singapore, and Indonesia*. Honolulu: University of Hawa'i Press, 2001.
- Hefner, Robert, *Civil Islam: Muslim and Democratization in Indonesia*. Princeton University Press, 2000.
- Hendropuspito, D., *Sosiologi Agama*, Kanisius, Yogyakarta, 1983.
- Hidayah, Zulyani, dalam *Ensiklopedi Suku Bangsa di Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 1997.
- Huxley, Aldous, *The Perennial Philosophy*, New York, London: Haper Colophon Books, 1970.
- Ibn Khaldun, Abdurrahman, *Muqaddimah*, Mesir: Mathba'ah Mustafa Muhammad, tt Ibn Rabî'ah, 'Ilm Maqâshid asy-Syâri', Riyad: Tnp.: al-'Ubaikân, 1423/2002.
- Ibn Taimiyah, *Majmû'ât al-Fatâwâ*, Saudi Arabia: Dar al-Ifta wa al-Irsyad, XXVIII ,1977.

- Ishaq, Muhammad Ibn, *Al-Sîrah al-Nabawiyyah*. Beirut: Dar al-Kitab al-‘Ilmiyyah, 2007.
- Izutsu, Toshihiko, *Ethico Religious Concepts in The Qur’ân*. Montreal & Kingston, London, Ithaca: McGill Queen’s University Press, 2002.
- Jansen, J.J.G., *Diskursus Tafsir Al-Quran Modern*, terj. Hairussalim Syarif Hidayatullah. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Jawziyyah, Ibn Qayyim al-, *I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn*. Riyadh: Dar ar-Rasyad, tt.
- , *al-Thuruq al-Hukmiyyah fi al-Siyâsah al-Syar'iyyah*. Kairo, 1953.
- Jayawardena, Kumari, *Feminism and Nationalism in the Third World*. London: Zed Book, 1986.
- Jursyi, Shalahuddin, *Membumikan Islam Progresif*, terj. M. Aunul Abied Shah. Jakarta: Paramadina, 2004.
- Juwaini, Abdul Malik ibn Yusuf al-, *Ghiyâts al-Umam fi at-Tiyas azhulm*. Iskandaria: Dar ad-Dakwah, tt.
- Kailânî, al-, *Qawâ'id al-Maqâshid 'inda al-Imâm asy-Syâthibî: 'Ardhan wa Dirâsatân wa Tahâliban*. Yordania: al-Mâ'had al-'Âlamî li al-Fîkr al-Islâmi dan Damaskus: Dâr al-Fîkr, 1421/2000.
- Kakakhel, Muhammad Nazeer, "The Rise of Muslim Umma at Makkah and Its Integration", *The Dialogue* (1983): 10-19.
- Kartanegara, Mulyadhi, *Menembus Batas Waktu, Panorama Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2005.
- Katsir, Ibnu. *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*. tk.: Maktabah Maarif, tt.
- Khallaq, Abd al-Wahhab, *'Ilm Ushâl al-Fiqhi*. Jakarta: al-Majlis al-A'la al-Indonesi li al-Dâ'wah al-Islamiyyah, 1972.
- Khan, Hazrat Inayat, *The Unity of Religious Ideals*. Delhi: Motilal BanarsiDass, 1990.
- Khûlî, Amin al-, "Tafsîr", dalam *Dâirah al-Mâ'rif al-Islâmiyyah*, ed. Ibrahim Zaki Khursyid dkk. Kairo: as-Sya'b, 1933.
- Kimball, Charles, *Kala Agama Jadi Bencana*, terj. oleh Nurhadi dan Izzuddin Washil. Mizan Publik, Jakarta, 2003.
- Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*. Jakarta: Gramedia, 2002.
- Kung, Hans, *Global Responsibility in Search of a New World Ethic*. Crossroad, New York, 1990.
- Kurzman, Charles (ed.), "Islam Liberal dan Konteks Islaminya," dalam *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*, terj. Bahrul Ulum. Jakarta: Paramadina, 2003.
- Kymlicka dalam Alan G. Gagnon dan Raffaele Lacovino, "Interculturalism: expanding the boundaries of citizenship", Ramon Maiz dan Ferran Requejo, *Democracy, Nationalism and Multiculturalism*. London: Frank Cass, 2004.
- Kymlicka, Will and Wayne Norman (ed), *Citizenship in Diverse Societies*. Oxford, England, 2000
- Lahsasna, *Maqâshid al-Sharî'ah in Islamic Finance*. Kuala Lumpur: IBFIM, 2013.

- Lamb, D. Robert, et all, *Religious Movement, Militancy and Conflict in South Asia: Cases from India, Pakistan and Afghanistan*. Washington DC: Center for Strategic and International Studies , CSIS, 2012.
- Latief, Hilman, "Post-Puritanisme Muhammadiyah: Studi Pergulatan Wacana Keagamaan Kaum Muda Muhammadiyah 1995-2002" (*Post-Puritanism: A Study of Muhammadiyah Youth's Religious Discourse 1995-2002*), *Tanwir*, 1, No. 2, July 2003, pp. 43-102.
- Lawrence E. Harrison dan S.P. Huntington (Eds.), *Kebangkitan Peran Budaya: Bagaimana Nilai-nilai Membentuk Kemajuan Manusia*, terj. oleh Retnowati. Jakarta: LP3ES, 2006.
- Lazar, Sian (ed.), *The Anthropology of Citizenship: A Reader*. Malden & Oxford: Wiley Blackwell, 2013.
- Lubis, N. A. Fadhil, "Islamic Perspective on Citizenship and Statehood," in Axyumardi Azra and Wayne Hudson, *Islam Beyond Conflict: Indonesian Islam dan Western Political Theory*. Hampshire and Nurlington: Ashgate, 2008.
- M. Abu-Rabi', Ibrahim, M. (ed.), "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History", dalam Ian Markham dan Ibrahim M. Abu-Rabi' (Eds.), *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences*. Oxford: Oneworld Publications, 2002.
- M. Abu-Rabi', Ibrahim, M. (ed.), *The Contemporary Arab Reader on Political Islam*. Edmonton, Canada: The Univesity of Alberta Press, 2010.
- Maarif, Ahmad Syafii, "Bhinneka Tunggal Ika: Pesan Mpu Tantular untuk Keindonesiaan Kita." (makalah disampaikan di hadapan MPR RI di Jakarta, pada 17-19 Juni 2011).
- _____, "Islam as the Basis of the State: A Study of the Islamic Political Ideas as Reflected in Constituent Assembly Debates in Indonesia", PhD. Dissertation, University of Chicago, 1983.
- _____, "Neo-Imperialisme dan Senyum Inlander" dalam *Resonansi Republika*, 30 April 2013, hlm. 8.
- _____, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*. Bandung-Jakarta: Mizan-MAARIF Institute, 2009.
- Madjid, Nurcholish "Iman dan Kemajemukan Masyarakat : Antar Umat" dalam *Islam Doktrin dan Peradaban*. Yayasan Paramadina, Jakarta, 1992.
- _____, "Masyarakat Madani dan Investasi Demokrasi: Tantangan dan Kemungkinan," *Republika*, 10 Agustus 1999.
- _____, "Mencari Akar-akar Islam Bagi Pluralisme Modern: Pengalaman di Indonesia," dalam *Jalan Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia*, ed. Mark R. Woodward. Bandung: Mizan, 1998.
- _____, *Islam Agama Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- _____, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan Kemanusiaan dan Kemodernan*. Jakarta: Paramadina, 1992.
- _____, *Masyarakat Religius: Membumikkan Nilai-nilai Islam dalam Kehidupan Masyarakat*. Jakarta: Paramadina, 2000.

- Maheswara, Majendra, *Kamus Lengkap Jawa Indonesia Indonesia Jawa*. Tanpa kota dan tahun penerbitan: Pustaka Mahardika.
- Majalah “Indonesia Merdeka”, No. 5-6, Th. 1926, hlm. 106 dalam Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, *Fikih Antikorupsi: Perspektif Ulama Muhammadiyah*, kerjasama dengan Governance Reform in Indonesia, 2006.
- Maraghî, Ahmad Musthafa al-, *Tafsîr al-Marâghî*. Mesir: Syirkah Maktabah wa Matbaah Musthafa al-Bâb al-Halabî wa Awlâduhu.
- Markham, Ian dan Ibrahim M. Abu-Rabi’, *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences*. Oxford: Oneworld Publications, 2002.
- Masa’ari, Muhammad al-, “Definite Proof of the Illegitimacy of the Saudi State”, dalam Ibrahim M. Abu-Rabi’ (ed.), *The Contemporary Arab Reader on Political Islam*. Edmonton, Canada: The Univesity of Alberta Press, 2010.
- Masuwd, Mowafq Abrahem, “Re-reading of the Islamic Heritage: Reality and the Qur'an between the Tafsir, Hermeneutics and Takfir”, paper kelas belum diterbitkan, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, January, 2015.
- Mâwardî, Imâm Al-, *al-Ahkâm as-Shultâniyyah wa al-Wilâyât al-Dîniyyah*, dedit oleh Ahmad Mubârak al-Bagdâdi. Kuwait: Maktabat Dâr Ibn Qutaibah, 1409/1989.
- , *an-Nukat wa al-'Uyûn (Tafsîr al-Mâwardî)*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2012.
- Meijer, Roel, (Ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company, 2009.
- Misrawi, Zuhairi, *Al-Quran Kitab Toleransi*. Jakarta: Al Fitrah, 2007.
- Moussalli, S. Ahmad, “Islamic Democracy and Pluralism” dalam Omid Safi, Ed, *Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: One World, 2003.
- Muhadjir, Noeng, *Filsafat Epistemologi, Nalar Naqliyah dan Nalar Aqliyah, Landasan Profetik Nalar Bayani, Irfani, dan Burhani*. Perkembangan Islam dan Iptek, Yogyakarta: Rake Sarasini, 2014.
- Muqaddasi, Faidlullah al-Husni al-, *Fath al-Rahmân li-Thâlib Âyât al-Qur'ân*. Indonesia: Maktabah Dahlân, tt.
- Murder, Niels, *Kehidupan Sehari-Hari orang Indonesia, Malaysia dan Thailand*. Jakarta: Gramedia, 2001.
- Nabhani, Taqiyuddin al-, *Sistem Pemerintahan Islam: Doktrin, Sejarah dan Realitas Empiris*, terj. Moh. Magfor Wachid. Bangil: al-Izzah, 1996.
- Naim, Abdullahi Al-, *Islam and Human Rights: Advocacy for Social Change and Local Context*. India: Global Media Publication, 2006.
- , *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*. USA: Syracuse University Press, 1996.
- Nashir, Haedar, *Islam Syariat*. Bandung: MAARIF Institute dan Mizan, 2013.
- Naskah Teologi Amal Al-Maun, (tidak diterbitkan)
- Nasr Hamid, Abu Hamid, *Mafhûm al-Nash: Dirâsah fi 'Ulûm al-Qur'ân*. Maghrib: al-Markaz al-Tsaqqafi al-Arabi, Dar al- Baidha’, 2000.

- Nasr, Seyyed Hossein, "Hermès and Hermetic Writings in the Islamic World," dalam *Islamic Studies: Essay on Law and Society, the Science and the Philosophy and Sufism*. Beirut: Librairie Du Liban, 1967.
- _____, *Knowledge and the Sacred*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- _____, *Tasawuf, Dulu dan Sekarang*, terj. Abdul Hadi WM. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam, Aliran-aliran, Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1986.
- Nasution, Poetry, "Pemikiran Politik Ibn Taimiyah", www.academia.edu , diunduh 1 April 2015
- Netler, Ronald L., "Mohamed Talbi on understanding the Qur'an", dalam Suha Taji-Farouki (Ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Noh, Ibrahim Che, "Prinsip-prinsip perpaduan kaum di Malaysia: satu kajian menerusi Piagam Madinah dan al-Quran dan al-Sunnah", Ph.D. Thesis, Department of Islamic Da'wa and Leadership, Universiti Kebangsaan Malaysia, 2001.
- Noor, Farish A., *Islam Progresif: Peluang, Tantangan dan Masa Depannya di Asia Tenggara*. terj. Moch. Nur Ichwan dan Imron Rosjadi. Yogyakarta: Samha, 2006.
- Noris, Pippa, dan Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religions and Politics Worldwide*. UK: Cambridge University Press, 2003.
- Oxhorn, Philip, "Citizenship as Consumption or Citizenship as Agency: the Challenge of Civil Society in latin America," in Helen James (ed.), *Civil Society, Religion, and Global Governance: Paradigm of Power and Persuasion*, pp. 100-129. London: Routledge, 2007.
- Parekh, Bikhu, "The Politics of Collective Identity" dalam *A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World*. London: Palgrave-McMillan.
- _____, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. New York: Palgrave, 2000.
- Parsons, Talcott, Edward A. Shils (Ed.), *Toward a General Theory of Action*. Cambridge. Massachusetts: Harvard University Press, 1962.
- Paz, Reuven, "Debate within the Family: Jihadi-Salafi debates on the Strategy, Takfir, Extremism, Suicide Bombings and the sense of Apocalypse", dalam Roel Meijer (Ed.), *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. London: Hurst & Company, 2009
- Pusat Studi HAM Universitas Islam Indonesia, *Hukum Hak Asasi Manusia*. Yogyakarta: Pusham UII, 2008.
- Qasimi, al-, *Mabâhit al-Ta'wîl*. jilid XVII.
- Quthb, Sayyid, *Fî Zhilâl al-Qur'ân*, jilid VII. Beirut: Dâr al-Ihya', 1967.
- Rachman, Budhy Munawar, "Berteologi dalam Konteks Agama-agama" *Republika*, 22 Januari 1996.
- Rahardjo, M. Dawam, "Kritik Nalar Negara Islam", Islamlib.com, <http://islamlib.com/?site=1&aid=1523&cat=content&cid=11&title=kritik-nalar-negara-islam>, diakses pada 17 Juli 2013.

- _____, *Ensikpoledi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 2003.
- Raisûnâ, al-, *al-Fîkr al-Maqâshidî: Qawâ'iduhu wa Fawâ'iduh*. Monograf, Casablanca: Jaridah az-Zaman, 1999.
- Rakhmat, Jalaluddin, *Islam Alternatif*. Bandung: Mizan, 1991.
- _____, *Islam dan Pluralisme: Akhlâq Qur'an Menyikapi Perbedaan*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Ramadan, Tariq, *Islam Radical Reformism, Islamic Ethics and Liberation*. USA: Oxford University Press, 2009.
- _____, *Teologi Dialog Islam-Barat*, terj. Abdulllah Ali. Bandung: Mizan, 2002.
- _____, *The West and The Challenge of Modernity*. Penguin: Spring, 2012.
- _____, *Western Muslim and the Future of Islam*. USA: Oxford University Press, 2003.
- _____, *Western Muslims and the Future of Islam*. New York: Oxford University Press, 2004.
- Rawls, John. *Theory of Justice*, cetakan ke-22. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1997.
- Râzî, Fakhr al-Dîn al-, *Al-Tafsîr al-Kabîr*, jilid XIV. Beirut: Dâr al- Kutub al-'Alamiyyah 1990/1411.
- _____, *al-Mahshûl fî 'Ilm Ushûl al-Fiqh*, diedit oleh Tâhâ Jâbir al-'Ulwânî. Beirut: Mu'assasat ar-Risâlah, t.t.
- Ricoeur, Paul, *Hermeneutics and the Human Sciences*. New York: Cambridge University Press, 1981. Terjemahan edisi Indonesianya oleh Muhammad Syukri, Hermeneutika Ilmu Sosial. Bantul: Kreasi Wacana, 2009.
- Ridha, M. Rasyid, *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm (Tafsîr al-Manâr)*, diedit oleh Ibrâhîm Syamsuddî, cet. ke-2. Beirut: Dâr al-Kuyub al-'Ilmiyyah, 1426/2005.
- Ritzer, George, *Sosiologi: Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, peny. Alimandan. Jakarta: Rajawali Pers, 1980.
- Rosenthal, E.I.J., *Political Thought in Medieval Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
- Rouse, WHD, Gods, Heroes and Men of Ancient Greece. New York: A Signet Key Book, The New American Library, 1961.
- Sabri AR, Mohammad, *Keberagamaan yang Saling Menyapa: Perspektif Filsafat Perennial*. Yogyakarta: Bigraff, 1998.
- _____, *Lonceng Kematian Mistisisme Agama*. Yogyakarta: Resist Book, 2010.
- _____, *Mistikisme dan Hal-hal Tak Tercakupkan: Perspektif Filsafat Analitik*. Makassar: Alauddin University Press, 2012.
- Sachedina, Abdul Azis, *Berbeda Tapi Setara*. Jakarta: Serambi, 2001.
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London and New York: Routledge, 2006.

- Saeed, Abdullah, *Islamic Thought, An Introduction*. London and New York: Routledge, 2006.
- Safi, Omid (ed.), *Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism*. Oxford: OneWorld Publications, 2003.
- Schuon, Frithjof, *The Transcendent Unity of Religions*, trans. by Peter Townsend. London: World Islamic Festival Publishing Co. Ltd., 1976.
- Shihab, Alwi, *Islam Sufistik*. Bandung: Mizan, 2001.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Quran*. Bandung: Mizan, 1992.
- _____, *Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran*. Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- Shri Ahimsa-Putra, Hedy, "Indonesia: Cultural Pluralism without Multiculturalism?" makalah disajikan dalam Seminar Internasional "Multicultural Education: Cross-Cultural Understanding for Democracy and Justice", diselenggarakan oleh CRSD, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 27-28 Agustus 2005.
- Simmons, William Paul, *Human Rights Law and the Marginalized Other*. UK: Cambridge, 2011.
- Sirry, Mun'im A. (ed.), *Fikih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 2003.
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tatanegara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press, 1990.
- Smith, Huston, *Beyond the Postmodern Mind*, London: The Theosophical Publishing House, [tt.].
- Solahudin, *NII sampai JI: Salafi Jihadisme di Indonesia*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2011.
- Stephanous, Andrea Z., *Political Islam, Citizenship, and Minorities: The Future of Arab Christians in the Islamic Middle East*. Lanham, MD: University Press of America, 2010.
- Stokes, Geoffrey, "Global Citizenship", in W. Hudson and J. Kane (eds.), *Rethinking Australian Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- _____, "Towards a Conceptual Framework for Citizenship", in Azyumardi Azra and Wayne Hudson (eds.), *Islam beyond Conflict: Indonesia Islam and Western Political Theory*. Hampshire & Burlington: Ashgate, 2008, pp. 85-92.
- _____, "Transnational Citizenship: Problems of Definition, Culture and Democracy", *Cambridge Review of International Affairs*, Vol.17, No. 1 (2004): 119-135.
- Sudiana, Nana, "Sisi Islami Keraton Yogyakarta Catatan Kecil atas Perbincangan Keistimewaan Yogyakarta" Kompasiana, sejarah.kompasiana.com/2011/04 diunduh pada tanggal 1 April 2015.
- Suhardi, Sigit, "Bhinneka Tunggal Ika Maha Karya Persembahan Mpu Tantular" online. 7 Mei 2011, hlm. 1.
- Sukarno, *Indonesia Menggugat (Pidato Pembelaan Bung Karno di Muka Hakim Kolonial)*. Yogjakarta: Aditya Media, 2004.
- Susanto, Jusuf, "Ancient Tradition Roots of Civilization in Modern Society" dalam *Asia Pacific Forum*, Vol. 1, No. 1, tanpa tahun, hlm. 10.
- Suseno, Franz Magnis, *Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.

- Suyuthi, Jalaluddin al-, *Lubâb al-Nuqûl fî Asbâb al-Nuzûl*. Riyadl: Maktabah ar-Riyadl al-Haditsah, t.t.
- , *al-Itqân fî 'Ulâm al-Qur'âن*. Kairo: t.p., 1941.
- , *at-Tahbîr fî 'Ilm at-Tafsîr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988.
- Syâkir, Awâ'il asy-Syuhûr al-'Arabiyyah, cet. ke-2. Kairo: Maktabat Ibn Taimiyah, 1407 H.
- Syamsuddin, M. Din, *Islam dan Politik Era Orde Baru*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001.
- Syâthibî, al-, *al-Muwâfaqât*, II: 4.
- Taimiyah, Ibnu, *Majmû' ât al-Fatâwâ*. Saudi Arabia: Dar al Ifta wa Irsyad, 1977.
- Taji-Farouki, Suha (Ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Talbi Muhammad al-, 'Iyâlullâh: Afkâr Jadîdah fî 'Alâqah al-Muslim bi Nafsihi wa bi al-Âkharâن. Tunisia: Dar Siras li al-nasyr, 1992.
- Thabarî, Muhammad ibn Jarîr al-, *Tafsîr al-Thabarî*, jilid X. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyyah, 1994.
- Thabarî, Al-, *Tafsîr at-Thabarî: Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl Ây al-Qur'âن*, diedit oleh at-Turkî. Kairo: Hâjr li at-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa at-Tauzî', 1422/2001.
- Tibi, Bassam, *Arab Nationalism: Between Islam and the Nation-State*. New York: Macmillan Press Ltd. 1997.
- Tim Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Hukum Islam, *Tafsir Tematik Al-Quran tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama*. Yogyakarta: Pustaka SM dan MTPPI, 2000.
- Toynbee, Arnold J., *A Study of History*. London: Oxford University Press, 1947.
- , *Civilization on trial*, 2nd Edition, n.p.: n.pb., 1948.
- Tûfî, Al-, *Syarh Mukhtashar ar-Raudhah*, diedit oleh at-Turkî. Beirut: Mu'assasat ar-Risâlah, 1410/1990.
- Turner, Bryan S. (Ed.), *The New Blackwell Companion to Social Theory*. UK: Wiley-Blackwell Publishing, 2009.
- Uggla, Bengt Kristensson, *Ricoeur, Hermeneutics, and Globalization*. London and New York: Continuum International Publishing Group, 2010.
- Umar, Nasaruddin, *Konsep Kesetaraan Gender dalam Al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina.
- Vroom, Hendrik M, *Religions and the Truth: Philosophical Reflection and Perspectives*. Amsterdam: William B. Eerdmans, Publisihing Company, 1989.
- Wadud, Amina, *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld, 2006.
- , *Qur'an and Woman, Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, 1999.
- Wansyarisî, Al-, *al-Mi'yâr al-Mu'rib*. Rabat: Wizârat al-Auqâf wa al-Syu'ûn al-Islâmiyyah, 1401/1981.
- Watt, W. Montgomery, *Islamic Political Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960.
- , *Muhammad at Mecca*. Oxford: Clarendon Press, 1953.
- , *Muhammad at Medina*. Oxford: Oxford University Press, 1965.

- Wijaya, Aksin, *Teori Interpretasi Al-Qur'an Ibnu Rusyd*. Yogyakarta: LKiS, 2009.
- Yacoob, Saadia, "Developing Identities: What is Progressive Islam and Who are Progressive Muslims", Paper Presented at The AMSS 33rd Annual Conference George Mason University Arlington Campus, Virginia, Sept. 24-6, 2004.
- Yûbî, Al-, *Maqâshid al-Syarî'ah wa 'Ilâqatihâ bi al-Adillah aly-Syar'iyyah*. Riyad : Dâr al-Hijrah li an-Nasyr wa at-Tauzî', 1418/1998.
- Zakaria, Fareed, *The Future of Freedom: Ilberal Democracy at Home and Abroad*. New York: WW. Norton Company, 2004.
- Zarkasyi, al, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'âن*. Kairo: Dar al-Turats, tt.
- Zarqâ', al-, *Fatâwâ al-Zarqâ*. Damaskus: Dâr al-Qalam, 1425/2004.
- Zuhaili, Wahbah, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*. Beirut: Dâr al-Fikr li at-Tibâ'ah wa at-Tauzî' wa an-Nasyr, 1406/1986.

LAMPIRAN-LAMPIRAN

PROFIL MAARIF INSTITUTE

Statuta pendirian MAARIF Institute menyatakan komitmen dasar lembaga ini sebagai gerakan kebudayaan dalam konteks keislaman, keindonesiaan, dan kemanusiaan. Tiga area ini merupakan hal pokok dan terpenting dalam perjalanan intelektualisme dan aktivisme Ahmad Syafii Maarif, mantan Ketua PP Muhammadiyah, mantan Presiden World Conference on Religion for Peace (WCRP), dan penerima Ramon Magsaysay Award 2008.

Keberadaan MAARIF Institute merupakan bagian tidak terpisahkan dari jaringan gerakan Pembaruan Pemikiran Islam (PPI) yang ada di Indonesia dewasa ini. Gerakan pembaharuan merupakan sebuah keniscayaan sekaligus tuntutan sejarah. Kompleksitas masalah kemanusiaan modern berikut isu-isu kontemporer yang mengikutinya seperti demokrasi, hak asasi manusia, pluralisme, gender, terorisme, dialog antar-agama dan peradaban serta sederet isu lainnya menuntut penjelasan baru dari ajaran Islam dan kerja-kerja kolektif umat manusia tanpa mengabaikan aspek keberbedaan dari masing-masing pihak.

Disadari pula bahwa program serta aktivitas MAARIF Institute tidak dapat dipisahkan dari kebutuhan sosiologis persyarikatan Muhammadiyah, meskipun tidak ada hubungan organisatoris dengan organisasi ini dan tanpa mengurangi komitmen untuk terus memperluas radius pergaulan dan cakupan program aksi. Muhammadiyah, menurut banyak kalangan, sering dianggap sebagai representasi gerakan modernis-moderat di Indonesia yang aktif mempromosikan pemikiran-pemikiran Islam, berdakwah, dan melakukan aksi-aksi sosial. Sejalan dengan hal ini, memperjuangkan arus pembaruan pemikiran Islam dalam konteks gerakan Muhammadiyah merupakan *concern* utama MAARIF Institute sebagai bagian dari upaya pencerahan sekaligus memperkuat elemen moderat (*empowering moderates*) di Indonesia.

Visi, Misi, Tujuan, dan Nilai Dasar

Visi:

Menjadi lembaga pembaruan pemikiran dan advokasi untuk mewujudkan praksisme Islam sehingga keadilan sosial dan kemanusiaan menjadi fondasi keindonesiaan sesuai cita-cita sosial dan intelektualisme Ahmad Syafii Maarif.

Misi:

1. Mendorong aktualisasi nilai-nilai demokrasi, HAM, dan kebinekaan untuk memulihkan keadaban publik, saling menghargai, dan kerja sama yang konstruktif bagi keindonesiaan dan kemanusiaan.
2. Memperkuat dan memperluas partisipasi masyarakat sipil dan generasi muda untuk mewujudkan tatanan kehidupan yang berkeadilan atas dasar kebinekaan.

Tujuan:

1. Memperkuat peran-peran kewargaan masyarakat sipil dalam melembagakan nilai-nilai kebinekaan untuk mewujudkan tata-kelola publik yang non-diskriminatif.
2. Memfasilitasi partisipasi aktif generasi muda dalam membumikan nilai-nilai kebinekaan.
3. Mengoptimalkan peran-peran kewargaan masyarakat sipil dan generasi muda dalam mempromosikan nilai-nilai kebinekaan melalui beragam media.

Nilai Dasar:

1. Egaliter
2. Non-diskriminasi
3. Toleran
4. Inklusif

Pendiri

1. Ahmad Syafii Maarif
2. Haedar Nashir
3. Moeslim Abdurrahman
4. Jeffrie Geovannie
5. Rizal Sukma
6. Suyoto

Dewan Pembina

1. Abdul Munir Mulkhan
2. Abd. Rohim Ghazali
3. Amin Abdullah
4. Clara Juwono
5. Garin Nugroho
6. Luthfi Assyaukanie
7. M. Deddy Julianto
8. Muhamdajir Effendy
9. Raja Juli Antoni

Eksekutif

- Direktur Eksekutif : Fajar Riza Ul Haq
Direktur Program Islam for Justice : Muhammad Abdullah Darraz
Asisten Program : Pipit Aidul Fitriyana
Direktur Riset : Ahmad Fuad Fanani, Ahmad Imam Mujadid Rais
Manajer Islam dan Media : Khelmy K. Pribadi
Manajer Operasional : Endang Tirtana
Sekretaris Eksekutif : Muhammad Supriadi
Keuangan : Henny Ridhowati
Asisten Kesekretariatan : Pripih Utomo
Media & IT Support : Deni Murdiani
Sopir : Tetuko Adi Susilo
Office Boy : Awang Basri
Keamanan : Kadarisman

Associate Researcher

1. Ahmad Najib Burhani, Ph.D.
2. Ahmad Norma Permata, Ph.D.
3. Ai Fatimah Nur Fuad, M.A.
4. Alpha Amirrachman, Ph.D.
5. Andar Nubowo, D.E.A.
6. Benni Setiawan, M.S.I.
7. David Krisna Alka, S.Th.I.
8. Defi Nopita, M.A.
9. Dewi Candraningrum, Ph.D.
10. Emran Quresy, Ph.D.
11. Hilman Latief, Ph.D.
12. Muhammad Hilaly Basya, M.A.
13. Nader Hashemi, Ph.D.
14. Pradana Boy ZTF, Ph.D.
15. Putut Widjanarko, Ph.D.
16. Rebea Volkmann, Ph.D.
17. Rudi Sukandar, Ph.D.
18. Siti Sarah Muwahidah, MA.
19. Sukidi Mulyadi, Ph.D.Cd.
20. Syamsu Rizal Panggabean, M.Sc.
21. Tuti Alawiyah Burhani, Ph.D.
22. Wahyudi Akmaliah Muhammad, M.A.
23. Dra. Yayah Khisbiyah, M.A.
24. Dr. Zakiyuddin Baidhawy
25. Dr. Zuly Qodir

PROFIL PENULIS

Azyumardi Azra, CBE. Lahir di Lubuk Alung, Padang Pariaman, Sumatra Barat, 4 Maret 1955. Beliau adalah Guru Besar Sejarah yang pernah bertugas sebagai Deputi Kesra pada Sekretariat Wakil Presiden RI (April 2007-Oktober 2009). Rektor IAIN/UIN Syarif Hidayatullah Jakarta selama dua periode (IAIN 1998-2002 dan UIN 2002-2006). Direktur Sekolah Pasca-Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 2007-2015. Memperoleh gelar MA (Kajian Timur Tengah), MPhil dan Ph.D (Sejarah/Comparative History of Muslim Societies) dari Colombia University, New York pada 1992. Pada Mei 2005 dia memperoleh DR HC dalam humane letters dari Carroll College, Montana, USA. Ia juga Guru Besar Kehormatan Universitas Melbourne (2006-2009). Dalam bidang ilmu pengetahuan dan riset, di antaranya dia adalah anggota Akademi Ilmu Pengetahuan Nasional (AIPI, 2005-sekarang) dan Presiden International Association of Historians of Asia (IAHA, 2010-2012). Telah menerbitkan lebih dari 21 buku, yang terakhir adalah *Indonesia, Islam and Democracy: Dynamic in a Global Context* (Jakarta & Singapore, TAP, ICIP, Equinox-Solstice, 2006); *Islam in the Indonesian World: An Account of Institutional Development* (Mizan International: 2007); dan *Varieties of Religious Authority: “Changes and Challenges in 20th Century Indonesia Islam* (Singapore: ISEAS, 2010). Lebih 30 artikelnya berbahasa Inggris telah diterbitkan dalam berbagai buku dan jurnal pada tingkat internasional. Beberapa penghargaan yang pernah ia raih di antaranya Miegunyah Distinguished Award dari Universitas Melbourne pada 2004; dalam rangka Peringatan Hari Kemerdekaan RI, pada 15 Agustus 2005 mendapat anugerah Bintang Mahaputra Utama RI atas kontribusinya dalam pengembangan Islam Moderat; dan pada September 2010 mendapat penghargaan gelar CBE (Commander of the Most Excellent Order of British Empire) dari Ratu Elizabeth, Kerajaan Inggris atas jasa-jasanya dalam hubungan antar-agama dan peradaban. Korespondensi dapat melalui email: azyumardiazra1@gmail.com / azyumardiazra1@yahoo.com.

Biyanto. Lahir pada 10 Oktober 1972 di Desa Gampang Sejati, Laren, Lamongan. Menyelesaikan S1 di Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya (1991-1995), S2 Pascasarjana IAIN Sumatra Utara (1996-1998), dan S3 dengan predikat Cumlaude di IAIN Sunan Ampel Surabaya (2005-2008). Beliau aktif di Muhammadiyah, di antaranya sebagai Sekretaris Majelis Pendidikan Dasar dan Menengah (Dikdasmen) PWM Jawa Timur (2005-2010) dan Ketua Majelis Dikdasmen PWM Jawa Timur (2010-2015). Disamping itu, menjadi anggota Badan Akreditasi Provinsi Sekolah/Madrasah (BAP S/M periode 2012-2017). Sejak 2010 hingga kini tercatat sebagai asesor Badan Akreditasi Nasional Perguruan Tinggi (BAN-PT). Sejak tahun 1996, tercatat sebagai pengajar di Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Ampel Surabaya. Juga tercatat sebagai pengajar di Universitas Widya Kartika, Institut Informatika Indonesia, Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Surabaya, dan Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Sidoarjo. Beberapa karya tulis yang telah dipublikasikan di antaranya adalah Teori Siklus Peradaban: Perspektif Ibn Khaldun (2004), Pluralisme Keagamaan dalam Perdebatan: Pandangan Kaum Muda Muhammadiyah (2009), Ritual yang Terbelah (2012), dan Mewujudkan Pendidikan Unggul (2012). Beberapa artikel juga pernah dimuat di jurnal seperti Akademika, al-Afkar, dan Journal of Indonesian Islam. Selain itu, aktif juga menulis opini di berbagai media massa seperti Jawa Pos, Seputar Indonesia (SINDO), Kompas, Radar Surabaya, dan Suara Muhammadiyah. Korespondensi dapat melalui email: mr_abien@yahoo.com.

Hamim Ilyas. Lahir di Klaten, 1 April 1961. Beliau adalah pengajar di Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, (1987-sekarang) Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga (2002-sekarang), Magister Studi Islam (MSI) Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta (2001-sekarang), MSI Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (2001-sekarang), Program Pasca Sarjana IAID Ciamis (2004), dan Magister Studi Kebijakan Universitas Gadjah Mada Yogyakarta (2004). Selama beraktivitas di kampus, menjabat sebagai Ketua Jurusan Mualamah Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2002-2006), Asisten Direktur Program Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga (2007-Februari 2011), dan Ketua Prodi Doktor Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga (2013-sekarang). Di organisasi Muhammadiyah memangku jabatan

sebagai Wakil Ketua Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah (2010-2015). Di antara karya yang pernah dipublikasikan ialah *Asbabun Nuzul dalam Studi al-Qur'an* (Yogyakarta: Forum Studi Hukum Islam, 1994), *Pandangan al-Qurán terhadap Bigetisme Yahudi dan Kristen* (Al-Jamiáh, 1998), *Islam dan Perlindungan Perempuan dari Kekerasan* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2000), *Kontekstualisasi Hadis dalam Studi Agama dan Jender* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2002), *Hadis tentang Kodrat Akal dan Agama Perempuan: Studi Sanad dan Matan* (PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2003), *Keterlibatan Pria Muslim dalam Kesehatan Reproduksi* (PSW UIN SU-KA, 2006), *Islam Kaffah dalam al-Qurán* (Asy-Syi'ah, 2010), dan *Keberagamaan Otentik dalam al-Qur'an* (Analisa, Jurnal Pengkajian Masalah Sosial Keagamaan, Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Semarang, Vol. 21 No. 01 Juni 2014). Email: hamimuin@gmail.com

Hendar Riyadi. Lahir 10 Desember 1974 di Garut. Alumni Pesantren Darul Arqam Muhammadiyah Garut (1992). Menyelesaikan studi sarjanaanya (S1-S3) di Sunan Gunung Djati Bandung. Sejak 1997 memberikan kuliah di Perguruan Tinggi yang sama. Aktif dalam kegiatan Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PW Muhammadiyah Jawa Barat sejak tahun 2000 hingga sekarang. Karya ilmiah yang pernah ditulis di antaranya: *Tafsir Emansipatoris: Arah Baru Studi Tafsir Al-Qurán* (Bandung: Pustaka Setia, 2003) dan *Melampaui Pluralisme: Etika Al-Qurán tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* (Jakarta: RM Book dan PSAP, 2007). Pada 2011, pernah diundang sebagai visiting scholar dan menjadi pembicara dalam Seminar Internasional di The Monash School of Political and Social Inquiry, Monash University, Australia. Korespondensi melalui email: hendarriyadi@ymail.com.

Hilman Latief. Lulus S1 pada Jurusan Tafsir Hadits Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 1999. Menamatkan studi S2 pada Jurusan Ilmu Perbandingan Agama Universitas Gadjah Mada tahun 2003 dan di Michigan State University Amerika. Menyelesaikan Program Doktor di Leiden University Belanda tahun 2012. Ia merupakan Dosen Fakultas Agama Islam Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Beberapa karyanya ialah kontributor buku *Hermeneutika Alqurán Mazhab Yogyo* (2003); editor buku *Islam dan Pengembangan Disiplin Ilmu* (2003); *Nasr Hamid Abu Zaid dan Kritik Teks Keagamaan* (2003); dan *Melayani*

Ummat: Filantropi Islam dan Ideologi Kesejahteraan Kaum Modernis (2010).
Email: h_latief@yahoo.com

M. Amin Abdullah. Lahir di Margomulyo, Tayu, Pati, Jawa Tengah, 28 Juli 1953. Menamatkan Kulliyat Al-Muállimin Al-Islamiyyah (KMI), Pesantren Gontor Ponorogo 1972 dan Program Sarjana Muda (Bakalaureat) pada Institut Pendidikan Darussalam (IPD) 1977 di Pesantren yang sama. Menyelesaikan Program Sarjana pada Fakultas Ushuluddin, Jurusan Perbandingan Agama, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 1982. Atas sponsor Departemen Agama dan Pemerintah Republik Turki, mulai tahun 1985 mengambil Program Ph.D, bidang Filsafat Islam, di Department of Philosophy, Faculty of Art and Sciences, Middle East Technical University (METU), Ankara, Turki (1990). Mengikuti Program Post-Doctoral di McGill University, Kanada (1997-1998). Beliau adalah Ketua Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah Periode 1995-2000 dan salah satu Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Wakil Ketua Periode 2000-2005. Rektor IAIN/UIN Sunan Kalijaga (2002-2005). Tahun 2005-2010 menjabat kembali sebagai Rektor UIN Sunan Kalijaga untuk Periode Kedua. Di antara karyanya adalah *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995); *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996); *Dinamika Islam Kultural: Pemetaan atas Wacana Keislaman Kontemporer* (Bandung: Mizan, 2000); *Antara al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam* (Bandung: Mizan, 2002); serta *Pendidikan Agama Era Multikultural Multireligius* (Jakarta: PSAP Muhammadiyah, 2005). Email: aminabdullah53@gmail.com

M. Tafsir. Lahir di Kebumen, 16 Januari 1964. Menyelesaikan S2 bidang Magister Etika Islam. Beliau merupakan Dosen Fakultas Ushuluddin UIN Walisongo Semarang dan Sekretaris PW Muhammadiyah Jawa Tengah Periode 2012-2015. Menerima MAARIF Award 2008 karena konsistensinya memperjuangkan ide-ide progresif di dalam tubuh Muhammadiyah meski secara organisasional sulit diterima. Ia juga aktif di Interfaith Forum Committe (IFC) Semarang, yang menggalang solidaritas lintas agama untuk melakukan kerja-kerja kemanusiaan. Email: tafs_pwm@yahoo.com

Mohd. Sabri AR, M. A. Lahir di Makassar, 14 Juli 1967. Dosen tetap Filsafat pada Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Alauddin Makassar dan Pembantu Dekan Bidang Akademik Fakultas Syariah (2008-2012), Ketua Lembaga Penelitian UIN Alauddin Makassar (2004-2007). Ia juga tercatat sebagai salah seorang pendiri Program Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Makassar. Ketua HMI Badko Indonesia Timur (1990-1992) dan Pemimpin Redaksi Koran Mahasiswa Washilah Makassar (1990). Anggota Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Wilayah Muhammadiyah Sulawesi Selatan (2010-2015). Konsultan Learning Assistance Program for Islamic Schools (LAPIS-AusAID) dan Koordinator Program "Sekolah Demokrasi" di Sulawesi Selatan yang disponsori Netherland Institute for Multiparty Democracy (2006-2009). Beberapa karyanya telah dipublikasikan, di antaranya *Keberagamaan yang Saling Menyapa: Perspektif Filsafat Perennial* (Yogyakarta: Bigraff, 1998), *Politik dalam Sorotan: Ketegangan antara Pemikiran dan Aksi* (Makassar: MelaniaPress, 2004), *Menembus Lailatul Qadr* (Makassar: MelaniaPress, 2004), *Lonceng Kematian Mistisisme Agama* (Yogyakarta: Resistbook, 2010), *Jejak Abadi Menuju Tuhan* (Makassar: Alauddin University Press, 2011), *Mistikisme dan Hal-hal Tak Tercakapan: Perspektif Filsafat Analitik* (Makassar: Alauddin University Press, 2011). Kini sebagai Ketua Program Ekonomi Syariah Pascasarjana UIN Alauddin Makassar. Korespondensi melalui email: mohdsabriar@yahoo.co.id.

Muhammad Azhar. Lahir di Medan, 8 Agustus 1961. Menamatkan pendidikan S1 di STIS Lhokseumawe, Aceh Utara. Menyelesaikan S2 (1994) dan S3 (2012) di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Semasa kuliah pernah aktif di Himpunan Mahasiswa Islam (HMI). Di Muhammadiyah, aktif di Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah Periode 2010-2015. Beberapa karyanya yang pernah diterbitkan di antaranya *Filsafat Politik, Perbandingan Islam dan Barat* (Jakarta: Rajawali Press, 1996), *Fiqh Kontemporer dalam Pandangan Neomodernisme Islam* (Yogyakarta: Pusataka Pelajar, 1996), *Epistemologi dan Refleksi Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Transmedia, 2003), *Postmodernisme Muhammadiyah* (Yogyakarta: Pusataka SM, 2005), *Wawasan Sosial Politik Islam Kontekstual* (Yogyakarta: UP-FE UMY, 2005), *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: LP3M UMY, 2012), *Indeks Penelusuran Fatwa Tarjih Muhammadiyah* (Yogyakarta: Padepokan Filosains, 2014), dan

Etika Politik Islam: Studi Kritis Pemikiran Mohammed Arkoun (Yogyakarta: Transmedia, 2014). Beberapa artikelnya juga dimuat di jurnal ilmiah dan media cetak nasional. Korespondensi melalui email: muazar@yahoo.com.

Siti Ruhaini Dzuhayatin. Lahir di Blora, Jawa Tengah pada tahun 1963. Memulai pendidikan formalnya di Pesantren Pabelan, Magelang. Melanjutkan S1 di Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Memperoleh gelar Magister dari the Department of Sociology and Anthropology, the Faculty of Humanities, Monash University, Melbourne, Australia. Menyelesaikan program doktoral di Jurusan Sosiologi Universitas Gadjah Mada Yogyakarta. Beliau adalah Wakil Rektor III (Bidang Kemahasiswaan dan Kerjasama) UIN Sunan Kalijaga Periode 2015-2019. Sebelumnya, pernah menjabat sebagai Ketua Pusat Studi Wanita (PSW) UIN Sunan Kalijaga. Ia juga dikenal sebagai seorang aktivis garda depan gerakan kesetaraan gender. Di persyarikatan Muhammadiyah, ia aktif di Nasiyatul Aisyah dan perempuan pertama yang menjadi anggota Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam PP Muhammadiyah. Beberapa karyanya yang telah dipublikasikan antara lain *Feminist Theology and Islam in Indonesia: Empirical Study of Women* (2000); *Harmony in Question* (2000); *Women's Dilemma and the Reconstruction of Fiqh* (1999); dan *Feminist Perspective in Islam* (1998). Email: ruhainidz@yahoo.co.id

Syamsul Anwar. Ketua Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah Periode 2005-2010 dan 2010-2015; dan Dosen Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Lahir di Midai, Kepulauan Riau tahun 1956. Pendidikan dasar dijalani di kampung halaman (1963–1968). Pendidikan Menengah di Tanjung Pinang (1969-1974. Pendidikan Tinggi di Fakultas Syariah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Sarjana Muda 1978, Sarjana 1981, S2 1991, S3 2001). Tahun 1989-1990 kuliah di Universitas Leiden, dan tahun 1999 di Hartford, Connecticut, USA. Sehari-hari bekerja sebagai dosen tetap Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (1983 hingga sekarang). Tahun 2004 diangkat sebagai Guru Besar Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Selain itu juga memberi kuliah pada Pasca Sarjana sejumlah Perguruan Tinggi, seperti S2 dan S3 Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, Program S3 Ilmu

Hukum UII, S3 IAIN Ar-Raniry di Banda Aceh, di samping PPS UIN Sunan Kalijaga sendiri. Email: syamsan@yahoo.com

Wawan Gunawan Abdul Wahid. Alumni angkatan pertama Pondok Pesantren Darul Arqam Muhammadiyah Garut, Jawa Barat (1978-1984). Wakil Ketua Pimpinan Daerah Iakatan Pelajar Muhammadiyah (IPM) Garut (1983-1985). Wakil Ketua Persatuan Pelajar Indonesia (PPI) Komisariat Riyadh, Kerajaan Saudi Arabia (1987-1988). Ketua Bagian Kajian Kemasyarakatan dan Keluarga Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah (2010-2015). Sehari-hari, beliau beraktivitas sebagai dosen di Fakultas Syariah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Email: wgaw65@gmail.com

Yudi Latif. Lahir di Sukabumi, 26 Agustus 1964. Menamatkan S1 pada Fakultas Ilmu Komunikasi Universitas Padjajaran pada 1990. Melanjutkan S2 dalam Sosiologi Politik dari Australian National University pada 1999. Menyelesaikan S3 dalam Sosiologi Politik dan Komunikasi dari Australian National UNiversity pada 2004. Pada 1993, beliau memasuki LIPI (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia), di Pusat Analisis Pengembangan Ilmu Pengetahuan dan Teknologi. Namun karena lebih banyak aktif di luar, ia memutuskan untuk keluar. Di antara karyanya adalah *Negara Paripurna* (2011) *Mata Air Keteladanan: Pancasila Dalam Perbuatan* (2014), dan *Revolusi Pancasila* (2015). Email: yulatif@hotmail.com

Zakiyuddin Baidhawy. Lahir di Indramayu, 21 Mei 1972. Menyelesaikan S1 di Universitas Muhammadiyah Surakarta. Menamatkan S2 dan S3 di IAIN/ UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Ia merupakan Direktur Pascasarjana STAIN Salatiga. Di antara karya yang dihasilkannya adalah Ambivalensi Agama Konflik dan Nirkekerasan (2002); Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural (2005); dan “Building Harmony and Peace through Multiculturalist Theology-Based Religious Education: an Alternative for Contemporary Indonesia”, British Journal of Religious Education (2007). Email: profetika@yahoo.com

Zuly Qodir adalah pengajar Sosiologi Agama dan Sosiologi Politik Islam di Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, juga dosen di Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada Yogyakarta. Ia juga merupakan Peneliti Senior MAARIF Institute for Culture and Humanity. Menjadi anggota Majelis Pemberdayaan Masyarakat PP Muhammadiyah 2005-2010, pernah juga sebagai Kepala Penelitian dan Pengembangan Majalah Suara Muhammadiyah, dan peneliti di Pusat Studi Keamanan dan Perdamaian UGM. Menamatkan program Doktor dalam bidang Sosiologi Agama tahun 2006. Menulis artikel di berbagai jurnal dan menulis beberapa buku seperti *Gerakan Sosial Islam* (Pustaka Pelajar, 2009), *Islam Syariah versus Negara* (Pustaka Pelajar, 2008), *Nabi-nabi Baru di Indonesia* (Pustaka Pelajar, 2007), *Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Pustaka Pelajar, 2006), *Islam Liberal di Indonesia* (2005), dan *Syariah Demokratik* (2004). Melakukan riset Gerakan Radikal di Indonesia, Kearifan Lokal di Ambon, dan Konflik Pertanahan di Kabupaten Siak 2012. Ia lahir di Banjarnegara 22 Juli 1971. Bersama istri mengasuh dua orang putra-putri. Bisa dihubungi melalui email: zuly_qodir@yahoo.com.

PROFIL EDITOR

Muhammad Abdullah Darraz adalah Direktur Program Islam for Justice MAARIF Institute for Culture and Humanity, Jakarta. Masa pendidikan menengahnya ditempuh di Pondok Pesantren Darul Arqam Muhammadiyah Garut (1996-2002). Menyelesaikan pendidikan S1 di Fakultas Dirasat Islamiyah UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2006). Studi Pasca-Sarjananya dirampungkan di The Islamic College for Advanced Studies-Universitas Paramadina Jakarta dengan konsentrasi Filsafat Islam (2013). Semasa remaja, pernah aktif di Ikatan Remaja Muhammadiyah sejak tingkatan ranting hingga wilayah (1999-2002). Sejak mahasiswa, ia aktif di Himpunan Mahasiswa Islam Cabang Jakarta Selatan (2003-2006), menjadi Koordinator Presidium Korps Pengader Cabang HMI Cabang Jakarta Selatan (2004-2006), dan menjadi Direktur Epistema (2005), lembaga riset dan kajian HMI Cabang Jakarta Selatan. Kegemarannya pada dunia Filsafat Islam telah mengantarkannya pada penelitian terhadap karya-karya ilmiah-filosofis klasik abad pertengahan. Sejak 2006-2009 tergabung sebagai peneliti pada Center for Islamic Philosophical Studies and Information (CIPSI), sebuah lembaga yang didirikan oleh Prof. Mulyadhi Kartanegara yang berdedikasi pada pengoleksian, penelitian dan penerjemahan karya-karya para ilmuwan dan filsuf muslim abad pertengahan. Beberapa karya filsafat yang pernah diterjemahkan dan diedit olehnya adalah *Kitab Rasail Ikhwan al-Safa* (2008), *Kitab al-Syifa* karya Ibn Sina (2009). Beberapa karya tulis yang telah dipublikasikan diantaranya: *Para Pemikir dalam Tradisi Ilmiah Islam* (Jakarta: CIPSI, 2010), *Islam Peduli Lingkungan* (Jakarta: MAARIF Institute, 2011, sebagai co-author), *Buku Materi Pendidikan Karakter Toleransi dan Anti Kekerasan* (Jakarta: MAARIF Institute, 2012, sebagai editor), *Catatan 1 Dekade MAARIF Institute Berkhidmat untuk Kebinekaan* (Jakarta: MAARIF Institute, 2013, sebagai editor) *Agenda Pelajar Muslim: 12 Karakter Pelopor Kebangsaan* (Jakarta: MAARIF Institute: 2014, sebagai co-author). Dapat dihubungi melalui e-mail: darrazophy@yahoo.com

Ahmad Fuad Fanani adalah Direktur Riset MAARIF Institute for Culture and Humanity dan Pemimpin Redaksi Jurnal MAARIF. Ia juga menjadi Pengajar di FISIP UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Menyelesaikan pendidikan sarjananya di Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Pendidikan pascasarjananya diselesaikan di School of International Studies, Flinders University, Adelaide, Australia dengan dukungan Australian Development Scholarship (ADS). Menulis skripsi tentang hermeneutika Al-Qur'an dan HAM; menulis tesis tentang Islam dalam kebijakan politik luar negeri Indonesia pasca reformasi. Bidang yang selama ini ditekuni adalah: politik Islam, politik Islam global, Islam dan gerakan sosial, perkembangan politik nasional, serta problem sosial dan keagamaan kontemporer. Aktif di persyarikatan Muhammadiyah semenjak tahun 1997 hingga sekarang, mulai dari Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM), Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM), Pemuda Muhammadiyah, hingga ke Muhammadiyah. Beberapa karya tulisnya antara lain: *Islam Mazhab Kritis, Menggagas Keberagamaan Liberatif* (2004), *Ijtihad Pesantren untuk Toleransi dan Good Governance* (2009), *Muhammadiyah Progressif: Manifesto Pemikiran Kaum Muda* (2007), dan *Catatan 1 Dekade MAARIF Institute Berkhidmat untuk Kebinekaan* (2013). Berbagai analisis politik dan sosial keagamaannya bisa ditemui di berbagai media massa nasional seperti: Kompas, Republika, Koran SINDO, Koran Tempo, Media Indonesia, Jawa Pos, dan the Jakarta Post. Sedangkan beberapa artikel substantifnya sudah diterbitkan di Majalah Prisma, Jurnal MAARIF, Journal of Indonesian Islam, Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies (IJIMS), Jurnal Inovasi, Jurnal Afkaruna, dan sebagainya. Saat ini ia sedang mempersiapkan studi S3-nya di the University of Toronto, Canada dengan beasiswa the Indonesian Presidential Scholarship LPDP. Bisa dihubungi melalui email: fuadfanani27@gmail.com, twitter: @fuadfanani

DAFTAR PESERTA HALAQAH FIKIH KEBINEKAAN

Hotel Alia, Cikini, Jakarta, 24-26 Februari 2015

No.	Nama	Lembaga	E-mail
Narasumber *urutan sesuai abjad			
1.	Ahmad Najib Burhani, Ph.D.	Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI)	najibburhani@gmail.com, najib27@yahoo.com
2.	Prof. Dr. Ahmad Syafii Maarif	MAARIF Institute	maarif1935@gmail.com
3.	Prof. Dr. Azyumardi Azra, CBE	Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta	azyumardiazra1@gmail.com
4.	Dr. Hamim Ilyas	Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah	hamimuin@gmail.com
5.	Dr. Hendar Riyadi	Majelis Tarjih dan Tajdid PW Muhammadiyah Jawa Barat	hendarriyadi@ymail.com, hendarriyadi@gmail.com
6.	Hilman Latif, Ph.D.	Universitas Muhammadiyah Yogyakarta	h_latief@yahoo.com
7.	Drs. H. Lukman Hakim Saifuddin	Menteri Agama Republik Indonesia	lukmanhakimsaifuddin@yahoo.com
8.	Prof. Dr. M. Amin Abdullah	UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	aminabdullah53@gmail.com
9.	Dr. M. Tafsir, M.Ag.	Pimpinan Wilayah (PW) Muhammadiyah Jawa Tengah	tafs_pwm@yahoo.com

10.	Dr. Siti Ruhaini Dzuhayatin, M.A.	UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	ruhainidz@yahoo.co.id
11.	Prof. Dr. Syamsul Anwar	Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah	syamsan@yahoo.com, syamsan@gmail.com
12.	Dr. Wawan Gunawan Abdul Wahid	Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah	wgaw65@gmail.com
13.	Dr. Yudi Latif	Pusat Studi Pancasila Universitas Pancasila	yulatif@hotmail.com
14.	Dr. Zakiyuddin Baidhawy	IAIN Salatiga	profetika@yahoo.com

Narasumber Tamu

15.	Halidja Marding	Kepala Desa Morea, Kec. Ratatotok, Kab. Minahasa Tenggara, Sulawesi Utara	
16.	Susan Jasmine Zulkifli	Lurah Gondangdia, Jakarta Pusat	

Moderator

17.	Dr. Muhammad Azhar, M.A.	Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah/ FAI Universitas Muhammadiyah Yogyakarta	muazar@yahoo.com
18.	Siti Sarah Muwahidah, M.A.	MAARIF Institute Associate Researcher/ Mahasiswa PhD di Emory University, USA	sitisarahm@gmail.com
19.	Rita Pranawati, M.A.	KPAI/PP Nasyiatul Aisyiah	pranawati_rita2000@yahoo.com
20.	Abd. Rohim Ghozali, M.Si	MAARIF Institute/ Yayasan Paramadina	rohim.ghazali@gmail.com

21.	Pradana Boy ZTF, Ph.D.	FAI Universitas Muhammadiyah Malang	fata.failasufa@gmail.com
-----	---------------------------	---	--------------------------

Peserta

22.	Dr. Afifi Fauzi Abbas, M.A	Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah	afififauziabbas@gmail. com
23.	Ahmad Imam Mujadid Rais, M.A.	Lazis PP Muhammadiyah	mujadid.rais@gmail.com
24.	Ahmad Labib, SH, M.H.	PP Pemuda Muhammadiyah	ahmadlabib34@yahoo. com
25.	Alpha Amirrachman, M.Phil. Ed., Ph.D.	CDCC/ Universitas Sultan Ageng Tirtayasa Banten	alpha.amirrachman. uva@gmail.com
26.	Andar Nubowo, D.E.A.	IndoStrategi/ FISIP UIN Jakarta	andar.nubowo@gmail. com
27.	Anisia Kumala Masyhadi, Lc., M.Psi.	PP Nasyiatul Aisyah	anisiakumala@gmail. com
28.	Dr. Athiyatul Ulya, M.A.	Majelis Tarjih PW Muhamamdiyah Jakarta	athiya_ulya@yahoo.com
29.	Azaki Khoiruddin	PP Ikatan Pelajar Muhammadiyah	azakikhoirudin@gmail. com
30.	Beni Pramula	DPP Ikatan Mahasiswa Muhamamdiyah	pramulabeni@gmail.com
31.	Dr. Biyanto	PW Muhammadiyah Jawa Timur	mr_abien@yahoo.com
32.	David Krisna Alka, S.Th.I.	The Indonesian Institute (TII)	davidkrisna@gmail.com
33.	Endang Mintarja, M.A.	Maejlis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah	endangmintarja@yahoo. com
34.	Dr. Imam Addaruqutni, M.A.	Lembaga Hikmah dan Kebijakan Publik PP Muhammadiyah	imamaddaruqutni28@ gmail.com
35.	Ma'mun Murod Al-Barbasy, M.Si	FISIP Universitas Muhammadiyah Jakarta	mamunmurod73@gmail. com

36.	Muarif, MA.	Suara Muhammadiyah	pemintalkata@gmail.com
37.	Dr. Muthohharun Jinan	FAI Universitas Muhammadiyah Surakarta	mth.jinan@gmail.com, mj123@ums.co.id
38.	Nur Achmad, M.A.	Majelis Tarjih PW Muhammadiyah Jakarta/STIEAD Jakarta	cahmad74@gmail.com
39.	Pradita Davis, S.Hum.	Penerima MAARIF Fellowship (MAF) 2014	pradita.devis@gmail.com
40.	Pramono U. Tanthowi, M.A.	Litbang PP Muhammadiyah	pramonotanthowi@gmail.com
41.	Puti Hasanatu Syadiah, S.Sos.I.	Penerima MAARIF Fellowship (MAF) 2014	puti.salju.ph@gmail.com
42.	Raja Juli Antoni, Ph.D.	The Indonesian Institute (TII)	toni_damai@yahoo.com
43.	Rudi Sukandar, Ph.D.	The Habibie Center	rudisukandar@yahoo.com
44.	Tuti Alawiyah Burhani, Ph.D.	FDIK UIN Jakarta	talawiyah@gmail.com
45.	Dra. Yayah Khisbiyah, M.A.	CDCC/ Universitas Muhammadiyah Surakarta	yayah.khisbiyah@gmail.com
46.	Wahyudi Akmaliah, M.A	Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI)	wahyudiakmaliah@gmail.com
47.	Dr. Zuly Qodir	Universitas Muhammadiyah Yogyakarta	zuly_qodir@yahoo.com

MAARIF Institute

48.	Ahmad Fuad Fanani	MAARIF Institute	fuadfanani27@gmail.com
49.	Aliekha	MAARIF Institute	aliekha.sofyan@gmail.com
50.	Deni Murdiani	MAARIF Institute	denimurdiani@yahoo.co.id
51.	Fajar Riza Ul Haq	MAARIF Institute	fajarrizaulhaq@yahoo.com

52.	Henny Ridhowati	MAARIF Institute	Henny_ridho76@yahoo.com
53.	Khelmy Kalam Pribadi	MAARIF Institute	helmy.pribadi85@gmail.com
54.	Muhammad Abdullah Darraz	MAARIF Institute	darrazophy@yahoo.com
55.	Muhammad Supriadi	MAARIF Institute	msupriadi@yahoo.com
56.	Pipit Aidul Fitriyana	MAARIF Institute	aidulfitriyana@yahoo.com
57.	Pripih Utomo	MAARIF Institute	pripihlagi@yahoo.com