

Ahmadiyah dan Hak Berkeyakinan dalam Tatanan Hukum: Studi Atas Keberadaan Ahmadiyah di Yogyakarta

Oleh: Nurainun Mangunsong *

Abstract

Theologically, Ahmadiyya is a new religious movement as a manifestation of an autonomous human being in an attempt to be universal menkontekstualisasikan Islam (rahmatan lil'alam) accepted by the people in the world. Therefore, the Ahmadiyya sect emerged as a new center of Islamic factions others. However, after the death of Mirza Ghulam Ahmad, the founder of Ahmadiyya movement split in two (Labore Ahmadi and Ahmadiyya Qodian) which has a doctrinal difference principle. It was also caused controversy acceptance Ahmadiyah in Indonesia. In Yogyakarta, the arrival of the Labore Ahmadiyya by preachers present in the midst of Muhammadiyah (the students). Demographically, Yogyakarta is an area with a pluralist society and culture typology abangan and academic community (aristocratic) were dominant. Because it was difficult for him accepted by the Java community. Although internally, Ahmadiyya Yogyakarta is exclusive, but externally, this group is quite inclusive and adaptive with rituals such as Java and nyadran tablilan or nyekar. Islamic acculturation and Hindu communities living in Yogyakarta ritual brings egalitarian attitude and high tolerance against Ahmadi. Ahmadi also seen as a group that have contributed to the education and the struggle for Independence Homeland. The presence of PIRI (Islamic University of Indonesia) and the issuance of Javanese Quran, Quran Jarwoe Jarwi, is evidence of the struggle that has existed since 1924. This paper would like to examine the existence of Ahmadiyah as a religious movement in Yogyakarta. Furthermore, this paper would like to sit "right Ahmadiyya belief" in the legal order.

Key words: human rights, freedom of religion and belief rights

Abstrak

Secara teologis, Ahmadiyah merupakan gerakan keagamaan baru sebagai manifestasi otonom manusia dalam upaya menkontekstualisasikan ajaran Islam agar universal (rahmatan lil'alam) diterima oleh umat di dunia. Karena itu ajaran Ahmadiyah muncul sebagai mazhab baru di tengah golongan-golongan Islam yang lain. Namun, sepeninggal Mirza Ghulam Ahmad, selaku pendiri Ahmadiyah, gerakan ini terbelah dua (Ahmadiyah Labore dan Ahmadiyah Qodian) yang secara doktriner memiliki perbedaan yang prinsipil. Hal itu pula yang menimbulkan kontroversi penerimaan Ahmadiyah di Indonesia. Di Yogyakarta, kedatangan Ahmadiyah oleh Mubaligh Labore hadir di tengah-tengah warga Muhammadiyah (kaum

* Dosen Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. E-mail: nura1n@yahoo.co.id

santri). Secara demografi, Yogyakarta merupakan daerah dengan kultur masyarakat yang pluralis dan tipologi masyarakat abangan dan akademik (priyayi) yang dominan. Karena itu tak menyulitkannya diterima oleh masyarakat Jawa. Meski secara internal, Ahmadiyah Yogyakarta adalah eksklusif, namun secara eksternal, kelompok ini cukup inklusif dan adaptif dengan ritual Jawa seperti tablilan dan nyadran atau nyekar. Akulturasi Islam dan hindu yang hidup dalam ritual masyarakat Yogyakarta membawa sikap egaliter dan toleransi yang tinggi terhadap Ahmadiyah. Ahmadiyah juga dipandang sebagai kelompok yang telah memberi kontribusi pendidikan dan perjuangan Kemerdekaan NKRI. Kehadiran PIRI (Perguruan Islam Republik Indonesia) dan penerbitan Quran berbahasa Jawa, Quran Jarwoe Jarwi, adalah bukti perjuangannya yang telah eksis sejak 1924. Tulisan ini ingin mengkaji keberadaan Ahmadiyah sebagai satu gerakan keagamaan di Yogyakarta. Selanjutnya, tulisan ini ingin mendudukkan "hak berkeyakinan Ahmadiyah" dalam tatanan hukum.

Kata kunci: hak asasi manusia, hak beragama dan hak berkeyakinan

A. Pendahuluan

Salah satu kado istimewa yang lahir dari rahim reformasi adalah penganugerahan terhadap hak-hak asasi manusia (HAM) yang cukup moderat setelah sekian lama terpasung oleh kediktatoran rezim Soeharto melalui berbagai macam bentuk regulasi dan aksi. Kebebasan yang secara formil dimanifestasikan dalam UUD RI 1945 (Amandemen) yang begitu luas dan elegan, tak ayal disambut suka cita bahkan euforia yang belakangan kerap menimbulkan gesekan-gesekan sosial beragama yang cukup memprihatinkan.

Secara materiil, Amandemen UUD 1945 terkait dengan HAM merupakan hasil kompromi dan langkah konvergentif terhadap sekian konvensi HAM internasional dan ketentuan HAM sebagaimana diatur dalam KRIS 1949 dan UUDS 1950. Pada tataran internasional sendiri, wacana HAM telah berkembang cukup signifikan setelah revolusi politik yang terjadi di Eropa yang kemudian diikuti pula oleh revolusi industri. Sejak diproklamirkannya The Universal Declaration of Human Right tahun 1948, telah tercatat dua tonggak historis lainnya dalam petualangan penegakan hak asasi manusia internasional. *Pertama*, diterimanya dua kovenan (*covenant*) PBB, yaitu yang mengenai Hak Sipil dan Hak Politik serta Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya.

Dua kovenan itu sudah dipermaklumkan sejak tahun 1966, namun baru berlaku sepuluh tahun kemudian setelah diratifikasi tiga puluh lima negara anggota PBB. *Kedua*, diterimanya Deklarasi Wina beserta Program Aksinya oleh para wakil dari 171 negara pada tanggal 25 Juni 1993 dalam Konferensi Dunia Hak Asasi Manusia PBB di Wina, Austria. Deklarasi

yang kedua ini merupakan kompromi antar visi negara-negara Barat dengan pandangan negara-negara berkembang dalam penegakan hak asasi manusia. Perkembangan HAM Internasional ini merupakan manifestasi lebih lanjut dari konsepsi hak naturalis yang berciri universal yang kemudian mengalami positivisasi guna menjawab keberlakuannya dalam lintas regional dan nasional.

Di Indonesia, hasil ratifikasi dari sekian kovenan di atas melahirkan sejumlah aturan HAM seperti UU No. 7 Tahun 1984 tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Terhadap Perempuan, UU No. 9 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia, UU No. 23 Tahun 2003 tentang Perlindungan Anak, UU No. 23 Tahun 2004 tentang Penghapusan KDRT (Kekerasan dalam Rumah Tangga), dan UU No. 12 Tahun 2005 tentang Ratifikasi Kovenan Internasional tentang Pemenuhan Hak-hak Sipil dan Politik dari seluruh warga negara tanpa kecuali. Ratifikasi kovenan internasional ke dalam regulasi hukum di Indonesia termasuk Amandemen UUD 1945 tersebut jelas membawa implikasi sosio-yuridis manifestasi HAM warga Indonesia tak terkecuali hak berkeyakinan yang belakangan ini cukup kompleks bahkan menyita perhatian seluruh dunia. Hal demikian bisa terjadi karena menurut John Stuart Mill, agama atau perselisihan iman di antara orang per orang merupakan fakta umum yang kerap mengalami ketidakadilan.¹

Ditambahkan pula oleh Wim Beuken dan Karl-Josef Kuschel² bahwa fenomena kekerasan sosial yang terjadi meski tidak semua berbasis agama, akan tetapi kenyataannya banyak sekali kekerasan yang terjadi atas nama agama. Seperti, teror atas nama jihad, pengeboman oleh fundamentalis Kristen, Katolik, dan salah satu sekte di Jepang, pembunuhan oleh pengikut Hindu dan Budha, pembantaian di Afrika, perang antar umat Katolik, konflik antara Muslim Ortodoks³ dan Muslim sempalan (Ahmadiyah) di Indonesia, penindasan terhadap keadilan sosial di Amerika Latin, dan lain sebagainya.

Indonesia sebagai negara pluralis yang diikat oleh ideologi Pancasila yang berbineka tunggal ika, rajut kebersamaan, keharmonisan, dan

¹Lihat dalam Karen Lebacqz, *Six Theories of Justice* (Indiana Polis: Augsburg Publishing House, 1986), p. 20.

²Lihat Pengantar Wim Beuken, Karl-Josef Kuschel (et al), dalam *Religion as a Source of Violence?* (New York: Maryknoll, SCM Press Ltd and Orbis Books, 1997), p. v

³Muslim Ortodoks, menurut Martin Marty merupakan fenomena fundamentalisme. Fundamentalisme sendiri secara umum tidak hanya konservatif, tradisional, atau ortodoks. Fundamentalisme tidak sekedar tekstualis atau mayoritas paham, atau anti rasional dan teknologi. Mereka ialah orang-orang yang reaktif terhadap pluralisme, konsumerisme, materialisme, dan egalitarianisme. Lihat Martin Marty, "Fundamentalisme as a Social Phenomena", *Bulletin of the American Academy of Arts and Science* 42 (1988), p. 15-29.

kegotong-royongan adalah satu hal yang kuat dan tak perlu diragukan lagi. Komitmen konstitusionalitas kebersamaan itu dapat terekam dalam sejarah, bagaimana para pendiri NKRI ini mampu mengatasi konflik politik dengan menyepakati “tujuh kata”, sila pertama, dalam Alenia Keempat Pembukaan UUD 1945, menjadi “Ketuhanan Yang Maha Esa”.⁴ Keputusan arif dewan perumus tersebut berangkat dari faktual politik dan sosial masyarakat yang memang plural dan cenderung konfliktual, karenanya perlu diakomodasi secara sama (*equality before the law*) sebagai bentuk pengakuan hak-hak konstitusional warga.

Berangkat dari realitas politik itu, bahkan jauh hari sebelum kemerdekaan 1945, tepatnya Tahun 1924, Ahmadiyah sebagai golongan agama atau keyakinan baru telah hadir di Indonesia dan mendapat respon positif, khususnya Muhammadiyah di Yogyakarta. Organisasi Islam lain seperti Nahdhatul ‘Ulama (NU, 1926) dan Masyumi (1945) yang menyusul belakangan, tentu menerima kehadirannya sebagai organisasi keagamaan pada umumnya. Situasi baru berubah menjelang politisasi Islam ke dalam partai politik di tahun 1955. Islam yang mulai terpola ke dalam kelompok berbasis pada ideologi, substruktur sosial,⁵ kesukuan, dan agama, perlahan-lahan menjadi partikularistik dan cenderung pragmatis. Islam politik di satu sisi menjadi mediasi dan rekonsiliasi berbagai perbedaan yang ada, namun di sisi lain dapat menjadi akar radikalisme sosial agama yang memicu gerakan-gerakan separatis, seperti DI/TII dan Gerakan Kahar Muzakkir. Akibat dari stigma itu, Masyumi pun akhirnya dibubarkan Soekarno (1949-1959).⁶

Menjadi satu pertanyaan besar manakala pascareformasi kehadiran Ahmadiyah dipersoalkan kembali. Terlepas bahwa dakwaan sesat hanya diarahkan pada Jema’at Ahmadiyah Indonesia (JAI), namun faktanya Gerakan Ahmadiyah Indonesia (GAI) yang berpusat di Yogyakarta juga mendapat stigma yang sama. Meski keduanya berbeda secara doktriner dan prinsipil, sudah seharusnya di bawah naungan falsafah Pancasila dan konstitusi keduanya mendapat perlakuan yang sama secara adil. Tulisan ini akan mengurai keberadaan Ahmadiyah sebagai satu gerakan keagamaan di Yogyakarta. Selanjutnya, tulisan ini ingin mendudukkan “hak berkeyakinan Ahmadiyah” dalam tatanan hukum.

⁴ Lihat dalam Saafroedin Bahar dkk. (Tim Penyunting), *Risalah Sidang BPUPKI-PPKI 28 Mei 1945 – 22 Agustus 1945*, Sekretariat Negara RI, Jakarta, 1995.

⁵ C. Geertz., *The Religion of Java* (1960) dan *The Social History of Indonesia* (1965). Lihat juga Herbert Feith, *Pemilihan Umum 1955 di Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1999), p. 84-85.

⁶ Daniel S. Lev., dalam *Teori-teori Mutakhir Partai Politik*, Ichlasul Amal (ed)., (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2012), p. 149.

B. Gerakan Ahmadiyah Indonesia di Yogyakarta dan Sisi-sisi Antropologisnya

Tepat pukul sembilan pagi,⁷ hari itu, terlihat seorang ibu yang telah berusia delapan puluhan tahun yang meski sedikit lemah, akan tetapi masih memperlihatkan semangat ke-Islamannya pada saya. Meski tinggal dan hidup sendiri, karena kedua anaknya yang kembar telah berkeluarga dan tinggal di luar kota, ia masih tetap mandiri dan menyibukkan hari-harinya membaca risalah-risalah Ahmadiyah. Ibu yang fasyyih berbahasa Belanda dan bekas seorang guru agama ini, bercerita banyak tentang peran ayahanda dan ibundanya yang turut andil besar mengembangkan syi'ar Islam melalui Ahmadiyah. Sapa saja ia dengan Ibu Siti Rohania Prayogo, yang tidak lain adalah anak kandung Pemimpin Besar Ahmadiyah Minhadjurrahman Djojogugito. Keluarga yang berlatar belakang guru ini masih ingat betul bagaimana rutinitas spiritual sosialnya ia habiskan untuk mendudukkan ajaran Ahmadiyah kepada masyarakat Islam Jawa di Yogyakarta melalui majelis ta'lim dwi mingguan atau perayaan besar Islam. Menurutnya, Ahmadiyah sama dengan ajaran kelompok Islam yang lain yakni hadir untuk menyerukan Islam dengan damai.

Hal ini seperti terungkap dari kata *salama*, yang berarti keselamatan atau kedamaian. Ayat al-Quran menambahkan pula, *'ud'u ila sabili robbika bil hikmah*, maksudnya, serukan Islam itu dengan *bil hikmah* atau kebijakan agar orang menerima Islam dengan kelapangan bukan ketakutan. Sambil berjalan menuju rak buku, yang salah satu buku ia tunjukkan pada saya, kenangnya bahwa, "Mirza Ghulam Ahmad⁸ (pendiri Ahmadiyah) itu ialah sosok *Mujaddid* (Pembaharu) yang mampu menyampaikan Islam seperti Rasulullah saw." Ajaran-ajaran Ahmadiyah,⁹ menurutnya, sangat rasional, santun, dan arif. Dijelaskannya pula bahwa, di tengah kemunduran Islam, Mirza justru melakukan perbaikan dan pembangunan supra dan infrastruktur pendidikan.

Dengan pendidikan, umat bisa memahami Islam dengan baik dan menyerukannya dengan bijaksana." Sembari membuka-buka buku, ia menambahkan, "karena itulah Ahmadiyah tidak pernah memerangi musuh seperti ketika India dijajah Inggris. Sikap Mirza justru mendekatinya agar kelompok elit Inggris bisa memahami Islam dari sudut yang lain." Sama

⁷ Wawancara dengan Siti Rohania Prayogo, anak bungsu Djojogugito dari istri pertama, tertanggal 20 September 2007.

⁸ Mirza Ghulam Ahmad, lahir 13 Februari 1835 di Desa Qodian Punjab, 105 Km sebelah Timur Laut kota Lahore (Pakistan). Ayahnya bernama Mirza Ghulam Murtada, keturunan Haji Barlas dari Persi (Iran). Beliau ialah tokoh pendiri Ahmadiyah.

⁹ Ahmadiyah adalah sebuah ajaran, gerakan, perserikatan atau *jum'iyah* keagamaan yang mapan, yang diimpor dari India-Pakistan.

halnya dengan ungkapan Mulyono,¹⁰ yang akrab disapa Pak Mul, seorang da'i sekaligus guru PIRI ini, *cooperative* Mirza dengan kolonialis Inggris (1960-an)¹¹ bukan menunjukkan oportunitasnya melainkan upaya langkah *soft* Islam masuk di lingkungan kekuasaan Inggris agar penyebaran Islam lebih leluasa. Diceritakannya bahwa, di saat itu, India mengalami konflik horizontal baik sesama Islam sendiri (Sunni-Syiah) dan antar pemeluk agama yang lain (Islam dengan Arya Samad). Melihat kondisi itu, jelas India tidak bisa berbuat apa-apa melawan Inggris. Mirzapun mencoba mendekat dan hasil kedekatan itu, meskipun penuh kontroversi, keluarga Inggris akhirnya ada yang masuk Islam (tak disebutkan namanya).

Dari penuturan sejarah itu, sebagaimana diungkap dua tokoh di atas, Ahmadiyah meyakini Islam sebagai gerakan damai mampu menghadirkan Islam tanpa kekerasan (seperti halnya nirkekerasan Gandhi) meski dengan musuh sekalipun. Kesabaran Mirza dalam misi Islam, meski di awal penuh dengan perlawanan yang justru datang dari internal kelompok Islam sendiri, akhirnya mampu mendudukkan Ahmadiyah sebagai satu gerakan Islam baru di tengah gerakan keagamaan ortodoks yang ada. Dialektika sosial keagamaan ini menunjukkan metamorfosis agama atau keyakinan yang cenderung atomis merupakan satu fenomena teologis dimana manusia pada dasarnya makhluk ber-Tuhan dengan segala manifestasi ketuhanannya. Manusia menerimanya seperti menerima jodoh dalam takdir sosialnya. Segala sesuatu dikondisikan dalam penyesuaian dan penerimaan hati (keyakinan) serta seluruh raganya. Manusia bukan benda dalam keterasingan dan kotak kosong, melainkan makhluk yang bersenyawa dengan multidimensi kehidupan sekitarnya. Maka, manusiapun menjadi sangat fenomenologis. Semua pola sosial keagamaannya menjadi sangat beragam. Hakiki sosial keagamaan ini harus dipandang universal dan merupakan hak yang universal pula.

Dalam buku Qanun Asasi Gerakan Ahmadiyah Indonesia (Aliran Lahore), yang disusun oleh PB GAI terbitan Darul Kutubil Islamiyah Yogyakarta, dijelaskan bahwa Ahmadiyah diambil dari kata 'Ahmad' atau 'Muhammad' yang dipetik dari nama Muhammad saw bin Abdilah bin Abdil Muttalib, keturunan Kinanah, keturunan 'Adnan, keturunan Ismail as.¹² Bukan dari nama akhir Mirza Ghulam Ahmad sendiri, sebagaimana

¹⁰ Wawancara dengan Mulyono, salah seorang pengurus PB GAI, 16 September 2007.

¹¹Lihat juga dalam Iskandar Zulkarnain, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), p. 72-73.

¹² Penegasan ini secara langsung dinyatakan Mirza Ghulam Ahmad, menurut kesaksian Maulana Muhammad Ali –yang belakangan menjadi pendiri Ahmadiyah Lahore--, seorang Ahmadi yang menduduki jabatan Sekretaris di masanya. Lihat dalam Maulana Muhammad Ali, *Mengenal Ahmadiyah Lahore*, (Lahore: Darul Kutubil

yang dipahami dan diyakini puteranya, Bashiruddin Mahmud Ahmad, Ahmadi dari Qodian.¹³ Kemunculan nama Ahmad telah diberitakan Al-Quran dalam surat al-Shof: 6, yang isinya menyatakan:

"Dan tatkala Isa anak Maryam berkata: Hai anak keturunan Israil, sesungguhnya aku ini utusan Allah kepada kamu, membetulkan apa yang dimuka saya yaitu Taurat, dan memberi berita baik akan seorang utusan yang datang sesudah saya yang namanya AHMAD;¹⁴ akan tetapi setelah datang kepada mereka dengan tanda bukti yang terang, mereka berkata, inilah sibir yang terang."

Secara esensiil, kedua kata ini memiliki arti yang sama yakni puji. Perbedaan hanya pada bentuknya. Kalau Ahmad artinya 'orang yang banyak memuji' atau 'yang sangat banyak memuji', sedangkan *Muhammad*, berarti orang yang sangat terpuji atau yang sangat terpuji. Kata *Ahmad* mengandung sifat *jamali*, yakni sifat keindahan, kelembahlembutan dan keelokan budi, sebagaimana diperlihatkan oleh Nabi Suci Muhammad saw. pada zaman Makkah; sedangkan nama *Muhammad* mengandung sifat *jalali*, yakni sifat keagungan dan kebesaran, sebagaimana yang diperlihatkan di Madinah.¹⁵ Dengan demikian, sesuai dengan artinya, pemberian nama Ahmadiyah ini dimaksudkan agar setiap Ahmadi menghayati gerakan ini dengan sifat *jamali*, yaitu berdakwah Islam dengan keindahan, keelokan, kelembahlembutan tutur kata dan kehalusan budi berlandaskan takwa kepada Allah swt.

Islamiyah, tt). Lihat juga dalam PB. GAI, *Qanun Asasi Gerakan Ahmadiyah Indonesia (Aliran Lahore)*, (Yogyakarta: Darul Kutubil Islamiyah, tanpa tahun), p. 8

¹³ Maulana Muhammad Ali, *Ibid.* Lihat juga Iskandar Zulkarnain, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), p. 72-73.

¹⁴ Kata "Ahmad" dalam QS. al-Shof tersebut ditafsirkan Bashiruddin Mahmud Ahmad (putera kandung Mirza Ghulam Ahmad) sebagai nama yang ditujukan pada diri Mirza Ghulam Ahmad. Dalam bukunya yang berjudul Mirza Ghulam Ahmad, *Al-Khutbatul-Islamiyah*, Rabwah wikalah at-tab-syiir li-tharik uj-jadid, 1388. p. 86: (*wa-an Allaha sammahu Ahmad bima yahmadu bibi-rRabbul Jalil fil-ardhi kama yahmadu fis-sama*). Lebih jelasnya ungkapan itu dinyatakan "Jika orang benar-benar meneliti maksud Al-Qur'an itu (surah 61:6 tadi) maka akan mengetahui, bahwa yang dimaksud dengan nama AHMAD bukanlah Nabi Muhammad saw. tetapi seorang RASUL yang diturunkan Allah swt. pada akhir zaman sekarang ini. Bagi kami ialah: Hazrat (Mirza Ghulam) AHMAD Al-Qadiani." Penguatan tafsir itu oleh Bashiruddin Mahmud Ahmad dikaitkan pula dengan al-Shof: 7-8, dimana konteks zaman yang dimaksud ialah masa kehadiran Mirza Ghulam Ahmad. Di sinilah titik perbedaan tafsir, yang menurut sebagian besar *mufasssir* bahwa penafsiran harus mengkoneksikan dengan *asbabun nuzulnya* dan tafsir-tafsir yang lain secara intersubjektif. Pendekatan ini guna melacak orisinalitas makna dan kebenarannya. Hanya saja, penafsiran memang memiliki kebenaran yang relatif dan subjektif karena itu klaim kebenaran tidak dibolehkan. Lihat dalam PB. GAI, "Mengenal Gerakan Ahmadiyah Lahore (GAI)" dalam *Brosur Paket Dakwah* No. 1, Tahun 1404 H/1984, p. 14.

¹⁵ *Ibid.*

Awal kemunculan pergerakan Ahmadiyah di Indonesia yang dibawa oleh dua aliran Ahmadiyah tidak begitu jelas. Hasil penelitian G.F. Pijper, menyebutkan, kemunculan awalnya adalah di Yogyakarta yang dibawa oleh Ahmadiyah Lahore bernama Maulana Ahmad dan Mirza Wali Ahmad Baiq. Sementara menurut Syarif Ahmad Saitama Lubis, Sekretaris Mal Pengurus Besar 2004-2007, sebagaimana ditulis dalam bukunya *Dari Ahmadiyah Untuk Bangsa*, kemunculan awal Ahmadiyah di Indonesia baru di mulai tahun 1925, ditandai ketika Rahmat Ali dari Ahmadiyah Qodian menginjak Tapaktuan, pantai barat wilayah Aceh. Setelah itu, disusul para muballigh lain dari India dan Pakistan untuk memperkuat misi Ahmadiyah.

Menurut Iskandar Zulkarnain, sebagaimana ditulis dalam bukunya *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*¹⁶ Sumatera Barat sebagai basis tokoh pembaru Islam di Indonesia merupakan pusat aktivitas penyebaran paham Ahmadiyah Qodian sebelum berkembang ke Jawa walaupun penaburan benih pertama berada di Tapaktuan, Aceh, pada tahun 1925. Temuan ini diperkuat dengan pengetahuan orang-orang Indonesia tentang ajaran Ahmadiyah aliran Qodian melalui sekolah-sekolah di Qodian bagi pemuda-pemuda Sumatera. Sejalan dengan pandangan ini, Federspiel juga menyatakan bahwa awal sampainya Ahmadiyah ke Indonesia melalui para siswa yang kembali dari sekolah Ahmadiyah di India pada akhir abad ke-19. Akan tetapi secara kronologis temuan ini dipersoalkan sebab masa itu adalah gerakan Ahmadiyah baru lahir.

Menurut Hamka sebagaimana dikutip Iskandar Zulkarnain, berita tentang Ahmadiyah tersebar melalui buku-buku dan majalah-majalah yang terbit di luar negeri. Sebaliknya, artikel yang muncul belakangan menunjukkan bahwa Ahmadiyah tidak dikenal di Indonesia sampai tiga orang siswa Indonesia pergi belajar ke India pada tahun 1922. Hasil pembelajaran di India ini ternyata tidak kurang hebatnya dengan belajar di Timur Tengah. Sejak itu banyak siswa Indonesia berangkat ke India untuk meneruskan pendidikannya ke Lahore menuju kampung Qodian. Baru setelah itu para siswa ini mengirim berita ke Indonesia mengenai risalah Ahmadiyah.

Sementara itu, Raden Ngabei Haji Minhadjurrahman Djojogugito menulis bahwa ia mendengar bahwa gerakan Ahmadiyah antara tahun 1921 dan 1922. Sebenarnya, Ahmadiyah mulai dikenal sejak tahun 1918 melalui majalah *Islamic Review* edisi Melayu yang terbit di Singapura. Akan tetapi, Ahmadiyah baru diperkenalkan oleh tokoh Ahmadiyah Indonesia sendiri pada tahun 1920.

Di Yogyakarta, Ahmadiyah Lahore lebih dulu dikenal dibanding Ahmadiyah Qodian. Kedatangan mubaligh Hindustan Ahmadiyah Lahore,

¹⁶ *Ibid.*

Maulana Ahmad dan Mirza Wali Ahmad Baiq ke Yogyakarta tidak begitu jelas siapa yang mengundangnya. Menurut Muhammadiyah, Wali Ahmad Baiq mengemukakan bahwa ia sebenarnya ingin ke Manila, namun karena kehabisan bekal ia harus singgah di Indonesia. Sumber lain mengemukakan, Wali Ahmad Baiq bermaksud ke Cina dan hanya berniat berhenti sebentar untuk mengadakan kunjungan singkat di Indonesia.¹⁷

Dalam perkembangan kemudian, muballigh Ahmadiyah Lahore mendapat fasilitas dari organisasi Muhammadiyah. Hal ini dibuktikan dengan pemberian tempat tinggal Wali Ahmad Baiq oleh Haji Hilal di Kauman, tempat kelahiran Muhammadiyah dan pusat aktivitas Islam di Yogyakarta. Bahkan dua muballigh itu diberi kesempatan memberikan sambutan pada Kongres Muhammadiyah 1924, Maulana Ahmad memberi sambutan dengan bahasa Arab, sedangkan Wali Ahmad Baiq dengan bahasa Inggris. Maulana Ahmad sendiri menyampaikan materi yang menentang dogma-dogma Kristen, khususnya tentang Ketuhanan dan Yesus seorang anak Tuhan. Ia juga menjelaskan ada dua prinsip dalam dakwahnya. Pertama, mendorong agama Islam. Kedua, menjauhi aktivitas politik. Pidato Maulana Ahmad mendapat sambutan hangat dari peserta kongres.¹⁸

Menurut Mukti Ali, hubungan baik antara Wali Ahmad Baiq dengan tokoh-tokoh Muhammadiyah terjadi karena Ahmadiyah Lahore memperluas gerakannya di Indonesia, di samping dalam tablighnya, Ahmadiyah Lahore juga ingin menyerang Kristen. Tak pelak lagi kediaman Wali Ahmad Baiq menjadi tempat pertemuan orang-orang Muhammadiyah, khususnya dari kalangan muda, termasuk tokoh muda Muhammadiyah, antara lain Sekretaris Jenderal Pengurus Besar dan Direktur HIS Muhammadiyah, Muhammad Husni dan Sudewo.¹⁹

Dari penuturan itu terlihat bahwa Ahmadiyah datang dan diterima dalam lingkungan priyayi (pendidik) Jawa Muhammadiyah. Muhammadiyah (1912) merupakan organisasi keagamaan puritanis yang ajarannya dipengaruhi oleh gerakan Wahhabi yang bersebaran dengan kaum Nahdhatul 'Ulama' (NU) yang sinkretis dan tradisionalis. Bagi Muhammadiyah²⁰ ajaran Ahmadiyah tentang Kenabian, Isa al-Masih, Ya'zud dan Ma'zud merupakan ajaran rasional dengan bukti-bukti historis dan empirik yang cukup meyakinkan. Latar rasionalistik itu pula, memungkinkan rasionalitas ajaran Ahmadiyah diterima dan dikembangkan

¹⁷ PB. GAI, "Mengenal Gerakan Ahmadiyah Lahore (GAI)" dalam *Brosur Paket Dakwah* No. 1, Tahun 1404 H/1984.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Pengikut Muhammadiyah.

oleh fungsionaris pendidik dan da'i sekaligus. Rasionalitas ajaran Ahmadiyah terlihat pada tujuh doktrin ajarannya yakni:

1. Masalah al-Mahdi dan al-Masih.

Bagi Ahmadiyah Qadian dan Lahore doktrin ini diterima sepenuhnya dan tidak ada perbedaan prinsipil, justru perbedaan datang dari kaum Sunni. Menurut Ahmadiyah, doktrin al-Mahdi tidak dapat dipisahkan dari masalah kedatangan al-Masih di akhir zaman. Hal itu karena al-Mahdi dan al-Masih adalah satu tokoh yang kedatangannya dijanjikan Tuhan.

Dalam sebuah hadits yang diriwayatkan Bukhori dari Ibnu Bukair, dari al-Laits dari Yunus, dari Ibnu Syihab, dari Nafi Maula Abi Qatadah al-Anshari, dari Abu Hurairoh disebutkan bahwa "Nabi berkata: Bagaimana kamu jika Ibnu Maryam turun di dalam, di antara, kamu, dan menjadi imam kamu, dari antara kamu". Ahmadiyah memahami bahwa kata-kata "...dan menjadi imam kamu, dari antara kamu" menunjukkan seseorang di antara umat Islam sendiri. Artinya, bukan seorang imam yang datang dari luar umat Islam, misalnya dari Bani Israil. Dengan demikian, al-Masih yang akan datang di akhir zaman itu bukanlah Nabi Isa a.s., yang telah wafat, melainkan seorang muslim yang mempunyai perangai dan sifat-sifat seperti Nabi Isa a.s. Dan dalam pandangan Ahmadiyah, al-Masih tersebut adalah Mirza Ghulam Ahmad.²¹

Hadits lain dalam Sunan Ibnu Majah dijelaskan bahwa "Nabi berkata: al-Mahdi dan al-Masih adalah pribadi yang sama." Yang membedakan keduanya hanya orientasi dakwahnya. Jika dakwah al-Masih berorientasi keluar khususnya kepada bangsa-bangsa Kristen, sedangkan al-Mahdi lebih berorientasi ke dalam, yakni kepada internal umat Islam.

2. Masalah Mujaddid (pembaru)

Manurut Ahmadiyah Lahore, istilah pembaruan atau *tajdid* mempunyai pengertian mengembalikan umat Islam kepada pangkal kebenaran Islam. Caranya adalah dengan melenyapkan kesesatan-kesesatan yang menyerbu umat Islam, menghidupkan iman umat Islam yang sedang surut dan memancarkan penerangan baru tentang kebenaran Islam yang sesuai dengan tuntutan zaman. Di sini ada kesamaannya dengan *tajdid* dalam pengertian Muhammadiyah. Pembaruan dalam spirit Ahmadiyah berangkat dari Q.S. an-Nur: 55, yang artinya: "Allah berjanji kepada orang-orang yang beriman di antara kamu dan berbuat baik bahwa Dia pasti akan menjadikan mereka penguasa di bumi sebagaimana Dia telah menjadikan orang-orang sebelum mereka menjadi penguasa.." Bagi Ahmadiyah Lahore, ayat tersebut bukan saja meramalkan akan berdirinya

²¹ PB. GAI, *Qanun Asasi Gerakan Ahmadiyah Indonesia (Aliran Lahore)*, (Yogyakarta: Darul Kutubil Islamiyah, tanpa tahun), p. 45.

kerajaan Islam, melainkan juga kelangsungannya sehingga perlu dibangkitkan ke-khalifahan yang akan menggantikan Nabi Muhammad Saw.

3. Masalah Kematian Nabi Isa a.s

Menurut Mirza Ghulam Ahmad, Nabi Is a.s., adalah manusia biasa yang meninggal secara wajar dan dikubur Srinagar,²² Kashmir. Artinya, Nabi Isa tidak mati di tiang salib sebagaimana yang menjadi kepercayaan umat kristiani. Dasar yang digunakan Mirza Ghulam Ahmad antara lain: QS. al-Maidah: 117; Ali Imran: 54 dan 143; as-Shaff: 6. Dengan meninggalnya Isa al Masih maka Mirza Ghulam Ahmad adalah al-Masih dan al-Mahdi yang dijanjikan Tuhan.

4. Masalah Wahyu

Keberadaan wahyu tidak hanya terbatas sampai pada Nabi Muhammad Saw. Setelah Nabi wafat wahyu Tuhan masih akan tetap turun, dan bahkan sampai hari akhir. Wahyu tidak hanya diperuntukkan bagi para Nabi dan Rasul, tetapi juga untuk manusia, binatang, dan bahkan benda mati.

5. Masalah Kenabian

Terhadap doktrin ini, kedua aliran Ahmadiyah berbeda pandangan. Bagi Ahmadiyah Qodian, Mirza Ghulam Ahmad adalah seorang Nabi, dan barangsiapa tidak berbai'at berarti kafir. Nabi yang dimaksud adalah *nabi buruzi*. Artinya nabi yang tidak membawa syari'at. Sedangkan Ahmadiyah Lahore menyatakan bahwa Mirza Ghulam Ahmad adalah seorang Mujaddid bukan Nabi. Karena itu bagi kaum muslim yang tidak berbai'at padanya bukalah kafir.

6. Masalah Khilafat

Sebagaimana pandangan terhadap kenabian, terhadap masalah kekhilafahan, kedua aliran ini juga berbeda pandangan. Menurut Lahore, setelah *al-Kbulafa ar-Rasyidun* sudah tidak ada lagi khalifah, yang ada adalah mujaddid. Sementara menurut Qodian, semua nabi adalah khalifah Allah, termasuk Mirza Ghulam Ahmad. Menurut Qodian, setelah *al-Kbulafa ar-Rosyidun* masih akan tetap muncul khalifah, yakni khalifah (rohani), khalifah yang muncul setelah meninggalnya Mirza Ghulam Ahmad dengan sebutan *kelalifatul Masih*.

²² *Ibid.*

7. Masalah Jihad.

Jihad dalam hal ini bukan perang, melainkan diartikan menyebarkan ajaran Islam dengan pena dan lisan dan memerangi hawa nafsu. Dalam kaitannya dengan Pemerintah, Ahmadiyah berpandangan bahwa umat Islam harus setia dan taat meski terhadap Pemerintah penjajah. Metode dakwah Ahmadiyah secara lunak ini dimaksudkan agar Islam dapat masuk di lingkungan elit secara diplomatis tanpa perlawanan kekerasan yang justru dianggap merugikan Islam.²³

Dengan demikian, Ahmadiyah sesungguhnya merupakan gerakan teologis (tauhid) baru atas tafsir-tafsir keagamaan. Ranahnya lebih kepada dimensi teologis yang ketika itu menjadi misi-misi yang populer di Jawa. Aspek teologis itu merupakan aqidah dan menjadi tujuh doktrin pokok Ahmadiyah Yogyakarta (GAI) sebagaimana yang disebutkan di atas.²⁴ Berbeda dengan ranah teologis, ranah syariat atau dimensi fikih (manusia dan lingkungan sosial budayanya), Ahmadiyah Yogyakarta tidak mengenal monolitis mazhab. Bahkan komunitas Ahmadi sendiri menganut banyak mazhab (plural) yang umumnya banyak dipengaruhi oleh mazhab Syafi'i atau Ahlul Sunnah wal Jama'ah.²⁵

Mazhab ini di samping mengutamakan al-Quran dan hadits sebagai sumber hukum, juga '*uruf* (hukum kebiasaan) dalam rujukan berperilaku sosial. Karenanya, Ahmadipun sangat akomodatif dengan nilai-nilai tradisional yang ada. Maka, tak dapat dipungkiri bahwa Yogyakarta dengan latar Keraton memiliki latar sosiologis priyayi, abangan dan santri yang harmonis seperti munculnya Islam tasauf, mistisisme, dan Islam kejawen. Jadi priyayi abangan atau santri abangan kemudian menjadi fenomena tersendiri atas manifestasi Ahmadiyah di Yogyakarta. Bukti hal ini bisa ditelusuri dengan akulturasi budaya Hindu Budha yang telah ada sebelum Islam, yang masih dilakoni Ahmadi dengan lingkungan sosial masyarakat, seperti *nyadran* dan *tablilan*.

C. Hak Berkeyakinan Ahmadiyah dalam Tatanan Hukum

Sejak zaman primordial atau manusia yang paling primitif, agama telah muncul dalam bentuk yang sangat sederhana yang terendap dalam alam fikir dan khayal manusia ketika manusia berhadapan dengan keterbatasan dan ketidaktahuannya akan hakekat di balik kekuatan alam yang maha dahsyat. Alam primordial manusia memaknainya sebagai kekuatan (dinamisme), ruh-ruh (animisme), dan sekumpulan ruh yang

²³ Diperkuat dengan hasil wawancara dengan Mulyono, PB. GAI. 16 September 2007

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

memiliki kekuatan dalam bentuk kutub yang berlawanan dan berpasangan (politeisme), yang kemudian bermetamorfosis ke dalam bentuk yang sempurna dengan mewujudkan kebenaran kekuatan-kekuatan itu ke dalam institusi Ilahiyah atau Tuhan yang datang dari diri-Nya sendiri melalui kabar dari seorang Rasul dan melalui Kitab (agama samawi).

Fenomena lain dari manifestasi agama diperlihatkan dengan ritus keagamaan yang semata-mata sebagai manifestasi budaya tanpa mengkaitkannya dengan peran Kitab di dalamnya. Hal ini yang menurut Durkheim di mana agama merupakan abstraksi dari solidaritas sosial.²⁶ Takrif agama dalam fungsi sosialnya, menurut Durkheim,²⁷ menganggap dan memperlakukan agama sebagai sistem keyakinan dan upacara (*rituals*) seraya mengacu pada yang suci yang mengikat orang bersama ke dalam kelompok sosial. Dengan takrif itu, dan berkaitan dengan pembahasan ini, maka agama dan berkeyakinan (Ahmadiyah) merupakan dua sisi dalam satu ruang yang manifestasinya adalah sama.

Dengan demikian, agama menjadi satu terma yang menarik dan mendasar bagi kehidupan umat manusia, meski terkadang realitasnya sulit sekali mencari titik temu pengertian yang dirumuskan dari istilah agama itu sendiri.²⁸ Sebab, dalam agama (internal) sendiri masih terdapat beragam keyakinan yang semua berangkat dari perbedaan pemaknaan teks yang terkadang berkaitkelindang dengan sosial budaya dan politik yang mengitarinya. Perbedaan-perbedaan yang terkadang konvergentif, dan tak jarang pula kontradiktif muncul di masyarakat berhadapan-hadapan sebagai perwakilan entitas sosial agama.

Secara sosiologis, perbedaan dan persinggungan antar keyakinan itu merupakan takdir sosial yang sulit untuk dihindari. Sementara, ortodoksi Islam lebih memilih langkah pragmatis ketimbang mencari solusi yang berkeadilan. Seperti menstigma tafsir Ahmadiyah sebagai sesat karena dianggap bertentangan dengan tafsir umum umat Islam seperti di antaranya, tafsir kenabian, wahyu, dan khilafah. Alhasil, Islam yang direpresentasikan oleh institusi-institusi yang ada hanya berperan sebatas instrumen semata.²⁹ Pertanyaan kemudian, bagaimanakah sesungguhnya hukum memandang persoalan itu?

Islam merupakan ajaran dan tuntunan agung yang sejalan dengan fitrah manusia. Islam memiliki konsep dan landasan ideal, etik, dan universal yang menjamin kebebasan otentik manusia sebagai konsekuensi

²⁶ Lihat dalam Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, (Jakarta: Radjawali Press, 1985), p. 4

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, cet, keenam (Jakarta: Radjawali Press, 2001), p. 16-22

²⁹ Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, (Jakarta: Erlangga, 2006), p.xiii

takdir fitrah yang dimilikinya. Meski, latar suprastruktur maupun inprastruktur lingkungan sosial budaya ataupun ideologi manusia berpengaruh dan berbeda-beda, namun sejatinya fitrah akan mengawal kepada kebenaran dan kesucian. Karena itu, manusia bebas menjalani dan menentukan garis keyakinannya tanpa harus memaksakan dan menyeragamkan ketauhidan meski secara subjektif kebenaran itu *wahid*. Allah telah menegaskan hukum-hukum yang autentik seperti mubah dan halal,³⁰ sementara hal-hal yang haram,³¹ Allah cukup membatasinya.

Hal demikian dimaksudkan agar manusia tidak kehilangan kebebasan autentiknya. Karena itu pula, pluralisme beragama merupakan satu keniscayaan sebagaimana yang diungkapkan dalam Quran Surat al-Ikhlâs. Agama merupakan ranah teologis yang subyektif yang berhak memperoleh apresiasi secara objektif. Setiap orang berhak secara otonom mengekspresikan perjalanan spiritualnya menuju ke tahta Sang Khaliq berdasarkan tatanan sistem syari'at yang ditetapkan. Syari'at merupakan jalan menuju Tuhan. Bagaimana cara menempuh jalan itu, manusia diberi kebebasan untuknya. Jadi, hakekat syari'at adalah sarana bukan tujuan.

Menjadi persoalan kemudian, manakala syari'at dipahami sebagai pedoman yuridis baku baik dalam pengaturan ritus ke-Tuhanan maupun kemanusiaan. Persepsi demikian hanya masalah dalam ranah politik totaliteristik yang menghambakan keseragaman dan keharmonisan dalam rupa sosial agama yang homogen. Tapi tidak dalam ranah heterogenitas sosial suku, ras, dan agama seperti Indonesia. Hal ini sejalan dengan apa yang diungkapkan al-Syatibi bahwa tujuan syari'at dalam optik yang paling primitif tidak lain ialah untuk menyelamatkan seseorang dari hawa nafsunya hingga menjadi hamba Allah seutuhnya. Dalam optik yang progresif, tujuan syari'at sudah barang tentu menjadikan manusia sebagai *insan kamil* (*khoirunnas anfa'uhum linnas*).

Dengan demikian, syari'at sebagai tuntunan semula bukan dimaksudkan membatasi kebebasan manusia melainkan ia lahir sebagai abstraksi kebebasan manusia dalam menentukan aturan hidup yang terbaik bagi tujuan hidupnya kelak. Meminjam istilah John Rowls, pembatasan hanya dibenarkan demi kebebasan itu sendiri.³² Karena itu, di dalam syari'at terdapat tuntutan ideal dan praktis yang menyangkut keluasan

³⁰ Q.S. Ali Imran: 93

³¹ Q.S. Al-An'am: 151-153

³² Lihat dalam Karen Lebacqz, *Six Theories of Justice* (Indianapolis: Augsburg Publishing House, 1986), p. 53. Atau dalam John Rowls, *Theory of Justice* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971), p. 542. Dalam buku itu Rowls mengatakan bahwa, kebebasan bisa kemungkinan dibatasi dengan tujuan untuk memperkuat sistem total kebebasan. Kebebasan yang kurang atau setara pasti diterima bagi mereka yang kebebasannya kurang, utamanya karena hal itu akan memperkuat kebebasan mereka di masa depan.

dalam dimensi sosial, dan internasional sebagai komunitas yang diidealkan. Syari'at dalam relasi sosial kemudian kemudian menjadi Syari'at yang berbasis pada kontrak sosial yang meliputi aspek tauhid, ibadah, muamalah, dan akhlak.³³ Baik prinsip, hukum, ataupun ajaran dasar tersebut merupakan syari'at yang bersumber dari Al-Quran, sunnah, ataupun ijma' dalam optik yang sangat manusiawi dan sosialistik.

Demikian pandangan ulama kontemporer dalam memahami syari'at. Karenanya, persoalan keyakinan sesungguhnya bukan monopoli Ilmu Kalam yang memandang keagamaan adalah wilayah sakral dan ideologi absolut yang eksklusif. Ahmadiyah (Lahore) memiliki pandangan yang sama dalam hal ini. Menurut mereka, agama, bukan hanya merupakan jembatan vertikal manusia kepada Sangpencipta, melainkan terdapat aspek multidimensional di dalamnya dengan titik arah membentuk sebuah komunitas sosial yang *rahmatan lil'alamin* atau *insan kamil*.³⁴ Seluruh jumbuh 'ulama sepakat tentang otoritas Allah selaku *al-Hakim*, dengan menempatkan otoritas Nash sebagai sumber hukum (*taklifi*). Dasar penekanan *al-Hakim* itu sebagaimana ditegaskan dalam Al-Quran surat al-An'am ayat 57, surat al-Maidah ayat 47 dan 49, yang intinya menyatakan bahwa hak menetapkan hukum itu hanya milik Allah dan terdapat ancaman fasik bagi orang-orang yang tidak mematuhi.

Namun, manakala persoalan keagamaan masuk dalam wilayah Nash yang umum (sehingga multitafsir) atau bahkan tidak terdapat pengaturan Nash di dalamnya, maka di antara 'ulama berbeda-beda dalam memandang persoalan otoritas itu. Kaum Asy'ariah berpandangan tetap meneguhkan otoritas Nash. Al Maturidiah dan Hanafiah berpandangan perlunya otoritas akal meski dibatasi otoritas Nash dengan jalan metode istimbath seperti di antaranya *qias*, *istihsan*, dan *istihsab*. Sementara Syiah dan Mu'tazilah memandang bahwa menonjolnya otoritas akal di sini karena akal mampu melihat dan membedakan *hasan li dzatib* (hal baik menurut zatnya) dan *qabih li dzatib* (hal buruk menurut zatnya), bahkan *baina hasan li dzatib wa qabih li dzatib* (di antara keduanya).

Kedua golongan ini masih berbeda memandang drajat akal. Syiah memandang, meski akal berperan tetapi ia tidak memiliki otoritas *taklifi* hukum (menetapkan/membebankan hukum), sementara Mu'tazilah sebaliknya. Menurut Imam al-Ka'bi,³⁵ dalam hukum syara', peran akal

³³ Pengertian syariat di sini lebih luas, mencakup di dalamnya agama dan fikih. Pandangan ini lahir dari pemikiran ulama kontemporer (*qaul jadid*). Sementara menurut ulama klasik (*qaul qodim*), antara syariat, agama, dan fikih dibedakan karena objeknya berbeda. Lihat Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqih* (terj) cet. ke-13 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2010), p. 2

³⁴ Wawancara dengan Mulyono, PB. GAI. 16 September 2007

³⁵ Dalam Muhammad Abu Zahroh, *Ushul Fiqih* (terj) cet. ke-13 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2010), p. 60

hanya melahirkan hukum perintah dan larangan. Akal, apakah secara teoritis maupun praktis dapat menentukan yang masalah bagi manusia. Karenanya tidak akan terdapat mubah dalam hukum. Allah akan menghukum perbuatan orang-orang mukallaf berdasarkan niat dan tujuan sikap tindaknya. Keberanian Mu'tazilah ini didasari latar historis dimana peran akal lebih dulu digunakan sebelum diturunkannya Nash. Dalam konteks praksis, manusia dengan latar sosio-historisnya mampu menentukan nilai baik buruk karena sejatinya hukum adalah bagi kebaikan manusia.

Sejalan dengan pandangan itu, Durkheim³⁶ menyatakan bahwa asalnya hukum keagamaan adalah otoritas Tuhan dengan tujuan-tujuan yang manusiawi dalam optik sosial yang naturalis. Agama berisi titah Tuhan yang harus diterjemahkan dalam konteks sosial. Akal atas dasar pertimbangan idealis atau empiris mampu merumuskan kebaikan-kebaikan manusia dan sosialnya. Karena sesungguhnya pola pikir manusia (akal) sudah dibentuk dan dipengaruhi masyarakat sejak ia lahir yang kemudian diwariskan secara terus-menerus dari generasi ke generasi. Karena itu pula, hukum agama dengan akal sebagai sandarannya tidak pernah lepas dari konteks sosial.³⁷ Dengan demikian, ciri agama kemudian menjadi sangat manusiawi, sosialistik, bahkan internasionalistik (humanis dan inklusif). Dalam kerangka itu, syari'at menggambarkan sebuah aktivitas dinamis dan progresif dalam mendesain dan merekonstruksi hukum yang kritis terhadap perubahan dan kedhaliman sosial. Hukum harus menjadi sarana ijihad pembebasan manusia dari berbagai akar totalitarian.

Al-haddad lebih jauh menjelaskan metodologi dalam mengkaji Nash secara tematik dengan membedakan antara Nash normatif etik dengan praktis kasuistik. Akan halnya dengan pembedaan antara ayat normatif di satu sisi dengan ayat kasuistik di sisi lain, al-Haddad adalah satu di antara ulama yang membedakan antara (1) ayat-ayat yang mengandung ajaran prinsip umum (normatif), seperti ajaran tauhid, etika, keadilan dan kesetaraan; dan (2) ayat-ayat yang mengandung ajaran perintah-praktis yang temporal, yang biasanya sangat tergantung pada kepentingan-kepentingan manusia, khususnya sebagai jawaban terhadap masalah-masalah yang berhubungan dengan kondisi masyarakat Arab pra-Islam dan di masa pewahyuan (kasuistik).³⁸ Karena itu, al-Haddad membagi ayat-ayat Al-Quran kepada dua hal: (1) ayat-ayat yang mengandung ajaran

³⁶ Lihat dalam Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion* (New York: Oxford University Press, 1996), p. 287-288. Lihat juga dalam Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), p. 16

³⁷ *Ibid.*, p. 172

³⁸ Al-Tahir al-Haddad, *Wanita dalam Syari'at dan Masyarakat* (terj), (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1972), p. 6

prinsip umum, yaitu norma yang bersifat universal yang harus berlaku dari waktu ke waktu, dari satu tempat ke tempat yang lain; (2) perintah atau ajaran kontekstual yang aplikasinya tergantung pada konteks sosial tertentu. Al-Haddad berargumen, bahwa untuk dapat memahami lebih baik Al-Quran dan tesis-tesis umum yang ada di dalamnya, adalah penting menempatkannya sesuai dengan kondisi sosial dimana akan diaplikasinya.

Masih dalam hubungannya dengan pengelompokan ayat Al-Quran, Asghar Ali Engineer memiliki pemikiran yang sama yaitu dengan membedakannya (1) pernyataan-pernyataan umum sebagai ayat-ayat normatif; dengan (2) ayat-ayat kasuistik sebagai ayat-ayat kontekstual. Engineer menuliskan bahwa:³⁹

“Kita harus mengerti bahwa ada ayat normatif dan ada ayat kontekstual dalam Al-Quran. Apa yang diinginkan Allah disebutkan dalam Al-Quran, sama dengan realitas yang ada dalam masyarakat juga disinggung. Sebagai kitab suci, Al-Quran menunjukkan tujuan dalam bentuk seharusnya dan sebaiknya (*should* dan *ought*), tetapi juga tetap harus memperhatikan apa yang terjadi dalam masyarakat yang terjadi ketika itu. Kemudian harus ada dialog antara keduanya, yakni antara yang seharusnya dengan apa yang sebenarnya terjadi. Dengan cara itu, kitab suci sebagai petunjuk akan dapat diterima masyarakat dalam kehidupan nyata dan dalam kondisi dan tuntutan yang ada. Dengan demikian sebagai petunjuk Al-Quran tidak lagi hanya bersifat abstrak. Namun demikian, pada waktu yang bersamaan norma transendennya juga harus tetap ditunjukkan agar pada waktunya kalau kondisinya sudah memungkinkan (kondusif) dapat diterima yang kemudian diaplikasikan, atau minimal berusaha lebih dekat dan lebih dekat lagi kepada nilai normatif tersebut”.

Dari pembagian dan pembedaan jenis ayat dan metodologi tersebut, dapat ditarik benang merah bahwa persoalan tauhid sesungguhnya masuk dalam Nash yang bersifat normatif. Normatif artinya berisi ketentuan atau kaedah Ilahi yang bersifat general karena itu pula ia bersifat universal yang harus berlaku dari waktu ke waktu, dari satu tempat ke tempat yang lain. Hal ini berbeda dengan jenis ayat yang kasuistik dan spesifik yang telah terikat oleh ruang dan waktu di mana ayat itu turun (*asbabun nuzul*). Ayat-ayat kasuistik inipun masih terdapat cela reinterpretasi manakala terdapat kasus yang sama akan tetapi berubah tatanan sosialnya. Misal, persoalan kesaksian zina yang dipersyaratkan harus melihat pelaku zina secara langsung. Hemat Penulis, untuk menyeret pelaku zina, saat ini sudah jauh lebih muda karena kecanggihan teknologi yang ada sudah

³⁹ Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam* (Lahore, Karachi, Islamabad, Peshawar: Vanguard Books (PVT) Ltd, 1992), p. 10-11.

dapat mendeteksinya sehingga tidak perlu digugurkan karena saksi tidak melihatnya secara langsung.

Kembali kepada inti persoalan, karena itu pula maka kedudukan keyakinan atau memaknai Nash ketauhidan pada tataran teologis hanya bersifat umum. Mufassir ataupun ahli Ushul Fikih masih diberi ruang untuk menetapkan penjelasan atau hukum lebih dalam pada tataran praktis. Karena dalam persoalan tafsir, kebenarannya bersifat relatif. Berkaitan dengan itu, posisi tafsir Ahmadiyah yang melahirkan doktrin-doktrin teologisnya juga memiliki kedudukan yang sama. Mereka memiliki kebebasan menafsirkan dan menyebarluaskan ajaran-ajarannya sebab di masa awal pendiriannya tahun 1924, gerakan ini tidak dilarang oleh Pemerintah.

Seperti halnya tafsir Ahmadiyah mengenai *mujaddid*, kewafatan Isa al-Masih, Nabi, Dajjal, dan ajarannya yang lain. Dengan demikian, tafsir keagamaan dalam ranah teologis ataupun hukum bersifat partikularistik relatif karena itu semua penganut keyakinan harus diperlakukan sama, termasuk Ahmadiyah, sebagai basis keadilan. Mill menemukan enam kondisi umum yang umumnya disepakati sebagai hal yang ‘tidak adil’: (1) memisahkan manusia dari hal-hal yang atasnya mereka *memiliki hak legal*; (2) memisahkan manusia dari hal-hal yang atasnya mereka *memiliki hak moral*; (3) manusia tidak memperoleh apa yang *layak* diterimanya –kebaikan bagi yang bertindak benar, dan keburukan bagi yang bertindak salah; (4) *perselisihan iman* di antara orang per orang; (5) bersikap *setengah-setengah*, contohnya menunjukkan dukungan hanya sebagai pemanis bibir; (6) mengancam atau menekan orang lain yang tidak setara dengannya.⁴⁰

Berangkat dari enam kondisi itu, maka Ahmadi sebagai warga negara memiliki hak legal atas keyakinannya. Hak legal itu, secara institusional telah diakui berdasarkan registasi badan hukum yang tercatat di Departemen Kehakiman (saat ini menjadi Kementerian Hukum dan HAM) pada tanggal 28 September 1929.

Karena itu dan sejalan dengan falsafah kebinekatunggalikaan Pancasila maka mari merajut kebersamaan dalam perbedaan. Siap bersanding dengan teman seiman yang berbeda keyakinan. Rubah pola pandang keimanan monolitik ‘ke luar’ dengan dialog yang humanis (aku dan kamu adalah kita), dan perteguh keimanan monolitik ‘ke dalam’ dengan kesantunan dan peradaban (aku dan kamu adalah kami). Mendudukkan Ahmadiyah dan penganut keyakinan yang lain secara sama dengan ortodoksi Islam yang ada merupakan tuntutan aqidah konstitusional. Sudah seharusnya negara menciptakan sistem yang terbuka untuk itu, utamanya dalam desain sistem pendidikan. Pendidikan harus bisa membebaskan warga dari kungkungan monolitik teologis. Karena

⁴⁰ Mill, *Utilitarianism*, (New York: Bobbs-Merrill, 1957), p. 54-57

desain pendidikan agama yang demikian sesungguhnya bertentangan dengan konsep pendidikan *insan kamil* atau ‘manusia yang utuh’ sebagaimana diperjuangkan Bertrand Russel, Paulo Freire,⁴¹ Ivan Illich, Montessori, Neil Postman, Ki Hadjar Dewantoro, dan Dewi Sartika.⁴² Pendidikan menurut mereka harus mampu membangunkan peserta didik dari kesadaran palsu⁴³ dan kemerdekaan. Sejalan dengan teori konflik, sistem pendidikan selama ini sadar atau tidak sesungguhnya melahirkan klas-klas sosial dan melegitimasi dominasi klas elit dalam desain kurikulumnya, seperti materi studi agama yang hanya merefresentasikan paham ortodoksi Islam yang ada. Alhasil sistem pendidikan hanya melayani klas sosial, stratifikasi sosial, keyakinan sosial tertentu saja.

Karena itu, mengapa persoalan konflik keyakinan masih saja kerap terjadi dan sulit diselesaikan, hemat Penulis disebabkan beberapa hal. *Pertama*, tidak dilakukan kajian teks secara komprehensif sehingga pembedaan jenis ayat dan metode kajiannya tidak dilakukan dalam konteks realitas sosial yang lokalistik, berubah, berbeda, terbuka, dan beradab (sebagaimana amanat Pancasila yang konstitusional).

Kedua, sebagian kelompok dan institusi Islam yang umumnya menganut paham Syafi’iah atau Asy’ariah terjebak ke dalam pemahaman yang eksklusif dalam memandang dan menempatkan tatanan hierarkis sumber norm (Al-Quran, Sunnah, dan ijma’) hanya secara normatif untuk menjaga totalitas ajaran dan unitarian faham dan jama’ah. Perbedaan-perbedaan paham yang tidak dikenalkan secara metodologis dalam sistem pendidikan akhirnya membawa umat ke dalam sikap *taklid* dengan menghukumi sesat pada kelompok lain. Pandangan yang bersandar pada hierakis sistem norm itu merupakan sarana dan instrumen jama’ah dalam memelihara keutuhan institusionalnya agar tidak roboh, sebagaimana argumentasi al-Baqillani (*buthlan ad-dalil yu’dzanu bi-buthlan al-madlul* “batalnya sebuah dalil memungkinkan batalnya suatu materi doktrinal”).⁴⁴

Karenanya, wilayah syari’at yang termasuk tauhid di dalamnya, dan fikih adalah wilayah kajian yang berbeda dan terpisah. Menurut pandangan ini, syari’at mencakup hukum Tuhan secara menyeluruh yang berasal dari Al-Quran dan Sunnah. Sedangkan fikih adalah instrumen yuridis (istimbath hukum) para yuris yang dibentuk melalui proses nalar, baik pada tataran teoritis maupun praktis atas hukum-hukum agama yang

⁴¹ Paulo Freire, *Pedagogy of Opressed*, (Penguin Books, 1978), p. 5

⁴² Lihat Saratri Wilonoyudho, “Pendidikan yang Membebaskan,” dalam *Kompas*, 2 Juli 2012.

⁴³ Kesadaran palsu yang dimaksud Paulo Freire adalah tahu penjajah tetapi tak sadar dijajah. Jika dianalogkan dengan persoalan ini, tahu ketidakadilan tetapi tak sadar kalo melanggengkan ketidakadilan.

⁴⁴ Ahmad Baso, *NU Studies*., p. xviii.

obyeknya perilaku manusia (menjadi mubah, sunnah, makruh, wajib, dan haram).

Dalam proses penalaran itu ditekankan kepatuhan Nash secara normatif dan komitmen orisinal sanad dan rijalul hadits untuk menduduki peringkat *shobih*. Keautentikan fikih dilekatkan pada keshohihannya ketimbang rekonstruksi fikih demi keadilan sosialnya (reformatif). Fikih keberagaman dan berkeyakinan seperti manifestasi Ahmadiyah atas doktrin-doktrin teologisnya, sesungguhnya dalam rangka kontekstualisasi Nash atas situasi sosial masyarakat India saat itu. Seperti, persoalan wahyu, yang dipandang tidak terhenti sampai pada Rasulullah Muhammad saw, melainkan masih berlanjut pada ‘ulama-‘ulama sesudahnya, termasuk Mirza Ghulam Ahmad. Hanya, wahyu tersebut tidak berisi syar’i melainkan non-syar’i seperti ajaran-ajaran keagamaan yang umumnya diberikan pada Nabi bukan Rasul. Maksud perluasan makna wahyu tersebut, agar pesan Tuhan tidak terhenti hanya pada Rasul, namun sepeninggal Rasulullah wahyu tetap diturunkan Tuhan pada orang-orang yang dikehendaknya. Dengan demikian, risalah Islam tidak akan dimonopoli oleh sekelompok tertentu saja, melainkan di luar kelompok yang ada, hal itu dimungkinkan.

Karena itu beberapa solusi yang dapat ditawarkan adalah sebagai berikut: *pertama*, membangun kesadaran praktis para mufassir atau yuris dalam berushul fikih dalam mewujudkan makna teks Nash ke dalam makna kontekstual yang inklusif, humanis, dan beradab (*al-muhafazhah ‘ala al-qadim ash-shalih wal-akhdz bil jadid al-ashlah*). Teks-teks Nash umum harus diterjemahkan secara praktis dengan pendekatan kearifan lokal (kultural subjektif) Indonesia dan *maslahah mursalah*-nya agar hukum benar-benar mampu mewujudkan tujuan syari’at. Karena itu pula dibutuhkan verifikasi mendasar mana masalah yang masuk dalam teks dan doktrin yang umum atau pokok (*ushul*) dan mana masalah yang masuk dalam wilayah doktrin yang cabang (*furu*).

Membumikan Nash ke dalam alam Indonesia sesungguhnya ide lama yang diusung oleh Hasbi Ash Shiddieqy dan Hazairin dengan lahirnya fikih Indonesia, Kompilasi Hukum Islam, dan adanya jurusan atau program studi Perbandingan Mazhab dan Hukum di lingkungan akademik Fakultas Syari’ah Institut Agama Islam Negeri (IAIN) yang sekarang sebagian telah menjadi Universitas Islam Negeri (UIN). Menurut Hasbi, Indonesia sebagai bangsa yang religius harus mampu mentransformasikan hukum Islam ke dalam hukum Indonesia (positif) karenanya hukum Islam Indonesia harus berpatok pada ‘Urf Indonesia dan *ijtihad jama’i* (Ijma’). Atau dengan kata lain, perlu dilakukan transmisi nash⁴⁵ Arab ke dalam nash Indonesia. Karenanya bermazhabpun perlu

⁴⁵ Penulisan “nash” dengan “n” kecil dimaksudkan makna sosio-kulturalnya.

digeser dari bermazhab tekstual (qauliy) ke arah bermazhab secara metodologis.

Dua metode ini dapat menghindari perbedaan yang mengarah pada perpecahan umat. Ditambahkannya pula, agar hukum Islam Indonesia merepresentasikan fikih Indonesia sebagai kajian berbagai mazhab dengan segala keragaman kultural yang melingkupinya, maka dibutuhkan semacam infrastruktur kelembagaan yang ia sebut dengan *ablul halli wal 'aqdi*. Lembaga ini ia rumuskan dengan sistem dua kamar (*bicameral system*) yaitu *haiatus siyasah* (lembaga politik). Yang dipilih langsung oleh rakyat dan memiliki kompetensi di beberapa bidang. Kedua, *haiatut tasyri'iyah* (lembaga legislatif), yang terdiri dari dua komponen: *ablul ijtihad* dan *ablul ikehtishash* (kaum spesialis). Lembaga inilah yang berkompeten melahirkan hukum (fikih) berdasarkan *ijtihad jama'i*, tegasnya. Meskipun ide kelembagaan Hasbi ini belum terwujud secara menyeluruh, namun, ide *haiatut tasyri'iyah* yang dimaksudkan sebagai representasi 'ulama dari berbagai golongan, katakanlah seperti MUI, saat ini justru melahirkan fatwa-fatwa yang kontroversial. Ijma' sebagai hukum pun kemudian mengalami problematika dan perlawanan. Karena sebagian umat Islam tidak percaya dan merasa tidak terwakili di dalamnya. Karena itu, dibutuhkan reformasi konseptual dan struktural MUI, jika ijma' masih dipandang relevan sebagai formulasi hukum Islam Muslim Indonesia (internal).

Secara struktural, MUI harus merepresentasikan pluralisme jama'ah yang ada di Indonesia (inklusif), termasuk kelompok sempalan. MUI juga harus independen sehingga ijma' yang dihasilkan otonom berbasis syara' dan keadilan sosial. Secara konseptual, visi keagamaan harus progresif dalam menjawab persoalan keadilan dan kesejahteraan sosial umat Islam. Visi keagamaan harus melawan segala bentuk ketidakadilan dan mampu mendorong kebijakan-kebijakan negara yang berorientasi pada kemaslahatan umat (*tasharruf al-imam 'ala ar-ra'yyah manuthun bil-maslahah*). Apabila tatanan demikian terbentuk, maka ijma' dimungkinkan lahir dan terbuka peluang qonunisasi di dalamnya.

Kedua, melakukan integrasi dan interkoneksi metodologi dalam menafsirkan makna teks Nash dengan metode ilmu lain yang relevan dengan pokok masalah. Penafsir harus mampu keluar dari kungkungan doktrin konvensional (dogmatis teologis, linguistik deduktif, nostalgisme historis) ke arah makna reformatif praksis dengan bersandarkan pada *maqashid as-syari'ah*.

Berangkat dari kerangka konseptual itu, maka hukum sebagai satu tatanan sosial keagamaan pada prinsipnya harus memberi ruang terpenuhinya hak beragama dan berkeyakinan yang sama di antara warga. Hal ini sebagaimana telah ditegaskan dalam Pasal 28E ayat (1) yang

menjelaskan bahwa “Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya”. Dan, ayat (2), “Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan...”. Ini artinya, kebebasan beragama dan beribadah sesuai dengan kepercayaan yang dianut adalah hak asasi manusia (*human rights*) sekaligus hak warga negara (*the citizen's rights*) yang secara konstitusional dijamin oleh UUD 1945.

Jika kita ingin jujur melacak historis perumusan Pasal 28E ayat (1 dan 2) oleh Panitia ad-hoc MPR yang merumuskan perubahan itu maka ketentuan itu sesungguhnya merupakan derivasi dari isi Deklarasi Universal PBB 1948 tentang HAM, Pasal 18, yakni : “Setiap orang berhak atas kebebasan pikiran, hati nurani, dan agama, dalam hal ini termasuk kebebasan berganti agama atau kepercayaan, dan kebebasan untuk menyatakan agama atau kepercayaan dengan cara mengajarkannya, melakukannya, beribadat dan menaatinya, baik sendiri maupun bersama-sama dengan orang lain, di muka umum maupun sendiri.” Namun, perumus perubahan UUD 1945 ternyata tidak berani ‘sefulgar dan seliberal’ itu dengan memilih posisi ‘aman’ pembatasan sebagaimana diatur dalam Pasal 28J. Dengan Pasal 28J ini, maka seluruh ketentuan HAM, termasuk terkait dengan kebebasan berkeyakinan dimungkinkan dapat dibatasi. Mengutip istilah Muladi bahwa yang demikian itu termasuk bersifat partikularistik relatif.

Sampai di sini memang tampaknya kita masih setengah-setengah dalam mengatur persoalan kebebasan berkeyakinan di Indonesia. Menjadi semakin demikian membingungkan jika kita mengaitkan dengan UU No. 39 Tahun 1999 tentang HAM, Pasal 4: “Hak untuk hidup, hak untuk tidak disiksa, hak kebebasan pribadi, pikiran dan hati nurani, hak beragama, hak untuk tidak diperbudak, hak untuk diakui sebagai pribadi dan persamaan di hadapan hukum, dan hak untuk tidak dituntut atas dasar hukum yang berlaku surut adalah hak asasi manusia yang tidak dapat dikurangi dalam keadaan apapun dan oleh siapapun. Kemudian secara khusus, hak beragama ini diatur dalam Pasal 22 ayat (1): Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu. Pasal 22 ayat (2): Negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya masing-masing dan beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu.

Dalam UU No. 29 Tahun 1999 tentang Pengesahan *International Convention On The Elimination Of All Forms Of Racial Discrimination 1965* (Konvensi Internasional Tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi Rasial 1965) secara implisit juga dijelaskan dalam konsideran huruf d bahwa “Konvensi tersebut pada huruf c mengatur penghapusan segala bentuk pembedaan, pengucilan, pembatasan atau preferensi yang didasarkan pada ras, warna kulit, keturunan, asal-usul kebangsaan atau etnis yang mempunyai tujuan atau akibat meniadakan atau menghalangi

pengakuan, perolehan atau pelaksanaan pada suatu dasar yang sama tentang hak asasi manusia dan kebebasan mendasar di bidang politik, ekonomi, sosial, budaya, *atau bidang kehidupan umum lainnya*".

Secara redaksi, memang tidak ditemukan bidang agama di dalamnya akan tetapi dengan kata "atau bidang kehidupan umum lainnya" dapat ditafsirkan bahwa bidang agama dan segala ruang lingkungannya termasuk materi yang tidak diperkenankan mendapat perlakuan diskriminasi oleh institusi negara atau kelompok komunitas yang lain. Atau dengan kata lain pada prinsipnya negara harus menjamin semua warga negara bersamaan kedudukannya di dalam hukum, sehingga segala bentuk diskriminasi rasial harus dicegah dan dilarang.

Dalam UU NO. 11 Tahun 2005 tentang Pengesahan *International Covenant On Economic, Social And Cultural Rights* (Kovenan Internasional Tentang Hak-Hak Ekonomi, Sosial Dan Budaya) atau dikenal dengan Undang-undang Hak Sipil, secara umum dijelaskan bahwa:

"Negara Pihak pada kovenan ini berjanji untuk menjamin bahwa hak-hak yang diatur dalam Kovenan ini akan dilaksanakan tanpa diskriminasi apapun seperti ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, *agama*, politik atau pendapat lainnya, asal-usul kebangsaan atau sosial, kekayaan, kelahiran atau status lain."

Ketentuan ini merupakan konsekwensi yuridis bergabungnya Indonesia ke dalam ke anggotan PBB sehingga mau tidak mau harus meratifikasi kovenan-kovenan yang disahkan ke dalam undang-undang. Dengan turutnya Pemerintah Indonesia menandatangani sekaligus mengundangkannya ke dalam undang-undang, maka hak-hak sipil khususnya terkait dengan agama semakin kuat legitimasinya menjadi *legal rights*.

Dengan demikian negara berkewajiban menjamin, memenuhi, dan memeliharanya agar kehidupan beragama yang kondusif terwujud. Dasar kewajiban dan hak itu sudah barang tentu bersumber dari falsafah Pancasila yang termuat dalam Pembukaan dan Batang Tubuh UUD 1945 itu sendiri. Sejalan dengan dasar filosofis itu, maka Ahmadiyah di Yogyakarta sesungguhnya merupakan golongan keyakinan yang patut dihormati dan diperlakukan sama seperti halnya golongan yang lain. Ajaran dan gerakannya tidak bertentangan dan semata-mata merupakan gerakan pembaruan teologis (berbasis tafsir yang dalam Islam sendiri mengandung makna yang relatif). Pengikut Ahmadiyah Yogyakarta sendiri cenderung menganut mazhab pluralis yang lebih mengakulturasi dengan budaya Jawa Indonesia. Karenanya, penerimaan keberadaan Ahmadiyah merupakan satu keniscayaan.

D. Kesimpulan

Hak beragama dan berkeyakinan merupakan persoalan aktual dan kompleks di Indonesia, karena itu mendudukkan posisi hak beragama dan berkeyakinan harus dikoneksikan antara Nash dengan konteks sosial agama demi menjawab keadilan itu sendiri. Perlu kajian yang dalam yang secara metodologis harus menyentuh faktor sosial, budaya, politik dan ekonomi masyarakat. Karena itu, pendekatan filosofis mutlak dibutuhkan agar kajian hak berkeyakinan mampu menjawab akar masalah sesungguhnya.

Secara epistemologis, mengurai hak berkeyakinan merupakan kajian teologis yang bersumber pada teks Nash yang normatif. Nash menempati sumber tertinggi dalam membenaran jalan menuju Tuhan. Karena itu, syari'at sebagai satu tatanan hukum dibutuhkan untuk mencapai tujuan *insan kamil*. Namun, Nash yang global yang terbatas dimensi problem sosial yang mengitarinya dibutuhkan keberanian akal untuk menjawabnya. Di sinilah dinamika aliran teologis dan politik yang mewarnai hukum beragama dalam konteks negara. Dibutuhkan rekonstruksi beragama dan menafsirkan Nash dalam konteks sosial agama agar permasalahan sesungguhnya dapat terjawab.

Hak berkeyakinan adalah hak asasi manusia dan warga negara Indonesia yang dijamin secara konstitusional dan hukum. Karena itu, Ahmadiyah Yogyakarta atau lebih resmi dikenal Ahmadiyah Lahore yang jika ditilik aspek kesejarahannya dan kontekstualisasi ajarannya secara metodologis, harus diakui dan mempunyai kedudukan dan hak yang sama. Maqom Ahmadiyah ialah pada wilayah teologis atas nash-nash yang normatif dan umum, yang secara metodologis itu dimungkinkan dan dibenarkan (relatif). Berbeda dengan Ahmadiyah Qodan (Jema'at Ahmadiyah Indonesia) yang berbasis di Parung Jawa Barat, yang ajarannya masuk dalam wilayah fikih, Ahmadiyah Yogyakarta justru tidak melakukan itu. Ahmadiyah Yogyakarta umumnya menganut mazhab plural dengan lebih mengakulturasi budaya Jawa Indonesia (Mazhab Indonesia). Melihat benang merah ini, sebagai bangsa Indonesia sudah seharusnya mengapresiasi Ahmadiyah Yogyakarta secara layak agar ia dapat tumbuh dan berkembang seperti halnya golongan yang lain.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, cet. Ke-3
Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Anshori, Abdul Ghofur, *Filsafat Hukum*, Gadjah Mada University Press,
2006.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 1996.
- Bahmueller, C.F. *Principles and Practices of Education for Democratic Citizenship:
International Perspectives and Projects*, USA: Eric Adjunct Clearinghouse
for International Civic Education, 1996.
- Baso, Ahmad, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam
dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, Jakarta: Erlangga, 2006.
- Beuken, Wim, Karl-Josef Kuschel (et al), dalam *Religion as a Source of
Violence?*, New York: Maryknoll, SCM Press Ltd and Orbis Books,
1997.
- Bleicher, Josep, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy
and Critique*, London: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- Engineer, Asghar Ali, *The Rights of Women in Islam*, Lahore, Karachi,
Islamabad, Peshawar: Vanguard Books (PVT) Ltd, 1992.
- Faiz, Fahrudin, *Hermeneutika Qur'ani*, Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2002.
- Freire, Paulo, *Pedagogy of Opressed*, Penguin Books, 1978.
- Ghani, Abdul Maqsd Abdul, dalam *Agama dan Filsafat (Kajian terhadap
pemikiran Filosof Andalusia Ibnu Masarrob, Ibnu Thufail dan Ibnu Rusbd).*
Terjemahan, Kuswaidi Syafi'ie (ed.), Yogyakarta: Pustaka Pelajar,
2000.
- Haddad, Al-Tahir al-, *Wanita dalam Syari'at dan Masyarakat* (terj), Jakarta:
Pustaka Firdaus, 1972.

- Hanafî, Hasan, *Hermeneutika Al-Quran?* (terjemahan), Yudian Wahyudi, Yogyakarta: Pesantren Nawesia Press, 2009.
- Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilization*, USA:Foreign Affairs, 1993, Edisi Summer.
- Hendropriyono, A.M., *Nation State di Masa Teror*, Semarang:Penerbit Rumah Kata, 2007.
- John Rawls, *Theory of Justice*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1971.
- Kompas*, 2 Juli 2012.
- Lebacqz, Karen, *Six Theories of Justice*, Indiana Polis: Augsburg Publishing House, 1986.
- Mill, *Utilitarianism*, New York: Bobbs-Merrill, 1957.
- Nasr, Sayyed Hossen, *Knowledge and Sacred*, New York State University Press, 1989.
- Nata, Abuddin, *Metodologi Studi Islam*, cet, keenam, Jakarta: Radjawali Press, 2001.
- Nottingham, Elizabeth K., *Agama dan Masyarakat Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, Jakarta: Radjawali Press, 1985.
- Pals, Daniel L., *Seven Theories of Religion*, New York: Oxford University Press, 1996.
- Soleh, A. Khudori, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Solomon, Robert C., *From Rationalism to existentialism: the Existentialist and Their Nineteenth-Century Backgrounds*, New York: Herper & Row Publisher, 1972.
- Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Zahrah, Muhammad Abu, *Ushul Fiqih* (terj) cet. ke-13, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2010.