

**PENDEKATAN HERMENEUTIKA *MAQĀṢIDĪ* DALAM MEMAHAMI
FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI) NO. 07 TAHUN 2005
TENTANG PELARANGAN PLURALISME, SEKULARISME, DAN
LIBERALISME DI INDONESIA**



DISERTASI

Disusun dan diajukan kepada Program Studi Pascasarjana
Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto
Untuk memenuhi sebagian persyaratan memperoleh gelar
Doktor Studi Islam

Oleh:
AHMAD ZAYYADI
NIM: 201771016

**PROGRAM DOKTOR STUDI ISLAM
PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI PROF. K.H. SAIFUDDIN ZUHRI
PURWOKERTO
2025**

HALAMAN PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Ahmad Zayyadi
NIM : 201771016
Program/Prodi. : Studi Islam

Menyatakan bahwa **disertasi** yang berjudul “**PENDEKATAN HERMENEUTIKA MAQĀSIDĪ DALAM MEMAHAMI FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI) NO. 07 TAHUN 2005 TENTANG PELARANGAN PLURALISME, SEKULARISME, DAN LIBERALISME DI INDONESIA**” secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya, dan bebas dari plagiarisme. Jika dikemudian hari terbukti bukan karya sendiri atau melakukan plagiasi, maka saya siap ditindak sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Purwokerto, 12 Maret 2025

Yang menyatakan,



Ahmad Zayyadi

NIM. 201771016



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
PROFESOR KIAI HAJI SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO
PASCASARJANA

Jl. Jend. A. Yani No. 40 A Purwokerto 53126 Telp : 0281-635624, 628250, Fax : 0281-636553
Website : www.pps.uinsaizu.ac.id Email : pps@uinsaizu.ac.id

PENGESAHAN

Nomor 652 Tahun 2025

Disertasi Berjudul:

**PENDEKATAN HERMENEUTIKA MAQĀSIDIĒ DALAM MEMAHAMI FATWA
MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI) NO. 07 TAHUN 2005 TENTANG
PELARANGAN PLURALISME, SEKULARISME, DAN LIBERALISME DI INDONESIA**

Ditulis Oleh:

Ahmad Zayyadi

NIM. 201771716

Telah dapat diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar

Doktor Studi Islam

Purwokerto, 14 Maret 2025

Direktur,



Prof. Dr. H. Moh. Roqib, M.Ag.

NIP. 19680816 199403 1 004



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
PROFESOR KIAI HAJI SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO
PASCASARJANA

Jalan Jenderal A. Yani, No. 40A Purwokerto 53126
Telepon (0281) 635624 Faksimili (0281) 636553 website: www.pps.uinsaizu.ac.id

HALAMAN PERSETUJUAN

**PENDEKATAN HERMENEUTIKA *MAQĀSIDI* DALAM MEMAHAMI FATWA MAJELIS
ULAMA INDONESIA (MUI) NO. 07 TAHUN 2005 TENTANG PELARANGAN PLURALISME,
SEKULARISME, DAN LIBERALISME DI INDONESIA**

Telah diterima dan disetujui Promotor dan Co-Promotor untuk diujikan
pada Ujian Disertasi guna memperoleh Gelar Doktor pada
Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto

Promotor: Prof. Dr. H. Ridwan, M.Ag

()

Co-Promotor: Prof. Dr. H. Ansori, M.Ag.

()



Mengetahui,
Ketua Program Studi


Prof. Dr. Rohmat, M. Ag., M. Pd.
NIP. 19720420 200312 1 001



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
PROFESOR KIAI HAJI SAIFUDDIN ZUHRI PURWOKERTO
PASCASARJANA

Jalan Jenderal A. Yani, No. 40A Purwokerto 53126
Telepon (0281) 635624 Faksimili (0281) 636553 website: www.pps.uinsaizu.ac.id

HALAMAN PENGESAHAN

Judul Disertasi

PENDEKATAN HERMENEUTIKA *MAQĀSIDI* DALAM MEMAHAMI FATWA MAJELIS
ULAMA INDONESIA (MUI) NO. 07 TAHUN 2005 TENTANG PELARANGAN PLURALISME,
SEKULARISME, DAN LIBERALISME DI INDONESIA

Oleh:

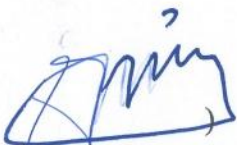
AHMAD ZAYYADI

NIM: 201771016

Disertasi ini telah dipertahankan di depan penguji pada ujian Disertasi
Program Pascasarjana Doktor Studi Islam Universitas Islam Negeri
Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto fsm dinyatakan telah memenuhi syarat
pada Hari/ Tanggal: Senin, 20 Januari 2025

DEWAN PENGUJI

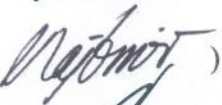
Ketua	: Prof. Dr. H. Suwito, M.Ag. (Ketua/ Penguji)
Sekretaris Sidang	: Prof. Dr. H. Rohmat, M. Ag., M. Pd. (Sekretaris/ Penguji)
Anggota Penguji	: Prof. Dr. H. Ridwan, M.Ag. (Promotor/ Penguji)
	: Prof. Dr. H. Ansori, M.Ag. (Co-Promotor/ Penguji)
	: Prof. Dr. H. Agus Moh. Najib, M.Ag. (Penguji Utama I)
	: Prof. Dr. H. Syufa'at, M. Ag. (Penguji Utama II)
	: Prof. Dr. Hj. Naqiyah, M. Ag. (Penguji Utama III)
	: Dr. H. Jamal Abdul Aziz, M.Ag. (Penguji Utama IV)

()

()

()

()

()

()

()

()

ABSTRAK

Ahmad Zayyadi NIM. 201771016, Pendekatan Hermeneutika *Maqāṣidī* Dalam Memahami Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) No. 07 Tahun 2005 Tentang Pelarangan Pluralisme, Sekularisme, Dan Liberalisme Di Indonesia.

Perdebatan pro dan kontra terkait Fatwa MUI Nomor 7 Tahun 2005 tentang pelarangan pluralisme, sekularisme, dan liberalisme di Indonesia menarik untuk dikaji dengan menggunakan pendekatan hermeneutika *maqāṣidī*, meskipun mayoritas umat Islam belum dapat menerima pendekatan ini dan lebih memilih untuk mengikuti pola pikir serta metodologi ulama terdahulu. Hermeneutika *maqāṣidī* adalah model interpretasi baru yang menggabungkan keilmuan Barat dengan tradisi interpretasi Islam yang terdiri atas otoritas persuasif dan otoritas koersif.

Metode penelitian yang digunakan dalam disertasi ini adalah kepustakaan dengan metode mixed dengan lapangsung yang bersumber dari Fatwa MUI Nomor 7 Tahun 2005 dengan menggunakan paradigma kolaborasi hermeneutika dengan *maqāṣid al-syarī'ah*. Kemudian akan dianalisis dengan menggabungkan paradigma hermeneutika *Maqāṣidī* dari Khaled M. Abou El-Fadl dan Nashr Hamid Abu Zayd, serta pendekatan *Maqāṣidī* dari Jasser Auda dan Muhammad Talbi dalam memahami Fatwa MUI tentang pelarangan pluralisme, liberalisme, dan sekularisme agama. Fakta di lapangan dalam bentuk bentuk kolaborasi dan kompromi antara penggagas Islam liberal dan sebagian tim perumus Fatwa MUI Nomor 7 Tahun 2005 bahwa penyebab pengharaman pluralisme, liberalisme, dan sekluarisme adalah karena ada peristiwa Bom Bali dalam rangka menanggulangi peristiwa tersebut.

Kesimpulan dari riset ini adalah bahwa hermeneutika *maqāṣidī*, ketika diterapkan pada cara memahami Fatwa MUI menghasilkan interpretasi baru yang lebih proporsional dan kontekstual sesuai dengan kondisi sosial dan budaya di Indonesia. Pendekatan Hermeneutika *Maqāṣidī* ini juga mempertimbangkan pemahaman yang lebih humanis dan membumi, yang sejalan dengan prinsip *maqāṣid al-sharī'ah* dalam mencapai kemaslahatan umum. Temuan ini menunjukkan bahwa penggunaan hermeneutika *maqāṣidī* dapat memberikan kontribusi ilmiah yang signifikan terhadap isu pluralisme, liberalisme, dan sekularisme di Indonesia. Pendekatan ini menekankan pentingnya pembacaan teks yang kontekstual dan produktif, sehingga mampu menjembatani antara prinsip-prinsip hukum Islam dengan realitas kehidupan modern. Oleh karena itu, hermeneutika *maqāṣidī* tidak hanya relevan dalam diskusi akademis, tetapi juga praktis dalam mengarahkan umat Islam menuju pemahaman yang lebih inklusif dan progresif. Disertasi ini memberikan novelty sebagai landasan bagi pengembangan interpretasi yang lebih adaptif dan responsif dan kontekstual terhadap dinamika masyarakat intelektual, sekaligus menawarkan alternatif yang konstruktif.

Keyword: Hermeneutika *Maqāṣidī*, Fatwa, Pluralisme, Sekularisme, dan liberalisme

ABSTRACT

Ahmad Zayyadi NIM. 201771016, Maqāṣidī Hermeneutical Approach to the Fatwa of the Indonesian Ulema Council (MUI) Concerning the Prohibition of Pluralism, Secularism and Liberalism in Indonesia.

The pros and cons debate regarding MUI Fatwa Number 7 of 2005 concerning the prohibition of pluralism, secularism and liberalism in Indonesia is interesting to study using a maqāṣidī hermeneutic approach, although the majority of Muslims have not been able to accept this approach and prefer to follow the mindset and methodology of previous ulama. . Maqāṣidī hermeneutics is a new model of interpretation that combines Western scholarship with Islamic interpretive traditions consisting of persuasive authority and coercive authority.

The research method used in this dissertation is literature with a mixed method and direct field sourced from MUI Fatwa Number 7 of 2005 using the paradigm of hermeneutic collaboration with maqāṣid al-syarī'ah. Then it will be analyzed by combining the Maqāṣidī hermeneutical paradigm from Khaled M. Abou El-Fadl and Nashr Hamid Abu Zayd, as well as the Mmaqāṣidī approach from Jasser Auda and Muhammad Talbi in understanding the MUI Fatwa regarding the prohibition of religious pluralism, liberalism and secularism. The facts on the ground in the form of collaboration and compromise between the initiators of Liberal Islam and part of the team formulating MUI Fatwa Number 7 of 2005 are that the cause of the prohibition of pluralism, liberalism and secularism was because there was the Bali Bombing incident in order to overcome this event.

The conclusion of this research is that maqāṣidī hermeneutics, when applied to how to understand the MUI Fatwa, produces a new interpretation that is more proportional and contextual in accordance with social and cultural conditions in Indonesia. This Maqāṣidī Hermeneutics approach also considers a more humanistic and down-to-earth understanding, which is in line with the principles of maqāṣid al-sharī'ah in achieving the public benefit. These findings show that the use of maqāṣidī hermeneutics can make a significant scientific contribution to the issues of pluralism, liberalism and secularism in Indonesia. This approach emphasizes the importance of contextual and productive reading of texts, so as to be able to bridge the principles of Islamic law with the realities of modern life. Therefore, maqāṣidī hermeneutics is not only relevant in academic discussions, but also practical in directing Muslims towards a more inclusive and progressive understanding. This dissertation provides novelty as a basis for developing interpretations that are more adaptive, responsive and contextual to the dynamics of intellectual society, while offering constructive alternatives.

Keywords: Maqāṣidī Hermeneutics, Fatwa, Pluralism, Secularism, and liberalism

ملخص

أحمد الزيايدي نيم 201771016، المنهج التفسيري المقاصدي لفتوى مجلس العلماء الإندونيسي (MUI) بشأن حظر التعددية والعلمانية والليبرالية في إندونيسيا

إن الجدل حول الإيجابيات والسلبيات بشأن فتوى MUI رقم 7 لعام 2005 بشأن حظر التعددية والعلمانية والليبرالية في إندونيسيا أمر مثير للاهتمام للدراسة باستخدام منهج تفسيري مقاصدي، على الرغم من أن غالبية المسلمين لم يتمكنوا من قبول هذا النهج ويفضلون اتباعه. عقلية ومنهج العلماء السابقين. التأويل المقاصدي هو نموذج جديد للتفسير يجمع بين الدراسات الغربية والتقاليد التفسيرية الإسلامية التي تتكون من السلطة المقتعة والسلطة القسرية.

طريقة البحث المستخدمة في هذه الرسالة هي الأدب بطريقة مختلطة ومجال مباشر مصدره فتوى MUI رقم 7 لعام 2005 باستخدام نموذج التعاون التأويلي مع مقاصد الشريعة. ثم سيتم تحليلها من خلال الجمع بين المنهج المقاصدي التأويلي لخالد محمد أبو الفضل ونشر حامد أبو زيد، وكذلك المنهج المقاصدي لجسر عودة ومحمد الطالبي في فهم فتوى مجلس العلماء بشأن تحريم التعددية الدينية والليبرالية. والعلمانية. إن الحقائق على الأرض في شكل تعاون وتسوية بين المبادرين بالإسلام الليبرالي وجزء من الفريق الذي صاغ الفتوى رقم 7 لعام 2005 هي أن سبب تحريم التعددية والليبرالية والعلمانية كان بسبب وقوع تفجيرات بالي. الحادث من أجل التغلب على هذا الحدث.

خلاصة هذا البحث هي أن التأويل المقدسي، عند تطبيقه على كيفية فهم فتوى MUI، ينتج تفسيراً جديداً أكثر تناسلاً وسياقاً وفقاً للظروف الاجتماعية والثقافية في إندونيسيا. كما يعتبر هذا المنهج التأويلي المقاصدي فهماً أكثر إنسانية وواقعية، وهو ما يتماشى مع مبادئ مقاصد الشريعة في تحقيق المصلحة العامة. تظهر هذه النتائج أن استخدام التأويل المقاصدي يمكن أن يقدم مساهمة علمية كبيرة في قضايا التعددية والليبرالية والعلمانية في إندونيسيا. ويؤكد هذا النهج على أهمية القراءة السياقية والمثمرة للنصوص، حتى تتمكن من الربط بين مبادئ الشريعة الإسلامية وواقع الحياة الحديثة. لذلك، فإن التأويل المقاصدي ليس ذا صلة بالمناقشات الأكاديمية فحسب، بل إنه عملي أيضاً في توجيه المسلمين نحو فهم أكثر شمولاً وتقدماً. توفر هذه الأطروحة الحداثة كأساس لتطوير تفسيرات أكثر تكيفاً واستجابة وسياقاً لديناميكيات المجتمع الفكري، مع تقديم بدائل بناءة.

الكلمات المفتاحية: التأويل المقاصدي، الفتوى، التعددية، العلمانية، الليبرالية

PERSEMBAHAN

Dengan penuh rasa syukur dan ketulusan hati, saya persembahkan disertasi ini untuk semua orang yang telah memberikan dukungan baik moril maupun materil kepada saya dalam melancarkan penyusunan disertasi tersebut. Disertasi ini saya persembahkan kepada:

1. Kedua orang tua saya Bapak Mattasim (alm.) dan Ibu Ny. Misnati yang selalu memberikan semua hal baik untuk anaknya, selalu memotivasi dan selalu support semua proses yang harus dilewati anaknya. Tanpa beliau Bapak-Ibu saya, semua proses kehidupan dan pendidikan yang saya lakukan tidak akan sampai sejauh ini.
2. Kedua mertuaku Bapak Achmad Mudasir dan Ibu Sutiyah atas dukungannya dalam menyelesaikan disertasi ini.
3. Kepada isteri tercinta Rahmani Sofianingsih, S.Pd., yang tidak bosan-bosannya men-*support* baik secara lahir dan batin, sehingga disertasi ini dapat selesai dengan baik. Kepada putra-putra kami Ahmad Hilmi Al-Farizqi, Adiba Qathhrunnada, dan Ahmad Hamezan El Farieq yang selalu menjadi penghibur dikala suka dan duka.

PEDOMAN TRANSLITERASI BAHASA ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan disertasi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama antara Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI. Nomor 158 tahun 1987 Nomor 0543 b/u/1987 tanggal 10 September 1987 tentang pedoman transliterasi Arab-Latin dengan beberapa penyesuaian menjadi berikut:

1. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	tidak dilambangkan	tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	ša	š	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	ha	h	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Žal	Ž	zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Za	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	es dan ye
ص	šad	š	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	ẓa	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	 ‘....	koma terbalik keatas
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Ki

ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wawu	W	We
ه	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

2. Vokal

a. Vokal tunggal (monoftong)

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf latin	Nama
ـَ	fathah	A	A
ـِ	Kasrah	I	I
ـُ	damah	U	U

Contoh: كَتَبَ -*kataba*

يَذْهَبُ -*yazhabu*

فَعَلَ -*fa'ala*

سُئِلَ -*su'ila*

b. Vokal rangkap (diftong)

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya gabungan huruf, yaitu:

Tanda dan Huruf	Nama	Gabungan Huruf	Nama
ـَـيْ	<i>Fathah dan ya</i>	<i>Ai</i>	a dan i
ـَـوْ	<i>Fathah dan wawu</i>	<i>Au</i>	a dan u

Contoh: كَيْفَ -*kaifa*

هَؤُلَ -*hauula*

3. Maddah

Maddah atau vocal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Tanda dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
ا...ا	<i>fathah</i> dan <i>alif</i>	Ā	a dan garis di atas
ي....	<i>Kasrah</i> dan <i>ya</i>	Ī	i dan garis di atas
و...و	<i>damah</i> dan <i>wawu</i>	Ū	u dan garis di atas

Contoh:

قَالَ - *qāla*

قِيلَ - *qīla*

رَمَى - *ramā*

يَقُولُ - *yaqūlu*

4. Ta Marbūṭah

Transliterasi untuk *ta marbūṭah* ada dua:

a. Ta marbūṭah hidup

ta marbūṭah yang hidup atau mendapatkan *ḥarakat* *fathah*, *kasrah* dan *damamah*, transliterasinya adalah /t/.

b. Ta marbūṭah mati

Ta marbūṭah yang mati atau mendapat *ḥarakat* sukun, transliterasinya adalah /h/.

c. Kalau pada suatu kata yang akhir katanya *ta marbūṭah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al*, serta bacaan kedua kata itu terpisah maka *ta marbūṭah* itu ditransliterasikan dengan *ha* (h).

contoh:

روضة الأطفال	<i>Rauḍah al-Aṭfāl</i>
المدينة المنورة	<i>al-Madīnah al-Munawwarah</i>
طلحة	<i>Ṭalḥah</i>

5. *Syaddah (tasydid)*

Syaddah atau *tasydid* yang dalam system tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda *syaddah* atau tanda *tasydid*. Dalam transliterasi ini tanda *syaddah* tersebut dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda *syaddah* itu.

Contoh:

رَبَّنَا - *rabbanā*

نَزَّلَ - *nazzala*

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam system tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال, namun dalam transliterasinya kata sandang itu dibedakan antara kata sandang yang diikuti oleh huruf *syamsiyyah* dengan kata sandang yang diikuti huruf *qamariyyah*.

- a. Kata sandang yang diikuti oleh huruf *syamsiyyah*, kata sandang yang diikuti oleh huruf *syamsiyyah* ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf /l/ diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.
- b. Kata sandang yang diikuti oleh huruf *qamariyyah*, ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Baik diikuti huruf *syamsiyyah* maupun huruf *qamariyyah*, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanda sambung atau hubung.

Contoh:

الرجل - al-rajulu

القلم - al-qalamu

7. Hamzah

Dinyatakan di depan bahwa hamzah ditransliterasikan dengan apostrop. Namun itu, hanya terletak di tengah dan di akhir kata. Bila Hamzah itu terletak di awal kata, ia dilambangkan karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

Hamzah di awal	أكل	<i>Akala</i>
Hamzah di tengah	تأخذون	<i>ta 'khuz ūna</i>
Hamzah di akhir	النوء	<i>an-nau 'u</i>

8. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fi'il, isim maupun huruf, ditulis terpisah. Bagi kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf arab yang sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harakat dihilangkan maka dalam transliterasi ini penulisan kata tersebut bisa dilakukan dua cara; bisa dipisah perkata dan bisa pula dirangkaikan. Namun penulis memilih penulisan kata ini dengan perkata.

Contoh:

وان الله لهو خير الرازقين : *wa innallāha lahuwa khair ar-rāziqīn*

9. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan arab huruf kapital tidak dikenal, transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal, nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandang.

Contoh:

ومحمد الرسول	<i>Wa māMuḥammadun illā rasūl.</i>
ولقد راه بالافق المبين	<i>Wa laqad raāhu bi al-ulfuq al-mubīn</i>

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur penulis panjatkan kepada Allah SWT yang telah melimpahkan rahmat dan karunia-Nya kepada penulis, sehingga penulis dapat menyelesaikan disertasi ini. Shalawat serta salam tidak lupa kita haturkan kepada junjungan kita Nabi Agung Muhammad SAW yang telah mengantarkan dari zaman yang petang ke zaman yang terang benderang, dari zaman jahiliyah ke zaman yang penuh ilmu ini dan semoga kita senantiasa menjadi pengikut beliau yang beradab dan berilmu.

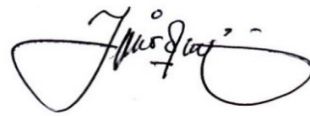
Penulis menyadari bahwa penulisan disertasi ini tidak dapat terselesaikan tanpa dukungan dan arahan dari berbagai pihak baik moril maupun materil. Oleh karena itu, penulis bermaksud mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu dalam penyelesaian disertasi ini terutama kepada:

1. Prof. Dr. H. Ridwan, M.Ag., selaku Rektor dan Promotor saya di Program Doktor Pascasarjana Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto;
2. Prof. Dr. H. Moh. Roqib, M.Ag selaku Direktur dan sekaligus sebagai Penguji Disertasi saya di Program Doktor Pascasarjana Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto;
3. Prof. Dr. H. Rohmad, M.Pd. selaku Kaprodi Program Doktor Studi Islam Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto;
4. Prof. Dr. H. Ansori, M.Ag., selaku Ketua LPPM dan Co-Promotor saya di Program Doktor Pascasarjana Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto;
5. Dr. Muh. Hanif, S.Ag., M.Ag, M.A., Selaku Sekretaris Sidang, terimakasih atas arahan dan bimbingannya, sehingga Disertasi ini dapat selesai dengan baik.
6. Kepada Prof. Dr. Hj. Naqiyah, M.Ag., Selaku Penguji I Disertasi ini dan Dr. H. Jamal Abdul Aziz, M.Ag, Selaku Penguji II Disertasi ini, terimakasih atas bimbingan dan Arahannya. Kepada Prof. Dr. H. Agus Moh. Najib, M.Ag., selaku penguji III Disertasi ini, sehingga menjadi lebih baik dari masukan-masukannya yang konstruktif.

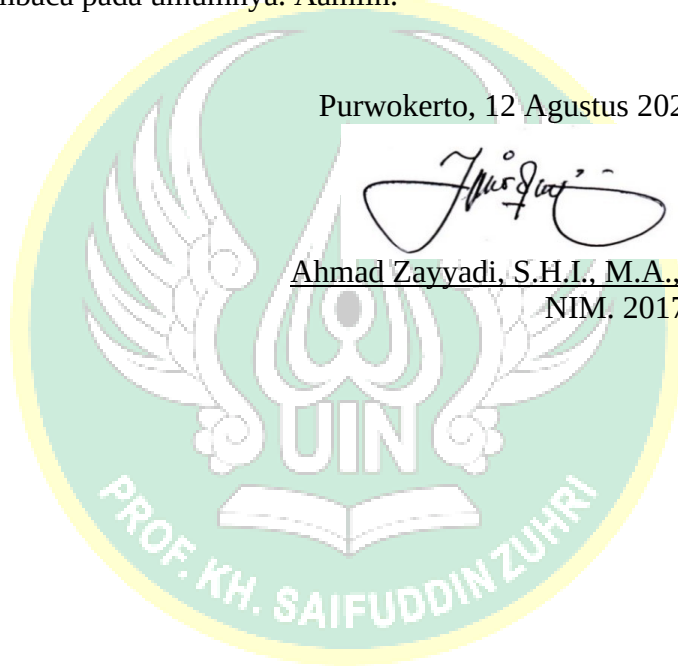
7. Seluruh sivitas akademika Fakultas Syariah UIN Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto yang telah memberikan support dan doa dalam penyelesaian studi Doktoral;
8. Kedua orang tua saya Mattasim (alm.) dan Ibu Ny. Misnati yang telah membiayai, mendoakan serta, memberikan dukungan semangat kepada saya dalam menyelesaikan disertasi ini;
9. Mertuaku Bapak Achmad Mudasir dan Ibu Sutiyah yang telah memberikan semangat dan motivasi dalam penyelesaian disertasi ini.
10. Isteri tercinta Rahmani Sofianingsih, S.Pd., yang tidak bosan-bosannya *support* baik secara lahir dan batin, sehingga disertasi ini dapat selesai dengan baik. Kepada putra-putra kami Ahmad Hilmi Al-Farizqi, Adiba Qathrunnada, dan Ahmad Hamezan El Farieq yang selalu menjadi penghibur dikala suka dan duka.
11. Keluarga kelas Doktoral Studi Islam kelas B, yang sudah mendukung saya sepenuhnya, serta sahabat-sahabatku yang tidak bisa kusebutkan satu per satu. Terimakasih atas kebersamaan kita baik di bangku perkuliahan maupun di lingkungan luar kuliah sering sudah memberikan warna selama kuliah menjadi teman berbagi ilmu dan keluh kesah. Semoga persaudaraan kita selalu terjaga dan tetap selalu menjaga tali silaturahmi;
12. Kepada Muhammad Fuad Zain, M.Sy., Ahmad Rezy Meidina, S.H., M.H., Nasta'in, M.H., Imam Purnomo Aji S.H., M.H., yang telah menjadi teman diskusi dalam penulisan disertasi ini;
13. Serta semua pihak yang telah membantu penulis dalam menyelesaikan Disertasi ini yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu. Terimakasih untuk kalian semua.

Tiada yang dapat penulis berikan sebagai imbalan rasa terima kasih sebesar-besarnya selain hanya doa, semoga amal baik dan keikhlasan yang telah kalian berikan akan tercatat sebagai amal baik yang diridhoi Allah SWT dan mendapatkan balasan yang setimpal dengan menyadari adanya berbagai kekurangan. Dan penulis berharap semoga disertasi ini bisa bermanfaat terutama bagi penulis dan pembaca pada umumnya. Aamiin.

Purwokerto, 12 Agustus 2024



Ahmad Zayyadi, S.H.I., M.A., M.H.I
NIM. 201771016

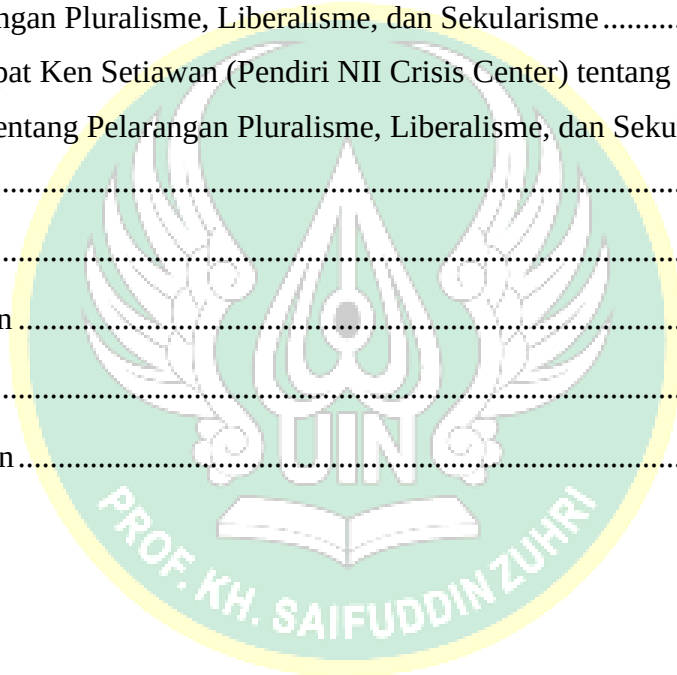


DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL.....	i
HALAMAN PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME.....	ii
LEMBAR PENGESAHAN.....	iii
LEMBAR PENGESAHAN DEWAN PENGUJI.....	iv
HALAMAN PERSEUJUAN.....	v
ABSTRAK	vi
PERSEMBAHAN	ix
PEDOMAN TRANSLITERASI BAHASA ARAB-LATIN	x
KATA PENGANTAR	xv
DAFTAR ISI	xviii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Batasan dan Rumusan Masalah	7
C. Tujuan Penelitian	7
D. Manfaat Penelitian	8
E. Penelitian Terdahulu yang Relevan	9
F. Kerangka Teori/Konseptual	18
G. Kerangka Berpikir.....	23
1 Relasi Teks (<i>Text</i>), Pengarang (<i>Aauthor</i>), Pembaca (<i>Reader</i>).....	36
2 <i>Ma'na Cum Maghza Vis a Vis Hermeneutika Maqasidi</i>	41
3 Pembacaan Produktif (<i>Al-Qirā'ah Al-Muntijah</i>) dan Kontekstual (<i>Al-Qirā'ah As-Siyāqiyyah</i>)	54
H. Metode Penelitian	57
I. Sistematika Pembahasan.....	64

BAB II HERMENETIKA DAN <i>MAQĀSID AL-SYRI'AH</i> DALAM STUDI HUKUM ISLAM INTERDISIPLINER.....	66
A. Hermeneutika	66
1 Teori Dasar dan Konteks Historis Hermeneutika	69
2 Pendekatan (<i>Approches</i>) dalam Hermeneutika.....	77
3 Hermeneutika dalam Pemberlakuan Hukum	82
4 Kerangka BerPikir Hermeneutika	82
B. <i>Maqāsid Al-Syar'iah</i> Sebuah Sistem Pendekatan.....	115
C. <i>Hermeneutika Maqāsidī</i> : Sebuah Tawaran Epistemologis	127
BAB III PROBLEM HISTORIS YANG MELATARBELANGI LAHIRNYA FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI) TENTANG PELARANGAN PLURALISME, SEKULARISME, DAN LIBERALISME.....	132
A. Fatwa Sebagai Penetapan Hukum Islam.....	132
B. Metode Penetapan Fatwa MUI	135
C. Otoritas Fatwa MUI dalam Penetapan Hukum Islam	141
D. Latar Belakang Historis-Sosiologis Lahirnya Fatwa MUI tentang Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama di Indonesia.....	143
E. Substansi Fatwa dan Argumentasi Fatwa Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama di Indonesia.....	146
F. Otoritas Fatwa MUI Dalam Dinamika Politik Hukum di Indonesia	147
BAB IV IMPLEMENTASI HERMENEUTIKA <i>MAQĀSIDĪ</i> DALAM FATWA MUI TENTANG PLURALISME, LIBERALISME, DAN SEKULARISME AGAMA DI INDONESIA.....	151
A. Hermeneutika <i>Maqāsidī</i>	151
B. Fatwa MUI tentang Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme	155
C. Analisis Terhadap Fatwa MUI Tentang Pluralisme, Sekularisme, dan Liberalisme Agama	182

D. Analisis Hermeneutika <i>Maqāsidī</i> Terhadap Pemahaman Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme.....	197
1. Interview dengan K.H. Ulil Abshar Abdallah tentang Fatwa MUI tentang Pelarangan Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme	213
2. Interview dengan Dr. Mursyidah (Tim Perumus Fatwa MUI) tentang Pelarangan Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme	214
3. Pendapat Ken Setiawan (Pendiri NII Crisis Center) tentang Fatwa MUI tentang Pelarangan Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme	216
BAB V PENUTUP.....	221
A. Kesimpulan	221
B. Implikasi	223
B. Saran-Saran.....	223



BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Berangkat dari isu pelarangan pluralisme, liberalisme, dan sekularisme oleh MUI melalui fatwanya nomor 7 tahun 2005, penulis melihat beberapa fakta sejarah dalam respons masyarakat Muslim Indonesia, yaitu terkait adanya pelarangan sekularisme, liberalisme, dan pluralisme agama di Indonesia.¹ Selain isu ketiga hal tersebut, berjalan seiring perkembangan keilmuan, Thomas Kuhn dalam karyanya *The Structure of Scientific Revolutions* (1970), ia mengatakan bahwa perubahan (*change*) sebuah ilmu pengetahuan pada dasarnya berangkat dari perubahan paradigma atau cara memandang suatu persoalan.² Paradigma, kini berkembang dan bisa masuk ke semua disiplin keilmuan seperti sosial, politik, ekonomi, hukum, termasuk hukum Islam seperti *maqāṣid al-Syarī'ah* atau disebut Hermeneutika *Maqāṣidī* mempunyai potensi untuk dikembangkan sebagai paradigma baru (*new paradigm*) dalam ranah epistemologi hukum Islam saat ini sebagai *al-tsawābit wal mutaghayyirāt* (tetap dan berubah-ubah) bahkan selalu berkembang mengikuti perkembangan zamannya.³

Dalam konteks ini, penulis perlu mengeksplorasi Hermeneutika *Maqāṣidī* secara komprehensif baik ilmu ke-Islam-an maupun ilmu modern, sehingga kita dapat objektif dalam menilai (mengkritik) sesuatu.⁴ Dalam

¹ Budhy Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaharuan Islam: Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme*, Malang: Madani (Malang: Madani, 2017), hlm. 537-538.

² Sembodo Ardi Widodo, "Paradigma dan Revolusi Sains: Telaah atas Konsep dan Implikasi Pemikiran Kuhn", dalam Zubaedah, dkk., *Filsafat Barat Dari Logika Baru Rene Descartes hingga Revolusi Sains ala Thomas Kuhn*, (Yogyakarta: Arruz Media, Cet. Ke-2, 2010), hlm. 201; Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Belukar, Cet. Ke-2, 2005), 77-78; dan Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), hlm. 10-11.

³ M, Amin Abdullah, "Bangunan Baru Epistemologi Keilmuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi" dalam *Jurnal Asy-Syir'ah*, Vol. 46, No. II, Juli-Desember 2012), hlm. 317.

⁴ Susiknan Azhari, "Hermeneutika Gadamer Dan Relevansinya Dalam Studi Hukum Islam", dalam *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*, M. Amin Abdullah (ed.), (Yogyakarta: Suka Press, 2000), hlm. 308-310.

konteks ini kritik Hermeneutika *Maqāṣidī* atau bisa disebut Hermeneutika Fatwa. Thomas Kuhn yang dikenal dalam tradisi filsafat Barat tentang paradigma (*paradigm*) dalam teori pengetahuan. Kuhn mengatakan bahwa perkembangan ilmu dimulai dari tahap *pre-paradigmatic stage*. Kemudian muncul paradigma baru (*new paradigm*) yang dijadikan pegangan dalam aktivitas ilmiah yang dinamakan *normal science*.⁵ Paradigma baru (*new paradigm*) ini kemudian berkembang menjadi teori *paradigm shift* yang diistilahkan Kuhn.⁶ Tertutama dalam bingkai pengembangan ushul fiqh sebagai *new paradigm* atau saya sebut sebagai *new usul fiqh* merupakan tugas yang sangat berat, karena paradigma Hermeneutika *Maqāṣidī* ini sangat jarang dilakukan sehingga perlu kajian khusus. Selama ini paradigma hermenetika dalam Al-Qur'an dan *ushul fiqh* masih hanya menjadi wacana masih pro dan kontra di kalangan muslim akademik di Indonesia.

Dari sinilah kemudian perkembangan (evolusi) keilmuan akan selalu berjalan sesuai perkembangan zaman. Pada prinsipnya, paradigma hermeneutika dalam tradisi filsafat merupakan *theory of interpretation* dengan arti *interpering* dan *anderstanding* terhadap sebuah teks.⁷ Tentunya melalui pembacaan-pembacaan, seperti pembacaan produktif dan kontekstual.⁸

⁵*Ibid.*

⁶Thomas S. Kuhn dalam, Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), hlm. 10-11; dan Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. Ke-2, 2010), hlm. 71-75.

⁷Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, (London: Routledge and Paul Keangan, 1980), hlm. 1-5; dan Mudjia Raharjo, *Dasar-dasar Hermeneutika Antara Intensionalisme & Gadamerian*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 1998), hlm. 29.

⁸Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaid* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 12-13. Bandingkan dengan Moch. Nur Ichwan, "Teori Teks dalam Kermeneutik Qur'an Nashr Hamid Abu Zaid", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.). *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 149; Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2000), hlm. 99; Adian Husaini dan Henri Salahuddin, "Studi Komparatif: Konsep al-Qur'an Nashr Hamid Abu Zaid dan Mu'tazilah", *Majalah Islamia*, No. 2, Edisi Juni-Agustus, 2004, hlm. 33-42; Stefan Wild dalam pengantar buku M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: el-SAQ Press, 2005), hlm. xxiii, E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metoda Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 23-24; Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. II 2005), hlm. 14.

Paradigma Hermeneutika *Maqāsidī* ini dapat dilihat dari tiga sudut pandang toeritis, filosofis, dan kritis. Ketiga sudut pandang ini merupakan paradigma kontemporer dalam menyikapi problem hermenetis dan problem penafsiran teks-teks keagamaan termasuk teks-teks hukum, termasuk teks-teks hukum Islam yang juga tidak lepas dari kajian *uṣul fiqh*-nya.⁹ Paradigma kontekstual juga memprioritaskan qiyas (*al-muta'ammiqīn fī al-Qiyās*) dalam menyingkap makna (maksud) yang terdapat dalam sebuah teks (*deep meaning*) yang mengacu pada nilai-nilai *maqāsid asy-syarī'ah* dalam studi hukum Islam. Kelompok paradigma ini mempercayai adanya *illat* sebagai sumber penemuan dan penetapan hukum dengan cara mempertanyakan “mengapa”, sehingga jawaban atas pertanyaan “mengapa” itulah yang disebut sebagai *illat* hukum. Keempat, paradigma gabungan antara tekstual dan kontekstual. Paradigma ini menggunakan *qiyās* tidak mengesampingkan teks dan konteks.¹⁰ Dari sinilah peran hermenetika *Maqāsidī* oleh penulis dijadikan alat analisis terhadap fenomena pelanrangan pluralisme, sekularisme, dan liberalisme di Indonesia dalam fatwa MUI.

Demikian juga kaitannya dengan lembaga fatwa hukum Islam di Indonesia, perlu adanya upaya modernisasi atau bahkan reformasi epistemologis terhadap model fatwa keagamaan yang selama ini masih cenderung konservatif.¹¹ Martin Van Bruinessen menganggap bahwa lembaga fatwa hukum Islam di Indonesia masih mengalami *conservative turn* (kembali ke arah konservatif), terutama yang tertuang dalam Fatwa MUI No. 7 Tahun 2005 terkait pelarangan sekularisme, pluralisme, dan liberalisme agama di Indonesia.¹² Fatwa ini dianggap sebagai produk pemikiran dari pemikir fundamentalis sehingga bertentangan dengan Pancasila dan NKRI, karena

⁹ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an menurut Hassan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 34-37, 45.

¹⁰ Abu Ishaq Ibrahim al-Lahmi al-Gharnati al-Syatibi, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl asy-Syarī'ah*, Juz II, (Beirut: Dār al-Ma'arif, 1969), hlm. 64; lihat juga dalam Husain Hamid Hasan, *Nadzariyyah al-Mashlahah fī al-fiqh al-Islām*, (Kairo: Dār an-Nahdhah al-'Arabī, 1971), hlm. 584-588.

¹¹ Martrinn Van Bruinessen, *Perkembangan Kontemporer Islam Indonesia dan Conservative Turn Ael Abad ke-21* dalam Martin Van Bruinessen (ed.), *Conservative Turn, Islam Indonesia dalam Acaman Fundamentalisme*, Terj. Agus Budiman, (Bandung: Al-Mizan, 2014), hlm. 27-28.

¹² Muhammad Ilham Hermawan, *Hermeneutika Hukum...* hlm. 126

tidak mencerminkan nilai-nilai moderasi beragama seperti *at-tasamuh* (toleransi). Paparan Bruinessen ini yang kemudian mengetuk hati penulis untuk melakukan riset lebih dalam guna membongkar *fiqh* otoriter dan membangun *fiqh* otoritatif yang kemudian direlevansikan dengan modernisasi hukum Islam. Lembaga fatwa hukum Islam yang lebih otoritatif, egaliter, toleran, dan dinamis dapat diwujudkan dengan pendekatan *hermeneutika hukum integratif* serta modernisasi hukum atau *sociological jurisprudence*.¹³ Penelitian ini sangat menarik untuk dilakukan dalam rangka membangun diskursus pemikiran hukum Islam yang lebih inklusif, toleran, objektif, dan otoritatif demi kepentingan masyarakat Indonesia yang heterogen.¹⁴

Upaya pengembangan *Hermeneutika Maqāsidī* ini pada akhirnya bertujuan untuk membentuk lembaga fatwa hukum Islam di Indonesia yang lebih humanis dan dinamis, mengingat lembaga tersebut merupakan produk pemikiran hukum Islam.¹⁵ Secara konvensional dalam sejarah hukum Islam, otoritas fatwa merujuk pada kitab-kitab fikih, fatwa-fatwa ulama, keputusan-keputusan pengadilan agama, serta peraturan perundang-undangan di negara-negara Muslim.¹⁶ Sebagai filosofi kehidupan bernegara, pemangku otoritas lembaga fatwa hukum Islam di Indonesia, seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), memiliki tanggung jawab besar dalam mengeluarkan fatwa. Dengan mujtahid-mujtahid dari berbagai ormas Islam, otoritas MUI menjadi sangat berat karena harus memenuhi prasyarat yang ketat dalam proses *iftā* (pemberian fatwa). Seiring berjalannya waktu, terutama pasca-era Imam

¹³ Lihat, M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad, Antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm. 91., dan Wael B.Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), h. 123. Baca juga dalam Muhammad al-Baqir, “Otoritas dan Ruang Lingkup ijtihad”, dalam Haidar Bagir dan Syafiq Basri (ed.), *Ijtihad Dalam Sorotan*, (Bandung: Mizan, 1988), h. 166. Untuk kajian terhadap beberapa kualifikasi bagi seorang mujtahid yang sangat beragam, lihat, Wahbah az-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, cet.ke-1, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), II: 1043-1051

¹⁴ Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Canada dan Amerika*, (Yogyakarta: Nawesea, 2017), hlm. 42.

¹⁵ Karena kesulitan inilah, Hasbi pernah juga melontarkan untuk mengajak elemen Perguruan Tinggi Indonesia untuk mencetak kader-kader mujtahid, lihat. Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 67.

mazhab, mufti atau mujtahid tidak lagi berfatwa secara individual, melainkan secara kolektif (*jamā'i*) melalui lembaga yang lebih terstruktur.¹⁷ Oleh karena itu, banyak negara Muslim mendirikan lembaga fatwa, seperti *Dār al-Iftā* di Mesir, *Lajnah al-Fatwā* di Arab Saudi, serta MUI di Indonesia, yang juga didampingi oleh ormas-ormas keagamaan seperti NU dan Muhammadiyah.¹⁸ Fenomena ini, dalam istilah Mohammed Arkoun, disebut sebagai *taqdīs al-afkār ad-Dīnī*, di mana para penafsir harus memiliki pemikiran yang independen tanpa terkungkung secara berlebihan oleh teks-teks keagamaan.¹⁹ Sejalan dengan pandangan Hassan Hanafi, perlu adanya keseimbangan antara teks dan realitas yang terus berkembang, sehingga *ushul fiqh* dan hermeneutika harus tetap berjalan secara integratif tanpa dikotomi keilmuan.²⁰

Fatwa merupakan produk pemikiran hukum Islam yang muncul sebagai respons terhadap perkembangan sosial atau hukum yang hidup di masyarakat (*living law*). Terkadang, fatwa berbenturan dengan hukum yang ada, sehingga perlu ada negosiasi antara hukum dan realitas sosial. Khaled Abou El-Fadl mengkritik fatwa yang dikeluarkan oleh CRLO (Council of Senior Religious Scholars) di Arab Saudi terkait posisi perempuan, yang dianggap terlalu bias

¹⁷ Pendirian lembaga sebagai pemegang otoritas fatwa mempunyai dampak positif, yakni minimal terciptanya keamanan dengan tidak banyaknya benturan akibat mufti-mufti perorangan. Akan tetapi lembaga otoritas fatwa juga mempunyai implikasi negatif. Otoritas fatwa seringkali dijadikan tangan kanan kekuasaan, yang dalam hal ini menjadi justifikator kebijakan dan kepentingan penguasa. Selain itu, lembaga otoritas fatwa seringkali menjadi pendukung madzhab atau kelompok tertentu. Ada banyak kasus pengkafiran dan doktrin-doktrin yang menindas yang dimunculkan oleh lembaga otoritas fatwa. Untuk lebih jauh mengenai diskursus ini, lihat, Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Woman*, (Oxford: One World Publication, 1997); lihat juga, Nasr Hamid Abu Zayd, *Naqd Khitab ad-Dini*, cet. ke-1, (Kairo: Sina li an-Nasyr, 1992), khususnya bagian Pertama. Abu Zayd merupakan 'korban' dari lembaga otoritas fatwa di Mesir, lebih lanjut mengenai kisah intelektualnya, lihat. Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan kritis al-Qur'an Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 17-27.

¹⁸ Abdul Manar, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006), hlm. 193 dan Lihat, M. B. Hooker, *Indonesian Islam Social Change Through Contemporary Fatawa*, (Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawaii Press, 2003).

¹⁹ Mengenai ciri-ciri logosentrisme, lihat, Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan Dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 81-83.

²⁰ Hasan Hanafi, *Turas dan Tajdid, Sikap Kita Terhadap Turas Klasik*, terj. Yudian W. Aswin, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2001), hlm. 12.

dan menempatkan perempuan dalam posisi yang marginal.²¹ Dalam dekade terakhir, fatwa *CRLO* mengalami reformasi, terutama dalam merespons tuntutan kesetaraan gender dan hak-hak perempuan di ruang publik. Fatwa yang bias gender dan cenderung otoriter ini menurut Abou El-Fadl harus direkonstruksi menjadi lebih otoritatif dan sesuai dengan prinsip keadilan Islam.²² Fatwa semacam ini memberikan gambaran tentang paradigma organisasi keagamaan dalam merumuskan fatwa terhadap isu-isu sentral dalam kajian Islam. Namun, fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga keagamaan perlu dipertanyakan, apakah sudah mencerminkan karakteristik fatwa yang sesuai dengan dinamika epistemologi hukum Islam di Indonesia, atau masih terjebak dalam pemikiran normatif tradisional yang kaku. Hal ini menunjukkan adanya *conservative turn* dalam produk fatwa MUI, yang penting untuk dikaji lebih dalam, terutama terkait isu-isu liberalisme, pluralisme, radikalisme, serta marginalisasi perempuan dalam perspektif keagamaan.

Berdasarkan problematika yang telah dipaparkan, penulis berupaya melakukan reformasi atau modernisasi melalui *Hermeneutika Maqāṣidī* dalam pengembangan studi hukum Islam interdisipliner dengan mengintegrasikan hermeneutika hukum dengan *ushul fiqh*. Terutama dalam memberikan *contribution to knowledge*, rekonstruksi terhadap lembaga fatwa hukum Islam yang dikeluarkan oleh MUI dalam Fatwa No. 7 Tahun 2005 tentang pluralisme, liberalisme, dan sekularisme agama di Indonesia sangat diperlukan. Diharapkan fatwa yang dihasilkan dapat lebih egaliter, moderat, dan otoritatif, sehingga sesuai dengan kebutuhan masyarakat Indonesia yang beragam dan terus berkembang.

²¹ Kladed M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan, Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, terj. R Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. vii. Baca, Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name, Islamic Law, Authority, and Woman*, (Oxford: Oneworld Publications, 2003), hlm. 34

²² Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, (Oxford: Oneworld Publications, 2003), hlm. 325.

B. Batasan dan Rumusan Masalah

Bertolak dari penjelasan latar belakang masalah di atas, maka terdapat tiga rumusan masalah yang akan dicari jawabannya, yakni:

1. Bagaimana konsep hermeneutika *Maqāsidī* dalam studi hukum Islam interdisipliner?
2. Bagaimana problem historis-sosiologis yang melatarbelakangi lahirnya Fatwa MUI tentang Pelarangan Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama di Indonesia?
3. Bagaimana aplikasi hermenetika *Maqāsidī* dalam upaya memahami tentang Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme agama di Indonesia?

C. Tujuan Penelitian

1. Untuk memperkuat paradigma integrasi-kolaborasi keilmuan terutama antara hermenetika *Maqāsidī*, seperti hermenetika hukum, dan hermeneutika hukum Islam dengan Uşul Fiqh atau *Maqāşid al-Syarī'ah* Jasser Auda untuk dilihat secara objektif dalam dikotomi ilmu pengetahuan dengan tanpa mempertentangkan keduanya, melaikan bersalin kelindan satu sama lain untuk menjadi penguat ilmu pengetahuan sebagaimana yang yang di bangun oleh Thomas Kuhn tentang paradigma keilmua, Ian Barbor tentang integrasi keilmuan, dan Khaled Abou El-Fadl tentang hermeneutika otoritatif, *negotiating process* antar teks, pengarang, dan pembaca, sehingga melahirkan ilmu pengetahuan yang objektif, otoritatif, dan kolaboratif dalam studi hukum Islam Interdisipliner.
2. Untuk melanjutkan penerapan paradigma integrasi ilmu, khususnya integrasi hermeneutika hukum Islam dengan Uşul Fiqh atau *Maqāşid al-Syarī'ah* melalui hermeneutika *Maqāsidī* dalam studi hukum Islam interdisipliner, diperlukan pengakuan terhadap sejarah dikotomi ilmu pengetahuan dan konflik antara ilmu. Integrasi ini bertujuan untuk menciptakan dialog antar ilmu yang saling melengkapi, sehingga hermeneutika dan uşul fiqh dapat saling menguatkan dalam membentuk ilmu interdisipliner yang lebih holistik. Juga secara historis-sosiologis

mendialogkan antara *law and society* bahwa repsons masyarakat muslim Indonesia terhadap lahirnya Fatwa MUI terntang pelarangan pluralisme, liberalisme, dan sekularisme agama di Indonesia pada tahun 2005 tersebut.

3. Dalam rangka pembacaan kontekstualisasi dan pembacaan produktif paradigma integrasi dan kolaborasi hermeneutika dengan hukum Islam, uşul fiqh atau *maqāşid al-Syarī'ah* sebagai Model epistemologi hukum Islam Interdisipliner dalam bingkai Hermeneutika *Maqāşidī*. Dalam hal ini implementasi paradigma hermenetika *Maqāşidī* dalam pembacaannya terdapat Fatwa MUI No. 7 tahun 2005 tentang pelarangan pluralisme, liberalisme, dan sekularisme Agama di Indonesia dengan kajian analisis teks baik teks-teks Fatwa atau teks landasan dalil Al-Quran dan Hadis yang dipakai oleh Fatwa MUI dengan pendekatan hermenetika *Maqāşidī* sebagai *tools analisist* dalam rangkan ingin menghasilkan produk fatwa yang lebih egaliter, objektif, dan otoritatif dalam bingkai metodologis hukum Islam Interdisipliner dalam reinterpretasi dan memoderasi Fatwa MUI No. 7 Tahun 2005 Tentang pluralisme, liberalisme, dan sekularisme Agama di Indonesia yang lebih egaliter dan otoritatif tentang pelarangan pluralisme, liberalisme, dan sekularisme Agama di Indonesia, sehingga dengan paradigma integrasi ini produk fatwa yang dihasilkan lebih objektif, independensi, dan dinamis sesuai kebutuhan masyarakat Indonesia dan zaman.

D. Manfaat Penelitian

1. Memberikan manfaat keilmu paradima baru (*new paradigm*) integrasi dan kolaborasi keimuan terutama melalui pendekatan hermenetika *Maqāşidī* dengan menginterpretasi melalui pembacaan produktif, kontekstual, intertekstual fatwa MUI No. No. 7 tahun 2005 tentang pelarangan pluralisme, liberalisme, dan sekularisme Agama di Indonesia dengan kajian analisis teks baik teks-teks Fatwa atau teks landasan dalil Al-Qur'an dan hadis yang dipakai oleh Fatwa MUI berdasarkan kedua paradigma hermeneutika kolaboratif dengan ushul fiqh atau *maqāşid al-Syarī'ah*

(hermenetika *Maqāsidī*) termasuk dalam membangun hukum Islam interdisipliner dalam rangka menemukan paradigma baru (*new maqāsid /new ushul fiqh*) yang lebih egaliter, otoritatif dan kontekstual.

2. Memberikan paradigma baru (*new paradigm*) hermeneutika *Maqāsidī* dengan uapaya kolaborasi hermeneutika dengan uşul fiqh atau *maqāsid al-Syarī'ah* untuk saling melengkapi dan menjadi sebuah ilmu hukum Islam interdisipliner melalui pemikiran tokoh seperti Hans George Gadamer dengan hermeneutika filosofisnya, Ian G. Barbor dengan teori konflik dan integrasinya, Thomas Kuhn dengan paradigma keilmuannya, Thomas Kuhn dengan paradgimanya, Khaled M. Abou El-Fadl dengan hermeneutika otoritatifnya, Nashr Hamid Abu Zaid dengan hermenetika humanistiknya, Jasser Auda dengan system *maqāsid al-Syarī'ah*-nya dan Muhammad Talbi dengan hermeneutika *Maqāsidī*-nya.
3. Menjadikan keilmuan hukum Islam interdisipliner dengan pendekatan Hermeneutika *Maqāsidī* sebagaia *applied theory* dengan pembacaannya terhadap Fatwa MUI yang lebih egaliter, otoritatif, objektif, dan integratif dalam memutuskan atau mengeluarkan fatwa, terutama dalam menciptakan kerangka metodologis hukum Islam Interdisipliner, multidisipliner dan bahkan cross disiplin. Harapannya menghasilkan pembacaan baru terhadap fatwa MUI No. 7 tahun 2005 tentang pelarangan pluralisme, liberalisme, dan sekularisme Agama di Indonesia yang lebih egaliter, objektif, dan otoritatif, independensi, dan dinamis dalam bingkai studi hukum Islam interdisipliner.

E. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Penelitian ini bertujuan memberi kontribusi keilmuan dalam kajian Hermeneutika *Maqāsidī* sebagai *applied theory*. Dengan riset ini diharapkan dapat menjadi sumbangan akademik dan memberi wawasan mengenai paradigma integrasi hermeneutika hukum dan hermeneutika hukum Islam dengan sasaran konkretnya melakukan modernisasi dan bahkan mereformasi lembaga fatwa hukum Islam Indonesia terkait produk fatwa hukum Islam yang

ada di organisasi keagamaan Indonesia yaitu MUI, NU, dan Muhammadiyah. Dengan informasi dan referensi yang ada, penelitian ini diharapkan dapat menambah khazanah keilmuan kajian hukum Islam dan lembaga-lembaga hukum Islam yang ada di Indonesia tersebut agar lebih humanis, egaliter, dan otoritatif.

Penelitian ini memiliki beberapa arti penting, yakni: *Pertama*, menjelaskan karakteristik lembaga fatwa hukum Islam di Indonesia dalam hal ini fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) No. 7 Tahun 2005 Tentang pelarangan *Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama* di Indonesia terkait dengan dalil dan hadis-hadis persoalan ini dengan pendekatan hermeneutika *Maqāṣidī* di atas. Dengan penelaahan yang mendalam, diharapkan akan dapat memberikan kontribusi akademik dan dilakukan secara komparatif, integratif, kolaboratif dalam menghasilkan rumusan hukum Islam yang semula ada kecenderungan “otoriter” menjadi “otoritatif” dengan upaya modernisasi terhadap lembaga fatwa hukum Islam di Indonesia. *Kedua*, Menelusuri dan menjelaskan hubungan secara dinamis paradigma hermeneutika hukum Islam dengan diskursus modernisasi fatwa yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) No. 7 Tahun 2005 Tentang *Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama* di Indonesia dalam merespon isu-isu kontemporer yang selalu berkembang dan hidup di masyarakat Indonesia saat ini.

Dalam konteks Hermeneutika *Maqāṣidī* tidak harus berjalan secara *evolufif* yang selalu berpijak pada teori lama, tetapi bisa saja dengan *refolutif* yang tidak hanya berpijak pada teori lama, sehingga dapat diperlukan sebuah pergeseran paradigma atau yang dikenal dengan (*paradigm shif*),²³ yang saat ini penulis kembangkan paradigma hermenutika sebagai alat analisis dalam mengktisi persoalan-persoalan yang ada, khusus studi kasus lembaga hukum Islam Indonesia yang mengalami perkembangan sesuai konteks dan tantangan

²³Amin Abdullah dkk., “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer”, dalam “*Mazhab Jogja*” ..., hlm. 121-122.

moderitas yang ada. Sebagaimana kita ketahui, bahwa dalam pendekatan hermenutika hukum Islam sangat beragam teori yang lahir di masa klasik, seperti teori *istihsān*, *qiyas*, *maṣlahah mursalah*, *syadz adz-dzarī'ah*, *urf* (local culture), *maqāṣih al-syarīah*, dan seterusnya.²⁴

M. B. Hooker, *Indonesian Islam Social Change Through Contemporary Fatwa*.²⁵ Penelitian yang dilakukan oleh Hooker berusaha menelusuri fatwa lembaga-lembaga fatwa keagamaan di Indonesia yang meliputi PERSIS, Muhammadiyah, NU, MUI, fatwa-fatwa birokratis, dan sumber sumber lainnya dalam rentang waktu 1920-1990-an. Isu yang diusung Hooker meliputi persoalan politik, sosial, kedokteran dan sebagainya. Dalam pemikiran Hooker, paling tidak ada tiga faktor yang menentukan corak fatwa-fatwa di Indonesia, yaitu: *Pertama*, corak Islam pribumi yang khas Indonesia akibat penetrasi Islam ke nusantara yang terjadi dengan cara damai. *Kedua*, kolonialisme, terutama yang dilakukan oleh Belanda sampai masa kemerdekaan. *Ketiga*, kedudukan agama dan peran negara dalam kehidupan. Terkait dengan faktor pertama, Hooker menggunakan pendekatan antropologis terhadap doktrin Islam yang ada di masyarakat. Dalam hal ini, doktrin Islam dilihat—setidaknya sampai akhir abad ke-19 sebagai perwujudan elastisitas Islam terkait dengan budaya lokal. Doktrin Islam dalam hal ini telah melakukan proses yang kompleks, sehingga muncul variasi-variasi praktek keagamaan.²⁶

Faktor kedua, Menurut Hooker, Islam di Indonesia memiliki karakter khas akibat kolonialisme Belanda, yang mengontrol pendidikan Islam dan mencurigai ibadah haji sebagai ancaman anti-kolonial. Dalam konteks politik dan hukum, upaya menjadikan syari'ah sebagai dasar negara selalu gagal, sehingga gerakan Islam lebih akomodatif terhadap negara, menghasilkan berbagai produk hukum Islam positif.

²⁴Jasser Auda, *Maqasid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law (a Systems Approach)*, (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 13-15., dan Thaha Jabir al-Alwani, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence*, (Herndon-Virginia: IIIT, 1994), hlm. 3-5.

²⁵ M. B. Hooker, *Indonesian Islam Social Change Through Contemporary Fatawa*, (Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawai Press, 2003).

²⁶ *Ibid.*, hlm. 11.

Melihat ketiga faktor di atas, Hooker menganalisis fatwa dari Persatuan Islam, Muhammadiyah, NU, dan MUI (1920–1990-an), menunjukkan bahwa otoritas fatwa sering bertentangan dengan negara, meski kadang bersinergi. Ia menyoroti peran fatwa dalam menjembatani wahyu dan realitas hukum negara. Penelitian ini perlu dikembangkan dengan pendekatan *hermeneutika kolaboratif* untuk memahami lebih objektif dinamika historis dan politis fatwa MUI.

Adapun yang mencoba mengkaji dengan memfokuskan pada satu lembaga fatwa antara lain Mohammad Atho' Mudzhar, *Fatwas of the Council of Indonesia 'Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988*.²⁷ Karya ini berupaya untuk menentukan sifat fatwa-fatwa MUI dengan melihat pada segi metode perumusannya, keadaan sosio-politik disekelilingnya, dan reaksi masyarakat. Atho dalam hal ini memfokuskan pada 22 fatwa MUI yang meliputi persoalan ibadah, pernikahan, kebudayaan, dan sebagainya. Kesimpulan Atho menjelaskan bahwa fatwa-fatwa MUI merupakan hasil seperangkat keadaan sosial budaya dan sosial politik. Manakala MUI makin besar pengaruhnya dalam masyarakat, khususnya dalam lingkungan umat Islam dan dalam hubungannya dengan pemerintah dan organisasi Islam lainnya, maka peranan fatwa-fatwa itu makin berkurang. Sifat fatwa-fatwa MUI berbeda satu dengan yang lainnya dalam hal metodologi pembuatan, dan faktor-faktor yang mempengaruhinya.

Soal teknis metodologi, perumusan fatwa ada kalanya hanya dipengaruhi satu faktor, tetapi juga bisa gabungan beberapa faktor. Faktor tersebut antara lain: *Pertama*, perumusan fatwa yang cenderung membantu kebijakan pemerintah. *Kedua*, keinginan untuk menghadapi dan menjawab tantangan modern. *Ketiga*, berkaitan dengan antaragama. Fatwa dibagi menjadi lima golongan jika berkaitan dengan reaksi masyarakat, yaitu: *Pertama*, ada fatwa yang tersiar luas tetapi tidak menimbulkan pertentangan. *Kedua*, ada fatwa-

²⁷ Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwas of the Council of Indonesia 'Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988*, (Jakarta: INIS, 1993).

fatwa yang tidak mendapat penyebaran secara luas atau juga tidak mendapat reaksi dari masyarakat. *Ketiga*, ada fatwa yang luas tetapi menimbulkan pertentangan di masyarakat Islam, sedangkan pemerintah bersifat netral. *Keempat*, ada fatwa yang luas tetapi sedikit menimbulkan pertentangan, sedangkan pemerintah menyabutnya dengan baik. *Kelima*, fatwa-fatwa yang tersiar secara luas dan telah menimbulkan banyak pertentangan dan pemerintah tidak suka fatwa itu. Dari sini diperlukan kajian lebih mendalam terkait resepsi hermeneutis terhadap MUI dengan upaya modernisasi dalam bentuk analisis konten fatwa MUI No. 7 tahun 2005 melalui kacamata Hermeneutika *Maqāṣidī*.

Karya Ali Mufradi yang berjudul *Peranan Ulama dalam Masa Orde Baru: Studi tentang Perkembangan Majelis Ulama Indonesia*.²⁸ Penelitian Mufradi secara umum ingin menelaah mengenai hubungan lembaga fatwa MUI dengan kepentingan-kepentingan penguasa pada periode orde baru. Dari hasil risetnya, Mufradi melihat bahwa hasil dan produk fatwa yang dikeluarkan oleh MUI tidak terkait dengan latar belakang sosio historis dan sosio-politik dari pengaruh penguasa pada masa orde Baru dan pasti mempunyai sarat kepentingan-kepentingan tertentu dan hal ini sangat wajar, tetap MUI dituntut untuk tetap netral dan objektif dalam mengeluarkan fatwa-fatwanya. Inilah yang kemudian peneliti tertarik untuk melakukan riset dengan menggunakan pendekatan hermeneutis untuk melihat peran MUI sebagai pemegang otoritas yang otoritatif.

Kemudian Wahiduddin Adams dengan penelitian yang berjudul *Pola Penerapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Peraturan Perundang-undangan 1975-1997*.²⁹ Disertasi saudara Adams ini dari Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Poin yang dielaborasi dalam

²⁸ Ali Mufradi, "Peranan Ulama dalam Masa Orde Baru: Studi tentang Perkembangan Majelis Ulama Indonesia", *Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, 1994.

²⁹ Wahiduddin Adams, *Pola Penerapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Peraturan Perundang-undangan 1975-1997*, (Jakarta: Departemen Agama RI, 2004). Bisa dilihat juga tulisan Moch. Nur Ichwan, 'Ulama, State and Politic: Majelis Ulama Indonesia After Soeharto',²⁹ terkait persoalan dinamika politik dan pengaruhnya terhadap orientasi MUI pasca orde baru dan dinamikanya.

karya ini memfokuskan pada pola fatwa MUI dalam menanggapi berbagai rancangan peraturan perundang-undangan di Indonesia. Dalam hal ini bedanya dengan peneliti lebih kepada kajian hermeneutika kolaboratif dan integrasi hermeneutika hukum dan korelasinya dengan upaya modernisasi terhadap lembaga lembaga fatwa hukum Islam di Indonesia seperti Majelis Ulama Indonesia.

Bahrul 'Ulum, *Ulama dan Demokrasi (Studi Fatwa Golput MUI Era Reformasi)*.³⁰ Disertasi ini memfokuskan pada fatwa golput yang dikeluarkan oleh MUI. Temuan penelitian ini cukup menarik, yakni bahwa dalam merumuskan fatwanya, MUI belum melakukan dan mensinergikan kerangka-kerangka hermeneutik secara tepat. Implikasinya jelas, bahwa fatwa golput tersebut kemudian merepresentasikan MUI yang tidak memahami praktik demokrasi yang berkembang. Sedangkan yang membedakan dengan penelitian ini sama-sama menggunakan pendekatan hermeneutik tetapi peneliti lebih menekankan pada penggunaan paradigma hermeneutika *Maqāṣidī* dalam ranah kajian studi hukum Islam Interdisipliner dengan sasaran subjek penelitiannya pada lembaga fatwa hukum Islam di Indonesia dengan kaca mata hermeneutika filosofis, integratif, dan otoritatif sebagai paradigma hermeneutika *Maqāṣidī*.

Niko J. G. Kaptein, *The Voice of the 'Ulama: Fatwa and Religious Authority in Indonesia*.³¹ Kaptein dalam kajiannya yang sangat kuat ini mencoba menjelaskan mengenai tipologi fatwa yang muncul dalam masyarakat Indonesia. Kaptein membagi tipologi fatwa menjadi *traditionalist fatwas*, *modernist fatwas*, dan *collective fatwas*. Selain itu, Kaptein memaparkan mengenai beberapa isu penting terkait dengan otoritas dalam fatwa, seperti pemegang otoritas, sumber otoritas, bahasa yang digunakan oleh pemegang otoritas, serta efektifitas dari otoritas. Termasuk hasil penelitian Disertasi Dr.

³⁰ Bahrul 'Ulum, "Ulama dan Demokrasi (Studi Fatwa Golput MUI Era Reformasi)", *Disertasi* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011.

³¹ Niko J. G. Kaptein, *The Voice of the 'Ulama': Fatwas and Religious Authority in Indonesia*, dalam ISEAS Working Paper: Visiting Researchers Series No. 2 (2004).

H. Ansori “*Penggunaan Qawāid Fiqhiyyah dalam Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI)*”, dalam penelitian ini lebih menekankan pada aspek metode istimbat sebagai produk fatwa hukum Islam MUI khususnya *Qawāid Fiqhiyyah* sebagai fokus model penetapan model Ijtihad Fatwa MUI dalam penyelesaian problematikan hukum yang muncul di masyarakat. Perbedaan dengan peneliti lebih memfokuskan pada kasuistik dengan pendekatan hermeneutika *Maqāṣidī* sebagai *tools analisis* terhadap pembacaan Fatwa MUI No. 7 Tahun 2005 tentang pengharaman Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme.

Selain itu juga terkait fatwa yang ditulis oleh Nadirsyah Hosen, *Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975-1998)*,³² Ahmad Kemal Riza, *Contemporary Fatawa of Nahdlatul Ulama, Between Observing the Madhhab and Adopting the Context*,³³ Luthfi Assyaukanie, *Fatwa and Violence in Indonesia*,³⁴ dan Alexandre Caerio, *The Shifting Moral Universes of the Islamic Tradition of Ifta’: A Diacronic Study of Four Adab al-Fatawa Manuals*.³⁵ Moch Nur Ichwan, *Toward a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy*.³⁶

Selanjutnya hasil riset Ahwan Fanani, “*Ushul Fiqh Versus Hermenitika tentang Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer*”³⁷ yang mengatakan bahwa visi *ushul al-fiqh* konvensional masih dipertentangkan dengan visi hermeneutis dalam studi hukum Islam yang merupakan studi kritik terhadap struktur nalar hukum Islam klasik masih dipandang tidak mampu

³² Nadirsyah Hosen, “Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975-1998)” dalam *Journal of Islamic Studies* 15: 2 (2004).

³³ Ahmad Kemal Riza, “Contemporary Fatawa of Nahdlatul Ulama, Between Observing the Madhhab and Adopting the Context” dalam *Journal of Indonesian Islam* Volume 05, Number 01, June 2011.

³⁴ Luthfi Assyaukanie, “Fatwa and Violence in Indonesia” dalam *Journal of Religion and Society*, Volume 11 (2009).

³⁵ Alexandre Caerio, “The Shifting Moral Universes of the Islamic Tradition of Ifta’: A Diacronic Study of Four Adab al-Fatwa Manuals” dalam *The Muslim World*, Volume 96, Oktober 2006.

³⁶ Moch Nur Ichwan, “Toward a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy” in Martin Van Bruinessen, *Contemporary Development of Indonesian Islam, Explaining the “Conservative Turn”*, (Singapore: ISEAS, 2013).

³⁷ Jurnal ISLAMICA, Vol. 4, No. 2, Maret 2020

mengejawantahkan pesan-pesan Tuhan yang sebenarnya.³⁸ Korelasi dengan penelitian bahwa tulisan Ahwa Fanani ini bukan untuk dipertentangkan dengan bahasa versus, tetapi diintergarasikan secara proporsional dalam menghasilkan epistemologi baru (*new ushul fiqh*) yang lebih terbuka terhadap modernitas. Kemudian menarik juga dengan artikel Jurnal Afriadi Putra, “*Epistemologi Revolusi Ilmiah Thomas Kuhn dan Relevansinya Bagi Studi Al-Qur’an*”,³⁹ bahwa paradigma Thomas Kuhn ini juga berkembang ke dalam kajian *Qur’anic Studies* bahwa Al-Qur’an secara antropologis juga berkembang sesuai dengan perkembangan zaman dan masyarakat yang mengitarinya.

Begitu juga dengan Artikel Ahmad Zayyadi, “*Dinamika Modernisasi Hukum Islam: Tinjauan Historis dalam Pembacaan Madzhab Sociological Jurisprudence*”⁴⁰ bahwa dinamika modernisasi hukum Islam terus berkembang seperti yang dikembangkan oleh Paradigma Thomas Kuhn, tetapi yang membedakan hanya pada evolusi hukum Islam (*living fiqh/living law*). Juga Artikel Ahmar Rasyid, “*Hermeneutika dan Teks Ushul Fiqh*”⁴¹ bahwa terdapat titik persimpangan antara pemikiran Imam Asy-Syafi’i sebagai (author) dengan apa yang dipahami Gadamer dari sisi hermeneutika filosofis secara tidak langsung mengkritik Imam Asy-Syafi’i terutama penggalan kata dalam Kitab *Ar-Risalah* banyak para *reader* (mufasssir atau fuqaha) meyakini sebagai sumber kebenaran, sedangkan Gadamer melalui hermeneutika filosofisnya tetap menjadikan teks itu sebagai uji kebenaran yang tetap berkembang dan diasah dan bukan final.⁴²

Hasil penelitian Syafiq Hasyim, “*Majelis Ulama Indonesia and Pluralism in Indonesia*” bahwa isu pluralisme di Indonesia dan merespon Fatwa MUI No. 7 Tahun 2005 merupakan isu Internasional yang sangat kompleks, arikel ini mengkritik peran MUI menjadi sentral untuk objektif

³⁸ Ahwan Fanani, “*Ushul Fiqh Versus Hermenitika tentang Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer*” dalam Jurnal ISLAMICA, Vol. 4, No. 2, Maret 2020, hlm. 200.

³⁹ Jurnal Refleksi, Vol. 15, No. 1, Januari 2015.

⁴⁰ Jurnal Al-Manahij, Vol. 14, No. 1, Juni 2020, 99-112

⁴¹ Jurnal Al-Risalah, Vol. 13 (01), 1-26, 2018.

⁴² *Ibid.*

melihat Indonesia yang heterogen dan perlu ada kajian lebih khusus lagi dengan pendekatan hermeneutika kolaboratif, sehingga akan lebih menghasilkan produk fatwa yang lebih objektif.⁴³ Tulisan saudara Muzayyin, “*Hermeneutika Hukum Islam Khaled Abou El-Fadl: Sebuah Tawaran dalam Membendung Otoritarianisme Fatwa MUI*”⁴⁴ ini sangat mendukung penulis untuk melihat secara keseluruhan melalui riset tentang otoritas dan otoritarianisme fatwa MUI dalam kacamata “hermeneutika otoritatif” yang dikembangkan oleh Khaled M. Abou el-Fadl dan “hermeneutika humanistik” yang dikembangkan Nashr Hamid Abu Zaid sebagai kerangka analisis dalam disertasi ini.

Selain itu, ada beberapa penelitian yang cukup penting mengenai paradigma hermeneutika dalam studi Al-Qur'an yaitu Disertasi Safrudin Edi Wibowo, “*Kontroversi Penerapan Hermeneutika dalam Studi Al-Qur'an di Indonesia*”,⁴⁵ dalam penelitian ini memaparkan beberapa kontroversi terkait penerapan hermeneutika ke dalam penafsiran Al-Qur'an, dan ini juga berani karena mengangkat hal-hal kontroversial untuk dipecahkan bersama secara akademis, tetapi menurut hemat penulis bahwa temuan Disertasi ini perlu dilakukan *breakdown* penerapan hermeneutika ini ke dalam lembaga hukum Islam yang ada di Indonesia sebagai kontribusi bagi pengembangan model ijtihad lembaga Fatwa hukum Islam Indonesia.

Penelitian ini berfokus pada *Hermeneutika Maqāṣidī* dalam upaya modernisasi fatwa MUI, khususnya Fatwa No. 7 Tahun 2005 tentang pluralisme, liberalisme, dan sekularisme agama. Dengan pendekatan ini sebagai *theoretical framework* dan *tools analysis*, penelitian menelaah ulang produk fatwa yang dianggap problematis. Upaya ini bertujuan menawarkan paradigma baru yang lebih relevan dengan dinamika hukum Islam dan

⁴³ Syafiq Hasyim, “*Majelis Ulama Indonesia and Pluralism in Indonesia*”, *Philosophy and Social Criticism* 2015, Vol. 41(4-5) hlm. 497

⁴⁴ Jurnal Potret Pemikiran UIN Sunan Kalijaga, Vol. 20, No. 1, Januari - Juni 2016.

⁴⁵ Disertasi Safrudin Edi Wibowo, *Kontroversi Penerapan Hermeneutika dalam Studi Al-Qur'an di Indonesia*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017. Baca juga dalam versi Buku dengan Judul *Hermeneutika: Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Maulana Ainul Yaqin (ed.), (Yogyakarta: Istana Agency, 2019).

masyarakat Indonesia, serta berkontribusi pada pengembangan studi hukum Islam interdisipliner.

F. Kerangka Teori atau Konseptual

Kerangka konseptual, kolaborasi merupakan sebuah upaya mencapai tujuan, musyawarah mencapai konsensus terkait dengan kebijakan pemerintah.⁴⁶ Dalam konteks ini, Bangunan metodologis dalam rancangan penelitian ini dengan menggunakan pendekatan paradigma hermeneutika kolaboratif dengan *ushul fiqh/maqāsid al-syarīah* (hermeneutika *Maqāsidī*) dengan memadukan hermeneutika hukum Hasn-Georg Gadamer. Paradigma ini menyatakan bahwa teks bersifat selalu terbuka untuk dialog, dan reader secara objektif dalam menggunakan hak interpretasinya secara objektif.⁴⁷ Penerapan paradigma kolaborasi hermeneutika dengan model pengembangan teori-teori hermeneutika otoritatif-humanistik untuk menghasilkan produk-produk fiqh (hukum Islam) otoritatif, sehingga tidak lepas dari tiga hal. Pertama, penelitian filosofis dengan mengkaji nilai-nilai dasar hukum Islam. Kedua, penelitian doktrinal dengan menemukan doktrin-doktrin (asas-asas umum hukum Islam). Ketiga, penelitian empiris yang dalam hal ini lembaga fatwa hukum Islam Indonesia. Dalam hal ini Majelis Ulama Indonesia yang disebut sebagai penemuan hukum *syar'i* untuk menemukan hukum *in concreto* guna menjawab kasus-kasus tertentu.⁴⁸ Kasus-kasus tertentu yang dimaksud adalah studi kasus tentang latar belakang sosio-historis pengharaman Fatwa MUI No. 7 Tahun 2005 tentang pluralisme, liberalisme, dan sekularisme Agama di Indonesia agar dapat dilihat secara hermeneutika kolaboratif paradigma epistemologisnya yang lebih objektif dan proporsional.

⁴⁶ Chris Ansell Alison Gash, "Collaborative Governance In Theory And Practice University Of California, Berkeley," *Journal Administration Research And Theory JPART* 18 (13 November 2007): 543–571.

⁴⁷ Muhammad Ilham Hermawan, *Hermeneutika Hukum...*, hlm. 126-130. lihat Juga Sahiron Saymsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan...*, hlm. 76-78. Lihat juga W. Poesparpojo, *Hermeneutika*, (Yogyakarta: Pustaka Setia, 2015) hlm. 93-97.

⁴⁸ Syamsul Anwar, "Pengembangan Metode...", hlm. 49-50.

Paradigma hermenetika *Maqāsidī* yang merupakan bentuk upaya modernisasi bahwab reformasi terhadap lembaga fatwa hukum Islam Indonesia yang diharapkan sebagai langkah awal untuk membangun lembaga fatwa hukum Islam yang bersih, transparan, dan akuntabel sekaligus menghasilkan produk hukum yang baik terutama dalam mencegah prapraktik korupsi, kolusi, dan nepotisme masih banyak terjadi dan masih sangat kental. Secara historis, agama juga mempunyai peran besar dalam mewujudkan *civil society* untuk mewujudkan (tata kelola) pemerintahan yang baik (*good governance*) untuk masyarakat Indonesia.⁴⁹

Penelitian hermenetika *Maqāsidī* dengan menggali nilai-nilai filosofis atau *maqāsid al-syarīah* (*the theory values*) norma dalam hukum Islam—sangat penting untuk dikaji dan kemudian dianalisis melalui teori hermeneutis dan teori pertingkatan norma⁵⁰ Sesuai dengan hasil pembacaan dan analisis penulis, sehingga harapan dalam penelitian ini dapat memberikan warna, bahwa hukum Islam (*ushul fiqh*) selalu berkembang dan mampu menjawab tantangan modernitas yang berkarakter *continuity and change*⁵¹ Artinya, hukum Islam tetap memperhatikan realitas masyarakat (*living law*), sehingga melahirkan rumusan hukum Islam yang humanis dan otoritatif (bukan otoritarianisme hukum Islam.⁵² Dalam konteks negara (*nation*) yang disebut dengan otoritarianisme politik.

Dalam desain hermenetika *Maqāsidī* ini, pengembangan dan implementasi dari paradigma hermeneutika hukum Islam atau penulis sebut

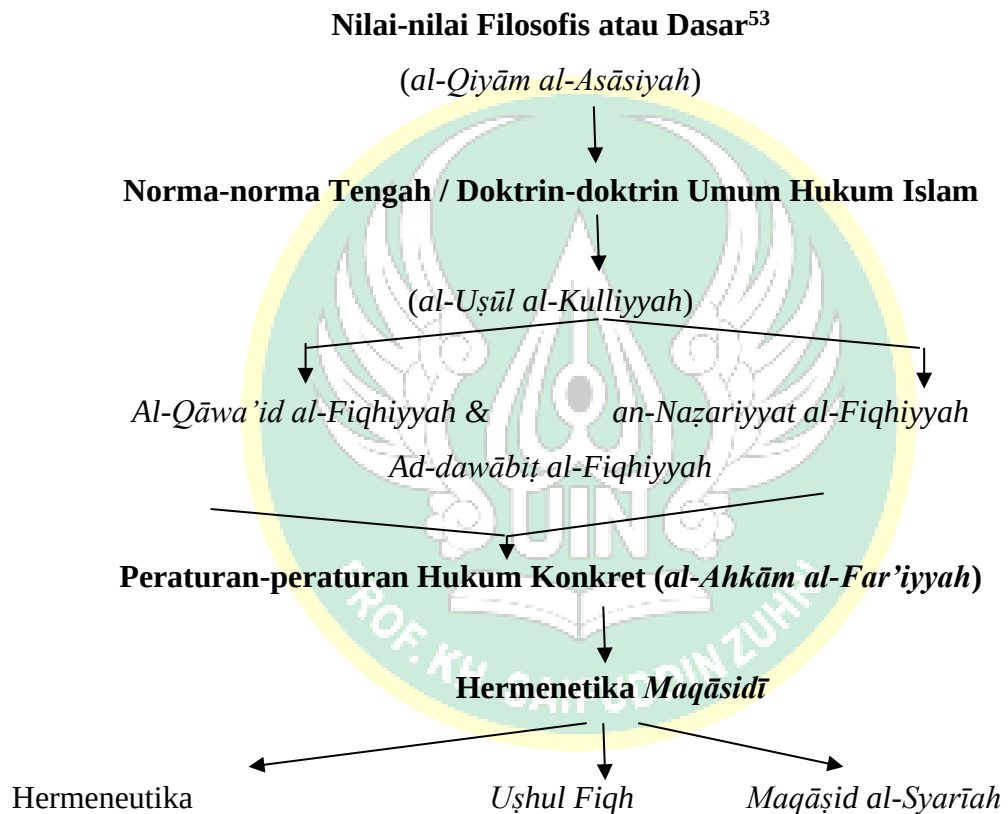
⁴⁹Imam Suraji, “Good Governance (Kepemimpinan di Tengah Perubahan)”, dalam *Jurnal Hukum Islam*, Vol. 15, No. 1, 2011, hlm. 70., Atoillah Shohibul Hikam, *Demokrasi dan Civil Society* (Jakarta: LP3ES, 1998), hlm. 142., dan Syamsul Anwar, *Studi Hukum Islam...*, hlm. 39.

⁵⁰Dalam tulisan Syamsul Anwar “Good Governace dalam Penyelenggaraan Birokasi Publik di Indonesia Tinjauan dari Perspektif Hukum Islam” cukup memberikan kontribusi metodologis dengan pendekatan *ushul fiqh*-nya dalam mengkaji konsep *good governace* dengan lebih kontekstual dan selalu *uptodate* dalam menjawab problematika yang ada. Baca, Syamsul Anwar, *Studi Hukum Islam...*, hlm. 37-39.

⁵¹Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, (New York, Cumbridge University Press, 2004), hlm. 166-167.

⁵²Amin Abdullah, “Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca”, dalam Pengantar buku Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. xvii.

sebagai *new ushul fiqh* dengan mengimplementasikan pendekatan hermenutika kolaboratif yang bersifat integratif, sosio-historis, dengan teori penrtingkatan norma dalam hukum Islam Interdisipliner. Pelapisan norma-norma hukum Islam Interdisipliner yang kemudian ditertapkan dilihat dalam ragaan berikut:



Masih ada kaitannya dengan hermenetika *Maqāsidī*, bahwa kerangka di atas terdapat tiga teori pertingkatan norma. *Pertama*, norma-norma dasar atau nilai-nilai filosofis (*al-Qiyām al-Asāsiyah*) seperti kemaslahatan, keadilan, kesetaraan hukum. Norma-norma tersebut sebahagian sudah ada berdasarkan fakta-fakta dan sudah diakui. *Kedua*, norma-norma tengah berupa doktrin-doktrin umum hukum Islam yaitu *an-Naẓariyyat al-Fiqhiyyah*, *Ad-dawābiṭ al-*

⁵³ Ahmad Zayyadi, “Good Governance Dalam Perspektif Hukum Islam Kontemporer”, (Tinjauan Usul Fikih dari Teori Peningkatan Norma) dalam Jurnal Al-Manahij, Vol. 11, No 1 2017) hlm. 15

Fiqhiyyah, dan *Al-Qāwa'id al-Fiqhiyyah*. Ketiga, peraturan-peraturan hukum kongkret (*al-ahkām al far'iyyah*). Ketiga lapisan norma ini tersusun secara hierarkis dimana norma yang paling abstrak dikongkritisasi menjadi norma yang lebih kongkret dengan pendekatan hermeneutis secara proporsional.

Norma-norma tersebut dapat dibagi menjadi tiga, yaitu peraturan-peraturan hukum konkrit, asas-asas umum, dan nilai-nilai dasar.⁵⁴ Norma tengah ini dikongkritisasi lagi dalam bentuk peraturan hukum konkret misalnya menyelenggarakan pemerintahan yang baik dalam hal ini lembaga fatwa hukum Islam Indonesai yang otoritatif dan bukan otoriter. Teori pertingkatan norma ini dapat dijadikan sebagai salah satu pendekatan dalam pengembangan paradigma hermeneutika dalam studi hukum Islam sebagai paradigma alternatif dengan mengkombinasikannya dengan metode holistik—teori induktif/integratif—dalam memecahkan persoalan hukum Islam.⁵⁵

Dari teori pertingkatan norma ini, dapat diintegrasikan juga dengan teori *maqāṣid al-syarī'ah* yang juga merupakan nilai-nilai dasar hukum Islam (*al-Qiyām al-Asāsiyah*). Fiqh otoritatif dapat tercipta bila masyarakat dan aparatur pemerintah (Lembagai Fatwa hukum Islam) di Indonesia lebih mengedepankan pada prinsip kemaslahatan umum dan norma-norma dasar (nilai-nilai filosofis—*al-Qiyām al-Asāsiyah*—dalam lima prinsip dasar (*al-Ushūl al-khamsah*) dalam teori *maqāṣid al-syarī'ah* yaitu, *hifz al-dīn* (menjaga agama), *hifz al-nafs* (menjaga jiwa), *hifz al-'aql* (menjaga akal), *hifz al-nasl* (menjaga keturunan), dan *hifz al-māl* (menjaga harta).⁵⁶ Dengan mengaktualisasikan hukum Islam dalam perilaku berbangsa dan bernegara, diharapkan dapat menghasilkan fatwa hukum Islam yang lebih mashlah untk masyarakat Indonesia.

⁵⁴*Ibid.*

⁵⁵Syamsul Anwar, “Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam”, dalam Ainurrafiq (ed.), *Mazhab Jogja; Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2002), hlm. 147-162.

⁵⁶Sa'id Ramadhan al-Buty, *Dawabith al-Maslahah fi al-Shari'ah al-Islamiyyah*, (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1992), hlm. 27.

Termasuk dalam menerapkan nilai-nilai universal dalam membuat sebuah keputusan fatwa hukum Islam seperti nilai kesetaraan, keadilan, kebebasan, persamaan, persaudaraan, *syūrā tasāmuh* atau ajaran-ajaran pokok etika Islam merupakan dasar dalam pembentukan hukum Islam yang otoritatif.⁵⁷ Tentunya menggali dalil-dalil, kaitannya dengan pemerintahan yang baik (*good governance*) dari sisi (*maqāṣid al-ahkām*),⁵⁸ kaidah-kaidah hukum (*qawā'id al-ahkām*), rahasia-rahasia hukum Islam (*asrār al-ahkām*), keistimewaan-keistimewaan hukum Islam (*mazāyā al-ahkām*) yang kesemunya disebut sebagai *hikmah wa falsafatu at-tasyrī'* (hikmah dan nilai-nilai sebuah syariah atau hukum Islam).⁵⁹ Dalam menghasilkan hukum Islam yang egaliter, Imam al-Bana telah memberikan batasan tentang kewajiban Negara atas rakyatnya, yaitu, mewujudkan rasa aman, melaksanakan undang-undang, meratakan pendidikan, menyiapkan kekuatan, memelihara kesehatan, menjaga kepentingan dan fasilitas umum, menjaga sumber daya alam dan mengelola kekayaan Negara, menjaga sumber kekayaan Negara, mengokohkan moralitas, menebarkan dakwah.⁶⁰

Hermenetika Maqāṣidī, yaitu apa yang disebut sebagai prinsip *al-uṣūl al-khamsah* atau juga disebut disebut sebagai *dharūriyāt al-khamsah* yaitu *hifz ad-dīn*, *hifz an-nafs*, *hifz al-'aql*, *hifz al-māl*, *hifz an-nasl*, dan juga *hifdzul 'ird*.⁶¹ *Hifz ad-dīn* mencakup terwujudnya masyarakat yang religius merupakan pengejawantahan prinsip *hifz ad-dīn* (menjaga agama), karena diyakini agama merupakan pedoman dan tuntunan hidup yang harus melekat dalam perilaku kehidupan berbangsa dan bernegara. *Hifz an-nafs*, mencakup terwujudnya masyarakat yang manusiawi, adil, mandiri, baik dan bersih merupakan

⁵⁷Syamsul Anwar, "Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam", dalam Riyanta (ed.), *Neo Ushul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual*, (Yogyakarta: Fakultas Syariah Press, 2004), hlm. 189-190., dan Syamsul Anwar, *Studi Hukum Islam...*, hlm. 36-37.

⁵⁸Amir syarifuddin, *Pengertian dan Sumber Hukum Islam*, (Jakarta: Departemen Agama, Bumi Akasara, 1992), hlm. 7 dan *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Kencana, 2009), hlm. 19.

⁵⁹Ali Ahmad al-jarjani, *Hikmatu at-Tasyrī' Wa Falsafatuhū*, (Libanon: Dār al-Fikr, t.t.), hlm. 15-20.

⁶⁰M. Hasan Ubaidillah, "Kontribusi Hukum Islam...", hlm. 116.

⁶¹Amir Mua'allim dan YUSDANI, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 1999), hlm. 42.

perwujudan dari prinsip *hifz an-nafs* (menjaga jiwa). *Hifz al-‘aql* (menjaga akal), karena fitrah manusia terletak pada optimalisasi kesadaran dalam jiwa dan akalnya. Artinya, tanggung Jawab kekhalifahan yang dibebankan hukum Tuhan (*devine law*) kepada manusia bertumpu pada jiwa dan akalnya. *Hifz al-māl* adalah mencerminkan hidup sejahtera, maju dan mandiri adalah merupakan perwujudan dari prinsip *hifz al-māl* (menjaga harta). *Hifdz an-nasl* dalam interpretasi luas dapat dipahami sebagai upaya menjaga persaudaraan, memperluas silaturrahi, serta membangun kebersamaan sebagai ikhtiar dalam menjaga entitas manusia dari kepunahan.⁶²

Berdasarkan norma-norma tengah berupa doktrin-doktrin umum hukum Islam (*al-uṣūl al-kulliyah*) yang mencakup ayat, hadis, dan *qawāid fiqhiyah* di atas kita dapat merumuskan bahwa harapannya untuk lembaga fatwa hukum Islam Indonesia sebuah pemangku otoritas kekuasaan dalam mengeluarkan fatwa hukum Islam sebagai lembaga hukum Islam di Indonesia agar dapat menegakkan keadilan (*justice*), prinsi *syūrā* (bermusyawarah) dengan menekankan pada konsensus demi kesejahteraan masyarakat.⁶³ Nilai-nilai dasar dalam Al-Qur’an seperti tauhid, keadilan, persamaan, kebebasan, kemashlahatan, persaudaraan, *syūrā*, *amānah*, *fadhilah*, *tasāmuh*, *tawāzun*, *ta’āwun*, dan seterusnya.⁶⁴

G. Kerangka Berpikir

Kerangka berpikir dalam penelitian ini berangkat dari paradigma Thomas Khun dalam buku *Revolusi Sains*, yang kemudian berkembang menjadi sebuah evolusi keilmuan. kita perlu memahami dan menguasai secara komprehensif baik ilmu ke-Islam-an maupun ilmu modern, sehingga kita dapat objektif dalam menilai (mengkritik) sesuatu.⁶⁵ Seperti Thomas Kuhn yang dikenal

⁶²M. Hasan Ubaidillah, “Kontribusi Hukum Islam...”, hlm. 117-118.

⁶³*Ibid.*, hlm. 43-44.

⁶⁴Syamsul Anwar, *Studi Hukum Islam...*, hlm. 37.

⁶⁵Susiknan Azhari, “Hermeneutika Gadamer Dan Relevansinya Dalam Studi Hukum Islam”, dalam *Antologi Studi Islam Teori dan Metodologi*, Amin Abdullah (ed.), (Yogyakarta: Suka Press, 2000), hlm. 308-310.

dalam tradisi filsafat Barat tentang paradigma (*paradigm*) dalam teori pengetahuan. Kuhn mengatakan bahwa perkembangan ilmu dimulai dari tahap *pre-paradigmatic stage*. Kemudian muncul paradigma baru (*new paradigm*) yang dijadikan pegangan dalam aktivitas ilmiah yang dinamakan *normal science*.⁶⁶ Paradigma baru (*new paradigm*) ini kemudian berkembang menjadi teori *paradigm shift* yang diistilahkan Kuhn, karena dipandang sebagai teori yang dipakai untuk memahami semua ranah keilmuan baik sosial, agama, dan seterusnya.⁶⁷

Paradigma sendiri merupakan nilai yang diperjuangkan dan mempengaruhi dalam segala prospek berpikir dan berperilaku.⁶⁸ Dalam ranah hukum Islam dan *ushul fiqh* tidak harus berjalan secara *evolufif* yang selalu berpijak pada teori lama, tetapi bisa saja dengan *refolutif* yang tidak hanya berpijak pada teori lama, sehingga dapat diperlukan sebuah pergeseran paradigma atau yang dikenal dengan (*paradigm shift*).⁶⁹ Termasuk perkembangan paradigma yang berkembang dalam studi hukum Islam yang juga mengalami perkembangan (evolusi).

Dalam tradisi keilmuan filsafat misalnya, paradigma hermeneutika *Maqāṣidī* dalam ranah Ilmu hukum (selanjutnya dapat disebut “hermeneutika hukum” berkembang secara signifikan mulai sejak Abad ke-XX-an. Seiring berkembangnya teori hermeneutika dalam filsafat Barat, maka hermeneutika dapat memberikan landasan filosofis, ontologis, dan epistemologis pada keberadaan ilmu hukum, atau filsafat ilmu dari ilmu Hukum, sehingga ilmu

⁶⁶*Ibid.*

⁶⁷Thomas S. Kuhn dalam, Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970), hlm. 10-11; dan Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. Ke-2, 2010), hlm. 71-75.

⁶⁸Akh. Minhaji, *Strategies for Social Research: The Metodological Imagination in Islamic Studies*, (Yogyakarta: Suka Press, 2009), hlm. 45-46.

⁶⁹Amin Abdullah dkk., “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer”, dalam “*Mazhab*” *Jogja Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Ainurrofiq (ed.), (Yogyakarta: Arruz Press, 2002), hlm. 121-122; Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam Teori, Metodologi, dan Implementasi*, (Yogyakarta: Suka Press, 2010), hlm. 43-44; dan Deni Irawa, “Paradigma Hukum Islam”, dalam *Jurnal Pembaruan Pemikiran Islam Alamah*, Vol VI, edisi Januari-Desember 2008, hlm. 60-72.

hukum dapat dikatakan sebagai eksemplar hermeneutika *in optima forma*.⁷⁰ Paradigma hermeneutika dapat diaplikasikan pada aspek hukum, termasuk hukum Islam yang juga mempunyai kontribusi besar terhadap kehidupan bermasyarakat, khususnya di Indonesia yang *notabene* penduduknya mayoritas Muslim.

Perkembangan (evolusi) keilmuan akan selalu berjalan sesuai perkembangan zaman. Pada prinsipnya, paradigma hermeneutika dalam tradisi filsafat adalah ilmu yang membahas tentang penafsiran (*theory of interpretation*) dan bermakna *interpreting* dan *understanding* dalam memahami sebuah teks.⁷¹ Tentunya melalui pembacaan-pembacaan, seperti pembacaan produktif dan kontekstual.⁷² Paradigma hermeneutika ini dapat dilihat dari tiga sudut pandang yang berbeda, yaitu hermeneutika teoretis, hermeneutika filosofis, dan hermeneutika kritis.⁷³ Tiga paradigma utama dalam *problem hermeneutis* mencakup: Hermeneutika Teoretis, yang membahas metode penafsiran untuk menghindari kesalahpahaman; Hermeneutika Filosofis ala Gadamer, yang menekankan keterikatan teks dan pembaca dalam konteks historisnya; serta Hermeneutika Kritis, yang

⁷⁰B. Arif Sidarta, dalam Pengantar buku Jazim Hamdi, *Hermeneutika Hukum: Teori Penemunya Hukum Baru dengan Interpretasi Teks*, (Yogyakarta: Konsritusi Press, 2005), hlm. xiii; dan Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam...*, hlm. 75-77.

⁷¹Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, (London: Routledge and Paul Keangan, 1980), hlm. 1-5; dan Mudjia Raharjo, *Dasar-dasar Hermeneutika Antara Intensionalisme & Gadamerian*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 1998), hlm. 29.

⁷²Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaid* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 12-13. Bandingkan dengan Moch. Nur Ichwan, "Teori Teks dalam Kermeneutik Qur'an Nashr Hamid Abu Zaid", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.). *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 149; Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 200), hlm. 99; Adian Husaini dan Henri Salahuddin, "Studi Komparatif: Konsep al-Qur'an Nashr Hamid Abu Zaid dan Mu'tazilah", *Majalah Islamia*, No. 2, Edisi Juni-Agustus, 2004, hlm. 33-42; Stefan Wild dalam pengantar buku M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: el-SAQ Press, 2005), hlm. xxiii, E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metoda Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 23-24; Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. II 2005), hlm. 14; Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*, (Yogyakarta: Qalam, cet. Ke-2, 2002), hlm. 20. Bandingkan juga Fawaizul Umam, "Tafsir Pribumi: Mengelus Etnohermeneutik, Mengarifi Islam Lokal", *Jurnal Gerbang*, No. 14, Vol. 5, 2003, hlm. 199.

⁷³Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, (London: Routledge and Paul Keangan, 1980), hlm. 1-5.

mengkritik dua pendekatan sebelumnya karena mengabaikan faktor eksternal yang memengaruhi interpretasi. Ketiga perspektif ini berkontribusi besar dalam diskursus hermeneutika kontemporer.⁷⁴

Walaupun usaha menjawab tantangan ini telah banyak dilakukan diantaranya melalui tawaran metodologis yang diusulkan oleh para pemikir hukum Islam klasik seperti Al-Ghazali dengan metode “induksi” dan teori *mashlahah* serta tujuan hukum (*maqāṣid al-syarī'ah*) asy-Syatibi dengan induksi tematisnya, tetapi tulisan mereka masih terpusat pada analisis *normative-tekstual*. Termasuk para pemikir Islam kontemporer seperti Fazlur Rahman sampai Muhammad Sahrur, masih belum memberikan ketegasan untuk menjawab pertanyaan sekaligus persoalan yang ada.⁷⁵

Tekstualitas metode penemuan hukum Islam (*ushul al-fiqh*) tersebut di atas tentu saja bukan suatu kebetulan. Sebaliknya, ia merupakan karakteristik yang lahir dari satu sistem paradigma, epistemologi dan orientasi kajian tertentu. Penjabarannya bisa dilacak lebih jauh dengan adanya fakta bahwa sebagian besar umat Islam masih menganut subjektifisme teistik⁷⁶ yang berimplikasi pada satu keyakinan bahwa hukum hanya dapat dikenali melalui wahyu Ilahi yang dibakukan dalam kata-kata yang dilaporkan Nabi berupa al-Qur'an dan as-Sunnah. Disadari bahwa kecenderungan tekstualitas yang berlebihan dalam metode penemuan hukum seperti ini pada gilirannya telah memunculkan kesulitan dan ketidak-cakapan hukum Islam itu sendiri dalam merespon dan menyambut gelombang perubahan sosial. Karakteristik kajian *fiqh* klasik yang *law in book oriented* dan kurang memperhatikan *law in action* sebagai akibat dari kecenderungan tekstualitas metodologinya—tidak kecil kemungkinan akan selalu tertinggal di belakang sejarah; sampai batas tertentu

⁷⁴ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an menurut Hassan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 34-37, 45.

⁷⁵ Syamsul Anwar, “Teori Hukum Hukum Islam al-Ghazali dan Pengembangan Metode Penemuan Hukum Islam”, dalam M. Amin Abdullah dkk., *Tafsir Baru Studi Islam dalam Era Multi Kultural*, (Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2002), hlm. 198., dan Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 245, dan 253.

⁷⁶ Syamsul Anwar, “Epistemologi Hukum Islam Probabilitas dan Kepastian”, dalam Yudian W. Asmin (ed.), *Ke Arah Fiqh Indonesia*, (Yogyakarta: FSHI Fak. Syari'ah, 1994), hlm. 74.

bahkan mungkin ditinggalkan karena tidak relevan lagi dengan situasi aktual umatnya.⁷⁷

Kajian pustaka terkait misalnya pemikiran Louay Safi dalam karyanya *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, melalui teori perpaduannya antara hukum Islam dengan sosial, Louay Safi banyak mengkriti metode-metode klasik, namun sangat terbatas untuk diterapkan dalam menghadapi realitas modern saat ini. Dari sinilah letak kesulitan yang dihadapi pemikir muslim saat ini.⁷⁸ Ketidackakapan metode tradisional juga terungkap dalam dua kecenderungan yang saling berlawanan secara diametral, yaitu pembatasan lapangan ijtihad ke dalam penalaran legalistik dan adanya kecenderungan menghilangkan seluruh kriteria dan standar rasional dengan menggunakan metodologi yang murni intuitif dan esoteris.⁷⁹ Aspek lain dari keterbatasan tersebut adalah ketika studi fenomena sosial dan politik mengharuskan pendekatan holistik yang dengan cara demikian relasi-relasi sosial, politik, ekonomi disistematisasikan dan dipadukan dengan aturan-aturan dan nilai-nilai universal.⁸⁰

⁷⁷Dalam konteks yang lebih luas, Syamsul Anwar mencatat ada lima karakteristik studi *fiqh* yang dominan, yaitu, Pertama, pemusatan studi hukum Islam sebagai *law in book*, tidak mencakup *law in action*, kedua, pencabangan materi yang rumit tanpa memperhatikan relevansi dengan permasalahan yang berkembang, ketiga, sifat polemik-apologetik, keempat, *inward looking* dan kelima atomistik. Secara epistemik kajian *fiqh* juga ditandai oleh karakteristik pertama, kurang memisahkan mitos dan sejarah, kedua, univokalisasi makna dan ketiga, nalar transhistoris. Syamsul Anwar, "Paradigma Fikih Kontemporer: Mencari Arah Baru Telaah Hukum Islam Pada Program S3 PPS IAIN Ar-Raniry Banda Aceh", *Makalah Lokakarya Program Doktor Fikih Kontemporer pada Pascasarjana IAIN Ar-Raniry, Darussalam*, Banda Aceh, tanggal 28 Agustus, 2002, hlm. 8-9. Karakteristik lebih sederhana diberikan oleh Hasyim Kamali, yaitu, (1) tidak mendukung efektifitas dan efisiensi administrative, karena ditulis mengikuti *style* abad pertengahan serta tidak mempunyai klasifikasi yang rapi, (2) *concern* kajiannya tidak lagi relevan dengan isu dan kondisi aktual umat Islam, dan (3) adanya tendensi *scholastic isolation* yang melahirkan fanatisme madzhab dengan menutup diri untuk respek pada kontribusi pemikiran lain. M. Hasyim Kamali, "Fiqh and Adaptation to Sosial Reality" dalam *The Muslim World*, Vol. LXXXVI, No. 1, Januari, 1996, hlm. 78-79.

⁷⁸ Louay Safi, *The Foundation of Knowledge: A Comparative Study in Islamic and Western Methods of Inquiry*, (Selangor: International Islamic University Malayasia Press and International Institute of Islamic Thought), hlm. 12.

⁷⁹ *Ibid.* Lihat juga Abdul Hamid A. Abu Sulayman, *Islamization of Knowledge General Principles and Work Plan*, (Herndon, Virginia: IIIT, 1989), hlm. 24-26. Idem, *Towards an Islamic Theory of International Relation...*, hlm. 62.

⁸⁰ Louay Safi, *The Foundation of Knowledge...*, hlm. 13.

Menurut hemat penulis, kerangka berpikir kolaboratif dengan pendekatan pemikiran teori-teori Barat dan Islam, sesuai dengan Evolusi Thomas Kuhn dalam berbagai sektor, termasuk pengembangan dalam sektor politik, pemerintahan yang baik (*good government*), dan tata kelola birokrasi yang baik dan bersih (*clean and good governance*) mengharuskan pendekatan holistik sebagaimana yang dinyatakan oleh Loui Safi yang saat ini penulis kembangkan dalam pengembangan hermeneutika *Maqāṣidī*.⁸¹ Lebih penting lagi adalah bahwa hukum Islam sesungguhnya terdiri atas norma-norma berjenjang (berlapis). Menurut pendapat Syamsul Anwar, seharusnya studi *ushul fiqh* atau penelitian hukum Islam tidak hanya terbatas pada penemuan peraturan hukum konkret *an-sich*, tetapi juga harus diarahkan kepada penggalian asas-asas dengan mempertimbangkan pendekatan peningkatan norma sehingga lebih mudah merespons berbagai perkembangan masyarakat dari sudut hukum syariah.⁸²

Berdasarkan pemahaman diatas, timbul bahwa studi hukum Islam yang berkembang selama ini adalah semata-mata bersifat normatif dan *sui-generis*. Kesan demikian ini sesungguhnya tidak terlalu berlebihan, karena jika kita cermati dari awal dan mendasar, *usul al-fiqh* sendiri yang nota bene merupakan induk dasar metode penemuan Islam itu sendiri selalu saja didefinisikan sebagai "القواعد لإستنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية" "*seperangkat kaidah untuk mengistimbathkan hukum syar'i amali dari dalil-dalilnya yang tafsiili*".⁸³ Istilah yang tidak pernah lepas tertinggal dari semua definisi *usul al-fiqh* tersebut adalah kalimat *من أدلتها التفصيلية*. Ini memberi kesan sekaligus membuktikan bahwa kajian metode hukum Islam memang terfokus dan tidak

⁸¹*Ibid.*

⁸²Syamsul Anwar, *Membangun Good Governance dalam Penyelenggaraan Birokrasi Publik di Indonesia: Tinjauan dari Perspektif Syari'ah dengan Pendekatan Ushul Fikih*, Pidato Pengukuhan Guru Besar Ilmu Usul Fikih, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2005, hlm. 4-5. Dapat dilihat juga dalam Syamsul Anwar, *Studi Hukum Islam Kontemporer*, (ed.) M. Muchlas Rowie, (Jakarta: Rm Books, 2007), hlm. 35.

⁸³Abu Zahroh, *Usul al-Fiqh*, (ttp.: Dar al-Fikr al-‘Araby, tt.), hlm. 7., dan Abdul Wahhab Khallaf, *Ilm Ushul al-Fiqh*, (Kuwait: Dar al-Qalam, tt.), hlm. 12.

lebih dari pada analisis teks.⁸⁴ Studi *ushul al-fiqh* pada akhirnya masih berputar pada pendekatan doktriner-normatif-deduktif dan tetap saja bersifat *sui-generis*.⁸⁵

Dalam ranah hukum Islam klasik tidak harus berjalan secara *evolutif* yang selalu berpijak pada teori lama, tetapi bisa saja dengan *refolutif* yang tidak hanya berpijak pada teori lama, sehingga dapat diperlukan sebuah pergeseran paradigma atau yang dikenal dengan (*paradigm shif*).⁸⁶ Termasuk perkembangan paradigma hukum, paradigma Fatwa, dan paradigma keilmuan yang lain mengalami perkembangan sesuai konteks dan tantangan moderitas yang ada. Sebagaimana kita ketahui, bahwa dalam pendekatan *ushul fiqh* sangat beragam teori yang lahir di masa klasik, seperti teori *istihsān*, *qyās*, *maṣlahah mursalah*, *syadz adz-dzarī'ah*, *urf* (local culture), *maqāṣih al-syarī'ah*, dan seterusnya.⁸⁷

Dari sini penulis ingin melihat *teori evolusi* Thomas Kuhn dengan pendekatan hermeneutika *Maqāṣidī* dan menggunakan teori pertingkatan norma, dan menggali nilai-nilai filsafat hukum Islam dari segi *maqāṣid al-syarī'ah* sebagai pelengkap dari teori pertingkatan norma dalam teori *ushul fiqh*, sehingga hukum Islam mampu memberikan warna bagi perkembangan

⁸⁴Selama ini, hukum dalam Islam hanya dapat dicari dan diderivasi dari teks-teks wahyu saja (*law in book*). Sementara itu, realitas sosial empiris yang hidup dan berlaku di masyarakat (*living law*) kurang mendapatkan tempat yang proporsional di dalam kerangka metodologi hukum Islam klasik. Secara tegas Hasyim Kamali bahkan menyebut bahwa *ushul al-fiqh* merupakan ilmu yang menjelaskan sumber-sumber hukum dan sekaligus *metode deduksi hukum* dari sumber-sumber tersebut. M. Hasyim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1991), hlm. 1.

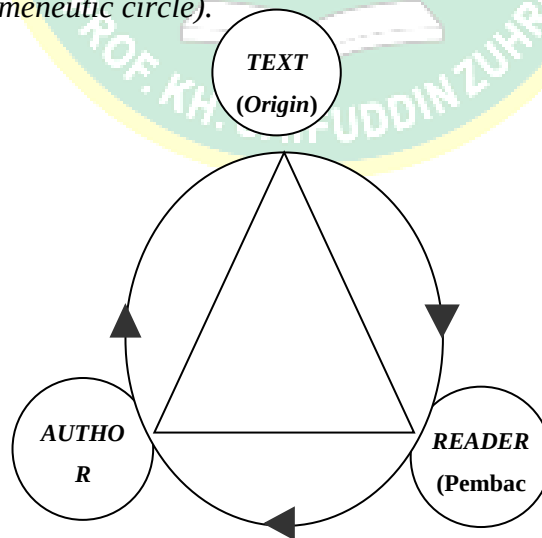
⁸⁵ Akh. Minhaji, "A Problem of Methodological Approach to Islamic Law Studies", *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI tahun 1999, hlm. iv-v. dan, "Reorientasi Kajian Ushul Fiqih", *al-Jami'ah Journal of Islamic Studies*, No. 63/VI tahun 1999, hlm. 16-17.

⁸⁶ Amin Abdullah dkk., "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer", dalam "*Mazhab*" *Jogja Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Ainurrofiq (ed.), (Yogyakarta: Arruz Press, 2002), hlm. 121-122; Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam Teori, Metodologi, dan Implementasi*, (Yogyakarta: Suka Press, 2010), hlm. 43-44; dan Deni Irawa, "Paradigma Hukum Islam", dalam *Jurnal Pembaruan Pemikiran Islam Alamah*, Vol VI, edisi Januari-Desember 2008, hlm. 60-72.

⁸⁷ Jasser Auda, *Maqasid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law (a Systems Approach)*, (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008), hlm. 13-15., dan Thaha Jabir al-Alwani, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence*, (Herndon-Virginia: IIIT, 1994), hlm. 3-5.

teori penemuan hukum Islam secara komprehensif atau bisa dikatakan hukum Islam inter dan bahkan multidisipliner.

Paradigma ini menginspirasi pengembangan pendekatan Hermeneutika Maqāṣidī, yang menekankan kolaborasi antara hermeneutika dan *maqāṣid al-syarī'ah* tanpa pertentangan, melainkan sinergi keilmuan yang produktif. Kajian ini berpijak pada aspek historis-sosiologis dan membangun Hermeneutika Kolaboratif, sebagaimana konsep Hermeneutika Otoritatif Khaled M. Abou El-Fadl, yang menempatkan hermeneutika sebagai sistem aturan interpretasi (*system of rules of interpretation*) dalam memahami teks-teks keagamaan.⁸⁸ Sebagaimana diketahui tiga unsur triadik hermeneutika, yaitu hermeneutika teoretis, hermeneutika filosofis, dan hermeneutika kritis.⁸⁹ Dalam hal ini, Abou El-Fadl menjelaskan secara akademis dan memotret secara lebih dekat bagaimana sesungguhnya proses dan prosedur cara bekerja pendekatan hermeneutik yang dalam hal ini dikenal dengan lingkaran hermeneutika (*hermeneutic circle*).



Bagan 1: Struktur *Hermeneutic Circle*⁹⁰

⁸⁸Nashr Hamid Abu Zaid, “Al-herminiṭiqā wa mu’dilatu tafsīr an-nashsh” dalam bukunya, *Isykaliyyat Isykāliyyāt al-Qirā’āt wa ‘Āliyyāt at-Ta’wīl*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafī al-‘Arabi, 1996), hlm. 07.

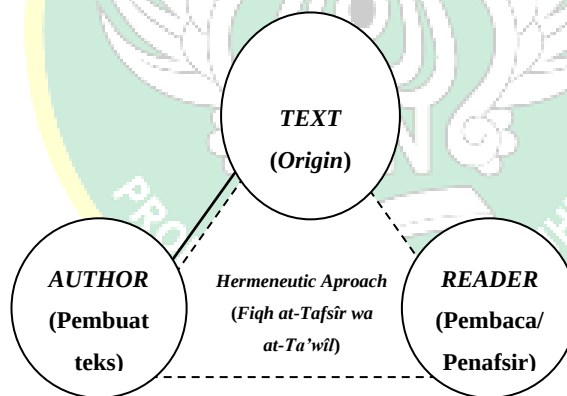
⁸⁹Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, (London: Routledge and Paul Keangan, 1980), hlm. 1-5.

⁹⁰Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan...*, hlm. 33; dan Imam Chanafie Al-Jauhari, *Hermeneutika Islam: Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global*, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1999), hlm. 29-30.

Abou El-Fadl menyoroiti hubungan antara teks, pengarang, dan pembaca dalam hukum Islam, khususnya dalam kritiknya terhadap fatwa yang otoriter dan despotis.⁹¹ Ia membongkar otoritarianisme dalam penafsiran teks agama, menolak monopoli makna atas nama Tuhan.⁹² Konsep otoritasnya membedakan antara otoritas persuasif, yang berbasis argumentasi rasional, dan otoritas koersif, yang memaksakan makna secara sewenang-wenang.⁹³

Otoritas penafsir teks-teks keagamaan (*reader*), menurut Abou El-Fadl, setidaknya mempunyai otoritas persuasif, yaitu otoritas “wakil khusus” (ahli hukum Islam atau *fuqaha*’),⁹⁴ sehingga dalam konteks ini yang dihindari dari pembacaan/penafsiran otoriter.⁹⁵

Bagan 2: Corak Penafsiran Otoritarianisme⁹⁶



Bagan di atas terjadi penggabungan antara *teks* dengan *outhor* dan terjadi perleburan antara keduanya, dan terjadi pengkaburan, sehingga terjadilah sikap otoritarianisme. Ketika proses pemahaman teks yang sesungguhnya bersifat interpretatif ditutup, maka seseorang atau kelompok telah memasuki wilayah

⁹¹ ⁹¹Islamic jurisprudence atau *fiqh* sendiri merupakan sebuah proses pemahaman (*Verstehen*). Kaelan, *Metode Penelitian...*, hlm. 165; dan Khaled M. Abou El-fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 142.

⁹² Abou El-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan”...*, hlm. 16

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ M. Gntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme ...”, hlm. 42.

⁹⁵ *Ibid.*, hlm. 19.

⁹⁶ Dalam perkembangannya banyak para pembaca (*reader*) terjebak dalam lingkungan (*author*) sikap ini nampak ketika diri mereka ada klaim kebenaran (*truth claim*) dan menafikan pembaca teks/pembaca teks lain. Menurut Abou El-Fadl sikap tersebut merupakan sikap otoritarianisme. Baca, Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 19.

tindakan sewenang-wenang (*despotism*) atau otoritarianisme interpretasi (*interpretative despotism*),⁹⁷ yaitu tindakan seseorang, kelompok, atau lembaga untuk menutup rapat-rapat atau membatasi keinginan Tuhan (*will of the divine*) atau keinginan terdalam teks (*deep meaning [maqāṣid an-nashṣ/asy-syarī'ah]*).⁹⁸ Atau tanpa adanya sebuah "balance of power between the author, reader and text". Negosiasi adalah penyeimbang peran dinamis antara ketiga variabel di atas.⁹⁹

Dalam proses pembacaan relasi teks (*Text*), pengarang (*Aauthor*), pembaca (*Reader*) sebagaimana harus terdapat negosiasi pembacaan yang proporsional.¹⁰⁰ Istilah Abou El-Fadl adalah "nalar eksklusif" (*exclusionary reason*) dan moralitas ketekunan dan pengendalian diri dengan bersikap sikap hati-hati dalam menetapkan makna (*itsbāt al-ma'nā*),¹⁰¹ selain lima prinsip moral yang ditawarkan Abou El-Fadl seperti kejujuran, kesungguhan, kemenyeluruhan, rasionalitas, dan pengendalian diri.¹⁰²

Menurut Abou El-Fadl, otoritas bersifat terbuka bagi debat dan dialog, sebagaimana konsep teks terbuka Umberto Eco. Oleh karena itu, interaksi dinamis antara teks, pengarang, dan pembaca menjadi penting dalam menafsirkan fatwa MUI No. 7 Tahun 2005. Pendekatan hermeneutis ini menggabungkan pemikiran Abou El-Fadl dan *maqāṣid al-syarī'ah* Jasser Auda secara kolaboratif, dengan menekankan analisis objektif (gramatikal-historis) dan subjektif (maksud pengarang) terhadap teks-teks otoritatif.¹⁰³

⁹⁷Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 204-211. Bandingkan dengan Abou El-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan"...*, hlm. 54.

⁹⁸*Ibid.*

⁹⁹Abou El-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan"...*, hlm. 46-48. Dan Maharsi, *Hermeneutika Humanistik (Studi Pemikiran Hermeneutik Amin Abdullah dan Khaled Abou El-Fadl)*, dalam *Jurnal Penelitian Agama*, Vol. XVII, No. 3 September-Desember 2008, hlm. 563-565. Lihat juga dalam situs <http://www.serambi.co.id/modules.php?name=Kabar&aksi=selanjutnya&ID=4> Diakses 18 Desember 2010.

¹⁰⁰Amin Abdullah, "Mendengarkan 'Kebenaran' Hermeneutika", pengantar buku Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), hlm.xix. Bandingkan dengan M. Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik ...", dalam Pengantar Khled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. x-xvii.

¹⁰¹Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 43-44.

¹⁰²Supriatmoko, "Konstruksi...", hlm. 283.

¹⁰³E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metoda Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 23-24; Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan

Hermeneutika adalah sistem aturan interpretasi teks (nazhariyyah ta'wīl an-nushūsh) yang dapat dikaji dari tiga perspektif utama. Hermeneutika teoretis berfokus pada metode penafsiran yang mencegah kesalahpahaman.¹⁰⁴ Hermeneutika filosofis, seperti yang dikembangkan Hans-Georg Gadamer, menekankan bahwa penafsiran selalu dipengaruhi oleh konteks historis dan tradisi.¹⁰⁵ Hermeneutika kritis mengkritik pendekatan sebelumnya karena cenderung mengabaikan faktor sosial dan politik yang memengaruhi interpretasi. Ketiga pendekatan ini membentuk paradigma kontemporer dalam memahami problem hermeneutis, terutama dalam penafsiran teks keagamaan.¹⁰⁶

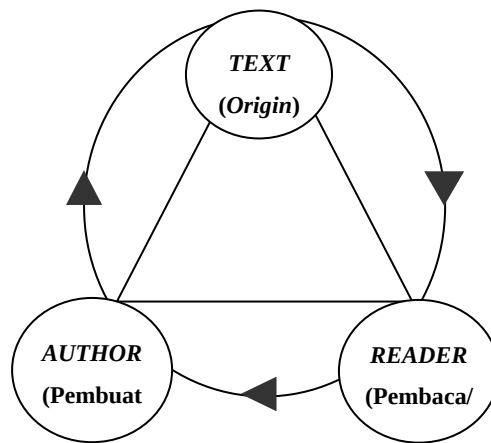
Dalam hal ini, Abou El-Fadl menjelaskan secara akademis dan memotret secara lebih dekat bagaimana sesungguhnya proses dan prosedur cara bekerja pendekatan hermeneutik yang dalam hal ini dikenal dengan lingkaran hermeneutika. Berikut adalah contoh lingkaran hermeneutika (*hermeneutical circle*) terkait dengan bagaimana hubungan teks, pengarang, dan pembaca.

Damanhuri Muhammed (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. II 2005), hlm. 14; Fakhrudin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, cet. II 2002), hlm. 20.

¹⁰⁴ Nashr Hamid Abu Zaid, "Al-herminītiqā wa mu'dilatu tafsīr an-nashsh" dalam bukunya, *Isykaliyyat Isykāliyyāt al-Qirā'āt wa 'Āliyyāt at-Ta'wīl*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafī al-'Arabi, 1996), hlm. 07.

¹⁰⁵ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, (London: Routledge and Paul Keangan, 1980), hlm. 1-5.

¹⁰⁶ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an menurut Hassan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 34-37, 45.



Bagan 1: Struktur *Hermeneutic Circle*¹⁰⁷

Hermeneutika adalah sistem aturan interpretasi teks (*nazhariyyah ta'wīl an-nushūsh*) yang dapat dikaji dari tiga perspektif utama.¹⁰⁸ Hermeneutika teoretis berfokus pada metode penafsiran yang mencegah kesalahpahaman. Hermeneutika filosofis, seperti yang dikembangkan Hans-Georg Gadamer, menekankan bahwa penafsiran selalu dipengaruhi oleh konteks historis dan tradisi. Hermeneutika kritis mengkritik pendekatan sebelumnya karena cenderung mengabaikan faktor sosial dan politik yang memengaruhi interpretasi.¹⁰⁹ Ketiga pendekatan ini membentuk paradigma kontemporer dalam memahami problem hermeneutis, terutama dalam penafsiran teks keagamaan.

Abou El-Fadl membongkar otoritarianisme dalam penafsiran teks-teks keagamaan (*scripture*) yang lebih otoritatif tanpa adanya sikap sewenang-wenang melakukan monopoli makna dan maksud atas teks, dan juga melakukan klaim yang bertindak atas nama Tuhan. Terkait dengan konsep otoritas yang dibangun oleh Abou El-Fadl yang membedakan antara “otoritas persuasif” dan “otoritas koersif” dalam teori otoritasnya.¹¹⁰

Otoritas penafsir teks-teks keagamaan (*reader*), menurut Abou El-Fadl, setidaknya mempunyai otoritas persuasif, yaitu otoritas “wakil khusus” (ahli hukum Islam atau *fuqaha*), dan bukan otoritas koersif (paksaan) atau otoriter.

¹⁰⁷ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan...*, hlm. 33; dan Imam Chanafie Al-Jauhari, *Hermeneutika Islam: Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global*, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1999), hlm. 29-30.

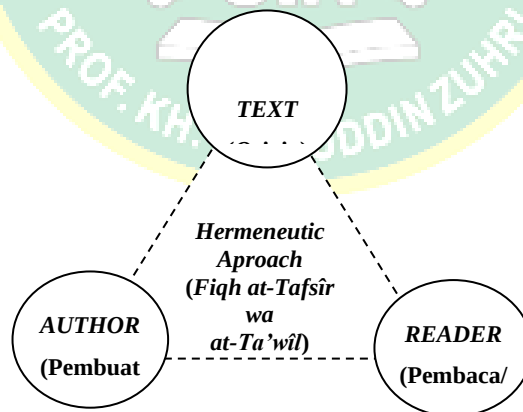
¹⁰⁸ Kaelan, *Metode Penelitian...*, hlm. 165; dan Khaled M. Abou El-fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 142.

¹⁰⁹ Abou El-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan”...*, hlm. 16.

¹¹⁰ *Ibid.*

Abou El-Fadl memberikan batasan yang tegas antara “yang otoritatif” dan “yang otoriter” dalam diskursus hukum Islam, tetapi yang ada di hadapan kita saat ini adalah sekumpulan teks-teks yang dipandang mewakili suara Tuhan dan Nabi.¹¹¹ Abou El-Fadl, melalui pendekatan hermeneutika otoritatifnya berusaha melahirkan wacana kritis terhadap anatomi penafsiran hukum Islam yang bersifat *otoriter*, mengidentifikasi anatomi diskursus “otoritas teks”, dan mengusulkan bahwa otoritas teks merupakan suatu hal yang utama dalam membatasi “otoritarianisme” pembaca.¹¹²

Pada umumnya pola hubungan triadik antara teks, pengarang, dan pembaca atau lingkaran hermeneutika, namun dalam perkembangannya terdapat penyalahgunaan teks, sehingga muncul corak penafsiran otoritarianisme (*interpretative despotism*) terhadap teks-teks keagamaan. Di bawah ini merupakan contoh dari model penafsiran otoritarianisme menurut pandangan Abou El-Fadl.



Bagan 2: Corak Penafsiran Otoritarianisme.¹¹³

Bagan di atas terjadi penggabungan antara *teks* dengan *author* dan terjadi perleburan antara keduanya, dan terjadi pengkaburan, sehingga terjadilah sikap otoritarianisme. Ketika proses pemahaman teks yang sesungguhnya bersifat

¹¹¹M. Gntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme ...”, hlm. 42.

¹¹²*Ibid.*, hlm. 19.

¹¹³ Dalam perkembangannya banyak para pembaca (*reader*) terjebak dalam lingkungan (*author*) sikap ini nampak ketika diri mereka ada klaim kebenaran (*truth claim*) dan menafikan pembaca teks/pembaca teks lain. Menurut Abou El-Fadl sikap tersebut merupakan sikap otoritarianisme. Baca, Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 19.

interpretatif ditutup, maka seseorang atau kelompok telah memasuki wilayah tindakan sewenang-wenang (*despotism*) dan bias gender.¹¹⁴ Jika seorang pembaca mencoba menutup rapat-rapat teks dalam pangkuan makna tertentu atau memaksa tafsiran tunggal, tindakan ini berisiko tinggi melanggar integritas teks, dan bahkan pengarang itu sendiri.¹¹⁵ Fenomena ini, menurut Abou El-Fadl, mengindikasikan sebagai otoritarianisme interpretasi (*interpretative despotism*) yaitu tindakan seseorang, kelompok, atau lembaga untuk menutup rapat-rapat atau membatasi keinginan Tuhan (*will of the divine*) atau keinginan terdalam teks (*deep meaning [maqāshid an-nashsh/asy-syarī‘ah]*)¹¹⁶ ke dalam suatu batasan ketentuan tertentu, kemudian menyajikan ketentuan tersebut sebagai suatu hal yang tidak dapat dihindari, final, dan merupakan hasil akhir yang tidak dapat dibantah.¹¹⁷

Abou El-Fadl ingin memberantas model penafsiran ini dengan mengusung teori hermeneutika otoritatif dengan cara “negosiasi” dalam rangka menjalin keseimbangan peran antara pengarang, teks, dan penafsir dalam menetapkan suatu makna teks, tanpa mendominasi dan menafikan pihak yang lain dalam sebuah penafsiran (*balance of power between the author, reader and text*). Negosiasi adalah penyeimbang peran dinamis antara ketiga variabel di atas.¹¹⁸

1) Relasi Teks (Text), Pengarang (Aauthor), Pembaca (Reader)

Dalam pembahasan hermeneutika, sebuah pemahaman sedikitnya melibatkan tiga unsur, yaitu *author* (pengarang), teks, dan *reader* (pembaca) sebagai *negotiating process*. Artinya, pemahaman teks

¹¹⁴Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 204-211. Bandingkan dengan Abou El-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan”...*, hlm. 54.

¹¹⁵Amin Abdullah., “Pendekatan Hermeneutik ...”, dalam Pengantar *Atas Nama Tuhan...*, hlm.

x

¹¹⁶*Ibid.*

¹¹⁷*Ibid.*

¹¹⁸Abou El-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan”...*, hlm. 46-48. Dan Maharsi, *Hermeneutika Humanistik (Studi Pemikiran Hermeneutik Amin Abdullah dan Khaled Abou El-Fadl)*, dalam Jurnal Penelitian Agama, Vol. XVII, No. 3 September-Desember 2008, hlm. 563-565. Lihat juga dalam situs <http://www.serambi.co.id/modules.php?name=Kabar&aksi=selanjutnya&ID=4> Diakses 18 Desember 2010.

seharusnya merupakan produk dari interaksi yang hidup antara pengarang, teks, dan pembaca.¹¹⁹ Dalam proses “negosiasi makna”, Abou El-Fadl memberi seperangkat metodologis agar penafsir tidak terjebak dalam otoritarianisme. Perangkat metodologis itu adalah “nalar eksklusi” (*exclutionary reason*) dan moralitas ketekunan dan pengendalian diri dengan bersikap sikap hati-hati dalam menetapkan makna (*itsbāt al-ma'nā*), sehingga apa yang dihasilkan benar-benar sesuai dengan kehendak Tuhan dan Nabi,¹²⁰ selain lima prinsip moral yang ditawarkan Abou El-Fadl seperti kejujuran, kesungguhan, kemenyeluruhan, rasionalitas, dan pengendalian diri.¹²¹

Menurut Abou El-Fadl, proses interpretasi bukan sekadar upaya memahami kata atau ungkapan, tetapi juga merupakan cara menerapkan atau mengaplikasikan makna tersebut, yang diistilahkan sebagai proses “penetapan makna”, untuk menentukan kompetensi dan otentisitas dalam diskursus hukum Islam.¹²² Menurutnya, otoritas terbuka bagi wacana, debat, dan ketidaksetujuan sebagaimana yang dipaparkan Umberto Eco sebagai teks terbuka bagi berbagai strategi interpretasi (*they are works that leaves themselves open to multiple interpretative strategies*) yang sering diikuti Abou El-Fadl.

Oleh karena itu, untuk membangun keterbukaan tersebut, Abou El-Fadl berusaha mendudukan relasi teks, pengarang, pembaca secara proporsional, sehingga tidak terjadi “otoritarianisme” penafsiran dalam diskursus dan konstruksi hukum Islam. Menurut Abou El-Fadl, adanya interaksi dinamis, partisipatif, *negosiating process*, dialog, dan *the viution of horizon* antara teks, pengarang, dan pembaca adalah sangat penting untuk diterapkan dalam studi Islam kontemporer. Oleh karena itu, untuk

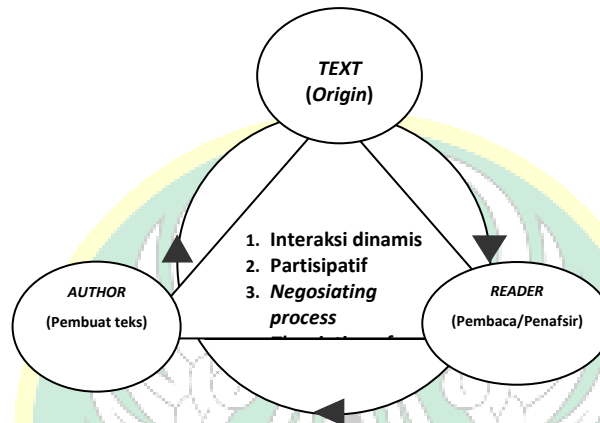
¹¹⁹Amin Abdullah, “Mendengarkan ‘Kebenaran’ Hermeneutika”, pengantar buku Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), hlm.xix. Bandingkan dengan M. Amin Abdullah, “Pendekatan Hermeneutik ...”, dalam Pengantar Khled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. x-xvii.

¹²⁰Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 43-44.

¹²¹Supriatmoko, “Konstruksi...”, hlm. 283.

¹²²Abou El-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan”...*, hlm. 47-50.

menghindari penyalahgunaan teks atau penafsiran yang otoritet, Abou El-Fadl memberikan tawaran baru seperti yang terdapat dalam bagan di bawah ini.



Bagan 3: Model hermeneutika otoritatif Khaled M. Abou El-Fadl.¹²³

Bagan di atas merupakan tawaran Abou El-Fadl dalam teori hermeneutiknya dengan cara interaksi dinamis dengan dialog, keterbukaan, dan ketidaksetujuan. Partisipatif dan negosiasi antara teks, pengarang, dan pembaca bersalin kelindan satu sama lain dan tidak dapat dipisahkan terutama peran *reader* dalam diskursus penafsiran khususnya dalam hukum Islam ala Abou El-Fadl. Menurut Abou El-Fadl, teks yang otonom tersebut tidak menjadi problem sepanjang pembacanya tidak melakukan otoritarianisme. Ia meyakini bahwa Al-Qur'an merupakan teks yang terbuka dan bisa ditafsirkan oleh pembaca secara konstruktif.¹²⁴ Secara historis, kehadiran suatu teks tidak dapat dipisahkan dari pengarangnya.¹²⁵ Abou El-Fadl menjelaskan, pengarang al-Qur'an adalah abadi. Pengarang al-Qur'an tentu saja tidak rela jika *magnum opus*-Nya diselewengkan dan dijadikan legitimasi "atas nama Tuhan". Rujukan "atas

¹²³ Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 204, 211. lihat Juga Imam Chanafie Al-Jauhari, *Hermeneutika Islam: Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global*, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1999), hlm. 29-30., lihat juga dalam Supriatmoko, "Konstruksi Otoritarianisme Khaled M. Abou El-Fadl", dalam *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), hlm. 282-283.

¹²⁴ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, cet. Ke-3, 1996), hlm. 1-10.

¹²⁵ *Ibid.*, hlm. 2.

nama Tuhan”, menurut Abou El-Fadl, sudah bermula dari praandaian hermeneutika ketika penafsir atau pembaca berjumpa dengan teks-teks yang akan ditafsirkannya, khususnya teks-teks keagamaan. Teori hermeneutika Abou El-Fadl tentang relasi teks, pengarang, dan pembaca menjadi sangat urgen agar kesinambungan ketiga unsur ini dapat memiliki makna dan peranan tersendiri dalam aktivitas interpretasi sehingga satu sama lain saling berkaitan.

Abou El-Fadl, melalui hermeneutika otoritatifnya, mengkritik penafsiran hukum Islam yang otoriter dan menekankan pentingnya “otoritas teks” untuk membatasi otoritarianisme pembaca. Ia mengusulkan konsep otoritas hukum Islam yang menjunjung keadilan, kesetaraan, dan nilai moral. Meskipun mengakui otentisitas teks sebagai kalamullah dan Nabi Muhammad SAW sebagai penafsir utama, ia tetap membuka ruang kajian kritis agar teks tetap relevan dengan dunia kontemporer.¹²⁶ Oleh karena itu, untuk membangun keterbukaan tersebut, Abou El-Fadl berusaha mendudukan relasi teks, pengarang, pembaca secara proporsional, sehingga tidak terjadi “otoritarianisme” penafsiran dalam diskursus dan konstruksi hukum Islam. Al-Qur’an sebagai teks abadi kini menjadi milik pembaca, tanpa konfirmasi langsung kepada pengarangnya (Allah).¹²⁷ Dengan demikian, teks dapat “berdiri sendiri,” memberi ruang bagi interpretasi sesuai dengan kondisi sosial dan budaya yang berkembang.

Menurut Abou El-Fadl, Al-Qur’an sebagai teks terbuka dapat ditafsirkan secara konstruktif tanpa kehadiran pengarangnya. Namun, teks ini tidak bisa berdiri sendiri dan harus dikontekstualisasikan dengan realitas. Secara historis, kehadiran suatu teks tidak dapat dipisahkan dari pengarangnya.¹²⁸ Abou El-Fadl menjelaskan, pengarang Al-Qur’an adalah

¹²⁶ *Ibid*, hlm. 19

¹²⁷ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, cet. Ke-3, 1996), hlm. 1.

¹²⁸ *Ibid*, hlm. 2.

abadi. Pengarang Al-Qur'an tentu saja tidak rela jika *magnum opus*-Nya diselewengkan dan dijadikan legitimasi "atas nama Tuhan". Rujukan "atas nama Tuhan", menurut Abou El-Fadl, sudah bermula dari praandaian hermeneutika ketika penafsir atau pembaca berjumpa dengan teks-teks yang akan ditafsirkannya, khususnya teks-teks keagamaan. Menurut Abou El-Fadl, otoritarianisme akan membawa dampak luar biasa. Otoritarianisme dalam penafsiran dapat melahirkan para pembaca yang otoriter. Tentu saja sang pengarang tidak akan hadir untuk meluruskan makna teks tersebut, tetapi ia akan menentukan keterlibatannya dengan penafsir atau pembaca yang mempunyai komitmen khusus. Abou El-Fadl menjelaskan bahwa komitmen khusus itu adalah sikap kejujuran (*honesty*), kesungguhan (*diligence*), pengendalian diri (*self-restraint*), kemenyeluruhan (*comprehensiveness*), dan rasionalitas (*reasonableness*).¹²⁹

Abou El-Fadl berpendapat, kehadiran pembaca memberi makna pada teks, tetapi penafsiran yang sewenang-wenang dapat memaksa teks, terutama jika mengatasnamakan Tuhan. Hermeneutika otoritatifnya menelaah teks keagamaan, khususnya dalam perumusan hukum Islam yang sering diklaim sebagai interpretasi tunggal kehendak Tuhan. Dengan pendekatan ini, ia menganalisis fatwa dan menawarkan reinterpretasi, kontekstualisasi, serta aktualisasi untuk membentuk konsep otoritas dalam hukum Islam. Teori-teori dan pendekatan hermeneutika yang digunakan Abou El-Fadl berbeda dengan tradisi hermeneutika yang digunakan di lingkungan *Biblical Studies*. Hermeneutikanya mengkaji penafsiran-penafsiran hukum Islam yang bias gender dan fatwa-fatwa hukum tentang perempuan yang memiliki dampak luas di masyarakat muslim pada umumnya.¹³⁰

¹²⁹M. Guntur Romli, "Membongkar Otoritarianisme ...", hlm. 42.

¹³⁰Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 204.211. Bdk. Abou El-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan..."*, hlm. 54; *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 95-102.

Abou El-Fadl mengkritik fatwa-fatwa CRLO, lembaga resmi Saudi Arabia, yang dianggapnya otoriter dan bias gender. Fatwa-fatwa tersebut melarang wanita mengunjungi makam suami, mengeraskan suara saat berdoa, mengemudi sendiri, serta mewajibkan pendampingan mahram. Menurutnya, fatwa-fatwa ini merendahkan wanita dan tidak dapat ditoleransi di era modern, terutama karena berlindung di balik klaim sebagai kehendak Tuhan.¹³¹ Abou El-Fadl mengkritik dominasi mazhab Wahabi dalam fatwa yang otoritatif dan bias gender.¹³² Dengan hermeneutika, ia menyoroti problem “otoritas tekstual,” dimana tafsir sewenang-wenang mengklaim otoritas Tuhan. Ia mengusulkan penegakan “otoritas teks” sambil membatasi “otoritas pembaca” untuk menegakkan keadilan, kesetaraan, dan maqāṣid al-syarīah.

Hermeneutika otoritatif berlawanan dengan hermeneutika otoriter, yang membatasi makna teks dan mengklaimnya sebagai final serta tak terbantahkan. Untuk menghindari dominasi satu pihak dalam penafsiran, diperlukan “negosiasi” antara pengarang, teks, dan penafsir.¹³³ Negosiasi ini menyeimbangkan peran manusia dengan otoritas teks dan Tuhan dalam menetapkan makna.¹³⁴

Dalam “negosiasi makna,” terdapat perangkat metodologis untuk menghindari otoritarianisme, yaitu “nalar eksklusif” dan moralitas ketekunan serta pengendalian diri. Moralitas di sini mencakup ketekunan, kehati-hatian, dan kesungguhan dalam menafsirkan sumber tekstual otoritatif agar sesuai dengan kehendak Tuhan dan Nabi.¹³⁵ Sementara itu, “nalar eksklusif” mengacu pada pemilihan argumen terkuat di antara alternatif yang ada, sejalan dengan konsep otoritas Abou El-Fadl, yang membedakan antara “otoritas persuasif” dan “otoritas koersif.”¹³⁶

¹³¹Baca “Apendiks Terjemahan Fatwa Para Ahli Hukum CRLO” dalam Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 385-425.

¹³²M.Amin Abdullah., “Pendekatan Hermeneutik ...”, hlm. x.

¹³³*Ibid.*

¹³⁴Abou El-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan”...*, hlm. 46-48.

¹³⁵Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 43-44.

¹³⁶*Ibid.*

2) *Ma'na Cum Maghza Vis a Vis Hermeneutika Maqasidi*

Epistemologi hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaid berangkat dari Disertasinya berjudul *Falsafat at-Ta'wīl: Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'ān 'ind Muhyi ad-Dīn Ibn 'Arabī* (“Filsafat Takwil: Studi Hermeneutika Al-Qur'an Muhyiddin Ibn 'Arabi”), dipublikasikan pada 1983,¹³⁷ termasuk karya berjudul *Maḥmū an-Nashsh* adalah respons intelektual Abu Zayd terhadap interpretasi pragmatis dan ideologis atas Al-Qur'an selama melakukan atas kajian Mu'tazilah. Ia mulai berpikir bahwa teks haruslah dikaji dan diinterpretasikan secara “objektif” dengan menerapkan metodologi dan teori-teori ilmiah seperti hermeneutika dan linguistik sebagai studi-studi tekstual. Ia mengatakan bahwa dua ilmu ini merupakan alat untuk menginterpretasikan Al-Qur'an sebagai wahyu yang progresif dan kontekstual.¹³⁸ Istilah *Ma'na Cum Maghza* sudah ada sejak Nashr Hamid Abu Zayd, yang dalam *an-Nashsh, as-Sulthah, al-Haqīqah* (1995) menolak otoritas perantara antara teks dan kebenaran. Ia menekankan pentingnya aspek historis dan konteks dalam interpretasi teks keagamaan.

Karya Nashr Hamid Abu Zayd cukup banyak menarik perhatian di kalangan pemikir Islam kontemporer, terutama ketika ia menawarkan konsep pemikirannya tentang “teks” (*nashsh*). Teks mempunyai keunikan tersendiri. Di samping mempunyai muatan makna yang tersirat, teks juga mampu memiliki pengaruh di hadapan manusia. Dalam konteks peradaban, menurut Abu Zayd, Islam adalah peradaban teks (*ḥadhārah an-nashsh*).¹³⁹

¹³⁷Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan...*, hlm. 18.

¹³⁸*Ibid.*, hlm. 20.

¹³⁹Nashr Hamid Abu Zayd, *Maḥmū an-Nashsh: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, 1994), hlm. 9. Bandingkan dengan Nashr Hamid Abu Zayd, *An-Nashsh, as-Sulthah, al-Haqīqah*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-'Arabi, 1996). Karya ini menawarkan *basic theory* dalam perumusan paradigma baru fiqh kontemporer. Baca M. Amin Abdullah, “Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya pada Fiqh Kontemporer”, dalam Ainurrofiq (ed.), *Ushul Fiqh Mazhab Jogja: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruz Press, 2003), hlm. 121.

Dalam konteks Al-Qur'an, teks Al-Qur'an sendiri telah mendasari dirinya sebagai landasan *ad-dīn* (Syari'at dan jalan hidup) umat muslim.¹⁴⁰ Tulisan-tulisan Abu Zayd berkenaan dengan kajian Al-Qur'an, seperti *Maḥf ūm an-Nashsh*, dianggap sebagai horison baru dalam hermeneutika Al-Qur'an kontemporer.¹⁴¹ Menurut Abu Zayd, dalam pembacaan teks Al-Qur'an perlu ditradisikan model pembacaan produktif (*qirā'ah muntijah*) yang dapat menepikan model pembacaan repetitif (*qirā'ah tiqrārāyyah*) maupun pembacaan tendensius (*qirā'ah mughridah*).¹⁴² Jika demikian, interpretasi adalah sebuah keharusan. Abu Zayd, selain merujuk pada pemikiran Mu'tazilah, menggunakan hermeneutika untuk memahami teks Al-Qur'an. Sebagai hermeneut Muslim, ia menekankan bahwa analisis makna sekaligus corak teks guna memahami kondisi pengarangnya. Berbeda dengan Bibel yang memiliki pengarang jelas, Al-Qur'an menimbulkan perdebatan: apakah pengarangnya Allah atau Nabi.

Berangkat dari asumsi-asumsi dan pertanyaan tersebut, Abu Zayd tampil cerdas dengan memposisikan Nabi Muhammad sebagai "pengarang" (*author*) di samping sebagai penerima wahyu dari Allah. Nabi merupakan penerima wahyu pertama melalui Malaikat Jibril, sekaligus sebagai penyampai teks merupakan bagian dari realitas masyarakat.¹⁴³

Pernyataan Abu Zayd bahwa Nabi merupakan "pengarang" dari teks-teks Al-Qur'an mengantarkannya untuk mengatakan bahwa Al-Qur'an merupakan sebuah produk budaya (*cultural product*), meskipun pernyataan ini banyak ditentang oleh ulama Mesir, terutama karena

¹⁴⁰Nashr Hamid Abu Zayd, *Teks, Otoritas, Kebenaran*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 5. Bandingkan dengan Nashr Hamid Abu Zayd, *An-Nashsh, as-Sulthah, al-Haqiqah*.

¹⁴¹Nur Kholis Setiawan, "Nashr Hamid Abu Zayd: Beberapa Pembacaan terhadap Turats Arab", pengantar buku Nashr Hamid Abu Zayd, *Hemeneutika Inklusif: Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, (Jakarta: ICIP, 2004), hlm. xv.

¹⁴²Ketiga model pembacaan ini diuraikan Abu Zayd dalam *An-Nashsh as-Sulthah, al-Haqiqah*; sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, *Teks, Otoritas, Kebenaran*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 100.

¹⁴³Adian Husaini dan Henri Salahudin, "Studi Komparatif: Konsep Al-Qur'an Nashr Hamid dan Mu'tazilah", *Islamia*, Juni-Agustus 2004, hlm. 34.

pemakaian kata *nashsh* untuk Al-Qur'an.¹⁴⁴ Terkesan bahwa Abu Zayd seakan-akan melepaskan Al-Qur'an dari posisinya sebagai firman atau *kalam* Allah yang suci dan azali. Abu Zayd memahami Al-Qur'an sebagai "teks" (*mafhum an-nashsh*) dan produk budaya (*muntaj ats-tsaqafi*) yang terbentuk dalam realitas sosial selama 20 tahun. Ia menekankan bahwa historisitas teks, menegaskan bahwa Al-Qur'an lahir dari realitas, bahasa, dan budaya zamannya. Menurutnya, Al-Qur'an awalnya merupakan produk budaya sebelum akhirnya menjadi produsen budaya yang membentuk peradaban baru.¹⁴⁵

Dalam karyanya yang cukup monumental di atas, *an-Nashsh, as-Sulthah, al-Haqiqah*, Abu Zayd menolak otoritas apa pun antara teks dan kebenaran. Yang terpenting bagi Abu Zayd dalam menafsirkan teks-teks keagamaan adalah selalu melibatkan dua aspek historis dan konteks dari teks itu sendiri. Aspek historis berarti bahwa seseorang perlu mempertimbangkan historisitas teks, dari mana teks itu berasal, sejauh mana teks itu otentik sehingga teks dapat diterima oleh masyarakat. Sedangkan aspek kedua berarti mempertimbangkan konteks dari sebuah teks, untuk dikembangkan dan dikontekstualisasikan pada realitas sosial dan seterusnya. Kembali ke pembahasan teks, melalui konsep ini Abu Zayd ingin menjadikan Al-Qur'an sebagai sebuah teks. Pembahasan tentang Al-Qur'an sebagai teks ini cukup pelik dan masih menjadi perbincangan sengit di kalangan ulama. Akan tetapi, Abu Zayd mempunyai pendirian yang kuat tentang gagasan ini. Ia melakukan kategorisasi yang cukup menarik dalam hal ini. Dalam sebuah pernyataannya, Abu Zayd mengatakan:

... adapun yang disebut dan dimaksud dengan konsep teks di sini tidak lain kecuali, *pertama*, untuk menelusuri relasi dan kontak

¹⁴⁴Nash Hamid Abu Zayd", dalam, Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002). hlm. 150.

¹⁴⁵Adian Husaini dan Henri Salahudin, "Studi Komparatif: ...", hlm. 34. Bandingkan dengan, Moch. Nur Ichwan, *ibid.*, hlm. 155-159.

sistematis (*al-'alaqat al-murakkabat*) antara teks dan kebudayaan yang mempengaruhi pembentukan teks tersebut. *Kedua*, teks sebagai bentuk kebudayaan, dalam konteks ini, Al-Qur'an sebagai produk budaya (*al-muntaj ats-tsaqafi*), atau bahkan produsen budaya (*al-muntij ats-tsaqafi*).¹⁴⁶ Oleh karena itu, konsep teks difokuskan kepada aspek-aspek yang terkait dengan kebudayaan dan tradisi; lebih tepatnya pada masalah historisitas teks, otoritas teks, dan pembacaan kontekstualnya (*manhaj al-qirā'ah as-siyāqiyyah*) dalam sebuah teks.¹⁴⁷

Menurut Komaruddin Hidayat, teks adalah fiksasi wacana lisan, sementara wacana merupakan dialog untuk berbagi pemikiran.¹⁴⁸ Tradisi dan situasi historis saling terkait dalam pembentukan teks, sehingga historisitasnya perlu ditelusuri. Dalam Al-Qur'an, perbedaan gaya dan muatan wahyu di Makkah dan Madinah mencerminkan pengaruh sosial dan budaya setempat.¹⁴⁹ Pembahasan konsep teks di atas tampak pada beberapa aspek yang ditawarkan Abu Zayd dalam teori pembacaannya terhadap teks, mulai dari historisitas teks, otoritas teks, dan problematika konteks. Menurut Abu Zayd, sebuah pembacaan kontekstual berusaha membaca teks pada tingkatan-tingkatan konteks yang saling membangun relasi satu sama lainnya, yaitu konteks sosio-kultural (*as-siyāq ats-tsaqafī al-ijtimā'ī*), konteks pewacanaan (*as-siyāq at-takhāthubī*) atau konteks eksternal (*as-siyāq al-khārijī*), konteks internal (*as-siyāq ad-dākhilī*); konteks narasi (*as-siyāq al-lughawī*); dan terakhir, konteks pembacaan (*as-siyāq al-qirā'āt*) atau konteks interpretasi (*as-siyāq at-ta'wīl*).¹⁵⁰

¹⁴⁶Nashr Hamid Abu Zayd, *Maḥṣūn An-Nashsh: Dirāsah fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafī al-'Arabi, 1994), hlm. 28-29; sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia: *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: LKiS, cet. ke-4, 2005).

¹⁴⁷Mengenai pembahasan lebih lanjut tentang metode pembacaan kontekstual (*manhaj al-qirā'ah as-siyāqiyyah*), baca juga Nashr Hamid Abu Zayd, *Dawā'ir al-Khawf: Qirā'at fī Khithāb al-Mar'ah*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafī al-'Arabi, 2004); sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, *Dekonstruksi Gender: Kritik Wacana Perempuan dalam Islam*, (Yogyakarta: Samha, 2003), hlm. 180-184.

¹⁴⁸Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama...*, hlm. 146-147. Dalam buku ini, Komaruddin juga mengatakan bahwa teks juga lebih dekat pada konsep *langue* atau sistem tanda yang memisahkan dari *parole*, yaitu sebuah *event* (peristiwa) wacana.

¹⁴⁹*Ibid.*, hlm. 47.

¹⁵⁰Nashr Hamid Abu Zayd, "al-'Alamat fī at-Turats: Dirasat Istiksyafiyat", dalam bukunya, *Isykalīyyāt al-Qirā'āt wa 'Āliyyāt at-Ta'wīl* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafī al-'Arabi, 1994), hlm. 56-

Abu Zayd menelaah historisitas Al-Qur'an dengan menyoroti pewahyuan dalam bahasa Arab sebagai aspek ontologisnya. Dalam kritisisme teks, ia menekankan peran penafsir dalam memahami “peristiwa bahasa” yang mempengaruhi sistem pemaknaan, sehingga teks dapat diposisikan secara adil sesuai otoritasnya.

Historisitas ini dikaji dengan ilmu *Asbāb an-Nuz ūl*¹⁵¹ dan ilmu *Nasīkh wa Mans ūkh* serta ilmu-ilmu kebahasaan sebagai perangkat pokok untuk melakukan interpretasi, menghasilkan, dan melakukan istinbat hukum dari sebuah teks. Menurut Abu Zayd, perangkat-perangkat ini merupakan bagian terpenting dari metode “pembacaan kontekstual” (*manhaj al-qirā'ah as-siyāqīyyah*), yang bertujuan melihat permasalahan dari sudut pandang yang lebih luas dan komprehensif, yakni keseluruhan konteks sosial-historis proses turunnya wahyu, sehingga seorang penafsir dapat mengetahui secara gamblang letak sejarah teks tersebut.¹⁵²

Menurut Abu Zayd, teks pada dasarnya tidak memiliki otoritas, wewenang, dan kuasa apa pun, kecuali wewenang epistemologis (*as-sulthah al-ma'rifiyyah*), yaitu wewenang setiap teks dalam posisinya hanya sebagai teks, untuk diaplikasikan pada tataran epistemologis tertentu. Menurut Hilman Latif, dalam komentarnya atas pandangan Abu Zayd ini:

Seluruh teks berusaha memunculkan otoritas epistemologisnya secara baru dengan asumsi bahwa ia memperbaharui teks-teks yang memperbaharuinya. Akan tetapi otoritas “tekstual” tersebut tidak akan bermetamorfosis menjadi wewenang kultural-sosiologis, kecuali melalui kelompok yang mengadopsi teks dan mengubahnya menjadi kerangka ideologi ...¹⁵³

57. Sebagaimana juga yang dikutip oleh Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zayd: Kritik Teks Keagamaan*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003), hlm. 103.

¹⁵¹Abu al-Hasan Ali bin Ahmad al-Wahidi an-Nisaburi, *Asbāb an-Nuz ūl*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), hlm. 5, 11.

¹⁵²Nash Hamid Abu Zayd, *Dekonstruksi Gender...*, hlm. 180-184. Bandingkan dengan Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zayd...*, hlm. 96.

¹⁵³Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zayd...*, hlm. 99.

Karena itu, Abu Zayd menyerukan upaya pembebasan dari kekuatan teks (*tahrīr min sulthah an-nush ūsh*), karena sebenarnya eksistensi teks sendiri tidak bebas dari otoritas mutlak dan otoritas hegemonik yang mempraktekkan pemaksaan dan penguasaan. Untuk itu Abu Zayd menyerukan untuk memahami, menganalisis, menginterpretasikan teks-teks secara otoritatif, dalam artian menginterpretasikannya secara ilmiah berdasarkan analisis bahasa, tanpa terjebak pada “otoritarianisme teks”¹⁵⁴ atau penafsiran otoriter (*interpretative despotism*).

Inti interpretasi adalah menggali *Ma'na Cum Maghza*, yakni makna asal serta tujuan dan signifikansi ayat. Jika penafsiran menyimpang dari makna asli, Abu Zayd menyebutnya sebagai “penafsiran otoriter” atau *al-qirā'ah al-mughridhah*, yang sarat ideologi dan politik.¹⁵⁵ Dalam pembacaan ini, manusia mendominasi makna dan berbicara atas nama teks, atau seperti kata Abou El-Fadl, “berbicara atas nama Tuhan.” Abu Zayd mengutip pendapat Sayyid Quthb tentang *hakimiyyah*. Quthb mengatakan bahwa Allah mempunyai hak legislasi mutlak atau hak memberikan *tasyri'* kepada hambanya yang harus diikuti. Seperti dikatakan Sayyid Quthb:

... mengumumkan bahwa hanyalah Allah semata yang memiliki hak ketuhanan atas alam berarti revolusi total atas otoritas manusia dalam segala bentuknya, sistem, dan kondisinya; pemberontakan atas seluruh kondisi di penjuru dunia manusia dalam satu atau lain bentuk yang memiliki otoritas; dengan kata lain kata: hak ketuhanan di sini dimiliki oleh manusia dalam satu atau lain bentuk. Sebab, apabila manusia yang dijadikan sebagai rujukan dalam menyelesaikan perkara, dan kepentingan manusia yang dijadikan sebagai sumber otoritas, maka itu berarti

¹⁵⁴Pembahasan tentang “otoritarianisme teks”, baca Nashr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi'i: Moderatisme Eklektisisme Arabisme*, (Yogyakarta: LKiS, cet. ke-2, 2001), hlm. 118. Menurut Abu Zayd, “kekuasaan” dan “hegemoni” teks merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan; konsep ini sudah diformalisasikan sepanjang fase-fase sejarah yang berujung pada ideologi Abu al-A'la al-Mawdudi yang meneriakkan “otoritarianisme teks” dan kemudian istilah ini dipinjam oleh Sayyid Quthb. Baca juga Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 65.

¹⁵⁵Nahrul Pintoka Aji, “Metode Penafsiran al-Qur'an Kontemporer: Pendekatan Ma'na Cum Maghza Oleh Dr. Phil. Sahiron Syamsuddin, MA.”, dalam *Jurnal Ilmiah Multi Disiplin Indonesia*, hlm. 254-255.

menuhankan manusia; sebagian manusia menjadikan sebagai yang lain sebagai Tuhan selain Allah.¹⁵⁶

Dengan mengutip pernyataan Quthb di atas, Abu Zayd menyerukan kepada penafsir untuk menjaga kredibilitasnya sebagai “wakil suara teks primer dan sekunder”, yaitu Al-Qur’an dan hadis, dengan mengkaji terlebih dahulu aspek-aspek yang terkandung di dalam teks-teks keagamaan, seperti aspek historis, otoritas teks, dan juga aspek sosio historis-teks. Ketiganya dalam rangka menjaga otentisitas penafsiran sehingga dapat dipertanggungjawabkan dan dapat dijadikan landasan dalam hukum Islam yang lebih demokratis. Menurut Abu Zayd:

... Wacana agama mendasarkan kehambaan pada otoritas teks tanpa menyadari bahwa semua teks, termasuk teks agama, memiliki historisitasnya. Wahyu adalah realitas historis yang tak bisa dipisahkan dari konteks sosialnya.¹⁵⁷

Selain itu, pembacaan Abu Zayd terhadap Imam asy-Syafi’i¹⁵⁸ merupakan salah satu kritiknya yang monumental dalam membangun hermeneutika otoritatif. Dalam teks-teks asy-Syafi’i, Abu Zayd menangkap jaring-jaring epistemologis yang dilontarkan oleh asy-Syafi’i dalam ilmu fiqh. Jaring-jaring itu adalah pembakuan model pemaknaan Al-Qur’an sebagai teks berbahasa Arab, teoretisasi Sunnah sebagai sumber *tasyri’* yang otoritatif, perluasan arti Sunnah hingga mencakup *ijma’*, dan upaya “membonsai” *qiyas* agar aktivitasnya tidak keluar dari *nashsh*.

Akibatnya, terjadi percampuran yang ruwet di antara teks-teks keagamaan. Tidak bisa dipilah lagi mana teks yang primer dan yang sekunder. Ini menunjukkan bahwa “watak moderat” Imam Syafi’i bersifat “semu”, karena alur argumentasinya yang eklektik, terkesan seperti

¹⁵⁶Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama...*, hlm. 65.

¹⁵⁷*Ibid.*, hlm. 67.

¹⁵⁸Nash Hamid Abu Zayd, *Al-Imām asy-Syāfi’i wa Ta’sīs al-Id’ulūjiyyah al-Wasathiyah*, (Cairo:1992), sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, *Imam Syafi’ie: Moderatisme Eklektisisme Arabisme*, (Yogyakarta: LKiS, hlm. 134-138.

dipaksakan seperti ketika asy-Syafi'i mempertahankan "*Quraisy-sentrisme*" di dalam sejarah Islam.¹⁵⁹

Kritik tajam terhadap Imam Syafi'i tersebut sebenarnya berusaha meluruskan penafsiran-penafsiran ideologis menjadi penafsiran otoritatif-demokratis terhadap ijtihad asy-Syafi'i, meskipun asy-Syafi'i mempunyai sumbangan terbesar terutama sebagai pencetus utama metodologi hukum Islam paling awal secara sistematis.

Abu Zayd memandang bahwa asy-Syafi'i mempunyai kelemahan-kelemahan tertentu dengan sikapnya yang moderat. Yang paling utama, kritik Abu Zayd terhadap asy-Syafi'i adalah pada metodologi asy-Syafi'i yang menyebabkan tergantungnya teks pertama (primer/Al-Qur'an) dengan teks-teks sekunder (Sunnah Nabi dan interpretasi-interpretasi ulama).¹⁶⁰

Selain terhadap Imam al-Syafi'i, Abu Zayd juga mengkritik metode tafsir kelompok Sunni, dengan menyimpulkan: *pertama*, bahwa tafsir yang benar menurut Sunni, dulu dan sekarang adalah tafsir yang didasarkan pada otoritas ulama terdahulu. *Kedua*, kekeliruan yang mendasar pada sikap Sunni, dulu dan sekarang, adalah usaha mereka mengaitkan makna teks dan *dalalah*-nya dengan masa kenabian, risalah, dan turunnya wahyu.

Menurut Abu Zayd, hal ini bukan kesalahan "pemahaman", tetapi lebih merupakan sikap ekspresi ideologisnya terhadap realitas, sehingga pola pemikirannya selalu bersandar pada keterbelakangan dan anti-progresivitas. Dalam kritiknya atas kaum Sunni, Abu Zayd berkesimpulan bahwa kaum Sunni menyusun sumber-sumber interpretasi terhadap Al-Qur'an dengan bersandar pada empat hal, yaitu penjelasan Rasulullah, Sahabat, *tabi'in*, dan *tafsir lughawi* (bahasa).¹⁶¹

Kritik ideologi yang dilakukan oleh Abu Zayd pada intinya berusaha mengangkat unsur-unsur ideologis dari interpretasi atas Al-Qur'an. Kritik

¹⁵⁹Jadul Maula dalam pengantar Nashr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi'i...*, hlm. viii.

¹⁶⁰Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan...*, hlm. 22.

¹⁶¹Nashr Hamid Abu Zayd, *Mafhūm an-Nashsh...*, hlm. 221-223. Bandingkan dengan Adian Husaini dan Henri Salahudin, "Studi Komparatif ...", hlm. 36.

Abu Zayd terhadap asy-Syafi'i misalnya, menangkap adanya kecenderungan ideologis, seperti ideologi Arabisme yang cenderung mengedepankan kearaban. Mengutip pernyataan Hilman Latif:

... penegasan Syafi'i mengenai sifat kearaban Al-Qur'an membawa implikasi dalam pendapat-pendapatnya mengenai masalah-masalah fiqh kurang rinci, seperti ketika ia bersikukuh bahwa membaca surat pertama dari al-Qur'an merupakan syarat yang niscaya bagi sahnya shalat. Ia tidak peduli terhadap kaum muslimin non-Arab yang belum mempelajari bahasa Arab ...¹⁶²

Dengan melihat kecenderungan di atas, menurut Abu Zayd, asy-Syafi'i dapat mempengaruhi interpretasi yang bercorak ideologis-rasioal, sehingga dapat dipahami bahwa penetapan pola-pola makna yang disimpulkan asy-Syafi'i dan pembacaannya mempunyai kecenderungan subjektif, terutama dalam ideologi ke-Arab-an asy-Syafi'i dan sifat eklektisnya dalam membaca teks Al-Qur'an.

Hermeneutika Islam fokus pada pemahaman teks Al-Qur'an dan Sunnah. Abu Zayd menekankan historisitas Al-Qur'an, kesadaran sejarah, dan sikap kritis terhadap teks serta konteksnya.¹⁶³ Ia menekankan hubungan dialektis antara pembaca dan teks agar terhindar dari ideologisasi. Dari sini lahir "hermeneutika humanistik," yang ia samakan dengan *ta'wil* dalam Islam, bukan *talwin* atau ideologisasi. Ia membedakan *tafsir* sebagai pengungkapan makna teks, sementara *ta'wil* menghubungkan makna dengan konteks saat ini, menyamakannya dengan hermeneutika. Hermeneutika kontemporer, terutama konsep *productive hermeneutics* Hans-Georg Gadamer yang diistilahkan oleh Nashr Hamid sebagai *al-qirā'ah al-muntijah*, merupakan cara baru pembacaan Al-Qur'an yang menerima fakta adanya prasangka-prasangka yang sah.

¹⁶²Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan...*, hlm. 137.

¹⁶³*Ibid.*, hlm. 59. Baca juga, Moch. Nur Ichwan, dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsuddin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer...*, hlm. 149; Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an...*, hlm. 99; Adian Husaini dan Henri Salahuddin, "Studi Komparatif ...", hlm. 33-42.

Metode ini ternyata sebagian mengilhami sejumlah sarjana muslim untuk melakukan interpretasi terhadap fenomena al-Qur'an, misalnya Fazlur Rahman, Mohammed Arkoun, Hassan Hanafi, dan Farid Esack. Namun perbedaannya Abu Zayd lebih mendalami pergulatan teks dengan menggunakan semiotika dan hermeneutika. Dengan dua alat bedah inilah ia menyimpulkan bahwa Al-Qur'an adalah "produk budaya" (*al-muntāj ats-tsaqafī*).¹⁶⁴

Melalui pemikirannya yang kontroversial ini, Abu Zayd menyatakan bahwa teks Al-Qur'an mengalami dialektika antara teks dan realitas sosial dalam tahap yang disebut dengan *marhalah at-tasyakkul*, yang menggambarkan teks Al-Qur'an sebagai "produk kebudayaan", dan kemudian masuk pada tahap *marhalah at-tasykīl*, ketika teks yang semula merupakan "produk kebudayaan" menjadi "produsen kebudayaan".

Abu Zayd mengaitkan penafsiran dengan hermeneutika, menegaskan bahwa teks agama bersifat linguistik dan terikat pada struktur budaya tertentu. Ia menyoroti peran pembaca dalam interpretasi, menarik teks ke horison penafsir. Abu Zayd membedakan *tafsir* dan *ta'wil*, meskipun *ta'wil* sering dianggap bertentangan dengan Ahlussunnah Wal Jama'ah. Ia mengkritik pandangan ini sebagai ideologis dan politis, menegaskan bahwa *tafsir* dan *ta'wil* tak terhindarkan dalam memahami Al-Qur'an.¹⁶⁵ Abu Zayd membedakan dua jenis penafsiran: "pembacaan tendensius," yang subjektif dan ideologis, serta "pembacaan terikat" (*al-qirā'ah ghair al-barī'ah*), yang objektif dan produktif. Ia menekankan bahwa teks bersifat humanis dan terkait dengan konteks sosial. Kritiknya terhadap Imam asy-Syafi'i menunjukkan kecenderungan ideologisasi dalam metodologi fiqhnya.¹⁶⁶

¹⁶⁴Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an...*, hlm. 99.

¹⁶⁵Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama...*, hlm. 211.

¹⁶⁶ Nashr Hamid Abu Zayd, *Imam Syafi'i: Moderatisme Eklektisme Arabisme*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 17, Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama*, hlm. 119-122.

Seperti dikemukakan di atas, dari sini ia kemudian melahirkan pemikiran baru yang dikenal dengan “hermeneutika humanistik”, yaitu hermeneutika yang mengembalikan teks-teks keagamaan kepada aktor manusia.¹⁶⁷ Hermeneutika ini merupakan kritik atas pembacaan repetitif-tendensius (*al-qirā’ah at-tiqrāriyyah wa al-mughridhah*)—pembacaan yang bersifat tautologis (pengulang-ulangan) dan tidak disertai proses dialektis—dan merupakan langkah menuju pembacaan yang terbuka, produktif, dan kontekstual.¹⁶⁸

Pendekatan hermeneutika humanistik Abu Zayd mencegah penafsiran ideologis dan tendensius, sejalan dengan Abou El-Fadl dalam mencari interpretasi otoritatif, inklusif, dan demokratis yang berlandaskan keadilan dan *maqāshid asy-syari’ah*. Abu Zayd menegaskan bahwa teks agama netral dan terbuka untuk ditafsirkan guna menemukan kebenaran otentik. Titik temu pemikirannya dengan Abou El-Fadl adalah pencarian standar otoritatif dalam hukum Islam, meski Abou El-Fadl lebih menekankan moralitas, sementara Abu Zayd mengkritik ideologi dalam diskursus keagamaan. Ia juga membedakan *nashsh* (“teks” yang memerlukan interpretasi) dan *mushhaf* (“buku” sebagai benda fisik). Baginya, penting untuk memahami teks dalam kaitannya dengan realitas sosial agar tidak terjadi pemisahan antara teks sakral dan manusia.

Teks Al-Qur’an, ketika diturunkan Allah kepada Nabi-Nya, memakai bahasa yang dimengerti umat tempat dia diturunkan. Adapun Al-Qur’an yang kita baca sekarang merupakan “teks peradaban” yang dipengaruhi oleh peradaban Arab saat itu, yang selanjutnya berfungsi sebagai penuntun menuju peradaban baru.¹⁶⁹ Untuk menyikapi kenyataan tersebut, kita harus menengok khazanah pemikiran Islam klasik dari berbagai perspektif. Salah satunya dengan hermeneutika.

¹⁶⁷ *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 18 Tahun 2004, hlm. 143.

¹⁶⁸ Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zayd...*, hlm. 124-125.

¹⁶⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khitāb...*, hlm. 101.

Sejak awal, ilmuwan Muslim telah menerapkan hermeneutika dalam memahami Al-Qur'an, yang berkembang dalam berbagai disiplin seperti *ushul fiqh*, filsafat, dan tasawuf. Hermeneutika Al-Qur'an kini bersifat multidisipliner, dipengaruhi ilmu sosial dan humaniora, seperti yang dilakukan Abu Zayd.¹⁷⁰ Ia memahami Al-Qur'an sebagai *teks* bahasa dengan dimensi budaya, memungkinkan dialektika antara teks dan konteks.¹⁷¹ Amin Abdullah menekankan bahwa pembaruan pemikiran Islam harus mempertimbangkan keduanya agar tetap relevan. Oleh karena itu, diperlukan *al-qirā'ah al-muntjah* (pembacaan produktif) untuk menafsirkan Al-Qur'an secara linguistik dan hermeneutik guna melawan sakralisasi berlebihan.¹⁷²

Abu Zayd mengkaji Al-Qur'an sebagai teks untuk menghubungkannya dengan studi kritis (*ad-dirāsāt al-adabiyah wa an-naqdiyyah*).¹⁷³ Ia menekankan pentingnya analisis linguistik dan sastra, mengadopsi teori interpretasi mutakhir seperti linguistik, semiotik, dan hermeneutika. Pendekatan ini bertujuan menghindari penafsiran ideologis dan tendensius (*al-qirā'ah al-mughridah*). Untuk itu, ia menawarkan

¹⁷⁰Moch. Nur Iqwan, *Meretas Kesarjanaan...*, hlm. 60.

¹⁷¹Di sini Abu Zayd mencoba berpijak pada dua sasaran utama ketika berhadapan dengan teks Al-Qur'an. *Pertama*, ia mencoba meletakkan status tekstualitas Al-Qur'an. *Kedua*, untuk menentukan suatu pemahaman yang objektif terhadap pemahaman teks tersebut, perlu menghindari hal-hal yang bersifat ideologis yang cenderung politis, individualis, dan bahkan tidak produktif dalam menafsirkan sebuah teks. Bandingkan dengan Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi*, (Yogyakarta: Qalam, 2003), hlm. 80.

¹⁷²Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama...*, hlm. 146-147; Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zayd...*, hlm. 100; Moch. Nur Ichwan, "Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an ...", hlm. 159; Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani...*, hlm. 80. Dalam buku ini Faiz memberikan pemahaman terhadap tata cara menata struktur kebahasaan yang benar yang secara tidak langsung mencerminkan struktur budaya. Bandingkan juga dengan Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), hlm. 99. Faiz mengutip pemikiran tokoh-tokoh hermeneut muslim seperti Fazlur Rahman, Arkoun, dan Nasr Hamid Abu Zayd. Tokoh-tokoh tersebut mengolah Al-Qur'an dengan hermeneutika, dan kajian mereka berangkat pada analisa bahasa yang kemudian melangkah ke analisis historis dan sosiologis: bagaimana teks-teks Al-Qur'an hadir di masyarakat, dipahami, ditafsirkan, diterjemahkan dan didialogkan dalam rangka menghadapi realitas sosial. Inilah sebenarnya yang dikatakan kontekstualisasi atau pembacaan kontekstual dalam istilah Abu Zayd.

¹⁷³*Ibid.*, hlm. 153.

pembacaan produktif (*al-qirā'ah al-muntjah*) dan kontekstual (*al-qirā'ah al-siyāqiyah*), agar interpretasi tetap objektif dan relevan.

3) d. Pembacaan Produktif (*Al-Qirā'ah Al-Muntjah*) dan Kontekstual (*Al-Qirā'ah As-Siyāqiyah*)

Dalam fenomena interpretasi sejak era klasik, terdapat dua tipe interpretasi, yaitu *ta'wil* dan *talwin*. *Ta'wil* adalah interpretasi untuk menyingkap substansi dari makna teks dan mengembalikan penafsir kepada makna atau fenomena yang merupakan sebab-sebab pertama dan aslinya, dan merupakan interpretasi yang menjelaskan mengenai kejadian atau peristiwa yang menjadi 'illat atau sebab-sebanya yang samar. *Ta'wil* senantiasa terkait dengan efektivitas akal dan *istinbath*.¹⁷⁴ Perbedaan mendasar antara *tafsir* dan *ta'wil* menurut Abu Zayd adalah bahwa *tafsir* menjelaskan suatu teks secara *zhahir* (luaran), sedangkan *ta'wil* merujuk kepada penjelasan makna-makna dan berusaha menyingkap sesuatu yang tersembunyi dari sebuah teks.¹⁷⁵

Ta'wil lebih tepatnya juga disebut “reinterpretasi teks”. Hal ini dilakukan untuk membedakan antara makna asli yang historis dengan signifikansi (*maghzā*). *Ta'wil* dan signifikansi (*maghzā*) merupakan kesatuan yang tidak dapat dipisahkan, karena keduanya berfungsi menjaga gerak teks dengan konteks historisnya. Tawaran lain dalam pembacaan Al-Qur'an adalah apa yang dirumuskan Abu Zayd dalam *Mafhūm an-Nashsh*. Melalui karya ini, Abu Zayd berupaya melakukan rekonstruksi ilmu-ilmu Al-Qur'an yang menurutnya masih dipasung oleh hegemoni masa lalu. Wacana agama, menurutnya, cenderung bersifat repetitif (*tardīd wa at-tikrār*) dan cenderung menjadi warisan ilmu-ilmu keslaman yang

¹⁷⁴aca artikel lepas Nashr Hamid Abu Zayd, “Ta'wil Sebagai Metode Islam”, *Jurnal Tashwirul Afkar*, Edisi No. 19 Tahun 2006, hlm. 144-150.

¹⁷⁵Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan...*, hlm. 80.

“gosong” (stagnan).¹⁷⁶ Konsekuensinya, peluang pembacaan dan perumusan inovatif dan kritis bagi generasi berikutnya menjadi tertutup.

Abu Zayd mengaitkan kembali studi ilmu Al-Qur'an dengan kajian sastra (*al-manhaj al-adabī*) dengan meminjam landasan linguistik kontemporer, serta mengusung mazhab Amin Al-Khuli yang memperlakukan Al-Qur'an sebagai karya bahasa Arab agung.¹⁷⁷ Ia berupaya mengkaji Islam secara objektif, melampaui masalah ideologis sosial-politik Arab-Islam. Pendekatan linguistik dianggap memadai, mengingat Al-Qur'an adalah teks bahasa meskipun memiliki sumber ilahi. Abu Zayd menolak ta'wil vulgar yang mengabaikan konteks historis, karena akan menghasilkan pembacaan ideologis yang subjektif.¹⁷⁸

Abu Zayd membedakan interpretasi objektif (*ta'wil*) dengan interpretasi ideologis (*talwīn*). Ia menyatakan bahwa ideologisasi muncul dari kecenderungan subjektif, oportunistik, serta positivistik-formal yang mengabaikan konteks teks.¹⁷⁹ Kecenderungan ini mengarah pada pembacaan yang tidak objektif dan mengabaikan makna historis dan sosial teks. Abu Zayd sangat kritis terhadap interpretasi yang bias, politis, dan pragmatis, yang akan menanamkan keyakinan-keagamaan tertentu, sehingga hasilnya subjektif.¹⁸⁰ Untuk menghindari ideologisasi, Abu Zayd menawarkan pembacaan alternatif yang lebih kontekstual dan produktif (*al-qirā'ah as-siyāqiyyah*).¹⁸¹ Metode ini, yang ia sebut *manhaj at-tajdīd* (metode pembaruan), mengembangkan metode ushul fiqh klasik dan aturan linguistik untuk menghasilkan interpretasi yang lebih relevan dan kontekstual.¹⁸² Pembacaan ini melibatkan dua segi: segi historis yang

¹⁷⁶Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥḥ ūm an-Nashsh...*, hlm. 13.

¹⁷⁷Amin al-Khuli, "Tafsir", dalam Ahmad as-Santawāni et.al., (ed.), *Da'irah al-Ma'arif al-Islamiyyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), Vol. V, hlm. 365.

¹⁷⁸Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥḥ ūm an-Nashsh...*, hlm. 30. Baca juga wawancara M. Taufik Rahman dan Nur Ichwan dengan Nasr Hamid Abu Zayd dalam *Panji Masyarakat*, No. 30, November 1997, hlm. 14.

¹⁷⁹Nasr Hamid Abu Zayd, *Kritik Wacana Agama...*, hlm. 116-122.

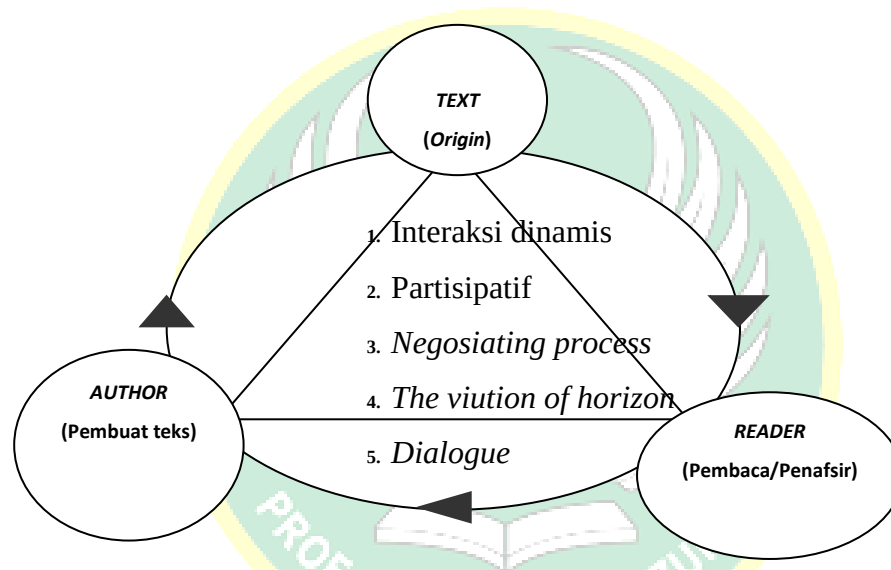
¹⁸⁰Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan...*, 82.

¹⁸¹*Ibid.*, hlm. 83-84.

¹⁸²Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan...*, hlm. 99.

menempatkan teks dalam konteksnya untuk menyingkap makna asli, dan segi sosio-kultural untuk memahami signifikansi makna dalam konteks sosial. Model ini sangat penting untuk menghasilkan interpretasi yang applicable dan relevan dengan konteks zaman.¹⁸³

Bagan 3: Model hermeneutika otoritatif.¹⁸⁴



Menurut Abou El-Fadl, teks yang otonom tersebut tidak menjadi problem sepanjang pembacanya tidak melakukan otoritarianisme. Ia meyakini bahwa Al-Qur'an merupakan teks yang terbuka dan bisa ditafsirkan oleh pembaca secara konstruktif. Secara historis, kehadiran suatu teks tidak dapat dipisahkan dari pengarangnya.¹⁸⁵ Abou El-Fadl menjelaskan, pengarang al-Qur'an adalah abadi. Pengarang al-Qur'an tentu saja tidak rela jika *magnum opus*-Nya diselewengkan dan dijadikan

¹⁸³Nashr Hamid Abu Zayd, *Naqd al-Khithāb...*, hlm. 144. Bandingkan dengan Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zayd...*, hlm. 127.

¹⁸⁴Bagan di atas merupakan tawaran Abou El-Fadl dalam teori hermeneutiknya dengan cara interaksi dinamis dengan dialog, keterbukaan, dan ketidaksetujuan. Partisipatif dan negosiasi antara teks, pengarang, dan pembaca bersalin kelindan satu sama lain dan tidak dapat dipisahkan terutama peran *reader* dalam diskursus penafsiran khususnya dalam hukum Islam ala Abou El-Fadl. Imam Chanafie Al-Jauhari, *Hermeneutika Islam: Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global*, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1999), hlm. 29-30., lihat juga dalam Supriatmoko, "Konstruksi Otoritarianisme Khaled M. Abou El-Fadl", dalam *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), hlm. 282-283.

¹⁸⁵*Ibid.*, hlm. 2.

legitimasi “atas nama Tuhan”. Rujukan “atas nama Tuhan”, menurut Abou El-Fadl, sudah bermula dari praandaian hermeneutika ketika penafsir atau pembaca berjumpa dengan teks-teks yang akan ditafsirkannya, khususnya teks-teks keagamaan. Teori hermenetika Abou El-Fadl tentang relasi teks, pengarang, dan pembaca menjadi sangat urgen agar kesinambungan ketiga unsur ini dapat memiliki makna dan peranan tersendiri dalam aktivitas interpretasi sehingga satu sama lain saling berkaitan.

Abou El-Fadl, melalui pendekatan hermeneutika otoritatifnya berusaha melahirkan wacana kritis terhadap anatomi penafsiran hukum Islam yang bersifat *otoriter*, mengidentifikasi anatomi diskursus “otoritas teks”, dan mengusulkan bahwa otoritas teks merupakan suatu hal yang utama dalam membatasi “otoritarianisme” pembaca.¹⁸⁶ Abou El-Fadl ingin melahirkan interpretasi teks yang konstruktif.¹⁸⁷ Sama hal dengan dengan hermeneutika Humanistik Nashr Hamid Abu Zaid dan *Maqāṣid al-Syarīah* Jasser Auda sebagai bentuk penggabungan (*mixed*) secara kolaboratif dalam membaca fatwa pengharaman MUI No. 7 tahun 2005 tentang pluralisme, liberalisme, dan sekularisme secara kualitatif deskriptif untuk mendapatkan pemahaman mendalam tentang penelitian ini. Model Analisa data yang dipakai dalam penelitian ini yaitu model analisis kolaboratif untuk menemukan hasil akhir.

H. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk penelitian pustaka (*library research*). Dalam hal ini, bahan-bahan yang ada kaitannya dengan tema yang diangkat relevan akan dikumpulkan dan dimanfaatkan. Selanjutnya penulis melakukan analisis secara mendetail tentang bahan tersebut. Dalam upaya mencermati dan menelusuri fatwa-fatwa yang dianggap problematis oleh masyarakat seperti Fatwa MUI No.

¹⁸⁶*Ibid*, hlm. 19.

¹⁸⁷Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, cet. Ke-3, 1996), hlm. 1-10.

7 Tahun 2005 tentang pluralisme, liberalisme, dan sekularisme Agama di Indonesi. Sebagai pelengkap yang dikeluarkan oleh NU, dan Muhammadiyah, menjadi sumber data pelengkap Putusan Majelis Tarjih, putusan Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama, dan putusan Majelis Ulama Indonesia kaitannya dengan tema di atas.

Dari kerangka ini menggunakan paradigma kolaborasi hermeneutika dengan hukum, *ushul fiqh/maqāṣid al-Syarī'ah*¹⁸⁸ dan menjadikan hermeneutika *maqāṣidi* sebagai *grand theory* dan *tools of analisis* dalam bingkai studi hukum Islam interdisipliner baik sebagai paradigma, pendekatan, teori dan implementasi. Ketiga hal tersebut hanya dilihat dari putusan yang dikeluarkan oleh pengurus pusat. Sedangkan sumber data lainnya adalah melakukan penguatan dengan melakukan wawancara kepada para informan untuk penguatan data primer. Didukung juga dengan teori Ian Barbor mengenai intergarsi hermenetukan hukum Islam dengan Uṣul fiqh atau *maqāṣid al-Syarī'ah* bawah sebelum adanya upaya intergasi, Ian G. Barbor mempunyai empat teori terkait perkembangan dan dikotomi ilmu pengentahuan (baca al-Ghazzali), yaitu konflik, independensi, dialog, dan integrasi atau bahasa Amin Abdullah disebut sebagai *negotiating porcess*.

Penelitian ini bersifat deskriptif-analitis-kritis, dengan tujuan untuk menggambarkan secara komprehensif problematika fatwa pengharaman pluralisme, liberalisme, dan sekularisme Agama di Indonesia, khususnya Fatwa MUI No. 7 Tahun 2005. Setelah langkah deskriptif, penelitian ini akan mengkaji epistemologi hukum Islam (*uṣul fiqh*) yang menjadi acuan tiga organisasi masyarakat dalam merumuskan fatwa tersebut. Langkah selanjutnya

¹⁸⁸Hermeneutika di sini lebih pada analisis hermeneutika fenomenologik yang dikembangkan oleh Heidegger, Gadamer, Ricoeur, dan Derrida. Baca, Noeng Muhajir, *Metodologi Keilmuan Paradigma Kualitatif, Kuantitati, dan Mixed*, Edisi Revisi V 2007, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2007), hlm. 93-96. Dalam paradigma dekonstruksi hermeneutik menurut Noeng Muhajir ketika mau mengkaji ayat al-Qur'an atau hadits harus memilih antara menggunakan dekonstruksi Jacques Derrida atau Hans George Gadamer tentang penggunaan *transendental logic* Edmund Husserl. Baca, Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian: Paradigma Positifisme Objektif, Fenomenologi Interpretatif, Logika Bahasa Platonis, Comskyist, Hegelian & Hermeneutik, Paradigma Studi Islam, Matematika Recursion-, Set Thoery & Structure Equation Modeling, dan Mixed*, Edisi VI Pengembangan 2011, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2011), hlm.520-525.

adalah menganalisis epistemologi fatwa dalam kerangka *living fiqh* Indonesia dan dinamika modernisasinya, serta melakukan dekonstruksi terhadap fatwa hukum Islam yang dianggap bias, dilihat dari aspek epistemologis yang lebih sesuai dengan prinsip *maqāṣid* (deep meaning).

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah hermeneutika *maqāṣidi*, yang mengintegrasikan teori-teori hermeneutika dari Hans-Georg Gadamer, Khaled M. Abou El-Fadl, Nashr Hamid Abu Zayd, Jasser Audah, dan Muhammad Talbi dengan teori *maqāṣid* Ian G. Barbor, serta teori konflik dan integrasi dari Thomas Kuhn. Pendekatan ini mendasarkan pada asumsi bahwa tidak ada yang mutlak beda, sehingga pola pikir ini mengamati dinamika pemikiran individu atau kelompok, khususnya dalam konteks Majelis Ulama Indonesia. Pendekatan *maqāṣidi* berfokus pada gejala-gejala yang muncul dalam dinamika pemikiran dan interpretasi fatwa, serta memberikan perspektif baru dalam memahami fatwa dalam konteks hukum Islam Indonesia.

2. Paradigma Penelitian

Paradigma merupakan nilai yang memengaruhi cara berpikir dan bertindak, termasuk dalam ranah hukum Islam (*uṣul fiqh*). Hukum Islam tidak harus selalu mengikuti perkembangan teori lama (*turās*), melainkan dapat berkembang melalui pergeseran paradigma (*paradigm shift*). Dalam disertasi ini, pendekatan teori yang digunakan terinspirasi dari pemikiran hermeneutika hukum, termasuk teori-teori dari Hans-Georg Gadamer, Khaled Abou El-Fadl, Nashr Hamid Abu Zayd, Ian G. Barbor, Thomas Kuhn, dan Abdullah Saed. Abdullah Saed membagi kelompok epistemologi Muslim kontemporer menjadi enam kategori, mulai dari yang legalistik tradisional hingga yang progresif dan modernis yang berusaha menafsirkan teks keagamaan untuk menjawab tantangan masyarakat modern.

Seiring dengan perkembangan zaman, paradigma dalam studi hukum Islam juga mengalami evolusi, terutama dalam tradisi filsafat yang mengarah pada pengembangan hermeneutika hukum sejak abad ke-20. Paradigma hermeneutika hukum memberikan landasan filosofis, ontologis, dan epistemologis bagi ilmu hukum, yang mencakup juga hukum Islam sebagai

hukum yang hidup dalam masyarakat. Dalam konteks ini, hermeneutika hukum berfungsi sebagai alat untuk memahami dan menemukan hukum baru, seperti yang dikemukakan oleh Hans-Georg Gadamer dalam karya *Truth and Methode*. Hal ini memberikan kontribusi besar dalam ranah keilmuan hukum Islam dan membuka ruang untuk kajian hermeneutika hukum di Indonesia.

Metode penelitian yang digunakan dalam disertasi ini melibatkan beberapa tahap analisis data, dimulai dengan reduksi data untuk menyaring inti dari informasi yang ada dan menonjolkan bagian yang relevan. Selanjutnya, data disajikan dalam bentuk model atau pemetaan yang lebih mendetail untuk memperjelas pola yang muncul. Terakhir, dalam heuristik data, asumsi diuji untuk menghubungkan hipotesis dan memperoleh pemahaman yang lebih jelas. Selain itu, analisis konten digunakan untuk mengkaji substansi pemikiran dalam fatwa MUI No. 7 Tahun 2005, yang mengatur pengharaman pluralisme, liberalisme, dan sekularisme, serta mengkaji dinamika hubungan hukum Islam dengan masyarakat Indonesia. Analisis hermeneutika *maqāṣidī* diterapkan secara proporsional untuk menghasilkan penelitian yang lebih kontekstual dan relevan.¹⁸⁹ Oleh karena itu, dapat di spesifikasi jenis dan sumber penelitian Disertasi ini sebagai berikut :

a. Jenis Pendekatan

Jenis penelitian ini bersifat kualitatif dengan bentuk instrumen penelitian jenis *library reserach* dengan dipadukan pendukung di lapangan.¹⁹⁰ Metode *Mixed* (campuran) yang digunakan dalam penelitian ini disebut dengan metode hermeneutika *Maqāṣidī* dengan teori *maqāṣid Syarī'ah* secara kolaboratif, yakni menggali dan memahami teks-teks fatwa Fatwa pengharaman MUI No. 7 Tahun 2005 tentang pluralisme, liberalisme,

¹⁸⁹ Cholid Nurboko dan Abu Achmadi, *Metodologi Penelitian*, (Jakarta: Bumi Aksara Pustaka, 2013), hlm. 1.

¹⁹⁰ Noeng Muhajir, *Metodologi Keilmuan Paradigma Kualitatif, Kuantitati, dan Mixed*, Edisi Revisi V 2007, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2007), hlm. 21-24. Bandingkan dengan, Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian: Paradigma Positifisme Objektif, Phenomenologi Interpretatif, Logika Bahasa Platonis, Comskyist, Hegelian & Hermeneutik, Paradigma Studi Islam, Matematika Recursion-, Set Thoery & Structure Equation Modeling, dan Mixed*, Edisi VI Pengembangan 2011, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2011), hlm. 107-109.

dan sekularisme Agama di Indonesia dalam memahami kembali corak fatwa tersebut di tambah dengan observasi di lapangan. Di samping itu, peneliti juga menggunakan instrumen penelitian kepustakaan seperti buku, artikel, peraturan perundang-undangan, Fatwa MUI No. 7 Tahun 2005, artikel, jurnal, kitab-kitab karangan ulama, OJS, dan lain-lain sebagai faktor penunjang yang melandasi dasar-dasar teoritis.

b. Sumber Data

1. Data Primer

Data Primer merupakan data yang diperoleh langsung dari Draf Fatwa MUI buku-buku tentang Fatwa MUI terkait Pengharaman Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme. Hermeneutika *Maqāṣidī* sebagai alat baca dalam pembacaan ini menggunakan kacamata hermeneutika Khaled M. Abou El-Fadl dalam hermeneutika otoritatifnya dan hermeneutika humanistik Nashr Hamid Abu Zayd, atau hermeneutika progresif Abdullah Saeed, dan Hermeneutika ushul fiqh-nya Hassan Hanafi dalam bukunya *Les Mothode De Exegeses*¹⁹¹ termasuk dalam *maqāṣid al-Syarī'ah* menggunakan teori dan pemikiran Jasser Auda dan Muhammad Talbi.¹⁹²

Dari hasil kolaborasi model hermeneutika dan *maqāṣid al-Syarī'ah* dari tokoh Barat dan Islam ini yang kemudian oleh penulis sebut sebagai hermeneutika *maqāṣid* dengan model integratif-kolaboratif dengan menggunakan pendekatan *cross disiplin* atau disebut teori *Mixed* dengan ciri khas peneliti sebagai bentuk kontribusi akademik dalam disertasi ini. Secara umum peneliti menggunakan tiga paradigma mulai dari *grand theory*, *midle theory*, dan *applied theory* sebagai sebuah kesinambungan paradigma hermeneutika *Maqāṣidi* dalam bingkai studi hukum Islam interdisipliner melalui studi lapangan yaitu dengan mengadakan penelitian di Instansi dan lembaga organisasi

¹⁹¹ *Ibid.*

¹⁹² *Maqasid Al- Shariah As Philosophy Of Islamic Law; A System Approach*, (London: The International Institute Of Islamic Thought, 2007), hlm. 23

masyarakat dalam hal ini teks atau draf utuh Fatwa MUI No. 7 Tahun 2005 tentang pengharaman pluralisme, liberalisme, dan sekularisme Agama di Indonesi,¹⁹³ sebagai pihak Lembaga fatwa pemerintah dan keterwakilan dari ormas keagamaan yang relevan dengan tema riset ini.

2. Data Sekunder

Merupakan data yang diperoleh dari melalui studi kepustakaan yang bertujuan memperoleh landasan teori¹⁹⁴ yang bersumber dari buku-buku ilmiah, Jurnal Ilmiah Elektronik, peraturan perundang-undangan, Buku buku terkait dengan Isu Sekularisme, Pluralisme, dan Liberalisme Agama di Indonesia. Termasuk data pendukung lainnya seperti hasil bahtsul masail NU, artikel, jurnal OJS, karya ilmiah, buku hasil penelitian dan literatur lain yang memiliki relevansi dengan obyek penelitian.

c. Teknik Pengumpulan Data

Dalam konteks penelitian ini, penulis menggunakan beberapa teknis analisis data di bawah ini:¹⁹⁵

- a. Dalam bentuk dokumentasi melalui beberapa dokumen yang ada disertai data atau draf Fatwa MUI yang dianggap kontroversial, data historis seperti Hasil-hasil dokumentasi Fatwa MUI, dan data yang terkait dengan penunjang teori yang digunakan dalam Disertasi ini seperti karya beberapa tokoh hermeneut Islam dan Barat seperti Hans-Goerg Gadamer, Ian G. Barbor, Thomas Kuhn, Khaled Abou el-Fadl, Nashr Hamid Abu Zayd, Hassan Hanafi, Jasser Audah dan Muhammad Talbi.
- b. Model Interview para pelaku sejarah, atau tanggapan informan di lingkungan MUI ini bisa dengan langsung dan tidak langsung dalam penyempurnaan data yang akan diperoleh.¹⁹⁶ Karena disertasi ini

¹⁹³ Tommy Hendra Purwaka, *Metodologi Penelitian Hukum*, (Jakarta: Penerbit Universitas Atma Jaya (PUAJ), 2014), hlm. 54.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, (Jakarta: PT Rineka Cipta, 2006), hlm. 221.

¹⁹⁶ Rianto Adi, *Metodologi Penelitian Sosial dan Hukum*, (Jakarta : Granit, 2004), Hal. 72.

bersifat pustaka, maka lebih pada analisis data-data otentik yang ditemukan seperti data dalam bentuk draf Fatwa MUI atau data pendukung lainnya terkait dengan tema yang diangkat.¹⁹⁷ Termasuk hasil observasi interview dengan pihak tim perumus Fatwa MUI atau structural terkait saat ini sebagai bentuk bukti pendukung dalam penelitian ini.¹⁹⁸

Metode yang dipakai akan melihat model perkembangan ijtihad yang dilakukan oleh lembaga fatwa MUI dari masa ke masa hingga saat ini sebagai bukti data otentik untuk memperkuat data disertasi ini. Lebih spesifiknya, jika masih ada pelaku sejarah anggota MUI Tahun 2005 yang terlibat dalam perumus dalam pengeluaran Fatwa Haram MUI No. 7 tahun 2005 tentang Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme, kemudian dipdukan dengan pendekata hermeneutika *Maqāṣidi* sebagai temuan dari hasil penelitian ini.

d. Tahapan Penelitian

1. Analisis Data

Analisis data yang akan dilakukan dalam bentuk analisis hasil pengumpulan data dalam bentuk dokumen, dtaft Fatwa Haram MUI No. 7 tahun 2005 tentang pengharaman pluralisme, liberalisme, dan sekularisme, dan juga data-data pendukung lainnya untuk dianalisis dan dikembangkan dengan pembacaan hermeneutika *Maqāṣidi* untuk menghasilkan kesimpulan yang objektif.¹⁹⁹ Metode yang dipakai dalam penelitian ini adalah deskritif-analitis-hermeneutis dengan paradigma integrasi, sehingga hasil dari temuan, pengatan, dan analisis akan menghasilkan teumuan yang secara akademik ada unsur novelti yang jelas.²⁰⁰ Analisis data dalam penelitian ini dilakukan dengan cara menginterpretasikan data yang terkumpul, baik data dari hasil interview

¹⁹⁷HB. Sutopo, *Pengantar Penelitian Kualitatif, Dasar-Dasar Teoritis dan Praktis*, (Surakarta : UNS Press, 1988), hlm. 24.

¹⁹⁸ Sumardi Suryabrata, *Metodologi...*, hlm. 23.

¹⁹⁹ HB. Sutopo, *Pengantar ..*, hlm. 171.

²⁰⁰ Sutrisno Hadi, *Metodologi Research Jilid I*, Yogyakarta, Andi Offset,2004, hlm. 42.

dengan pelaku sejarah tim pembuat Fatwa, observasi dan dari hasil dokumentasi, kemudian dianalisis secara hermeneutika *Maqāṣidī* dalam studi Hukum Islam interdisipliner.

2. Validasi Data

Mengingat penelitian Disertasi ini adalah berbasis deskriptif analitis, juga menggunakan mixed, artinya selain dari hasil analisis kolaboratif antara interpretasi hermeneutis dan *Maqāṣid al-Syariah* atau hermeneutika *Maqāṣidī* tentunya juga diimbangi dengan data interview dengan beberapa tokoh terkait yang relevan dengan penelitian untuk memotret problem historis-sosiologi pada tahun 2005 tentang fenomena terjadinya pelarangan pluralisme, liberalisme, dan sekularisme oleh MUI. Terkait validasi data di sini terletak pada naskah akademik hasil putusan MUI No. 7 tahun 2005, didukung dengan bukti otentik pelaku sejarah siapa saja yang terlibat dalam penyusunan Fatwa tersebut, termasuk secara sosiologis terkait dengan respon masyarakat atau tokoh yang paling berperan dalam isu-isu terkait.

I. Sistematika Pembahasan

Guna memberikan gambaran yang jelas mengenai isi keseluruhan Disertasi ini, dapat dijabarkan sebagai berikut:

Bab pertama merupakan latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat Penelitian, telaah pustaka, metode penelitian yang terdiri dari jenis penelitian, paradigma dan pendekatan, sumber primer dan sekunder, teknis pengumpulan data, analisis data, mode penelitian berisi tentang metode penelitian yang mencakup tentang jenis penelitian, sumber data dan beberapa analisis data dan juga validitas data. Metode penelitian mulai dari jenis riset, paradigma riset, tahapan riset hingga validasi data-data terkait dan sistematika Pembahasan.

Bab kedua tentang teori hermeneutika *Maqāṣidī*, yaitu kolaborasi hermeneutika dengan *Maqāṣid al-Syarī'ah* dalam studi hukum Islam Interdisipliner debatan teoritis paradigma kolaborasi hermeneutika dengan

hukum, teori dasar hermeneutika, pendapat para ahli tentang hermeutika, dan aplikasi hermenutika dalam pembentukan hukum dalam fatwa. Kemudian diikuti dengan kajian *Maqāṣid al-Syarī'ah* sebagai sistem pendekatan, teori dasar *maqāṣid al-Syarī'ah*, pendapat para ahli tentang *Maqāṣid al-Syarī'ah*, dan apikasinya.

Pada Bab ketiga membahas terkait dengan posisi Fatwa MUI dalam pemikiran hukum Islam di Indonesia yang digambarkan di dalam penelitian disertasi ini.

Bab Keempat membahas tentang potret fatwa MUI dalam pembacaan hukum Islam interdisipliner dengan temuan-temuan dalam penelitian terutama paradigma hermenetika *Maqāṣidī* dengan subjek kajian analitis lembaga fatwa hukum Islam Majelis Ulama Indonesia (MUI) melalui Fatwa MUI No. 7 Tahun 2005 tentang pengharaman pluralisme, liberalisme, dan sekularisme Agama di Indonesi yang lebih dinamis, humanis dan otoritatif dalam bingkai studi hukum Islam Interdisipliner.

Bab kelima merupakan kesimpulan penutup dan saran-saran bagi peneliti berikutnya.

BAB II

HERMENETIKA DAN *MAQĀSID AL-SYRI'AH* DALAM STUDI HUKUM ISLAM INTERDISIPLINER

A. Hermeneutika

Pada prinsipnya, hermeneutika merupakan suatu ilmu dan atau teori metodis tentang penafsiran untuk menjelaskan teks beserta ciri-cirinya, baik secara obyektif (arti gramatikal kata-kata dan berbagai macam variasi historisnya), amupun subyektif (maksud pengarang). “*The authoritative writing*” (teks-teks otoritatif) atau “*sacred scripture*” atau teks-teks kitab suci,¹ menjadi bahan kajian dalam teori interpretasi hermeneutika ini atau bagian dari *fusion of horizon*.² Hermeneutika *Maqāsidī* Imam As-Satibi membagi tiga prinsip dalam pembacaannya, Pertama, menekankan historis kearaban sebagai titik pijak dalam proses pemaknaan terhadap syariat. Kedua, menekankan pembacaan berbasis *Maqāsidī* melalui penelaahan secara sirkular-relasional terhadap teks-pengarang-pembaca dan berbagai indikator yang menyertai. Ketiga, menyadari peran situasi di sekitar pembaca (*reader*) dalam proses pemaknaan, sehingga tidak ada kebenaran tunggal-objektif dalam interpretasi.³ Imam As-Satibi sebagai tokoh abad ke-8 H./14 M. asal

¹ Pembahasan “hermeneutika” secara etimologis berasal dari bahasa Yunani “*herme-neuin*” yang berarti menafsirkan. Kata bendanya adalah “*hermeneia*” yang berarti penafsiran atau interpretasi. Istilah ini mengingatkan kita pada tokoh mitologis Yunani bernama Hermes yang mengemban misi untuk menyampaikan pesan Yupiter kepada manusia. Hermes atau dalam bahasa Latin disebut Mercurius digambarkan sebagai orang yang mempunyai kaki bersayap. Lebih jauh mengenai elaborasi pengertian tersebut, baca E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metoda Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 23-24; Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, alih bahasa Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed, cet. ke-2 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 14; Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*, cet. ke-2 (Yogyakarta: Qalam, 2002), hlm. 20; Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics Method, Philosophy and Critique*, (London, Boston, and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980), hlm. 1. Bandingkan juga, Fawaizul Umam, “Tafsir Pribumi Mengelus Etnohermeneutik, Mengarifi Islam Lokal”, dalam, *Jurnal Gerbang*, no. 14, vol. 5, 2003, hlm. 199.

² Rahmatullah, “Menakar Hermeneutika *Fusion of Horizon* H.G. Gadamer dalam Pengembangan Tafsir *Maqasid al-Qur'an*”, dalam *Jurnal Nun*, Vol. 3 No. 2 tahun 2017, hlm. 150

³ Adang Saputra, Hermeneutika *Maqāsidī* Imam al-Shatibi, dalam *Jurnal Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* 2, 1 (Juni 2017), hlm. 1-2.

Andalusia, yang saat ini merupakan bagian dari negara Spanyol dan Portugal.⁴

Hermeneutika bukan barang asing lagi bagi mereka yang menggumuli ilmu-ilmu seperti teologi, kitab suci, filsafat, dan ilmu-ilmu sosial. Metode ini menurut sejarahnya telah dipakai di dalam penelitian teks-teks kuno yang otoritatif, misalnya kitab suci, kemudian juga diterapkan didalam teologi dan direfleksikan secara filosofis, sampai pada akhirnya juga menjadi metode di dalam ilmu-ilmu sosial. Lalu, sejauh hermeneutika merupakan penafsiran teks, hermeneutika juga dipakai di dalam berbagai bidang lainnya, seperti ilmu sejarah, hukum, sastra, dan sebagainya.⁵ Sebuah spekulasi historis menyebutkan, kata hermeneutika pada mulanya merujuk pada Yunani Kuno, Hermes, yang tugasnya menyampaikan berita dari Sang Maha Dewa yang dialamatkan kepada manusia.⁶

Secara umum, terdapat tiga tren interpretasi dalam hermeneutika keislaman. *Pertama*, interpretasi yang berpusat kepada pengarang (*author*), bahwa makna yang benar adalah arti yang dimaksudkan oleh pengarang. Ini melahirkan interpretasi literal yang merujuk pada otoritas keagamaan yang ada, yaitu Rasulullah, para Sahabat, Tabi'in, ulama, mufti, dan seterusnya. Oleh karena itu, pembaca akan mengalami kesulitan memahami maksud pengarang, tanpa bantuan otoritas keagamaan tersebut. *Kedua*, interpretasi yang berpusat pada teks, bahwa makna teks ada pada teks itu sendiri. Di sini berarti pengarang tidak berperan dan tidak terlalu penting artinya. *Ketiga*, interpretasi yang berpusat pada pembaca, bahwa makna teks adalah apa saja yang mampu

⁴ *Ibid.*

⁵ F. Budi Hardiman, Hermeneutika, Apa itu? Dalam buku *Melampaui Positivisme Dan Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), hlm. 36. Dan juga pernah di muat dalam majalah Basis, edisi no. 1, (Januari, 1991), hlm. 2.

⁶ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 125. Bandingkan dengan, Jazim Hamidi, *Hermeneutika Hukum*, (Yogyakarta: UII Press, 2005), hlm. 1-18. Dalam buku ini Jazim Hamidi mengklasifikasikan hermeneutika dalam tiga hal. Yaitu: hermeneutika pada zaman klasik, abad pertengahan dan era kontemporer. Baca, Jazim Hamidi, *Hermeneutika Hukum...*, hlm. 9.

diterima dan diproduksi oleh pembacanya. Dengan kata lain, pembaca mempunyai otoritas dalam menafsirkan teks atau memutuskan suatu hukum.⁷

Memasuki akhir abad ke-18, hermeneutika mulai dirasakan sebagai teman dan sekaligus tantangan bagi ilmu sosial, utamanya sejarah dan sosiologi, karena hermeneutika mulai berbicara dan menggugat metode dan konsep ilmu sosial pada umumnya mengenai *the nature and the objectives of historical knowledge as such; indeed, of Social Knowledge in general*, karena yang menjadi objek kajian adalah pemahaman tentang makna dan pesan yang terkandung dalam sebuah teks, yang variabelnya meliputi pengarang, proses penulisan, dan karya tulis, maka pada pertengahan abad ke-18 di Eropa bangkit sebuah apresiasi tentang karya-karya seni klasik, hermeneutika sebagai metode penafsiran menjadi sangat penting perannya.⁸ Terutama dalam tradisi penafsiran teks-teks suci dalam agama.

Ada beberapa macam ruang lingkup kajian hermeneutika yaitu: hermeneutika sebagai teori penafsiran kitab suci, metode filologi, sebagai ilmu pemahaman ilmu linguistik, hermeneutika sebagai fondasi metodologis dari *Geisteswissenschaften*, Fenomenologi Dasein dan pemahaman eksistensial, dan hermeneutika juga sebagai sistem penafsiran.⁹ Hermeneutika tidak hanya berarti ilmu atau teori interpretasi dan memahami teks, tetapi juga mengandung pengertian sebagai ilmu yang menerangkan wahyu Tuhan dari tingkat kata ke dunia, menerangkan bagaimana proses wahyu dari huruf ke realitas atau dari

⁷Moch. Nur Ichwan, "Teori Teks dalam Hermeneutik Qur'an Nashr Hamid Abu Zayd", dalam Abdul Mustaqim-Syahiron Syamsudin (ed.) *Studi Al-Qur'an Kontemporer*, hlm. 150. Abu Zayd lebih memerankan *intepreter* kepada *reader* atau *mufasssir* karena ia dapat menggerakkan teks. Teks tanpa *reader* tidak mempunyai suara untuk ditafsirkan. Yang paling penting bagi *reader* adalah memiliki "pemahaman objektif", atau setidaknya mempunyai "*as-sulthah al-ma'rifiyyah*" (wewenang epistemologis); artinya, pemahaman teks seperti yang dipahami atau ingin dipahami oleh Penciptanya (*maqāshid an-nashsh*). Baca Nashr Hamid Abu Zayd, *Hermeneutika Inklusif...*, hlm. 8-14. Bandingkan dengan Nashr Hamid Abu Zayd, "Al-Herminithîqā wa Mu'dhilatu Tafsîri an-Nashsh" dalam bukunya, *Isykaliyyat al-Qirā'āt wa Āliyat at-Ta'wîl*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, 1994), hlm. 16-20.

⁸ *Ibid.*, hlm. 127.

⁹ Jazim Hamidi, *Hermeneutika Hukum*, (Yogyakarta: UII Press, 2005), hlm. 3-38.

logos ke praksis, selanjutnya transformasi wahyu dari pikiran Tuhan menjadi kehidupan nyata.¹⁰

Hermeneutika yang dikembangkan oleh pemikir barat selalu berkembang, hermeneutika merupakan cara untuk menemukan makna asli teks sebagaimana yang dikehendaki penulisnya (*author*) ke arah produksi makna teks yang sama sekali tergantung pada pembaca (*reader*) ke arah mana pemahaman teks itu difungsikan sesuai dengan kebutuhan sosialnya. Selain hermeneutika, bahasa juga sebagai medium atau mata rantai bahasa lisan yang kemudian pada urutannya berkembang lagi dan diperkuat dengan bahasa tulis. Adagium ini dikenal dengan “*The lore of our father is afabric of sentences*”.

11

1) Teori Dasar dan Konteks Historis Hermeneutika

Secara definisi, akar kata hermeneutika berasal dari istilah Yunani dari kata kerja *hermeneuein*, yang berarti “menafsirkan” dan kata benda *herme-neia*, “interpretasi”. Penjelasan dua kata ini, dan tiga bentuk dasar makna dalam pemakaian aslinya, membuka wawasan pada karakter dasar interpretasi dalam teologi dan sastra, dan dalam konteks sekarang ia menjadi *keywords* untuk memahami hermeneutika modern.¹² *Herme-neuein* dan *herme-neia*, dalam berbagai bentuknya, terdapat dalam beberapa teks yang terus bertahan semenjak awalnya.¹³

Hermeneutik yang istilah Yunaninya *Hermeneinein*, juga berarti mengartikan, menafsirkan, menerjemahkan, bertindak sebagai penafsir.

¹⁰ Hassan Hanafi, *Sendi-sendi Hermeneutika Membumikan tafsir Revolusioner*, Alih Bahasa: Yudian Wahyudi dan Hamdiah Latif, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, t.t.), hlm. 19.

¹¹ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 35. Mengenai pembahasan tentang pendekatan bahasa baca juga, E. Sumaryono, *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 28. Lihat juga Aksin Wijaya, “Hermeneutika Al-Qur’an Ibnu Rsyd” dalam jurnal *Hermeneia*, (Yogyakarta: Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga), hlm. 115.

¹² Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Alih Bahasa: Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed, cet. Ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 14. Lihat juga, Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur’an Menurut Hassan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 23.

¹³ *Ibid.*

Istilah tersebut dalam berbagai bentuknya dapat dibaca dalam sejumlah literatur peninggalan masa Yunani Kuno, seperti *Organon* karya Aristoteles yang didalamnya terdapat risalah terkenal *Peri Hermetus* (tentang penafsiran). Ia juga digunakan dengan bentuk nominal dalam *Epos Oedepus at Colonus*, beberapa kali muncul dalam tulisan Plato, dan karya-karya kuno, *Xenophon*, *Plutarok*, *Euripidos*, *Lucrethis*, dan *Longinus*.¹⁴ Di mana istilah-istilah tersebut diasosiasikan kepada “Hermes”. Dalam metodologi Yunani “Hermes” bertugas menafsirkan kehendak Dewa sebab bahasa Dewa tidak bisa dipahami manusia.

Dalam peradaban Arab Islam, Hermes lebih dikenal dengan Nabi Idris, orang yang pertama kali mengenal tulisan, teknologi (sederhana) dan kedokteran. Di kalangan Mesir kuno Hermes dikenal sebagai “*Ukhnuh*” di kalangan Yahudi, dan “*Hushing*” di masyarakat Persi kuno. Terlepas dari adanya kecurigaan di kalangan pemikir Islam, bahwa hermeneutika tidak berasal dari tradisi Islam, melainkan dari filsafat Barat (Yunani), namun hermeneutika telah berkembang menjadi disiplin keilmuan tersendiri. Hermeneutika dimulai dari usaha para ahli teologi Yahudi dan Kristen dalam mengkaji secara kritis teks-teks kitab suci mereka untuk mencari nilai kebenaran di dalamnya. Di sini, hermeneutika mengidealkan suatu kesimpulan objektif dan proaktif dalam memahami sebuah teks.

Kendati secara etimologis dan historis istilah hermeneutik diambil dari mitologi Yunani, namun secara teologis simbol Hermes pada dasarnya memiliki peran yang sama dengan Nabi yang bertugas sebagai juru penerang dan sekaligus sebagai perantara untuk menyampaikan pesan ilahi kepada manusia. Dalam konteks ini ada dua problem hermeneutik yang harus dituntaskan oleh para nabi.¹⁵

¹⁴ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*, (Jakarta: Teraju 2002), hlm. 33.

¹⁵ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 13-14.

Melalui hermeneutika, teks yang misterius dan memiliki muatan makna tersirat dan berusaha untuk dipahami secara objektif dan seutuh mungkin dari makna sebuah teks. Dengan demikian, teks tidak dipahami sebagai teks yang tidak berpesan dan tidak bernilai. Bagaimanapun juga, teks sebagai pesan Tuhan yang menyembunyikan banyak makna yang tersirat di dalamnya. Dengan demikian pemahaman kita terhadap sebuah teks tidak pernah tunggal dan menyimpan potensi penafsiran baru yang selalu berubah sesuai dengan konteks sosio historisnya.¹⁶

Menurut Nurcholis Madjid, dalam wacanan hermeneutika modern dikenak dengan istilah “*radical hermeneutics*” (hermeneutika radikal yang diistilahkan John Caputo atau Paul Ricoer “*hermeneutics of suspicion*” (hermeneutika keraguan) yang sangat berpengaruh di masyarakat modern saat ini.¹⁷ Pesan-pesan *Ilāhiyah* yang tersembunyi di balik kekuatan teks itulah yang menuntut untuk dipahami dan diinterpretasikan secara otoritatif. Kata “hermeneutik” atau “hermeneutika” adalah pengindonesiaan dari kata Inggris *hermeneutics*. Kata terakhir ini berasal dari kata kerja Yunani *hermeneuo* yang artinya “mengungkapkan pikiran-pikiran seseorang dalam kata-kata”. Ketiga pengertian ini sebenarnya mau mengungkapkan bahwa hermeneutika merupakan usaha untuk beralih dari sesuatu yang relatif gelap ke sesuatu yang lebih terang.¹⁸

Dalam mitologi Yunani, istilah hermeneutika merujuk pada tokoh yang bernama Hermes. Dalam mitos tersebut, Hermes diasosiasikan sebagai dewa (*oracle*) yang ditugaskan untuk menerjemahkan pesan-pesannya sekaligus menjembatani kesenjangan yang mungkin terjadi

¹⁶ Muhammad Al-Fayyadl, *Derrida*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 78.

¹⁷ Nurcholis Madjid, dalam pengantar buku Komaruddin Hidayat, (ed.) Ilham B. Sainong, *Menafasirkan Kehendak Tuhan*, (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. xxiii.

¹⁸ Budi Hardiman, *Hermeneutika, Apa itu?* Dalam buku *Melampaui Positivisme Dan Modernitas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2003), hlm. 37. Pernah di muat dalam majalah Basis, no. 1 (Januari, 1991), hlm. 2.

akibat “keberjarakan” antara dewa dan manusia.¹⁹ Atau sebagaimana diutarakan Palmer untuk mengubah sesuatu yang di luar pemahaman manusia pada bentuk yang dapat dipahami.

Dilihat dari isi penafsiran dan pemahaman, disiplin ilmu yang pertama dan yang banyak menggunakan hermeneutika adalah ilmu tafsir Kitab Suci. Semua Kitab Suci yang mendapatkan inspirasi ilahi, seperti al-Qur'an, Injil: Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru, Taurat, Talmud, Veda, dan Upanishad, supaya dapat dipahami, maka diperlukan interpretasi. Interpretasi yang digunakan sangat tergantung pada bagaimana hermeneutika dioperasionalisasikan. Dalam pemikiran Hassan Hanafi, ia menawarkan beberapa prinsip metodologis dalam aktivitas interpretasi. Premis dalam hermeneutika Hassan Hanafi juga merupakan fakta nyata (empiris), ungkapan keadaan, pengenalan batas-batas, afirmasi pluralitas dalam teks, dan multifasi dalam pencarian makna dan menyingkap sebuah teks.²⁰

Dalam mitologi Yunani, istilah hermeneutika juga merujuk pada tokoh yang bernama Hermes. Dalam mitos tersebut, Hermes diasosiasikan sebagai dewa (*oracle*) yang ditugaskan untuk menerjemahkan pesan-pesannya sekaligus menjembatani kesenjangan yang mungkin terjadi akibat “keberjarakan” antara dewa dan manusia.²¹

Oleh karena itu, hermeneutika selalu berkaitan dengan proses pemahaman, penafsiran, dan penerjemahan atas sebuah pesan (tulisan atau lisan) untuk selanjutnya disampaikan kepada masyarakat yang hidup dalam dunia yang berbeda dan sangat kompleks. Hermeneutika mempunyai tiga proses interpretasi, sebagaimana yang dilakukan oleh Hermes dalam mitologi Yunani.

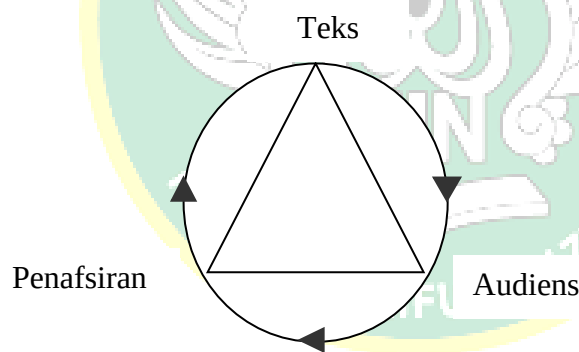
¹⁹ E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1996), hlm. 23. Bandingkan dengan, Richard E. Palmer, *Hermeneutika...*, hlm. 13.

²⁰ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 147.

²¹ Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, (Evanston: Northwestern University Press, 1969), hlm. 13, dan Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics Method, Philosophy and Critique*, (London, Boston, and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980), hlm. 1.

Dari ketiga elemen hermeneutis tersebut di atas, jika diradikalkan ke dalam bentuk struktural, akan merujuk kepada “*stuktur triadic*” yang menyusun kegiatan penafsiran, sebagaimana terefleksi juga dalam mitologi “Hermes”, yang mempunyai makna proses interpretasi. Kegiatan penafsiran kita hari ini pada dasarnya sama dengan tugas penafsiran Hermes. Tiga unsur tersebut adalah *pertama*, tanda, pesan, atau teks, *kedua*, seorang mediator yang berfungsi menerjemahkan, menafsirkan, dan menyingkap makna dari teks, *ketiga*, audien atau juga disebut sebagai reader.

Seperti halnya yang dicontohkan Ilham B. Saenong, ketiga unsur hermeneutika tersebut dengan struktur triadik yaitu:



Bagan 1: Stuktur Triadik²²

Terkait dengan strukur triadik di atas, E. Sumaryono juga mengungkapkan bahawa kegiatan interpretatif merupakan proses yang bersifa “triadik” pula. Artinya, kegaitan interpretasi mempnyai tiga segi yang saling berhubungan antara teks (*text*), penafsir (*reader*), dan juga pengarang (*author*). Aktivifitas ini sama halnya dengan apa yang ada dalam lingkaran hermeneutika (*circle of hermeneutics*). Menurut Sumaryono orang yang melakukan interpretasi harus mengenal pesan atau kecondongan sebuah teks, lalu ia harus meresapi isi teks sehingga pada

²² Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 33, Imam Chanafie Al-Jauhari, *Hermeneutika Islam: Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global*, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1999), hlm. 29-30.

mulanya 'yang lain' kini menjadi 'aku' penafsir itu sendiri.²³ Bertolak dari asumsi di atas, dapat dikatakan bahwa hermeneutika merupakan *system of rules of interpretation* atau *nazariyyah ta'wīl an-Nusūz*.²⁴

Dalam hal ini jelas bahwa hermeneutika memiliki arti berbeda dengan tafsir dalam bahasa Inggris yaitu disebut *exegesis*. Kalau tafsir atau *exegesis* berarti komentar aktual teks (*at-tafsīr nafsuhū*) sementara hermeneutika berarti teori penafsiran (*theory of interpretation*).²⁵ Dan juga pada prinsipnya, hermeneutika adalah ilmu yang membahas tentang teori penafsiran (*theory of interpretation*) dengan fokus kajian pada teks-teks kitab suci. Dapat diketahui bahwa hermeneutika dapat dilihat dari tiga sudut pandang yang berbeda, yaitu hermeneutika teoritik, hermeneutika filosofis dan hermeneutika kritis.²⁶ Ketiga sudut pandang ini merupakan sebuah paradigma kontemporer atau perspektif dalam menyikapi apa yang dirumuskan sebagai problem hermeneutis.²⁷

Hermeneutika teoritis (*hermeneutical theory*), metode yang menjadi problem hermeneutisnya, pandangan ini mempersoalkan metode apa yang sesuai untuk menafsirkan teks, sehingga seorang reader terhindar dari kesalahpahaman dalam menyingkap sebuah teks, hermeneutika filosofis (*hermeneutical philosophy*), pendekatan ini yang terkenal oleh Hans-Georg Gadamer yang mengatakan bahwa penafsiran adalah proses sirkulasi yaitu kita dapat memahami teks (pengalaman sejarah) dengan sudut pandang dan situasi kekinian (*our historical present*), menurut Gadamer reader (penafsir) dan teks senantiasa terikat oleh konteks tradisinya. Sudut pandang yang terakhir adalah hermeneutika kritis (*critical hermeneutics*)

²³ E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm, 31.

²⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, "Al-Hermīnītiqā wa mu'dilatu tafsīri an-Naṣṣi" dalam *Isykāliyyātu al-Qirā'āt wa 'Aliyātu at-Ta'wīl*, (Beirut: Al-Markaz as-Ṣāqafī al-'Arabī, 1996), hlm. 07.

²⁵ Secara khusus Nashr Hamid membahasnya dalam "at-Tafsīr wa at-Ta'wīl" dalam bukunya *Maḥmū an-Naṣ*, Lihat pula dalam *Isykāliyyāt...*, hlm. 13.

²⁶ Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, (London: Routledge and Paul Keangan, 1980), hlm. 1-5.

²⁷ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 34-37.

yaitu tidak terkait langsung dengan wilayah dan kegiatan penafsiran akan tetapi kritik-kritiknya terhadap hermeneutika teoritis dan filosofis yang mengabaikan persoalan di luar bahasa yang justru sangat mendeterminasi hasil interpretasi dan cukup memberikan kontribusi besar bagi diskursus hermeneutika kontemporer. Disini sebenarnya letak pembahasan tentang apa yang disebut “problem hermeneutis”.²⁸

Menurut Paul Ricoeur ketika suatu wacana dituliskan, yang terjadi sesungguhnya adalah pelestarian “makna wacana” bukan “peristiwa wacana” itu sendiri; yaitu *the said* bukan *the saying*. Dengan fiksasi seperti ini, teks-teks tersebut memperoleh otonomi rangkap: otonomi maksud (*intention*) pengarang, otonomi dari konteks sosio-historis awal yang melatarinya, otonomi dari situasi dari tatap muka yang menandai situasi dialog, dan akhirnya otonomi dari kelompok sasaran (*adresse*) awalnya. Srentak dengan itu, teks menjadi sesuatu yang pasti, *fixed*.²⁹

Hermeneutika pada prinsipnya merupakan suatu ilmu dan atau teori metodis tentang penafsiran yang bertujuan menjelaskan teks mulai dari ciri-cirinya, baik secara obyektif (arti gramatikal kata-kata dan bermacam variasi historisnya) maupun subyektif (maksud pengarang). Teks-teks yang dihipotesiskan terutama berkenaan dengan teks-teks otoritatif (*authoritative writings*), yakni teks-teks kitab suci (*sacred scripture*). Penguasaan hermeneutik sedemikian sebanding—maksud dengan *exegesis*—atau *tafsir* dalam khazanah keilmuan Islam.³⁰

Dalam objek kajiannya, hermeneutika menurut pengamatan para ahli kitab suci, seperti Hasan Hanafi, Arkoun, terutama Van A. Hervey, hermeneutika dapat dibedakan dalam dua kategori. *Pertama*, hermeneutika dalam arti umum, dan *kedua* hermeneutika dalam arti khusus. Dalam pengertian pertama, hermeneutika berfungsi sebagai

²⁸ *Ibid.*, hlm. 45.

²⁹ Ricoeur, “*Hermeneutic and The Human Science*”, John B. Thomson, (ed. & transl.), (London-New-York: Cambridge University Press, 1982), hlm. 145-146.

³⁰ *Ibid.*

“*science of comprehension*” (ilmu pengetahuan yang menyeluruh) yang membentuk dasar-dasar untuk teknik penafsiran yang layak. Dalam pengertian kedua, hermeneutika sebagai kegiatan “*exegesis*” kitab suci, ada pun hermeneutika dalam arti umum lebih banyak membicarakan:

Pertama, memastikan sebuah teks benar-benar asli. Dalam melacak keaslian teks tidak cukup hanya melihat keterkaitan genologis tiap-tiap edisi akan tetapi perlu memperhatikan kemungkinan kesalahan psikologi pengertian tiap-tiap edisi. *Kedua*, kata-kata dalam kalimat sebagai wadah formulasi pikiran. Kata-kata dan kalimat dalam teks tidak cukup dianalisis dengan sebatas aspek etimologi harfiah kebahasaan saja akan tetapi harus dilihat aspek struktur bahasa *lexicon* dan *sinonim* kata yang digunakan oleh penulis teks yang disesuaikan dengan gramatikal bahasa pada masanya. *Ketiga*, substansi pemikiran (*term* dan *ide*). Seorang penelaah sebuah karya teks dituntut untuk tidak merasa asing dengan pemikiran-pemikiran yang berkembang pada masa karya itu muncul, karena term-term dan ide-ide yang digunakan tidak bisa lepas dari lingkup wacana yang mengitarinya. Sehingga di sini penelaah perlu bantuan ilmu terkait misalnya arkeologi, sejarah, geografi, dan sebagainya. *Keempat*, metode pengungkapan. Alasan pengungkapan bisa ditentukan melalui ciri umum dari sebuah karya dan tujuan khusus di suatu sudut sebuah karya seorang penelaah sebelum memahami secara detail perlu melakukan general survey tentang komposisi karya. *Kelima*, kepribadian penulis. Sebuah karya tulis sangat terkait dengan kepribadian si penulis. Sebab, tulisan hanya merupakan bagian ungkapan manifestasi lahiriah dari pemikiran kreatifnya.

Sedangkan hermeneutika secara khusus lebih menjurus pada penerapan hermeneutika umum dalam memahami teks kitab suci. Hermeneutika ini sudah banyak dilakukan sebelum istilah hermeneutika menjadi bahan kajian menarik di kalangan ahli filsafat.

2) Pendekatan (*Approches*) dalam Hermeneutika

a) Pendekatan Sejarah (*Historical Approach*)

Terdapat dua hal yang paling mendasar dalam sebuah pendekatan hermenetika, *pertama*, pendekatan sejarah dan *kedua*, pendekatan bahasa (linguistik). Teks sejarah yang ditulis dalam bahasa yang rumit dan kompleks dari beberapa abad yang silam, baik teks-teks sejarah, filsafat, hukum, sosial dan humaniora, dan juga teks-teks dalam kitab suci (*sacred scripture*), adalah tidak dapat dipahami dalam kurun waktu seseorang tanpa penafsiran yang benar dan sungguh-sungguh.³¹ Istilah-istilah yang dipakai terkadang ada kesamaan atau justru (istilah itu) bisa berbeda sesuai perkembangan zamannya.

Otoritas teks (*sulṭatu an-Naṣ*) hanya dapat dibuktikan melalui kritik sejarah. Kritik ini harus terbatas di hal-hal yang semata-mata berbau teologis, filosofis, mistik, spritual atau bahkan fenomenologis. Keaslian kitab suci tidak dijamin oleh takdir Tuhan, keyakinan dogmatis, pemuka agama atau pranata sejarah apa pun. Otoritas teks hanya dapat dibuktikan melalui kritik sejarah, setelah sebelumnya jaminan keaslian teks dalam sejarah dilakukan oleh para orator melalui metode pengalihan teks secara lisan maupun tulisan.

Fungsi kritik sejarah dalam hermeneutika sekali lagi untuk memastikan keaslian teks yang disampaikan kepada Nabi dalam sejarah. Artinya, perhatian hermeneutika terletak pada dimensi horisontal wahyu yang sifatnya historis, dan bukan pada dimensi vertikalnya yang metafisis. Hermeneutika tidak berurusan dengan sifat hubungan manusia dengan Tuhan dan Rasul-Nya dan bagaimana Nabi menerima wahyu tersebut, melainkan dengan kata-kata yang diturunkan dalam sejarah. Pendekatan ini merupakan

³¹ E. Sumaryono, *Hermeneutka Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 29. Bandingkan dengan, Imam Chanafie Al-Jauhari, *Hermeneutika Islam: Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global*, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1999), hlm. 30.

dalam ruang lingkup hermeneutika historis. Hermeneutika historis merupakan salah satu aliran hermeneutika yang memandang teks sebagai eksposisi eksternal dan temporer dari pikiran pengarangnya, sementara kebenaran yang hendak disampaikan tidak mungkin terwadahi secara representatif dalam teks. Sebaliknya, untuk dapat memahami makna teks, seseorang atau pembaca (*reader*) harus melakukan penelusuran dan dialog secara kritis dengan situasi sosio-kultural yang mengitari sang pengarang (*author*) saat makna teks tersebut dikarang.³²

Oleh karena itu, objeknya adalah teks dan maknanya sebagaimana yang ditangkap oleh kesadaran suatu penafsiran menurut Hanafi, harus menghindari diri dari pengulang-ulangan prasangka tertentu dari dogma. Karena hal ini akan menjerumuskan pada suatu penafsiran ke dalam dugaan-dugaan semata.³³

Setiap teks selalu merupakan refleksi realitas sosial tertentu. Teks merupakan penulisan semangat zaman yang terungkap dalam pengalaman individu dan masyarakat pada banyak situasi. Teks bukan semata-mata sebagai gambaran internal gagasan penulisan. Tapi teks juga merupakan sarana pembentukan kesadaran akan realitas tertentu yang merefleksikan dalam teks. Penulisan senantiasa hidup pada faktor subjektif, perspsi tentang kenyataan, perspektif dalam membaca dan menentukan orientasi tertentu.

³² Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Menurut Hassan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 115. Lihat M. Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang dan Pembaca", pengantar dalam Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Alih Bahasa: R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. hlm. vii-xvii; Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 128-132. Baca juga, Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an Tema-Tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), hlm. 15. Bandingkan dengan, Sahiron Syamsuddin, dkk., *Kritisisme Tekstual dan Relasi Intertekstualitas Dalam Interpretasi Teks al-Qur'an*, dalam *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya*, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 90.

³³ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan...*, hlm. 117.

b) Pendekatan Bahasa (*Language Approach*)

Pada dasarnya, hermeneutika juga berhubungan dengan bahasa. Kita berpikir, menulis, menginterpretasi teks melalui bahasa. Bahasa merupakan media menuju makna yang tersirat dalam teks. Bahasa merupakan perantara untuk memahami sesuatu dan merupakan medium tanpa batas.³⁴

Bagaimana ketika bahasa bergulat dengan teks, Teks selalu bersifat *ambigu*, selalu tersedia pluralitas maka pembacaan teks bertujuan memberi keputusan dengan mempertimbangkan konteks dimana ia berada, karakter semacam ini mencerminkan bahwa teks selalu membutuhkan, penafsiran yang dengannya makna menjadi jelas dan eksplisit.³⁵ Betapa bahasa memiliki kekuatan dan sangat berpengaruh terhadap revolusi sosial,³⁶ bahasa dalam teks-teks Al-Qur'an merupakan titik riil dari firman Allah kepada manusia yaitu dengan bahasa Arab sehingga dapat dipahami secara bertahap dengan pendekatan ini. Interpretasi gramatis melihat karya dalam kaitannya dengan bahasa baik dalam struktur kalimat mau pun interaksi dengan karya-karya, dan juga untuk karya lain dari tipe literatur literatur yang sama karena itulah kita dapat melihat prinsip-prinsip bagian dan keseluruhan karya bekerja dalam interpretasi gramatis. Pendekatan gramatis dapat menggunakan metode komparatif dan proses dari yang general kepada kekhususan teks.

Unsur yang menentukan dari perpindahan hermeneutika adalah orientasinya pada konteks, maka hal ini perlu proses untuk mengetahui *essensi-dalaman* teks yaitu dengan kritik historis subjek

³⁴ E. Sumaryono, *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 28. M. Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan, Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca", dalam pengantar Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Alih Bahasa: R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. xi.

³⁵ Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Menurut Hassan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002), hlm. 127.

³⁶ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 38.

yang bersifat psikologis. Tapi bukan berarti mengesampingkan proses-luar teks yaitu kebahasaan, karena bagaimanapun teks tidak dapat dilihat sebagaimana manifestasi dari proses dalam tetapi hal bergantung pula dengan urgensi empiris bahasa. Akhirnya, hermeneutika menjadi mentransendensasikan bahasa guna mendapatkan proses dalaman itu.³⁷

Fungsi pemahaman dianggap Dilthey terjadi dalam prinsip lingkaran hermeneutis (*hermeneutical circle*) yang sudah dikumandangkan oleh Schleiermacher. Keseluruhan lingkaran hermeneutika itu memperoleh maknanya dari fungsi bagian-bagiannya dan secara resiprokal bagian-bagian tersebut hanya dapat dipahami dengan mengacu pada keseluruhannya.

Interaksi keseluruhan dan bagian-bagian lingkaran hermeneutis serta kebutuhan akan keduanya; di luar makna bagian-bagian individual diperoleh pemahaman akan makna keseluruhan yang pada gilirannya mengubah ketidak-pastian ke dalam bentuk tertentu dan bermakna. Makna keseluruhan adalah suatu "makna" yang diperoleh dalam pemaknaan bagian-bagian individual. Suatu peristiwa atau pengalaman akan mengubah kehidupan kita, di mana apa yang sebelumnya bermakna menjadi tidak bermakna dan secara tepat menjadi suatu pengalaman masa lalu yang tidak penting. makna keseluruhan menentukan fungsi dan makna bagian-bagian. Dan makna merupakan sesuatu yang bersifat historis. Ia merupakan suatu hubungan keseluruhan kepada bagian-bagiannya yang kita lihat dari sudut pandang tertentu. Makna bukan sesuatu yang berada

³⁷ Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Alih bahasa: Mansur Henry & Damanhuri Muhammed, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 104. Bandingkan dengan, Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 35. Mengenai pembahasan tentang pendekatan bahasa dalam hermeneutika, baca juga, E. Sumaryono, *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 28.

di atas atau pun di luar sejarah, namun merupakan dari lingkaran hermeneutika. Hermeneutika yang selalu bermakna secara historis.³⁸

Bahkan dalam analisis situasi *desain* Heidegger cara pemahaman. Bahasa menempati suatu konteks arti baru. Ia merupakan artikulasi *eksistensial* pemahaman, dihubungkan dengan pemahaman dan pengetahuan yang membuat berpikir logis dan keseluruhan menipulasi konseptual terhadap objek di dunia menjadi hal yang *sekunder* dan *derivatif* dibandingkan dengan bahan dalam konteks hidup artikulasi pemahaman yang utama. Sejak semula, Heidegger memposisikan logika dan "penegasan" masuk dalam kategori berpikir presentasional, sementara bahasa dalam esensi yang sebenarnya merupakan artikulasi utama dari situasi, pemahaman *historical* merupakan suatu yang menjadi milik cara berada manusia.³⁹

Dari titik pandang ini, Heidegger dapat mengkritisi teori-teori yang memandang bahasa sekedar sebagai sebuah alat komunikasi. Hal ini sebagaimana apologetiknya, bahwa adanya keberadaan hanya ketika adanya kemunculan, yang masuk dalam hal yang terungkap, ketika terjadi pengungkapan. Dengan begitu tidak akan terjadi keberadaan tanpa kemunculan, dan tidak ada kemunculan tanpa adanya keberadaan, begitu juga tidak ada keberadaan tanpa bahasa tidak ada bahasa tanpa keberadaan.

Penekanan tinggi pada cara keberadaan manusia secara linguistik, dan penegasannya, dimana keberadaan mengarahkan manusia dan menarik diri manusia, sehingga berarti bukan manusianya tetapi keberadaanlah yang sebenarnya memperlihatkan dirinya sendiri. Tentunya, suatu yang signifikan bagi teori

³⁸ Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Alih Bahasa: Mansur Henry dan Damanhuri Muhammed, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 135.

³⁹ *Ibid*, hlm. 38.

pemahaman. Ia membuat esensi bahasa menjadi hermeneutikanya, guna meunjukkan sesuatu untuk memperlihatkan dirinya sendiri.

3) Hermeneutika dalam Pemberlakuan Hukum

a) Pengertian Hermeneutika Hukum

Sebelum lebih jauh menguraikan hermeneutika hukum terlebih dahulu akan dijelaskan pengertian hermeneutika sebagaimana dipahami para ahli hermeneutika. Istilah hermeneutika merupakan pengindonesiaan dari kata Inggris *hermeneutics*. Kata hermeneutik ini berasal dari bahasa Yunani *hermeneuein* yang secara umum di terjemahkan sebagai “*to interpret*” (menafsirkan), “*to express*” (mengungkapkan), “*to assert*” (menegaskan) atau “*to say*” (menyatakan). Ini terkait dengan fungsi “pemberitahuan” dari Hersmes.⁴⁰

Hermeneutika hukum adalah ajaran filsafat mengenai hal mengerti atau memahami sesuatu, atau sebuah metode interpretasi (penafsiran) terhadap teks. Kata “sesuatu atau teks” yang dimaksudkan di sini, bisa berupa teks hukum, peristiwa hukum, fakta hukum, dokumen resmi negara, naskah-naskah kuno, ayat-ayat ahkam dalam kitab suci, ataupun berupa pendapat dan hasil ijtihad para ahli hukum (doktrin). Metode dan teknik penafsirannya dilakukan secara holistik dalam bingkai keterkaitan antara teks, konteks, dan kontekstualisasi.⁴¹

Metode penafsiran baik terhadap kitab suci hal ini dalam aspek hukumnya sudah berkembang sejak tempo dulu. Sebagai bukti, bahwa dalam tradisi agama Yahudi, tafsir atas Taurat (Taro) telah banyak dilakukan oleh para ahli kitab; mereka mengabdikan hidupnya untuk

⁴⁰ Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Alih bahasa: Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed, cet. Ke-1 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 16. Bandingkan dengan, Kamaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 146-147.

⁴¹ Jazim Hamidi, *Hermeneutika Hukum...*, hlm. 45.

mempelajari dan menafsirkan hukum-hukum agama yang disebut dengan para nabi.⁴²

Hermeneutika hukum pada kenyatannya muncul pada awal perkembangannya, sebagaimana yang digunakan dalam tradisi agama Yahudi dalam menafsirkan teks-teks hukum melalui pendekatan ini. Dengan menafsirkan teks-teks hukum, berarti kita harus menganalisa apa dan bagaimana sejarah terjadinya hukum. Sejarah hukum, terkait didalamnya juga, yaitu: tujuan dan fungsi hukum. Penafsiran bahasa berdasarkan pada bunyi undang-undang, dengan pedoman arti perkataan-perkataan dalam hubungannya satu sama lain dalam kalimat-kalimat yang dipahami oleh hukum.

Dengan demikian, hermeneutika juga mempunyai signifikansi yang sangat besar bagi apresiasi nilai-nilai dan tujuan-tujuan Al-Qur'an. Sebagaimana kita yakini, Al-Qur'an adalah suci, kebenarannya adalah absolut, yang benar-benar datangnya dari Allah berupa wahyu melalui malaikat jibril kemudian disampaikan kepada nabi untuk disampaikan kepada umat manusia di muka bumi ini dengan berbentuk wahyu yang didalamnya mengandung peraturan perundang-undangan yang bersifat sakral dan normatif.⁴³ Demikian juga terkait dengan hermeneutika hukum bahwa teks-teks hukum selalu terkait dengan isinya. Sebagaimana yang kita ketahui bahwa setiap hukum mempunyai dua segi yaitu teks hukum yang tersurat dan teks hukum yang tersirat yang kemudian disebut sebagai bunyi hukum dan semangat hukum. Oleh karena itu, pendekatan bahasa menjadi penting dalam konteks ini, karena dalam teks-teks hukum mempunyai ketetapan pemahaman (*subtilitas intelegendi*) dan juga ketetapan penjabaran (*subtilitas explicandi*) yang sangat relevan bagi hukum,

⁴² Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, Alih Bahasa: Mansur Henry dan Damanhuri Muhammed, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 38.

⁴³ Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstual*, (Yogyakarta: Qalam, 2003), hlm. 49.

karena hermeneutika sangat dibutuhkan terutama dalam menginterpretasi-kan dokumen-dokumen hukum.⁴⁴

Dalam konteks dunia Islam, istilah hermeneutika relatif baru diper- bincangkan yang tentunya dalam tradisi Islam klasik istilah tersebut belum dikenal. Namun demikian tidak berarti bahwa belum ada kerja interpretatif dalam studi Al-Qur`an dan disiplin ilmu klasik lainnya. Munculnya ragam tafsir dengan corak ideologis serta ancangan eksegetik yang beragam menjadi bukti bahwa kerja interpretatif telah hadir sejak awal Islam.⁴⁵

Hermeneutika dalam tradisi pemikiran keislaman, menjadi perdebatan yang sangat rumit dan kompleks. Karena ada sebagian yang menerima dan menolak hermeneutika sebagai tradisi penafsiran dalam Islam. Oleh karena itu, melihat problematika ini sebagaimana yang diungkapkan Machasin dalam pemikirannya sebagai berikut:

Ada beberapa soal yang menghalangi kepada hermeneutika. *Pertama*, istilah ini berasal dari tradisi pemikiran barat dan banyak orang Islam yang alergi terhadap hal-hal yang berasal dari sana. *Kedua*, di dalam Islam sendiri sudah terdapat tradisi panjang tafsir yang berkembang sedemikian rupa, sehingga menjadi pusaka pengetahuan keislaman yang diyakini tidak kalah dengan apa yang dikembangkan dalam tradisi lain. *Ketiga*, ada juga anggapan bahwa Qur`an sudah memberikan pengertian yang jelas, sehingga pertanyaan-pertanyaan mendalam mengenai bagaimana orang menangkap pesan yang terkandung dalam kata-kata, kalimat-kalimat dan ungkapan-ungkapan tidak diperlukan. *Keempat*, hermeneutika sudah berkembang sedemikian rupa, sehingga tidak hanya berkenaan dengan aturan-aturan penafsiran, melainkan juga pembicaraan mendalam mengenai hakekat penangkapan pesan (*deep meaning*) dan pemaknaan teks dan ungkapan-ungkapan kemanusiaan lainnya.⁴⁶

⁴⁴ Baca, Imam Chanafie Al-Jauhari, *Hermeneutika Islam: Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global*, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1999), hlm. 27.

⁴⁵ Farid Essack, *Qur`an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, (Oxford: Oneworld, 1997), hlm. 61.

⁴⁶ Machasin, "Sumbangan Hermeneutika Terhadap Ilmu Tafsir", dalam, *Jurnal Gerbang*, no. 14, vol. 5, 2003, hlm. 122.

Memang pada kenyataannya, dari ungkapan Machasin di atas, bahwa hermenetika selalu bergerak dan berkembang sesuai perkembangan zamannnya. Oleh karena itu, tergantung bagaimana kita menyikapi terhadap fenomena bahwa hermeneutika berasal dari pemikiran barat. Kendatipun hermeneutika merupakan sumbangan terbesar terhadap tradisi pemikiran Islam. Karena hermeneutika merupakan aktivitas interpretasi produktif dan mampu menyingkap substansi makna yang terdapat dalam teks.

Demikian juga hermeneutika mempunyai signifikansi yang sangat besar bagi apresiasi nilai-nilai dan tujuan-tujuan Al-Qur'an. Sebagaimana kita yakini, Al-Qur'an adalah suci, kebenarannya adalah absolut, berlaku dimana dan kapan saja, sehingga dengan begitu tidak mungkin bisa diubah dan diterjemahkan. Tapi ketika dilihat dari sudut historis dan filsafat linguistik, begitu *kalam* Tuhan telah membumi dan sekarang malah menjelma ke dalam teks, maka Al-Qur'an tidak bisa mengelak untuk diperlakukan sebagai objek kajian hermeneutika.

Manusia tidak bertemu langsung dengan Tuhan atau pun malaikat Jibril sebagaimana dialami Rasul, melainkan hanya dalam bentuk teks dan tafsir yang diantarkan pada kita melalui mata-rantai tradisi. Artinya teks Al-Qur'an pada kondisi semacam ini, telah menciptakan dua dimensionalnya, sakral dan profan, absolut dan relatif, historis dan metafisis.⁴⁷ Pernyataan Abu Zaid, munculnya problem hermeneutika dalam Islam seiring dengan munculnya friksi ideologis yang terjadi pada generasi awal Islam, yang kemudian berlanjut pada perdebatan antara tafsir dan ta'wil dalam bahasa Arab.

⁴⁸ bahkan Abu Zaid menambahkan dari friksi ideologis ini

⁴⁷ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstual*, (Yogyakarta: Qalam, 2003), hlm. 30.

⁴⁸ Nashr Hamid Abu Zayd, "Isykāliyyātu at-Turās fī al-Wa'yi al-Mu'āsir" dalam *Al-Khiṭāb wa at-Ta'wīl*, [selanjutnya disebut *al-Kitāb...*], (Bairut: Al-Markaz as-Ṣaqafī al-'Arabī, 2000), hlm. 173.

kecenderungan ta'wil pun akan beralih pada talwin (ideologisasi) yaitu ta'wil terlalu fulgar dan subyektif dalam pembacaannya terhadap teks, sehingga talwin (ideologisasi) menurut Abu Zaid tidak dapat dipertanggung jawabkan dalam teori pembacaan terhadap teks.

Operasi hermeneutika (*at-ta'wīl* dalam istilah arabnya) ke dalam wilayah teks suci ini juga terjadi dalam Islam. Akan tetapi, rata-rata para hermeneut Muslim melakukan modifikasi terhadap hermeneutika tersebut sedemikian rupa dengan tetap mengafirmasi kewenangan pembaca untuk mengkonstruksi makna teks tanpa harus menerima konsekuensi kematian Tuhan sebagai *author* (*syāri'*). Modifikasi ini secara jelas bisa dilihat pada teori hermeneutika Abu Zaid yang membedakan antara tafsir dengan ta'wil. Tafsir bertugas untuk menyingkap makna teks, sedang ta'wil bertugas agar makna teks tersebut memiliki keterkaitan fungsional dengan kondisi saat ini.⁴⁹

Dalam istilah lain antara makna dan signifikansi (*maghzā*). Artinya fungsi ta'wīl untuk mencari dalam sebuah teks, sedangkan signifikansi (*maghzā*) merupakan nilai-nilai dan substansi dari makna sebuah teks. Sehingga hubungan antara *at-tafsīr*, *at-ta'wīl*, *al-ma'nā*, dan signifikansi (*maghzā*) merupakan satu kesatuan dalam teori interpretasi teks.

Sebagaimana dituturkan Essack, tradisi hermeneutika dalam Islam lebih hanya sekedar dialami dan diikuti secara aktif ketimbang diposisikan secara tematis. Artinya, kerja-kerja interpretatif dalam Islam muncul secara alamiah. Sementara hermeneutika sebagai kajian khusus yang kemudian bisa dijadikan sandaran epistemologis dalam membaca Al-Qur'an tidak pernah dilakukan. Akibatnya, teori interpretasi yang semestinya menjadi dasar pijakan dalam pembacaan

⁴⁹ *Ibid.*

kitab suci justru dirumuskan dari literatur eksegetik sebelumnya.⁵⁰ Lebih lanjut Essack menuturkan bahwa ada tiga faktor mengapa tradisi hermeneutik sulit diterapkan dalam keserjanaan Islam klasik.⁵¹

Pertama, adanya keyakinan bahwa Tuhanlah yang mengetahui makna sebenarnya kitab suci. Konsekuensinya, upaya menelusuri teks kitab suci dengan senantiasa mempertimbangkan situasi sosial historis yang menjadi stressing pembahasan hermeneutika terabaikan. Pencarian makna akan selalu memperhatikan keterlibatan manusia. *Kedua*, hermeneutika menekankan bahwa manusialah yang memproduksi makna. Anggapan ini akan bersebrangan dengan keyakinan masyarakat Islam tradisional bahwa Tuhan dapat menganugerahkan kepada manusia pemahaman yang paling benar. *Ketiga*, sarjana Islam klasik telah membuat pembedaan yang ketat dan seolah-olah tak terjembatani antara pewahyuan (*production of scripture*) di satu sisi dan interpretasi dan penerimaan di sisi lain. Pembedaan ini menjadi faktor krusial dalam menentukan hermeneutika Al-Qur'an karena hal ini berarti satu-satunya hermeneutika yang bisa diterima Islam adalah yang menyangkut interpretasi dan penerimaan.

Ketiga faktor di atas setidaknya telah memberikan pengaruh yang luar biasa bagi “hilangnya” tradisi hermeneutika dalam dunia Islam. Hingga sekitar dekade 1960-an terma hermeneutika baru dikenal dalam tradisi keilmuan Islam.⁵² Sejak dekade 1960-an ini, terma hermeneutika ini menjadi istilah yang lumrah digunakan para

⁵⁰ Misalnya munculnya buku semisal *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* karya az-Zāhābi. Buku tersebut memang membahas ancangan hermeneutik kitab suci. Tapi, sebagaimana disebut di atas, buku tersebut dirumuskan, dan memang disusun untuk menjelaskan metode penafsiran yang dilakukan ulama terdahulu, dari literatur eksegetik sebelumnya. Lebih lebgkapnya baca juga, Nashr Hamid Abu Zaid, “Isykalīyyātu at-Turās fi al-wa’yi al-mu’āšir” dalam *Al-Khiṭāb wa at-Ta’wīl*, (Beirut: Al-Markaz as-Ṣāqafī al-‘Arabī, 2000), hlm. 173.

⁵² Moch. Nur Ikhwan, “*Hermeneutika Sosial Al-Qur’an: Memahami Posisi Tafsir Hassan Hanafi*, Gerbang, edisi ke-1, (Januari-Maret 1999), hlm. 71.

pemerhati al-Qur'an saat itu. Sebut saja misalnya Hassan Hanafi, Fazlur Rahman, Arkoun, Amina Wadud Muhsin, Farid Essack, Shahrur dan Nashr Hamid Abu Zaid dan Khaled M. Abou El-Fadl, Abdullah Said, Jasser Auda, Muhammad Talbi dan tokoh lainnya.

Kolaborasi tentang hermeneutika ditinjau dari sudut pandang hukum Islam atau fiqh dalam bahasa Jerman dikenal sebagai *Verstehen* (pemahaman), Sejauh mana yang kita ketahui, fiqh pada mulanya berarti memahami dalam pengertian luas. Pemakaian khususnya, yang berarti memahami hukum, muncul hampir bersamaan waktunya dengan kemunculan literatur hukum yang pertama, yaitu pada abad akhir ke delapan dan awal abad kesembilan.⁵³ Kata-kata pemahaman atau memahami sangat terkait dengan penafsiran. Atau menurut istilah Abu Zaid berarti *ta'wīl* (hermeneutika).⁵⁴

Hermeneutika juga mampu memahami latar-latar wahyu dan membandingkan antara satu ayat dengan ayat yang lain.⁵⁵ Meskipun ilmu fiqh dan ushulnya ini lahir di tengah-tengah ramainya pertumbuhan dan dinamika cabang-cabang ilmu Islam lainnya, tetapi eksistensinya telah memosisikan hukum Islam sebagai disiplin ilmu yang sangat terhormat. Bahkan keahlian dalam ilmu ushul ini juga meniscayakan keahlian dibidang ilmu-ilmu lainnya, seperti ilmu *at-*

⁵³ Lihat, Ejohn L. Esposito dalam Ensiklopedi-Oxford *Dunia Islam Modern*, dan diterjemahkan dari *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic Word*, Alih Bahasa: Eva Y.N. Femmy S., Jarot W., Poerwanto, Rofiq S. (Jakarta: Mizan, cet. Ke-1, 2001), hlm. 192, tentang penjabaran hukum Islam (*fiqh*).

⁵⁴ Baca, Nashr Hamid Abu Zaid, "Hermeneutika dan Problem Penafsiran Teks" dalam *Hermeneutika Inklusif, Mengatasi Problematika Bacaan dan Cara-cara Pentakwilan atas Diskursus Keagamaan*, Alih Bahasa: Muhammad Mansur dan Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta: Icip, cet. Ke-1, 2004), hlm. 03-63. Bandingkan dengan Nashr Hamid Abu Zayd, "Al-Herminiutiqā wa mu'dilatu tafsīri an-nassi" dalam *Isykāliyyātu al-Qirā'āt wa 'Aliyātu at-Ta'wīl* yang kemudian selanjutnya disebut dengan istilah *Isykāliyyāt...*, (Beirut: Al-Markaz as-Ṣaqafī al-'Arabī, 1996), hlm.13-49.

⁵⁵ Zuhairi Misrawi ketika wawancara dengan Khaled M. Abou El-Fadl, "Al-Qur'an Melawan Otoritarianisme", dalam *Jurnal Perspektif Progresif, Humanis, Kritis, Transformatif, Praktis*, edisi perdana, (Jakarta: Juli-Agustus, 2005), hlm. 15.

tafsīr dan ulum *at-hadīś*,⁵⁶ dan bahkan di bidang hermeneutika sekalipun. Yang demikian ini telah mengindikasikan bahwa disiplin keilmuan sudah muncul sejak awal pertumbuhan keilmuan pada masa Islam klasik dan kemudian berkembang sesuai dengan beriringnya waktu dan sosio kultural yang ada waktu itu.

Dalam konteks hukum Islam, hermeneutika mempunyai peran interpretasi otoritatif terhadap teks-teks fiqh, yaitu dapat mendudukan teks-teks agama yang normatif formalistik ke dalam makna yang relatif ketika dihadapkan dengan problematika sosial, sehingga hermeneutika dapat menarik pesan-pesan fundamental dalam hukum Islam.⁵⁷ Dalam arti lain, fiqh mempunyai muatan makna teks dan juga makna konteks. Mengingat hukum Islam merupakan upaya menangkap pesan Tuhan yang berangkat dari teks Al-Qur'an dan hadis, dimensi interior dan eksterior harus diperhitungkan. Sehingga akan terjalin antara makna-esoterik batiniah dan makna eksoterik lahiriah dan teks-teks fiqh (hukum Islam).⁵⁸

Di sinilah sebenarnya letak hermeneutika yang berperan sebagai alat interpretasi analitis untuk menghasilkan rumusan hukum Islam yang lebih aplikatif, produktif, dan juga demokratis. Sebagaimana yang ingin dikembangkan oleh pemikir-pemikir Islam kontemporer, seperti Fazlur Rahman, Farid Esack, Arkound, Nashr Hamid Abu Zaid, dan juga Khaled M. Abou El-Fadl. Beberapa pemikir ini banyak mengusung teori hermeneutika ke dalam ranah pemikiran hukum Islam dengan tujuan untuk memperbaharui formuli pemikiran (*tajdīd al-fikr*) sehingga hukum Islam dapat diterima oleh

⁵⁶ Abdul Mughits, "Kajian Ushul Fiqh di Pesantren Tradisional: Studi Kasus Pondok Pesantren Al-Falah Ploso Kediri", dalam jurnal *Tashwirul Afkar*, edisi no. 18, 2004, hlm. 12.

⁵⁷ Zaitunah Subhan, *Kekerasan Terhadap Perempuan*, (Yogyakarta: LKiS, cet. Ke-1, 2004), hlm. 55.

⁵⁸ Baca, Imam Chanafie Al-Jauhari, *Hermeneutika Islam: Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global*, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1999), hlm. 118-119.

umat manusia secara umum dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai universal.

Dalam hukum Islam, keadilan itu ditetapkan dan dijalankan dengan nama Allah. Pihak eksekutif hanya berfungsi sebagai penegak kebenaran bagi suatu kelompok masyarakat yang memilihnya untuk bertanggung jawab atas kelangsungan syari'at. Dewan *fuqahā* (ahli hukum Islam) berfungsi sebagai legislatif yang menetapkan hukum dari Al-Qur'an dan Sunnah. Sedangkan hukum-hukum baru yang berkaitan dengan kebutuhan zaman dan keadaan, hanya boleh dibuat atau dirumuskan oleh para pakar dengan tuntunan prinsip-prinsip dasar hukum dimaksud. Mereka dipilih oleh dewan masyarakat dari kelompok yang ahli dalam syari'ah dengan klausul bahwa mereka berfungsi sebagai juru penerang dan memahami kebutuhan masyarakat-nya.⁵⁹

Hakim yang ditunjuk untuk menegakkan hukum Islam tersebut, menjadi hakim dalam segala bidang perkara hukum, karena dalam Islam tidak ada peradilan khusus yang terpisah dari peradilan secara umum (seperti perdata, pidana, militer dan lain-lain).⁶⁰

Dengan demikian, *dār al-Islām* adalah suatu masyarakat *common wealth* yang homogen, mempunyai niat dan tujuan hidup yang sama, dibimbing oleh suatu ideologi dan keyakinan yang sama dalam segala hal baik lahir maupun batin. Seluruh umat Muslim hidup dalam naungan syari'ah yang ditaati oleh setiap anggota masyarakat dengan kedaulatan mutlak hanya milik Allah.⁶¹ Sehingga apa yang menjadi keputusan harus sesuai

⁵⁹ Baca, L. Doi, *Syari'ah...*, hlm. 9 dan 13.

⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 17.

⁶¹ *Ibid.*, hlm. 6-7.

dengan kehendak *Allah lā Hukma allā li Allāhi* tidak ada hukum kecuali yang menjadi keputusan Allah.

Dalam konteks *fiqh*, *uṣul fiqh* dan *maqāṣid al-syarī'ah* gagasan tentang hukum Ilahi dalam Islam secara tradisional diungkapkan oleh dua kata, *fiqh* dan *Syariah*. *Fiqh* pada mulanya berarti memahami dalam pengertian luas. Pemakaian khususnya, yang berarti memahami hukum, muncul hampir bersamaan waktunya dengan kemunculan literatur hukum yang pertama, yaitu pada abad akhir ke delapan dan awal abad kesembilan. Seluruh upaya untuk mengembangkan detail-detail hukum, menyatakan norma-norma spesifik, membenarkan detail-detail itu dengan merujuk kepada wahyu, memperdebatkannya atau menulis kitab-kitab dan risalah-risalah tentang hukum, merupakan contoh-contoh *fiqh*. Kata tersebut mempunyai konotasi aktivitas manusia dan, khususnya yang bersifat keilmuan. Sebaliknya *Syariah* merujuk kepada hukum Tuhan dalam kualitas Ilahiyahnya. Bila digunakan secara bebas, kata ini bisa berarti Islam, agama Tuhan. Ia merujuk pada hukum Tuhan sebagaimana yang terkait dengan-nya atau dengan Nabinya, atau sebagaimana yang terkandung (secara potensial) dalam batang tubuh wahyu.⁶²

Otoritas wahyu, tidaklah cukup dalam aplikasinya tanpa adanya kreativitas akal manusia di dalamnya. Sehingga penyusun perlu mengurai sejauh mana kreativitas akal dalam menetapkan hukum Islam yang bersumber dari otoritas wahyu Tuhan, baik yang langsung tertuang dalam teks-teks Al-Qur'an maupun Sunnah, dan tentunya juga tidak terjebak pada otoritarianisme, melainkan kreativitas akal mempunyai kompetensi, autentisitas, dan dapat dipertanggung jawabkan.

⁶² Ejohn L. Esposito, Ensiklopedi-Oxford *Dunia Islam Modern*, diterjemahkan dari *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic Word*, Alih Bahas: Eva Y.N. Femmy S., Jarot W., Poerwanto, Rofiq S. (Jakarta: Mizan, Cet. Ke-I 2001), hlm. 192.

Penelitian berangkat dari permasalahan bahwa hukum Islam bersumber dari wahyu Tuhan yang sifatnya mutlak. Di sisi lain produk hukum tersebut diperuntukkan bagi manusia dengan segenap kemampuan akal nya. Maka, bagaimana keduanya dikompromikan. Hipotesisnya adalah bahwa hukum Islam sebenarnya merupakan sistem ilmu yang bersumber dari otoritas wahyu, namun demikian kreativitas akal mengambil peran interpretasi dan rekonstruksi dalam pembakuan- nya.⁶³

Istimbat hukum Islam pada hakikatnya adalah proses pemahaman akal terhadap firman Tuhan. Sebagai sebuah ciptaan Tuhan, hukum Islam memuat prinsip-prinsip aturan yang sifatnya tetap dan abadi, namun pengakuan terhadap eksistensi akal menjamin pelaksanaannya bersifat fleksibel. Pada wilayah inilah fiqh dipahami sebagai upaya wujud ilmiah manusia untuk mengkaji dan menyusun prinsip-prinsip Tuhan itu ke dalam sistem hukum yang manusiawi. Kreativitas akal (*ar-ra'yu*) dipergunakan sebagai sumber pengetahuan hukum Islam ketiga setelah sumber utama secara harfiah tidak memuat ketentuan hukum yang diperlukan.

Kreativitas akal (*ar-ra'yu*), dibutuhkan untuk mengetahui hukum yang tersirat di balik suatu redaksi Al-Qur'an yang memerlukan pengkajian lebih mendalam. Latar belakang dari diakuinya peranan akal ini adalah kenyataan berkembangnya kehidupan masyarakat yang diikuti oleh berbagai permasalahan hidup yang tidak ditemui jawabannya secara harfiah dalam Al-Qur'an maupun hadis.⁶⁴

Kreativitas akal (*ar-ra'yu*), di sini kemudian yang kemudian dinamakan perangkat dalam metodologi hukum Islam atau terkenal

⁶³ Farid dan Mustofa Anshori L, "Otoritas Wahyu dan Kreativitas Akal dalam Penetapan Hukum Islam", (Tinauan Epistemologis Terhadap Hukum Islam), *Jurnal Filsafat*, (Juni 1997), hlm. 66.

⁶⁴ *Ibid.*

dengan istilah *uṣūl fiqh* sebagai istimbat hukum seperti *ijma'*, *Qiyas*, dan seterusnya. Setelah munculnya berbagai teks-teks otoritas baik Al-Qur'an (semasa pewahyuan) maupun *Sunnah* (sebagai penafsir Al-Qur'an), kemudian muncul generasi berikutnya sebagai penerus, wakil suara Tuhan dan nabi yang disebut dengan ulama' *fiqh* (*fuqahā'*) dan ahli *ijtihād* (*mujtahid*) yang kemudian melahirkan teks-teks baru dalam metodologi hukum Islam, seperti lahirnya *ijma'* dan *Qiyas*.

Dalam masalah *ijma'*, masih banyak menjadi perselisihan. Satu pendapat mengatakan, bahwa yang dimaksud dengan *ijma'* adalah kesepakatan para sahabat Nabi Muhammad Saw. Pendapat lain mengatakan bahwa *ijma'* adalah kesepakatan penduduk Madinah pada masa *Khulafā'urrāsyidīn*. Pendapat ketiga menyatakan bahwa *ijma'* adalah kesepakatan para ulama' dalam dunia Islam secara keseluruhan. Pendapat terakhir memandang bahwa *ijma'* seperti ini belum pernah terjadi dan mustahil dapat diwujudkan.⁶⁵

Begitu juga dengan *Qiyas*. *Qiyas* bagaimanapun juga merupakan bentuk *ijtihād* seseorang,⁶⁶ yakni, bahwa *Qiyas* adalah pendapat atas suatu hukum yang diambil oleh seorang ahli *fiqh*, ahli *ushul fiqh*, dan atau seseorang dari kaum muslimin.⁶⁷

Ijma' dan *Qiyas* itu sendiri merupakan hasil dari otoritas pemikiran ulama yang kemudian berbentuk sebuah hukum. Masing-masing dari otoritas ulama mempunyai kekuatan dan makna tersendiri. Kekuatan seseorang pengarang (ulama') bisa direalisasikan seiring dengan perjalanan ketenaran namanya beserta kejayaan pemikirannya, sehingga ia menjadi objek bagi para pengkaji selanjutnya.

Hal ini menunjukkan bahwa berbagai teks dan wacana menjalankan otoritasnya dihadapan pembaca, terlepas dari

⁶⁵ Baca, Muhammad Said al-Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah...*, hlm. 42.

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ *Ibid.*

pengetahuan dan pencerahannya. Menurut Ali Harb,⁶⁸ kenyataannya berbagai teks dan wacana menjalankan otoritasnya di hadapan pembaca (*reader*), yakni wacana tentang kebenaran menyembunyikan eksistensinya yang otoritatif, demikian juga pengetahuan, teks memiliki kekuatan dan otoritasnya tersendiri. Begitu juga bagi setiap tokoh besar yang melahirkan berbagai konsep dalam ilmu pengetahuan.

Fiqh merupakan produk hukum sistematis yang disusun manusia berdasarkan sumber utama ajaran Islam, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah. Dalam pengertiannya, bahwa hukum Islam merupakan seperangkat aturan dari Allah melalui nabi-Nya untuk disampaikan kepada seluruh manusia menunjukkan sumbernya berasal dari otoritas. Menurut penelitian, pengetahuan dalam hukum Islam memiliki sumber yang sangat spesifik secara epistemologis, yaitu: otoritas, rasio, intuisi, dan juga empiris.

Kembali pada pembahasan “otoritas”, bahwa otoritas sendiri dibedakan menjadi dua jenis. *Pertama*, berasal dari manusia yang kecakapannya atas bidang tertentu menjadikan orang lain percaya padanya. Otoritas jenis ini biasanya berbetuk jenis kesepakatan (*ijmā'*) kalau dalam Islam, dan masih dapat dipersoalkan oleh nalar dan pengalaman masing-masing individu, dan masih mengundang perdebatan, ketidaksetujuan, dan bahkan perbedaan ideologi dan seterusnya. Berbeda dengan jenis otoritas kedua yang juga dikukuhkan oleh kesepakatan umum, bersifat mutlak. *Kedua*, jenis otoritas ini menjadi sumber pengetahuan hukum Islam.⁶⁹

⁶⁸ Baca, Ali Harb, *Kritik Nalar Al-Qur'an*, (ed.), Fuad Mustafid, Alih Bahasa: M. Faisol Fatawi, (Yogyakarta: LKiS, 2003), hlm. 305.

⁶⁹ Farid dan Mustofa Anshori L, “Otoritas Wahyu dan Kreativitas Akal dalam Penetapan Hukum Islam” (Tinauan Epistemologis Terhadap Hukum Islam), *Jurnal Filsafat*, (Juni 1997), hlm. 70. lihat juga, M. Guntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme Hukum Islam: Memahami Syariat Sebagai Fiqh Progresif” dalam jurnal *Perspektif Progresif, Humanis, Kritis, Transformatif, Praktis*, edisi perdana, Juli-Agustus, hlm. 40-48. Guntur memaparkan persoalan-persoalan otoritas yang digagas oleh Abou El-Fadl beserta problematikanya dalam diskursus pemikiran hukum Islam, terutama yang berkaitan dengan “otoritas tekstual” dalam Islam.

Ketika fenomena ini ditarik pada kajian sejarah hukum Islam, maka ketika terbentang jarak ruang dan waktu yang cukup jauh antara kehidupan Rasulullah dimana Al-Qur'an dan hadis berada, dengan kehidupan para mujtahid (*fuqāhā'*) ketika melakukan istimbat. Problem yang muncul kemudian bagaimana pengetahuan yang berada di luar rang dan waktu mujtahid bisa sampai kepada mereka, dengan cara apa yang mereka dapatkan, dan sejauh mana validitas dan otentisitas kebenarannya akan terjaga. Dalam hal ini merupakan persoalan yang muncul di permukaan untuk bisa diselesaikan secara proporsional. Kerangka inilah otoritas jenis kedua menjadi sumber pengetahuan hukum Islam. Artinya, keotentikan Al-Qur'an dan hadis sampai pada mujtahid sendiri dipertanggung jawabkan, ahli, dan juga terpercaya.⁷⁰

Oleh karena itu, kajian fiqh mirip dengan *Verstehen* dan *Besserverstehen* dalam ilmu hermeneutika. *Verstehen* merupakan fiqh itu sendiri atau pemahaman, sedangkan *Besserverstehen* adalah para pemikir Muslim seperti (*mujtahid, mufassir dan fuqahā'*) atau generasi selanjutnya, termasuk kategori otoritas pertama yaitu berasal dari manusia yang kecakapannya atas bidang tertentu, yang dalam hal ini tingkat kerelatifannya sangat dominan dan masih mengundang perdebatan dan kesepakatan. Maka dari itu, kompetensi dan autentisitas layaknya menjadi pegangan untuk mencapai tingkatan yang otoritatif agar dapat mempertanggung jawabkan keilmuan yang digelutinya.

4) Kerangka Berfikir Hermeneutika

a) Analisi teks

perjalanan dakwah Nabi Muhammad Saw sering menghadapi berbagai tantangan, termasuk upaya kompromi dari kaum musyrik Quraisy. Salah satu momen penting yang menunjukkan keteguhan

⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 71.

beliau dalam memegang prinsip tauhid adalah ketika sekelompok pemuka Quraisy menawarkan kesepakatan untuk bergantian dalam beribadah. Sebagai jawaban atas tawaran tersebut, Allah menurunkan Surat Al-Kafirun, yang dengan jelas menegaskan bahwa tidak ada ruang untuk kompromi dalam hal aqidah. Ayat-ayat ini menjadi deklarasi pemisahan mutlak antara keimanan kepada Allah dan penyembahan berhala, menegaskan bahwa Islam adalah agama yang murni dan tidak bisa bercampur dengan keyakinan lain.

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ. لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ. وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ. وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ. وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ. لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

“Katakanlah, wahai orang-orang kafir. Aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah, dan kamu tidak akan menyembah apa yang aku sembah. Aku tidak akan pernah menyembah apa yang kamu sembah, dan kamu juga tidak akan pernah menyembah apa yang aku sembah. Untukmu agamamu, dan untukku agamaku.” (QS. Al-Kafirun [109]:1-6)

Ayat diatas diturunkan sebagai respons terhadap tawaran kompromi dari kaum Quraisy kepada Nabi Muhammad Saw. Menurut riwayat, sekelompok pemuka Quraisy, seperti Al-Walid bin Al-Mughirah, Al-As bin Wa'il, Umayyah bin Khalaf, dan Abu Jahal, mendatangi Nabi dengan usulan agar mereka saling bergantian dalam beribadah: mereka akan menyembah Allah selama satu tahun, dan sebagai gantinya, Nabi serta kaum Muslim akan menyembah berhala mereka selama satu tahun.⁷¹ Sebagai jawaban atas ajakan tersebut, Allah menurunkan Surat al-Kafirun, yang menegaskan bahwa tidak ada ruang untuk kompromi dalam hal aqidah (keimanan).⁷² Surat ini memperjelas perbedaan mutlak antara tauhid dan kemusyrikan, serta menegaskan bahwa agama Islam tidak dapat bercampur dengan

⁷¹Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, Juz 4, Darul Fikr, 2000.

⁷²Al-Suyuthi, *Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul*, Darul Kutub al-Ilmiyyah, 1999.

kepercayaan lain.⁷³ Asbabun nuzul ini adalah bahwa keimanan kepada Allah harus bersifat murni dan tidak bisa ditawar. Nabi Muhammad Saw diperintahkan untuk menyampaikan dengan tegas bahwa beliau tidak akan pernah menyembah berhala, begitu pula orang-orang musyrik tidak akan menyembah Allah dengan cara yang benar.⁷⁴ Dengan demikian, ayat terakhir "*Untukmu agamamu, dan untukku agamaku*" bukanlah bentuk toleransi dalam keimanan, tetapi pernyataan pemisahan tegas antara Islam dan kekufuran.⁷⁵ Surat ini mengajarkan umat Islam untuk tetap teguh dalam keyakinan tanpa kompromi, meskipun menghadapi tekanan atau bujukan dari pihak lain.⁷⁶

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

“Sesungguhnya agama yang diridhai di sisi Allah hanyalah Islam”.

Ayat diatas turun ketika sekelompok pendeta Yahudi dari Madinah dan kaum Nasrani dari Najran datang kepada Rasulullah Saw. Mereka saling berdebat, di mana orang Yahudi mengklaim bahwa agama mereka adalah yang paling benar, sementara orang Nasrani juga menganggap agama mereka lebih benar.⁷⁷ Masing-masing menolak agama yang lain dan berusaha membenarkan keyakinannya. Allah kemudian menurunkan ayat ini untuk menegaskan bahwa agama yang benar di sisi Allah hanyalah Islam, bukan keyakinan yang telah diselewengkan oleh kaum sebelumnya.⁷⁸ Islam adalah agama tauhid yang diajarkan oleh semua nabi sejak Nabi Adam hingga Nabi Muhammad Saw, dan menjadi penyempurna

1964. ⁷³ Al-Qurtubi, *Tafsir al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, Juz 20, Darul Kutub al-Misriyyah,

⁷⁴ Al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān*, Juz 30, Dar al-Ma'rifah, 2001.

⁷⁵ Wahbah al-Zuhayli, *Tafsir al-Munir*, Juz 30, Darul Fikr, 1991.

⁷⁶ Sayyid Qutb, *Fi Zilal al-Qur'an*, Juz 30, Dar al-Shuruq, 2003.

⁷⁷ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*, Juz 2, Darul Fikr, 2000.

⁷⁸ Al-Suyuthi, *Lubab al-Nuqul fi Asbab al-Nuzul*, Darul Kutub al-Ilmiyyah, 1999.

ajaran sebelumnya.⁷⁹ Ayat ini juga menjadi penegasan bahwa setelah datangnya Islam, agama lain tidak lagi diterima oleh Allah.⁸⁰

Fatwa MUI tahun 2005 memiliki korelasi yang kuat dengan ajaran kedua surat tersebut, terutama dalam hal pluralisme agama, perkawinan beda agama, dan kepemimpinan dalam Islam. Surat Al-Kafirun dengan tegas menyatakan perbedaan antara Islam dan agama lain melalui ayat "*Lakum diinukum wa liya diin*" (Untukmu agamamu, dan untukku agamaku), yang menegaskan sikap Islam dalam menjaga kemurnian akidah tanpa mencampurkan keyakinan dengan agama lain.⁸¹ Hal ini sejalan dengan fatwa MUI yang menolak pluralisme agama dalam arti menyamakan semua agama sebagai jalan kebenaran. Selain itu, Surat Ali 'Imran menegaskan bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang diterima di sisi Allah, sebagaimana disebutkan dalam ayat "*Sesungguhnya agama yang diridhai di sisi Allah hanyalah Islam*" (QS. 3:19). Fatwa MUI tentang larangan perkawinan beda agama juga memiliki dasar dari ayat ini, sebab menikahi non-Muslim berpotensi melemahkan akidah seorang Muslim.

Fatwa ini menegaskan bahwa pernikahan antara Muslim dan non-Muslim tidak sah, sejalan dengan ajaran Islam yang mengutamakan kesamaan akidah dalam hubungan keluarga. Lebih lanjut, dalam aspek kepemimpinan, Surat Ali 'Imran juga membahas pentingnya kepemimpinan Muslim yang kuat dalam akidah dan syariat. Fatwa MUI yang menetapkan bahwa wanita tidak boleh menjadi imam shalat bagi laki-laki juga sejalan dengan prinsip kepemimpinan dalam Islam yang lebih banyak diberikan kepada laki-laki dalam konteks ibadah dan kepemimpinan keagamaan. Dengan demikian, ajaran dalam Surat Al-Kafirun dan Ali 'Imran menjadi landasan kuat bagi fatwa MUI dalam membimbing umat Islam agar

⁷⁹ Al-Thabari, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi al-Qur'ān*, Juz 3, Dar al-Ma'rifah, 2001.

⁸⁰ Wahbah al-Zuhayli, *Tafsir al-Munir*, Juz 3, Darul Fikr, 1991.

⁸¹ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*, Juz 4, Darul Fikr, 2000.

tetap berada di jalur yang benar sesuai dengan ajaran Islam. Fatwa MUI tahun 2005 mendefinisikan pluralisme sebagai paham yang menyamakan semua agama, yang bertentangan dengan ajaran Islam. Islam mengakui keberagaman agama sebagai realitas sosial, tetapi menolak konsep pluralisme yang menganggap semua agama sama benar dan sah di hadapan Allah. Dalam Islam, keyakinan bahwa hanya Islam sebagai agama yang diridhai Allah sebagaimana disebut dalam QS. Ali 'Imran ayat 19 menjadi prinsip utama dalam memahami keberagaman. Oleh karena itu, MUI menolak pluralisme dalam konteks teologis, namun tetap mendorong toleransi dan kerukunan antarumat beragama dalam kehidupan bermasyarakat.

b) Identifikasi Hermeneutika *Maqāṣidī*.

Fatwa MUI tahun 2005 mencerminkan prinsip *maqāṣid asy-syarī'ah* dengan menitikberatkan pada perlindungan lima aspek utama dalam Islam, yaitu agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.⁸² Fatwa tentang pluralisme, liberalisme, dan sekularisme agama bertujuan untuk menjaga kemurnian aqidah Islam dan menolak pemahaman yang menyamakan semua agama, menegaskan bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang diridhai Allah.⁸³ Selain itu, fatwa larangan perkawinan beda agama berfungsi untuk menjaga keturunan dari pengaruh aqidah yang bertentangan dengan Islam, sehingga memastikan keberlangsungan nilai-nilai Islam dalam keluarga.⁸⁴ Dari aspek perlindungan akal, fatwa tentang penyelesaian piutang murabahah bagi nasabah tidak mampu membayar menunjukkan keadilan dalam ekonomi syariah dan mencegah praktik eksploitasi

⁸²Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, IIIT, 2008.

⁸³ Majelis Ulama Indonesia (MUI), *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975*, Jakarta: Erlangga, 2011.

⁸⁴Nasrun Haroen, *Fiqh Munakahat: Kajian Fiqh Nikah Lengkap*, Jakarta: Amzah, 2017.

yang dapat merusak kesejahteraan moral masyarakat.⁸⁵ Sementara itu, fatwa tentang kepemimpinan dalam Islam, seperti larangan wanita menjadi imam shalat bagi laki-laki, bertujuan untuk menjaga ketertiban ibadah dan stabilitas sosial dalam umat Islam.⁸⁶ Dengan demikian, fatwa MUI tahun 2005 disusun berdasarkan prinsip maqāṣid asy-syarī'ah guna memastikan kemaslahatan umat Islam dalam berbagai aspek kehidupan.⁸⁷

Islam sebagai agama yang memiliki keberagaman absolut tetap menjunjung tinggi nilai-nilai harmoni sosial tanpa menghilangkan sikap toleransi. Keberagaman dalam Islam diakui sebagai bagian dari sunnatullah, sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an bahwa manusia diciptakan bersuku-suku dan berbangsa-bangsa agar saling mengenal. Namun, Islam juga menegaskan bahwa aqidah tidak dapat dicampuradukkan, sebagaimana tercermin dalam prinsip "*lakum dīnukum wa liya dīn*". Dalam konteks ini, Islam tidak mengajarkan pluralisme dalam arti menyamakan semua agama, tetapi lebih pada konsep pluralitas, yaitu pengakuan akan perbedaan tanpa mengorbankan prinsip akidah. Dengan demikian, identitas Islam tetap terjaga, sementara harmoni sosial dapat diwujudkan melalui sikap saling menghormati dan membangun kehidupan yang damai di tengah keberagaman.

c) Analisis Kontekstual

Realitas masyarakat dalam analisis kontekstual terhadap fatwa mui tahun 2005, dalam konteks global saat ini, konsep harmoni sosial dalam Islam sering diuji oleh berbagai tantangan, seperti pluralisme agama, sekularisme, dan pergeseran nilai sosial akibat modernisasi.

⁸⁵Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah dari Teori ke Praktik*, Jakarta: Gema Insani, 2001.

⁸⁶Ahmad Sarwat, *Fiqh Wanita dalam Shalat*, Jakarta: Rumah Fiqih Publishing, 2015.

⁸⁷Nur Ahmad Fadhil Lubis, "Relevansi Maqasid Syariah dalam Fatwa MUI tentang Pluralisme dan Sekularisme Agama," *Jurnal Al-Ihkam*, Vol. 12, No. 1, 2017.

Islam sebagai agama yang memiliki keberagaman absolut mengakui perbedaan sebagai bagian dari ketetapan Allah pada surat al-Hujurat ayat 13, tetapi pada saat yang sama menegaskan bahwa aqidah Islam tidak boleh dicampuradukkan dengan keyakinan lain pada surat al-Kafirun ayat 6. Hal ini menunjukkan bahwa Islam membedakan antara pluralitas (keberagaman sosial) dan pluralisme (penyamaan semua agama). Di Indonesia, misalnya, sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia, konsep harmoni sosial menjadi sangat relevan. Fatwa MUI tahun 2005 tentang penolakan pluralisme agama berangkat dari kekhawatiran akan munculnya pemahaman yang dapat mengikis keyakinan umat Islam terhadap aqidahnya sendiri.⁸⁸ Namun, dalam praktik sosial, umat Islam tetap diajarkan untuk bersikap tasamuh (toleran) terhadap pemeluk agama lain tanpa harus mengkompromikan keyakinannya. Dalam ranah politik dan hukum, konsep harmoni sosial juga menjadi tantangan, terutama dalam perdebatan mengenai kepemimpinan dan kebijakan berbasis agama. Beberapa kelompok mendukung integrasi hukum Islam dalam sistem hukum negara, sementara yang lain mengutamakan pendekatan sekuler. Konteks ini menunjukkan bahwa Islam memberikan ruang untuk interaksi sosial yang damai, tetapi tetap menjaga batasan dalam hal keyakinan dan hukum syariah.⁸⁹ Dengan demikian, secara kontekstual, Islam mengajarkan keseimbangan antara identitas keagamaan dan keterlibatan dalam kehidupan sosial. Prinsip toleransi dalam Islam bukan berarti mencampuradukkan keyakinan, melainkan membangun hubungan sosial yang harmonis berdasarkan penghormatan dan pemahaman terhadap perbedaan. Konsep ini menjadi kunci dalam menjaga stabilitas sosial di tengah dunia yang semakin plural dan kompleks.

⁸⁸Ibid

⁸⁹Ibid

Fatwa MUI tahun 2005 tentang pluralisme, liberalisme, dan sekularisme agama lahir dalam konteks masyarakat Indonesia yang mengalami perubahan sosial akibat globalisasi, demokratisasi, dan pengaruh pemikiran Barat.⁹⁰ Dalam realitasnya, masyarakat Indonesia hidup dalam keberagaman agama, budaya, dan ideologi, yang menuntut adanya keseimbangan antara identitas keislaman dan harmoni sosial. Salah satu tantangan yang muncul adalah bagaimana umat Islam menyikapi keberagaman tanpa mengorbankan aqidahnya. Fatwa MUI menegaskan bahwa pluralisme yang menyamakan semua agama bertentangan dengan Islam, tetapi bukan berarti Islam menolak keberagaman dalam kehidupan sosial. Dalam praktiknya, masyarakat Muslim di Indonesia memiliki pemahaman yang beragam terhadap konsep ini.⁹¹ Sebagian besar tetap memegang prinsip toleransi dengan menjalin hubungan baik dengan pemeluk agama lain, sementara sebagian yang lain salah menafsirkan fatwa tersebut sebagai bentuk eksklusivisme dan menutup diri dari interaksi sosial dengan non-Muslim.⁹² Dalam aspek perkawinan beda agama, fatwa MUI melarang pernikahan antara Muslim dan non-Muslim demi menjaga kemurnian aqidah dan keberlangsungan nilai-nilai Islam dalam keluarga. Namun, dalam realitasnya, masih banyak pernikahan beda agama yang terjadi, baik melalui pencatatan di luar KUA maupun dengan salah satu pihak berpindah agama secara administratif. Fenomena ini menunjukkan adanya perbedaan antara norma agama dan praktik sosial, di mana sebagian masyarakat lebih menekankan aspek hak individu dibandingkan hukum syariah.

⁹⁰ *Ibid*

⁹¹ Lihat studi tentang toleransi beragama di Indonesia dalam berbagai jurnal akademik, seperti penelitian oleh Hefner (2000) dan Azra (2006).

⁹² Beberapa penelitian menunjukkan adanya kelompok yang memahami fatwa ini secara eksklusif, seperti dalam studi Saiful Mujani (2007) mengenai hubungan Muslim dan non-Muslim di Indonesia.

Dalam bidang kepemimpinan, fatwa MUI menegaskan pentingnya kepemimpinan Muslim yang berpegang teguh pada nilai-nilai Islam. Namun, dalam konteks demokrasi modern, isu kepemimpinan sering kali diperdebatkan, terutama terkait keterlibatan non-Muslim dalam pemerintahan. Di beberapa daerah, fatwa ini dijadikan rujukan dalam pemilihan pemimpin Muslim, tetapi di sisi lain, ada kelompok yang tetap mengedepankan prinsip demokrasi di atas pertimbangan agama. Secara keseluruhan, realitas masyarakat menunjukkan bahwa fatwa MUI tahun 2005 memiliki dampak yang signifikan dalam membentuk pola pikir umat Islam terhadap isu pluralisme, perkawinan beda agama, dan kepemimpinan. Namun, penerapannya dalam kehidupan sosial masih menghadapi berbagai tantangan, terutama dalam menghadapi perubahan zaman, pemahaman yang berbeda di kalangan umat Islam, serta pengaruh pemikiran global yang semakin berkembang. Oleh karena itu, diperlukan pendekatan yang lebih kontekstual dalam menyampaikan fatwa, sehingga umat Islam dapat memahami dan mengimplementasikannya dengan baik tanpa mengorbankan harmoni sosial.

Dalam realitas masyarakat, konsep harmoni sosial dalam Islam sering dihadapkan pada tantangan antara menjaga identitas keislaman dan berinteraksi dalam lingkungan yang multikultural. Di negara-negara dengan mayoritas Muslim, seperti Indonesia, keberagaman suku, budaya, dan agama menjadi bagian tak terpisahkan dari kehidupan sehari-hari. Masyarakat Muslim hidup berdampingan dengan pemeluk agama lain dalam berbagai aspek, seperti pendidikan, ekonomi, dan politik. Hal ini mencerminkan penerapan nilai-nilai Islam dalam kehidupan sosial yang tetap menghargai keberagaman tanpa harus mengorbankan prinsip aqidah. Namun, dalam praktiknya, masih terdapat tantangan dalam menjaga keseimbangan antara komitmen terhadap keyakinan Islam dan keterbukaan terhadap

perbedaan. Misalnya, munculnya kelompok yang terlalu ekstrem dalam menolak interaksi dengan non-Muslim atau sebaliknya, kelompok yang terlalu longgar dalam memahami ajaran Islam sehingga menyamakan semua agama. Fenomena ini menunjukkan adanya perbedaan pemahaman dalam menafsirkan ajaran Islam terkait toleransi dan pluralitas. Di sisi lain, interaksi sosial dalam masyarakat modern sering kali dipengaruhi oleh globalisasi dan perkembangan teknologi. Media sosial menjadi ruang baru yang mempercepat penyebaran informasi dan ideologi, termasuk pemahaman tentang pluralisme dan sekularisme. Hal ini dapat memperkuat pemahaman Islam yang moderat, tetapi juga dapat menimbulkan perpecahan jika tidak dibarengi dengan literasi keagamaan yang baik. Secara keseluruhan, realitas masyarakat menunjukkan bahwa Islam memberikan pedoman dalam membangun harmoni sosial tanpa kehilangan identitas keislaman. Tantangan utama adalah bagaimana umat Islam dapat tetap berpegang teguh pada prinsip-prinsip agama mereka sambil tetap menjunjung tinggi nilai-nilai toleransi dan persaudaraan dalam kehidupan bermasyarakat. Oleh karena itu, pemahaman yang komprehensif tentang ajaran Islam dalam konteks sosial sangat diperlukan agar masyarakat dapat hidup berdampingan secara damai tanpa kehilangan esensi keimanan mereka.

d) Implementasi Dinamis

Fatwa MUI tahun 2005 tentang pluralisme, liberalisme, dan sekularisme agama tidak bersifat statis, tetapi mengalami implementasi yang dinamis sesuai dengan perkembangan sosial, politik, dan budaya di Indonesia. Dinamika ini terlihat dalam berbagai aspek, seperti sikap umat Islam terhadap pluralisme, praktik perkawinan beda agama, serta kepemimpinan dalam konteks demokrasi. Dalam konteks pluralisme agama, fatwa MUI menolak paham yang menyamakan semua agama sebagai kebenaran yang setara. Namun, dalam praktiknya, banyak lembaga Islam dan

organisasi masyarakat tetap menjalin dialog antaragama serta bekerja sama dalam aspek sosial tanpa mengorbankan prinsip aqidah. Misalnya, hubungan antara ormas Islam seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah dengan lembaga-lembaga agama lain menunjukkan bahwa Islam dapat hidup berdampingan dalam keberagaman tanpa harus menerima pluralisme dalam aspek teologis.⁹³ Dalam hal perkawinan beda agama, meskipun fatwa MUI menegaskan bahwa pernikahan antara Muslim dan non-Muslim tidak sah, realitasnya masih banyak pasangan yang menikah dengan cara administratif atau melalui jalur hukum yang memungkinkan pencatatan pernikahan beda agama. Implementasi dinamisnya terlihat dalam diskusi hukum Islam mengenai solusi bagi pasangan beda agama, seperti mekanisme perpindahan agama sementara (administratif) atau pernikahan di luar negeri, yang tetap menjadi perdebatan dalam hukum Islam dan negara.⁹⁴

Dalam bidang kepemimpinan, fatwa MUI yang menekankan pentingnya pemimpin Muslim tetap menjadi pedoman bagi sebagian kelompok Islam dalam pemilihan kepala daerah dan pejabat publik. Namun, di sisi lain, sistem demokrasi modern membuka ruang bagi pemimpin non-Muslim untuk menduduki jabatan strategis. Implementasi dinamisnya terlihat dari bagaimana masyarakat Muslim tetap berpartisipasi dalam sistem politik modern, tetapi dengan tetap mempertimbangkan prinsip Islam dalam memilih pemimpin yang dianggap dapat mewakili kepentingan umat.

Secara keseluruhan, implementasi dinamis fatwa MUI tahun 2005 menunjukkan bahwa meskipun fatwa tersebut bersifat normatif, penerapannya dalam kehidupan sosial terus berkembang sesuai

⁹³Azyumardi Azra, *Islam, Democracy, and Globalization: Islam Nusantara as a Case Study* (Jakarta: Penerbit Kompas, 2018)

⁹⁴ Abdul Ghofur Anshori, *Hukum Perkawinan di Indonesia: Perspektif Islam dan Undang-Undang*, (Yogyakarta: UII Press, 2019) hlm. 19

dengan konteks zaman. Umat Islam di Indonesia cenderung menyesuaikan diri dengan realitas sosial tanpa meninggalkan prinsip aqidah dan syariat. Oleh karena itu, pendekatan kontekstual dan edukasi yang berkelanjutan sangat diperlukan agar fatwa ini tetap relevan dan dapat diterapkan secara bijak dalam kehidupan bermasyarakat. Fatwa MUI tahun 2005 tentang pluralisme, liberalisme, dan sekularisme agama memiliki tujuan utama untuk menjaga kemurnian aqidah umat Islam di tengah perkembangan pemikiran global. Namun, dalam implementasinya, fatwa ini menghadapi berbagai tantangan, terutama dalam konteks masyarakat Indonesia yang plural dan demokratis. Salah satu kritik utama terhadap fatwa ini adalah kurangnya kejelasan definisi, terutama dalam membedakan antara pluralisme teologis (yang menyamakan semua agama) dan pluralitas sosial (yang mengakui keberagaman tanpa mengorbankan aqidah). Akibatnya, banyak yang salah memahami fatwa ini sebagai larangan terhadap dialog antaragama dan kerja sama sosial, padahal Islam tetap mendorong sikap toleransi dan interaksi yang baik dengan pemeluk agama lain.

Dalam praktiknya, fatwa ini berdampak pada pola pikir sebagian umat Islam, di mana ada kelompok yang menggunakan fatwa ini untuk menolak interaksi dengan non-Muslim, sementara kelompok lain tetap berpegang pada prinsip keterbukaan dalam batas yang dibenarkan syariat. Selain itu, dalam konteks kehidupan modern, di mana interaksi antaragama tidak dapat dihindari, fatwa ini perlu ditafsirkan secara lebih fleksibel agar tidak menciptakan isolasi sosial bagi umat Islam. Oleh karena itu, diperlukan reinterpretasi dan pendekatan yang lebih kontekstual agar fatwa ini tetap relevan dengan perkembangan zaman tanpa menghilangkan prinsip utama yang ingin dijaga, yaitu kemurnian aqidah Islam. Dengan kejelasan definisi, pendekatan dakwah yang moderat, serta ijtihad yang berkelanjutan, fatwa ini dapat menjadi panduan bagi umat Islam dalam menghadapi

tantangan keberagaman tanpa mengorbankan identitas keislaman. Tahapan-tahapan analisis pendekatan Hermeneutika *Maqāṣidī*, yaitu:

(1) Evaluasi Fatwa

Fatwa MUI tahun 2005 tentang pluralisme, liberalisme, dan sekularisme agama tidak bersifat statis, tetapi mengalami implementasi yang dinamis sesuai dengan perkembangan sosial, politik, dan budaya di Indonesia. Dinamika ini terlihat dalam berbagai aspek, seperti sikap umat Islam terhadap pluralisme, praktik perkawinan beda agama, serta kepemimpinan dalam konteks demokrasi. Dalam konteks pluralisme agama, fatwa MUI menolak paham yang menyamakan semua agama sebagai kebenaran yang setara. Namun, dalam praktiknya, banyak lembaga Islam dan organisasi masyarakat tetap menjalin dialog antaragama serta bekerja sama dalam aspek sosial tanpa mengorbankan prinsip aqidah. Misalnya, hubungan antara ormas Islam seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah dengan lembaga-lembaga agama lain menunjukkan bahwa Islam dapat hidup berdampingan dalam keberagaman tanpa harus menerima pluralisme dalam aspek teologis.⁹⁵ Dalam hal perkawinan beda agama, meskipun fatwa MUI menegaskan bahwa pernikahan antara Muslim dan non-Muslim tidak sah, realitasnya masih banyak pasangan yang menikah dengan cara administratif atau melalui jalur hukum yang memungkinkan pencatatan pernikahan beda agama. Implementasi dinamisnya terlihat dalam diskusi hukum Islam mengenai solusi bagi pasangan beda agama, seperti mekanisme perpindahan agama sementara

⁹⁵Azyumardi Azra, *Islam, Democracy, and Globalization: Islam Nusantara as a Case Study* (Jakarta: Penerbit Kompas, 2018) hlm, 43.

(administratif) atau pernikahan di luar negeri, yang tetap menjadi perdebatan dalam hukum Islam dan negara.⁹⁶

Dalam bidang kepemimpinan, fatwa MUI yang menekankan pentingnya pemimpin Muslim tetap menjadi pedoman bagi sebagian kelompok Islam dalam pemilihan kepala daerah dan pejabat publik. Namun, di sisi lain, sistem demokrasi modern membuka ruang bagi pemimpin non-Muslim untuk menduduki jabatan strategis. Implementasi dinamisnya terlihat dari bagaimana masyarakat Muslim tetap berpartisipasi dalam sistem politik modern, tetapi dengan tetap mempertimbangkan prinsip Islam dalam memilih pemimpin yang dianggap dapat mewakili kepentingan umat.

Secara keseluruhan, implementasi dinamis fatwa MUI tahun 2005 menunjukkan bahwa meskipun fatwa tersebut bersifat normatif, penerapannya dalam kehidupan sosial terus berkembang sesuai dengan konteks zaman. Umat Islam di Indonesia cenderung menyesuaikan diri dengan realitas sosial tanpa meninggalkan prinsip aqidah dan syariat. Oleh karena itu, pendekatan kontekstual dan edukasi yang berkelanjutan sangat diperlukan agar fatwa ini tetap relevan dan dapat diterapkan secara bijak dalam kehidupan bermasyarakat. Fatwa MUI tahun 2005 tentang pluralisme, liberalisme, dan sekularisme agama memiliki tujuan utama untuk menjaga kemurnian aqidah umat Islam di tengah perkembangan pemikiran global. Namun, dalam implementasinya, fatwa ini menghadapi berbagai tantangan, terutama dalam konteks masyarakat Indonesia yang plural dan demokratis. Salah satu kritik utama terhadap fatwa ini adalah kurangnya kejelasan definisi, terutama dalam membedakan antara pluralisme teologis (yang menyamakan semua agama) dan pluralitas sosial (yang mengakui keberagaman

⁹⁶ Abdul Ghofur Anshori, *Hukum Perkawinan di Indonesia: Perspektif Islam dan Undang-Undang*, (Yogyakarta: UII Press, 2019) hlm. 19

tanpa mengorbankan aqidah). Akibatnya, banyak yang salah memahami fatwa ini sebagai larangan terhadap dialog antaragama dan kerja sama sosial, padahal Islam tetap mendorong sikap toleransi dan interaksi yang baik dengan pemeluk agama lain.

Dalam praktiknya, fatwa ini berdampak pada pola pikir sebagian umat Islam, di mana ada kelompok yang menggunakan fatwa ini untuk menolak interaksi dengan non-Muslim, sementara kelompok lain tetap berpegang pada prinsip keterbukaan dalam batas yang dibenarkan syariat. Selain itu, dalam konteks kehidupan modern, di mana interaksi antaragama tidak dapat dihindari, fatwa ini perlu ditafsirkan secara lebih fleksibel agar tidak menciptakan isolasi sosial bagi umat Islam. Oleh karena itu, diperlukan reinterpretasi dan pendekatan yang lebih kontekstual agar fatwa ini tetap relevan dengan perkembangan zaman tanpa menghilangkan prinsip utama yang ingin dijaga, yaitu kemurnian aqidah Islam. Dengan kejelasan definisi, pendekatan dakwah yang moderat, serta ijtihad yang berkelanjutan, fatwa ini dapat menjadi panduan bagi umat Islam dalam menghadapi tantangan keberagaman tanpa mengorbankan identitas keislaman.

Fatwa MUI tahun 2005 tentang pluralisme, liberalisme, dan sekularisme agama merupakan respons terhadap perkembangan pemikiran yang dianggap berpotensi mengancam kemurnian aqidah Islam. Fatwa ini menolak konsep pluralisme yang menyamakan semua agama sebagai kebenaran yang setara, serta menolak liberalisme dan sekularisme yang dianggap dapat melemahkan nilai-nilai Islam dalam kehidupan sosial dan politik. Namun, dalam implementasinya, fatwa ini mengalami dinamika yang cukup kompleks, mengingat masyarakat Indonesia yang plural dan demokratis. Realitas sosial menunjukkan bahwa banyak organisasi Islam tetap menjalin dialog antaragama dan bekerja sama dalam aspek sosial tanpa mengorbankan prinsip aqidah. Hal ini menunjukkan

bahwa meskipun fatwa MUI menolak pluralisme dalam aspek teologis, dalam praktiknya, umat Islam di Indonesia tetap menjalankan interaksi sosial dengan pemeluk agama lain dalam kerangka toleransi dan kerja sama yang positif.⁹⁷

Selain itu, dalam aspek perkawinan beda agama, fatwa ini menegaskan bahwa pernikahan antara Muslim dan non-Muslim tidak sah. Meskipun demikian, realitas menunjukkan bahwa banyak pasangan tetap melangsungkan pernikahan beda agama melalui mekanisme administratif atau hukum yang memungkinkan pencatatan pernikahan semacam itu. Fenomena ini menunjukkan adanya perbedaan antara norma ideal dalam fatwa dan praktik yang terjadi di masyarakat. Beberapa kalangan menilai bahwa fatwa ini perlu dikaji ulang dalam konteks hukum Islam dan hukum negara agar memberikan solusi yang lebih aplikatif bagi pasangan beda agama tanpa menghilangkan prinsip utama dalam Islam.⁹⁸

Dalam aspek kepemimpinan, fatwa MUI menekankan pentingnya pemimpin Muslim sebagai pedoman dalam pemilihan kepala daerah dan pejabat publik. Namun, sistem demokrasi modern membuka peluang bagi pemimpin non-Muslim untuk menduduki jabatan strategis. Meskipun sebagian masyarakat Muslim tetap berpegang pada fatwa ini dalam menentukan pilihan politik mereka, yang lain cenderung lebih fleksibel dalam memahami relevansi kepemimpinan dalam konteks negara demokrasi. Oleh karena itu, diperlukan reinterpretasi terhadap fatwa ini agar tetap relevan dengan dinamika politik dan sosial, tanpa mengorbankan prinsip-prinsip Islam. Dengan kejelasan definisi, pendekatan dakwah yang moderat, serta ijtihad yang berkelanjutan, fatwa ini dapat tetap menjadi

⁹⁷Ibid

⁹⁸ Komarudin Hidayat, *Agama Dan Tantangan Globalisasi* (Jakarta: Pamadina, 2007)

pedoman bagi umat Islam dalam menghadapi tantangan keberagaman di Indonesia.⁹⁹

(2) Hermeneutika Ke *Maqāṣidī*.

Pendekatan hermeneutika dalam kajian hukum Islam mengalami perkembangan signifikan, terutama ketika dikaitkan dengan Maqasid al-Shariah. Hermeneutika sebagai metode interpretasi teks bertujuan untuk memahami makna yang terkandung dalam nash (teks suci) dengan mempertimbangkan konteks historis, sosial, dan budaya. Dalam tradisi Islam, pendekatan ini sering kali dikritik karena dianggap terlalu rasional dan dapat menyimpang dari makna literal teks. Namun, dengan pendekatan maqasidi, hermeneutika justru dapat berfungsi sebagai alat untuk menggali esensi hukum Islam dengan mempertimbangkan tujuan utama syariat, yaitu menjaga agama (*hifz al-din*), jiwa (*hifz al-nafs*), akal (*hifz al-aql*), keturunan (*hifz al-nasl*), dan harta (*hifz al-mal*).¹⁰⁰ Dengan demikian, hermeneutika maqasidi memungkinkan interpretasi yang lebih fleksibel dan relevan terhadap tantangan zaman tanpa mengabaikan prinsip-prinsip dasar Islam.¹⁰¹

Penerapan hermeneutika maqasidi dalam hukum Islam dapat dilihat dalam berbagai aspek, seperti hukum keluarga, ekonomi Islam, dan politik. Misalnya, dalam isu pernikahan dan perceraian, pendekatan ini membantu menemukan solusi yang lebih adil dengan mempertimbangkan kemaslahatan kedua belah pihak daripada hanya terpaku pada teks secara literal. Dalam ekonomi Islam, *maqasid al-shariah* digunakan untuk memastikan bahwa sistem keuangan syariah tidak hanya mengikuti aturan *fiqh* secara kaku, tetapi juga

⁹⁹ Azyumardi Azra, *Islam, Demokrasi, dan Pluralisme di Indonesia* (Jakarta: Logos, 2008).

¹⁰⁰ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law* (London: IIIT, 2008), hlm. 25.

¹⁰¹ Ibid., hlm. 43.

berkontribusi pada kesejahteraan sosial. Begitu pula dalam politik, hermeneutika maqasidi membuka ruang *ijtihad* dalam menghadapi sistem pemerintahan modern, seperti demokrasi, dengan menekankan nilai keadilan dan kesejahteraan publik sebagai tujuan utama syariat.¹⁰²

Namun, meskipun pendekatan hermeneutika maqasidi memberikan keleluasaan dalam memahami teks-teks keislaman, tantangan besar tetap ada, terutama dalam batasan antara interpretasi kontekstual dan otoritas hukum Islam yang tetap berpegang pada sumber utama, yaitu Al-Qur'an dan Hadis. Sebagian ulama berpendapat bahwa pendekatan ini bisa membuka peluang subjektivitas yang berlebihan jika tidak dikawal dengan metodologi yang jelas dan disiplin ilmu *ushul fiqh* yang ketat. Oleh karena itu, perlu keseimbangan antara fleksibilitas hermeneutika dan ketegasan prinsip maqasid agar hasil interpretasi tidak keluar dari nilai-nilai fundamental Islam.¹⁰³ Dengan pendekatan yang hati-hati dan berbasis pada tujuan syariat, hermeneutika maqasidi dapat menjadi metode yang efektif dalam menjawab tantangan kontemporer tanpa menghilangkan esensi hukum Islam.¹⁰⁴

(3) Penegasan *Maqāṣidī*.

Fatwa MUI tahun 2005 dapat dianalisis dalam kerangka maqashid syariah, yaitu tujuan-tujuan utama hukum Islam yang bertujuan untuk menjaga kemaslahatan umat. Penegasan maqashid dalam fatwa ini terutama berpusat pada hifz ad-din (menjaga agama) sebagai aspek utama, dengan menjaga kemurnian aqidah umat Islam dari pengaruh pemikiran yang dianggap dapat melemahkan keyakinan terhadap Islam sebagai satu-satunya agama yang benar. Larangan

¹⁰²Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Maqasid* (Kairo: Dar al-Shuruq, 2006), hlm. 78.

¹⁰³Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), hlm. 112.

¹⁰⁴*Ibid.*, hlm. 145.

terhadap pluralisme teologis, liberalisme agama, dan sekularisme bertujuan untuk mencegah percampuran keyakinan yang dapat mengaburkan batas-batas akidah Islam.¹⁰⁵

Namun, dalam implementasinya, fatwa ini juga harus memperhatikan maqashid lainnya, seperti hifz an-nafs (menjaga jiwa) dan hifz al-aql (menjaga akal), yang menuntut adanya keharmonisan sosial dan keterbukaan terhadap perkembangan intelektual. Islam tidak menolak keberagaman dalam aspek sosial dan budaya, sehingga fatwa ini perlu dipahami dengan pendekatan yang tidak menutup ruang dialog dan kerja sama dengan pemeluk agama lain dalam urusan sosial, ekonomi, dan kemanusiaan. Dalam konteks hifz an-nasl (menjaga keturunan), larangan perkawinan beda agama dalam Islam bertujuan untuk menjaga stabilitas rumah tangga dan memastikan nilai-nilai Islam tetap terjaga dalam keluarga. Sementara dalam aspek hifz al-mal (menjaga harta), fatwa ini tidak secara langsung berkaitan dengan aspek ekonomi, tetapi tetap memiliki implikasi dalam hubungan sosial-ekonomi umat Islam dengan masyarakat luas. Dengan demikian, penegasan maqashid dalam fatwa ini menunjukkan bahwa niat utama fatwa adalah untuk melindungi akidah Islam, tetapi penerapannya tetap harus mempertimbangkan maslahat umat. Pendekatan maqashidiyah dapat menjadi solusi dalam memahami fatwa ini secara lebih kontekstual, agar tetap sesuai dengan perkembangan zaman tanpa mengabaikan prinsip-prinsip syariat Islam.

(4) Alternatif dalam *Maqāṣidī*.

Dalam menghadapi dinamika sosial dan keberagaman di Indonesia, diperlukan alternatif pendekatan terhadap fatwa MUI tahun

¹⁰⁵ Yusuf Al-Qaradawi, *Dhowabit al-Maslahah fi al-Shariah al-Islamiyyah*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2006, hlm. 45-47

2005 agar tetap relevan tanpa mengorbankan prinsip aqidah Islam.¹⁰⁶ Salah satu alternatifnya adalah penegasan ulang definisi pluralisme, liberalisme, dan sekularisme agar tidak disalahpahami. MUI dapat menegaskan bahwa pluralisme teologis (menyamakan semua agama) memang bertentangan dengan Islam, tetapi pluralitas sosial (hidup berdampingan secara damai dengan pemeluk agama lain) tetap diperbolehkan dalam Islam.¹⁰⁷ Dengan demikian, fatwa ini tidak menjadi hambatan bagi kerja sama antarumat beragama dalam aspek sosial, ekonomi, dan kemanusiaan.¹⁰⁸

Alternatif lainnya adalah dengan mengedepankan pendekatan edukatif dan dakwah yang lebih moderat. Daripada hanya melarang suatu paham, MUI dan ulama dapat aktif memberikan pemahaman yang lebih kontekstual mengenai bagaimana umat Islam bisa tetap berpegang pada aqidahnya tanpa harus menutup diri dari dunia luar. Selain itu, ijtihad dan reinterpretasi terhadap penerapan fatwa bisa dilakukan secara berkala untuk menyesuaikan dengan perkembangan zaman. Dengan cara ini, fatwa tetap bisa menjadi pedoman yang fleksibel, tidak kaku, dan tetap bisa diterapkan tanpa menimbulkan eksklusivisme dalam kehidupan sosial. Pendekatan lain yang bisa diambil adalah dengan mendorong keterlibatan umat Islam dalam dialog antaragama dengan prinsip yang jelas. Islam tidak melarang interaksi dengan pemeluk agama lain, selama tidak mencampurkan keyakinan. Oleh karena itu, MUI dapat mengembangkan strategi yang membangun harmoni sosial, tetapi tetap menjaga batasan dalam aspek akidah dan ibadah. Dengan adanya alternatif-alternatif ini, fatwa MUI tahun 2005 dapat lebih efektif dalam membimbing umat Islam

¹⁰⁶ Azyumardi Azra, *Islam, State and Society in Indonesia*, Singapore: ISEAS Publishing, 2013, hlm. 75-78.

¹⁰⁷ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Jakarta: Mizan, 2007, hlm. 219-222.

¹⁰⁸ Abdul Mukti, *Moderasi Beragama: Meneguhkan Keberagaman di Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 2021, hlm. 88-90.

menghadapi tantangan modern tanpa kehilangan prinsip dasar keislaman.

B. *Maqāṣid Al-Syar'iah* Sebuah Sistem Pendekatan

Dalam konteks pembahasan *maqāṣid al-Syar'iah* ini lebih pada bagaimana *maqāṣid al-Syar'iah* digunakan sebagai pendekatan atau sistem pendekatan dalam kajian sebuah keilmuan hukum/syari'ah. Secara teori dasar adalah *maqāṣid* yang berarti tujuan-tujuan, sedangkan *al-Syar'iah* menuju jalan. Dalam bahasa lain *maqāṣid al-Syar'iah* berarti deep meaning atau menyingkap sebuah makna teks yang terdalem. Artinya, *maqāṣid al-Syar'iah* juga mengatur kehidupan manusia secara menyeluruh mencakup segala macam aspeknya. Hubungan antara manusia dan Allah diatur dalam bidang dua aspek, yaitu ibadah dan muamalah, artinya hubungan manusia dengan sesama di atur dalam ayat-ayat hukum, baik Al-Qur'an maupun teks hadis. Kesemuanya dapat dikaji dalam dimensi sosio-historis baik Al-Qur'an maupun hadis, termasuk *fiqh* dan *ushul fiqh* bahwa dalam dimensi sosial sebuah ilmu pengetahuan yang berkembang di masyarakat berawal dari proses eksternalisasi (*externalization*), kemudian objekifikasi (*objektivication*), dan internalisasi (*intenalization*).¹⁰⁹

1. *Maqāṣid al-Syar'iah* Jasser Auda

Menurut Jasser Auda terdapat beberapa *dimensi maqāṣid* atau tujuan dari hukum Islam tentunya juga ditentukan oleh seorang faqih (ulama/reader), seperti dimensi Dimensi keniscayaan (*levels of necessity*), dimensi hukum yang berusaha untuk mencapai *maqāṣid* (*Scope of the ruling aiming to achieve purposes*), dan tingkat universalitas *maqāṣid* (*level of universality of the purposes*).¹¹⁰ Dalam

¹⁰⁹ Muhammad Irfan Helmy, *Studi hadis Interdisipliner: Dimensi Sosio-Historis Ilmu Mukhtaif Hadis al-Syafi'i Perspektif Sosiologi Pengetahuan*, Miftach Rif'ah (ed.), (Salatiga: LP2M IAIN Salatiga, Cet. 2021), hlm. 135.

¹¹⁰ Jasser Auda, *Maqasid Al- Shariah As Philosoph y Of Islamic Law; A System Approach*, (London: The International Institute Of Islamic Thought, 2007), hlm. 23.

teori sistem yang ditawarkan Jasser Auda terdapat enam fitur epistemologi hukum Islam dengan menggunakan filsafat sistem terhadap *maqāṣid al-Syarī'ah* diperankan secara nyata dan empiris sebagai pengambilan hukum dan berijtihad di era sekarang ini. Jasser Auda membagi dua yaitu teori sistem (*system theory*) dan theologi Islam (*Islamic theology*). Keenam sistem yang ditawarkan adalah *cognitive nature of system* (*kognisi*), *wholeness* (*utuh*), *openness* (*terbuka*), *interrelated hierarchy* (*kesalingterkaitan*), *multidimensionality* (*melibatkan berbagai dimensi*) dan *purposefulness* (*terfokus pada tujuan*).¹¹¹

Dalam teori sistem pemikiran teori sistem dan *maqāṣid al-Syarī'ah* dalam gagasan Jasser Auda dalam mengatasi permasalahan sosial kontemporer. Menurut Jasser, *maqāṣid al-Syarī'ah* yang menekankan kebermanfaatannya sebagaimana yang sudah dipaparkan di atas membutuhkan enam fitur cara berpikir yaitu kognisi, holistik, keterbukaan, multidimensi, keterkaitan, dan tujuan. Dengan fitur-fitur tersebut, kita dapat memahami syariah secara proporsional dan tepat dalam menyelesaikan masalah yang ada.¹¹²

Termasuk berdasarkan fenomena keagamaan inilah, Jasser Auda menyatakan kegelisahan Akademiknya tentang ijtihad *maqāṣid* dan teori sistemnya. Jasser, pada awal pemikirannya, Jasser Auda terlebih dahulu mendudukan istilah hukum Islam dengan ketiga term tersebut (*fiqh*, syariah dan fatwa). Pertama, tentang syari'ah, *The revelation that Muhammad SAW. had received and made practicing it the message and mission of his life, the Qur'an and the Prophetic tradition*. Kedua, tentang *Fiqh*, *The huge collection of juridical opinions that were given by various jurists from various schools of thought, in regards to the application of*

¹¹¹ Jasser Auda, *Maqasid Al- Shariah As Philosophy...*, hlm. 45.

¹¹² Jasser Auda, *Maqasid Al- Shariah As Philosophy...*, hlm. 45. Lihat Juga dalam Abdul Halim, "Hermeneutika Jasser Audah: Upaya Menyelesaikan Problem Sosial Kontemporer dengan Teori Sistem dan Maqashid al-Syariah", *Al-Ahkam Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* Vol. 7, Nomor 1, 2022, hlm. 75-76.

*the shari'ah (above) to their various real life situations throughout the past fourteen centuries. Ketiga, Fatwa: The application of shari'ah or fiqh (above) to Muslims' real life today.*¹¹³

Salah satu makna filsafat adalah *phila* atau *al-itsār* (mengutamakan atau lebih suka) dan *Sophia/al-hikmah* (kebijaksanaan). Maka *Philosophia* berarti atau *itsār al-hikmah* (mengutamakan hikmah) dan *philosophos/almi'tsir al-hikmah* berarti orang yang lebih suka terhadap hikmah.¹¹⁴ Sebenarnya filsafat hukum Islam merupakan istilah baru. Menurut para pakar, genealogisnya bisa ditelusuri dalam literatur klasik mulai *al-Mustasfa* nya al-Ghazali sampai *al-Muwafaqat* nya al-Syatibi. Dalam karya para ulama tersebut filsafat hukum Islam diistilahkan dengan *maqāṣid al-Syarī'ah*. Pembahasan tentang *maqāṣid al-Syarī'ah* ini ditujukan untuk mencari maksud Allah dari hukum syari'ah yang diturunkan melalui ayat-ayat hukum maupun hadits-hadits hukum.¹¹⁵

Dengan asumsi bahwa tujuan Allah menurunkan syari'ahnya adalah kemaslahatan (kebaikan atau kedamaian) bagi manusia, bukan sebaliknya. Karena bisa jadi syari'ah yang berada pada ruang waktu yang salah tidak akan mendatangkan *maslahah*, bahkan sebaliknya mendatangkan *mudharat* (kerugian atau bahaya). Untuk itu filsafat hukum Islam atau *maqāṣid al-Syarī'ah* di sini bertujuan untuk menempatkan syari'ah atau hukum Islam pada ruang dan waktu yang tepat. Sebenarnya *maqāṣid al-Syarī'ah* merupakan bagian dari uhsul fiqh, sedangkan hukum Islam merupakan hasil penyaringan dalam menemukan nilai-nilai syari'ah.¹¹⁶ Akan tetapi, filsafat hukum Islam yang idendik dengan filsafat dan *maqāṣid al-Syarī'ah*, hukum Islam merupakan inti dari tujuan *maqāṣid al-Syarī'ah* yang berbentuk aturan-

¹¹³ Abdul Halim, "Hermeneutika Jasser Audah...", hlm. 76.

¹¹⁴ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam...*, hlm. 1-2.

¹¹⁵ *Ibid.*, hlm. 134.

¹¹⁶ Yudian Wahyudi, *Maqashid Syari'ah dalam Pergulatan Politik Berfilsafat Hukum Islam dari Harfard ke Sunan Kalijaga*, (Yogyakarta: Nawesea Press, 2007), hlm. 8-9.

aturan, undang-undang, sangksi, dan serterusnya merupakan filsafat hukum Islam terhadap kesejahteraan manusia.

Maqāṣid al-Syarī'ah dalam kaca Imam As-Syatibi¹¹⁷ adalah tujuh paling hakiki menggali nilai-nilai hukum Islam secara filosofis yaitu merumuskan hukum dalam teks-teks Al-Qur'an dan hadis sebagai alasan logis sebagai rumusan suatu hukum yang berorientasi kepada kemaslahaataan umat manusia (masalah). Berbicara mengenai nilai (*the theory of values*) yang disebut sebagai *dhar ūriyāt al-khamsīn* (hak asasi dalam Islam). Pertama, Pemeliharaan atas hak beragama (*hifz ad-dīn*); Kedua, Pemeliharaan atas Jiwa (*hifz an-nafs*), Ketiga, Pemeliharaan atas Akal (*hifz al-'aql*); Keempat, Pemeliharaan atas Harta benda (*hifz al-māl*); Kelima, pemeliharaan atas Keturunan atau nasab (*hifdz an-nasl*) dan bahkan pemeliharaan kehormatan keluarga (*hifdzul 'ird*).¹¹⁸ *Maqāṣid al-Syarī'ah* kolaboratif ini sebenarnya juga merupakan pendekatan filsafat dan Hukum Islam secara interdisipliner. Artinya, filsafat hukum pada umumnya terletak pada perbedaan substansi hukum itu sendiri. Hukum Islam merupakan hukum wahyu, sedangkan hukum pada umumnya adalah hasil pemikiran manusia semata.

Hukum Islam interdisipliner merupakan hukum yang berangkat, berjalan dan berakhir pada tujuan wahyu. Ia ada dan memiliki kekuatan berdasarkan wahyu. Ia memberikan perintah dan larangan berdasarkan wahyu. Dengan demikian, apa yang dianggap benar adalah apa yang dianggap benar oleh wahyu. Apa yang dianggap keliru, adalah apa yang disalahkan oleh wahyu. Adapun akal adalah sarana pendukung untuk memahami atau memikirkan operasional hukum. Ketika hukum Islam menyatakan bahwa babi adalah haram, alasannya adalah karena Al-Qur'an sebagai himpunan wahyu melarangnya.

¹¹⁷ Abdul Wahab Kholaf, *Ilmu Ushul Fiaqh*, Dina Utama, (Semarang : 1994), hal. 14

¹¹⁸ Amir Mua'allim dan YUSDANI, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 1999), hlm. 42.

Demikian pula ketika Islam menyatakan bahwa perzinahan itu haram, alasannya karena Al-Qur'an melarangnya. Babi dan perzinahan adalah haram kapanpun, di manapun, dan oleh siapapun menurut hukum Islam, meskipun secara akal babi dan perzinahan sebenarnya bisa mendatangkan keuntungan yang banyak bagi manusia. *Maqāṣid al-Syarī'ah* sendiri sebenarnya termasuk dalam ranak kajian filosofis hukum Islam dengan dikolaborasikan secara epistemologis dengan menjadikan fiqh sebagai ilmu dan ushul fiqh sebagai kerangka metodologis.¹¹⁹ Adapun isi dari *maqāṣid al-Syarī'ah* kolaboratif ini berangkat dari kajian-kajian yang telah dipelajari dan dikembangkan oleh orang Islam sejak ribuan tahun yang lalu. Yaitu kajian-kajian *Ushul Fiqh*, *Qawa'id Fiqhiyah*, *Qawa'id Usuliyah*, dan ilmu-ilmu metodologis yang lain. Dalam hal ini *maqāṣid al-Syarī'ah* juga berorientasi pada nilai-nilai kemaslahatan dan juga prinsip-prinsip moderasi (*tawāṣuth*), toleransi (*tasāmuh*), keseimbangan (*tawāzun*), dan termasuk keadilan (*ta'ādul*), yang semuanya bermuara pada rangkaian proses *tasyrī'*.¹²⁰

Maqāṣid al-Syarī'ah yang dibangun dalam teori ini merupakan salah satu ilmu keislaman, di mana ilmu ke-Islam-an ini telah tumbuh dan berkembang sejak lebih dari empat belas abad yang lalu. *maqāṣid al-Syarī'ah* kolaboratif bukan hanya membahas hukum dari sisi lahiriah manusia, namun juga membahas hukum dari sisi lain manusia, yaitu sisi batiniah (*ruhiyah*). Selain itu, diharapkan bukan hanya memahami rahasia-rahasia di balik perintah dan larangan hukum, namun juga mampu menghayati rahasia-rahasia itu ketika mengamalkan perintah atau menghindari larangan tersebut.¹²¹

Istilah “syariah” atau “Hukum Islam” merupakan istilah khas Indonesia, sebagai terjemahan *al-fiqh al-Islāmī* atau dalam konteks

¹¹⁹ Amir Mu'allim dan YUSDANI, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 1999), hlm. 30-31.

¹²⁰ Abu Yasid, *Logika Ushul Fiqh: Interelasi Nalar, Wahyu, dan Maqashid asy-Syari'ah*, (Yogyakarta, IRCiSod, 2019), hlm. 59-60.

¹²¹ *Ibid.*

tertentu dari *al-syarī'ah al- Islāmiyyah*. Istilah ini dalam wacana ahli hukum barat digunakan *Islamic Law* atau *Islamic Jurisprudence* yang dikenal sebagai pemikiran hukum Islam dan tentunya tidak dapat dipisahkan dengan filsafat hukum Islam sebagai landasan epistemologi dalam kerangka berpikir hukum Islam.¹²² Dalam Al-Qur'an maupun Sunnah, istilah *al-hukm al-Islām* tidak dijumpai. Yang digunakan adalah kata syariat yang dalam penjabarannya. Kemudian lahir istilah Fiqh. Untuk memperoleh gambaran yang jelas mengenai pengertian syariah dan fiqh.

Untuk memperjelas mengenai arti dari Hukum Islam itu sendiri, perlu ada beberapa penjelasan lebih lanjut mengenai *syari'ah, fiqh, dan ushul fiqh*. Ketiganya merupakan perangkat hukum Islam. Kata syari'ah dan derivasinya di gunakan lima kali dalam Al-Qur'an yakni (surat *al-Syura*, 42 :13, 21. *Al-A'raf*, 7 :163, *al-Maidah*, 5 :48, dan *al-Jasiah*, 45 :18). Secara harfiah *syariah* artinya jalan ke tempat mata air, atau tempat yang dilalui air sungai. Penggunaannya dalam Al-Qur'an di artikan sebagai jalan yang jelas yang membawa kemenangan. Dalam terminologi ulama *ushul afiqh, syariah* adalah titah (*khithāb*) Allah berhubungan dengan perbuatan mukallaf (muslim, balig, dan berakal sehat), baik berupa tuntutan, pilihan, atau perantara (sebab, syarat, atau penghalang). Jadi konteksnya, adalah hukum-hukum yang bersifat praktis (*'amaliyah*).

Pada mulanya kata *syariah* meliputi semua aspek ajaran agama, yakni akidah, *syariah* (hukum Islam) dan akhlak. Ini terlihat pada *syariah* setiap agama yang diturunkan sebelum Islam. Karena bagi setiap ummat, Allah memberikan *syariah* dan jalan yang terang.¹²³ Inti akidahnya adalah tauhid (mengesakan Tuhan), dapat dipahami bahwa cakupan *syariah* adalah amaliyah sebagai konsekuensi dari akidah yang diimani

¹²²Hujair Sanaky, "Gagasan Khaled Abou El-Fadl tentang Problem Otoritarianisme Tafsir Agama Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan", dalam *Jurnal Al-mawarid*, Edisi XIV UII Yogyakarta Tahun 2005, hlm. 231.

¹²³Q. S. *Al-maidah*, (5):48.

setiap ummat. Kendatipun demikian, ketika kita menggunakan kata *syariah*, maka pemahaman kita tertuju kepada semua aspek ajaran Islam.

Mahmud Syaltut dalam bukunya *al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah* mendefinisikan *syariah* adalah peraturan yang diturunkan Allah kepada manusia agar dipedomani dalam berhubungan dengan Tuhannya, dengan sesamanya, dengan lingkungannya, dan dengan kehidupan. Sebagai penjabaran dari akidah, *syariah* tidak bisa terlepas dari akidah. Keduanya memiliki hubungan ketergantungan. Akidah tanpa *syariah* tidak menjadikan pelakunya muslim, demikian juga *syariah* tanpa akidah akan sesat. Syariat Islam, diturunkan secara bertahap dalam dua periode Mekkah dan Madinah. Keseluruhannya memakan waktu 22 tahun 2 bulan 22 hari. Sehubungan dengan ini muncul istilah teknis tasyri' (legislasi atau pengundangan). Istilah ini dikemudian hari menjadi salah satu perbendaharaan istilah penting dalam kajian fiqh (hukum Islam). Jadi *syariah* adalah produk atau materi hukumnya, tasyri adalah pengundangnya, dan yang memproduksi di sebut syari" (Allah).

Adapun kata *fiqh* yang dalam Al-Qur'an digunakan dalam bentuk kerja (*fi'il*) disebut sebanyak 20 kali. Penggunaannya dalam al-qur'an berarti memahami. Perhatikanlah, betapa kami mendatangkan tanda-tanda kebesaran, kami silih berganti, agar mereka memahaminya.¹²⁴ Secara etimologis, *fiqh* artinya paham. Namun berbeda dengan *'ilm* yang artinya mengerti. Ilmu bisa diperoleh secara nalar atau wahyu, fiqh menekankan pada penalaran, meski penggunaannya nanti ia terikat kepada wahyu. Dalam pengertian terminologis, *fiqh* adalah hukum-hukum *syara'* yang bersifat praktis (*amaliyah*) yang diperoleh dari dalil-dalil yang rinci. Contohnya, hukum wajib shalat, diambil dari perintah Allah dalam ayat *aqīm ū ash-shalāt* (dirikanlah shalat). Karena dalam Al-Qur'an tidak dirinci bagaimana tata cara menjalankan shalat, maka dijelaskan melalui sabda Nabi SAW. "Kejalkanlah shalat, sebagaimana

¹²⁴Q. S. Al-An'am, (6):65.

kalian melihat aku menjalankannya”. (*sallu kama raaitumuni usalli*). Dari praktek Nabi inilah, sahabat-sahabat, *tabi'in*, dan *fuqaha'* merumuskan tata aturan shalat yang benar dengan segala syarat dan rukunnya.

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa antara *syariah* dan *fiqh* memiliki hubungan yang sangat erat, karena *fiqh* adalah formula yang dipahami dari *syariah*. *Syariah* tidak bisa dijalankan dengan baik, tanpa dipahami melalui *fiqh* atau pemahaman yang memadai, dan di formulasikan secara baku. *Fiqh* sebagai hasil usaha memahami, sangat di pengaruhi oleh tuntunan ruang dan waktu yang melingkupi *faqih* (*fuqaha*) yang memformulasikannya. Karena itulah, sangat wajar jika kemudian, terdapat perbedaan-perbedaan dalam rumusan mereka. Kristalisasinya kemudian dicatat oleh sejarah, terdapat *Fiqh Sunnī* (berpahaman *ahl al-sunnah wa al-Jamā'ah*) dan *fiqh syi'ī* (berpahaman Syi'ah, yang mengaku pengikut Ali Ibnu Abi Tholib). Dikalangan Sunni sendiri, dikenal *Fiqh Hanafi*, *Fiqh Maliki*, *Fiqh Syafi'i*, *Fiqh Hanbali*, dan *Fiqh Auza'i* yang terakhir kurang populer di Indonesia.

Kendatipun demikian terdapat perbedaan karakteristik antara *syariah* dan *fiqh*, yang apabila tidak dipahami secara proporsional, dapat menimbulkan kerancuan yang bukan tidak mungkin akan melahirkan sikap salah kaprah terhadap *fiqh*. *Fiqh* diidentikkan dengan *syariah*. Agar jelas duduk soalnya, berikut akan dikemukakan perbedaan-perbedaan tersebut. pertama, *syariah* diturunkan oleh Allah (*al-syāri'*), jadi kebenarannya bersifat mutlak (absolut), sementara *fiqh* adalah formula hasil kajian *fuqaha*, dan kebenarannya bersifat Relatif (*nisbi*). Karena *syariah* adalah wahyu sementara *fiqh* adalah penalaran Manusia. Kedua, *syariah* adalah satu (*unity*) dan *fiqh* beragam (*diversity*). Ketiga, *syariah* bersifat otoritatif, maka *fiqh* berwatak liberal. Keempat, *syariah* stabil atau tidak berubah, *fiqh* mengalami perubahan seiring dengan tuntutan ruang dan waktu. Kelima, *syariah* bersifat idealistis, *fiqh* bercorak realistik. Dari beberapa definisi ini, kemudian mulcullah di Indonesi yang

disebut Hukum Islam atau kalau di barat *Islamic Law* (*Islamic Jurisprudence*).

Hukum Islam menurut Abdul Wahab Khalaf merinci hukum Islam menjadi beberapa bagian. Pertama, Hukum Kekeluargaan (*ahwāl al-syakhsyah*) yaitu hukum yang berkaitan dengan urusan keluarga dan pembentukannya yang bertujuan mengatur hubungan suami isteri dan keluarga satu dengan lainnya. Ayat al-qur'an yang membicarakan masalah ini sekitar 70 ayat. Kedua, Hukum Sipil (*civics/al-ahkām al-madāniyah*) yang mengatur hubungan individu-individu serta bentuk-bentuk hubungannya seperti jual beli, sewa menyewa, utang piutang, dan lain-lain, agar tercipta hubungan yang harmonis di dalam masyarakat. Ayat al-qur'an mengaturnya dalam 70 ayat. Ketiga, Hukum Pidana (*al-ahka-ām al-jināi'yah*) yaitu hukum yang mengatur tentang bentuk kejahatan atau pelanggaran dan ketentuan sanksi hukumannya. Tujuannya untuk memelihara kehidupan manusia, harta, kehormatan, hak serta membatasi hubungan perbuatan pidana dan masyarakat. Ketentuan ini diatur dalam 30 ayat. Keempat, Hukum Acara (*al-ahka-ām al-murāfa'āt*) yaitu hukum yang mengatur tata cara mempertahankan hak, dan atau memutuskan siapa yang terbukti bersalah sesuai dengan ketentuan hukum. Hukum ini mengatur cara beracara di lembaga peradilan.

Tujuannya ayat Al-Qur'an mengatur masalah ini dalam 13 ayat. Kelima, Hukum Ketatanegaraan (*al-ahkām ad-dust ūriyah*) berkenaan dengan sistem hukum yang bertujuan mengatur hubungan antara penguasa (pemerintah) dengan yang dikuasai atau rakyatnya, hak-hak dan kewajiban individu dan masyarakat, diatur dalam 10 ayat. Keenam, Hukum Internasional (*al-ahkām ad-duwāliyah*) mengatur hubungan antar negara Islam dengan negara lainnya dan hubungan dengan non muslim, baik dalam masa damai atau dalam masa perang. Al-Qur'an mengaturnya dalam 25 ayat. Ketujuh, Hukum Ekonomi (*al-ahkām al-iqtishādiyah wa al-māliyah*). Hukum ini mengatur hak-hak seorang

pekerja dan orang yang mempekerjakannya, dan mengatur sumber keuangan negara dan perindustriannya bagi kepentingan kesejahteraan rakyatnya. Diatur dalam al-qur'an sebanyak 10 ayat.

Selain dari Jasser Auda, Juga terdapat tokoh yang terkenal di bidang *maqāsid al-Syarī'ah* yaitu Muhammad Talbi, yang dikelan pembacaannya terhadap *al-Qur'an Qirā'ah Tārikhiyah Unāsiyyah* (Pembacaan historis-humanistik). Termasuk perhatiaanya pada isu-isu global seperti pluralisme. Menurut Talbi juga menawarkan *Qirā'ah Maqāsidīyyah* yang merupakan teori yang benar-benar baru sebenarnya juga terinspirasi dari Ulama Imam Asy-Syatibi tentang *Maqāsid Al-Syarī'ah* meskipun teori Qiyas menurut Talbi teri qiyas merupakan *fahmul Maudu'iyyah* (pemahaman nostalgis) terhadap teks dan terkesan masih menolak kekinian.¹²⁵

Jasser Auda mempunyai kegelisahan akademik terhadap Usul Fiqh lama yaitu pertama, Usul al-Fiqh terkesan tekstual dan mengabaikan tujuan teks, kedua, Klasifikasi sebagian teori usul al-Fiqh mengiring pada logika binter dan dikotomis, ketiga. Analisa usul al-fiqh bersifat reduksionis dan atomistik. Oleh karena itu, Jasser Auda mengkritik Maqasid klasik yang terjebak pada kemaslahatan individu sehingga tidak mampu menjawab permasalahan dunia yang terjadi, maka oleh Jasser Auda cakupan dan dimensi teori maqasid klasik diperluas agar dapat menjawab tantangan-tantangan zaman kekinian. Melalui enam vitur yang dsebutkan di atas.¹²⁶

2. Muhammad Talbi dan Hermentika *Maqāsidī*

Muhammad Talbi tentang *al-Tafsīr al-Maqāsidī* merupakan merupakan integrasi di antara dua cabang ilmu syariah yang besar, yaitu Tafsir dan Maqāsid. Kedua-duanya mempunyai susur galur sejak dari zaman Nabi Muhammad SAW. Dalam kontek pemikiran hermenutika

¹²⁵ Rahman, Al Irfan: Journal of Qur'anic and Tafsir (JQT), "Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Talbi (Diskursus Pemimpin Non Muslim dalam Konteks Indonesia)", hlm. 67.

¹²⁶ Retna Gumanti, "Maqasid Al-Syariah Menurut Jasser Auda". (Pendekatan Sistem dalam Hukum Islam)", dalam Jurnal Al-Himayah Volume 2 Nomor 1 Maret 2018, hlm. 97.

Maqāṣidī merupakan pendekatan Kontekstual yang mirip kepada al-Tafsīr al-Maqāṣidī. pendekatan kontekstual (*al-qirā'ah al-Muntijah*) difahami sebagai gaya tafsiran yang mementingkan pemahaman ayat suci Al-Qur'an pada sudut konteks dengan melihat kepada sejarah ayat tersebut diturunkan seiring dengan keadaan sosial, politik, dan ekonomi.¹²⁷

Menurut Talbi, setidaknya dalam *Qirā'ah Maqāsidīyyah* ada dua hal yang menjadi perhatian khusus. *Pertama*, konteks historis turunnya ayat (*al-Qirā'ah at-Tārikhiyah*) sebagai titik tolak. *Kedua*, tujuan atau kehendak pembuat syari'at (*al-Qirā'ah Maqāsidīyyah*) sebagai maksud yang dituju. Sedangkan secara teknis, prinsip teori ini berpangkal pada Analisis Orientasi (*at-Tahlil al-Ittijāhi*) terhadap suatu teks. Menurut Talbi, dalam hal ini kita bisa mengintegrasikan metode epistemologi Islam atau hermeneutika.¹²⁸

Tokoh yang selalu dijadikan kajian dalam topik Al-Tafsīr al-Maqāṣidī ini adalah Ibn 'Āshūr, Ibn al-'Arabī, Muḥammad 'Abduh, Muḥammad Rashīd Riḍā dan 'Alī Jumu'ah. Kajian al-Tafsīr al-Maqāṣidī juga dilakukan ke atas pemikiran dan perspektif para cendekiawan Islam yang lain, seperti Imam Mālik, Ṣiddīq Khān, Kuntowijoyo, Jasser Auda dan Ṭaha Jābir al-'Alwānī. Ada juga intelektual Barat seperti Hans Gerge Gadamer yang juga seorang filsuf dan pakar hermeneutika. Dalam hal ini hermeneutika Maqāṣidī yang digagas penulis masih jarang dilakukan, terutama dalam penulisan buku atau sebuah disertasi.¹²⁹

Di Indonesia, hukum Islam pernah dan dilaksanakan dengan sepenuhnya oleh masyarakat Islam. Meski didominasi oleh *fiqh syafi'ī*. Hal ini, kata Rahmat Djatnika, *fiqh syafi'iyah* lebih banyak dan dekat

¹²⁷ Muhammad Aizat Syimir Rozani, Mohd Farid Ravi Abdullah, Nurzatil Ismah Azizan & Yaakob Hasan, "Tinjauan tematik terhadap skop kajian al-Tafsīr al-Maqāṣidī [A thematic review of al-Tafsīr al-Maqāṣidī's research scope]", Jurnal Al-Irsyad Vol. 7, No. 1, (June, 2022), hlm. 769.

¹²⁸ Rahman, Al Irfan: Journal of Qur'anic and Tafsir (JQT), "Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Talbi...", hlm. 68.

¹²⁹ *Ibid.*, hlm. 771.

dengan kepribadian Indonesia. Hukum adat setempat sering menyesuaikan diri dengan hukum Islam. Di wjo misalnya, hukum waris hukum Islam dan hukum adat, keduanya menyatu dan hukum adat itu menyesuaikan diri dengan hukum Islam. Sosialisasi hukum Islam pada zaman Sultan Agung sangat hebat, sampai ia menyebut dirinnya sebagai "Abdul Rahman Khalifatullah Sayidina Pantagama", Demikian juga di Banten Pada masa kekuasaan Sultan Ageng Tirtayasa hukum adat dan hukum agama tidak ada bedanya. Juga di sulawesi. Kenyataan semacam ini diakui oleh Belanda ketika datang ke Indonesia. Dibawah ini akan di kemukakan teori-teori berlakunya hukum islam di Indonesia.

Pertama, teori *Receptio in Complexu*, teori ini dimunculkan oleh Van den berg, berdasarkan kenyataan bahwa hukum Islam diterima (diresepsi) secara menyeluruh oleh ummat Islam. Kedua, *teori Receptie*, *Teori Receptie* mengatakan bahwa hukum yang hukum berlaku bagi orang islam adalah hukum adat mereka masing-masing. Hukum islam dapat berlaku apabila telah diresepsi oleh hukum adat. Jadi hukum adatlah yang menentukan ada tidaknya hukum Islam. Ketiga, *Teori Receptie Exit* Atau *Receptie a Contrario*, *Teori Receptie Exit* atau *Receptie a Contrario* adalah teori yang mengatakan bahwa hukum adat baru berlaku kalau tidak bertentangan dengan hukum islam.yaitu hukum islam dapat dilaksanakan, apabila diterima (diresepsi) hukum adat, maka sekarang hukum adat yang tidak sejalan dengan hukum islam harus dikeluarkan, dilawan atau di tolak.¹³⁰

Mengenai pembahasan lebih lanjut tentang Hermeneutika *maqāṣidī* sebuah sistem pendekatan, secara teoretis menjadi bahan penerapan secara teoretical frame dalam disertasi ini. Dalam tataran metodologis tentang hermeneneutika *Maqāṣidī* sebagai kerangka metodologis akan diuraikan pada bab III Fatwa MUI tentang Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme. Kemudian pada bab IV adalah analisis

¹³⁰*Ibid.*

tentang Fatwa MUI dengan tawaran Hermenutika *Maqāsidī* sebagai problem penafsiran untuk mencari sisi keadilan dalam teks terkait dengan interpretasi terhadap pembacaan sekularisme, liberalisme, dan pluralisme Agama di Indonesia sebagai novelti penelitian ini.

C. Hermeneutika *Maqāsidī*: Sebuah Tawaran Epistemologis

Pemikiran *Maqāsid al-Syarī'ah* Jasser Audah dan Muahhmad Talbi di atas merupakan insiprasi refleksi yang mendalam tentang hermenetika *maqāsidī* yang penulis tawarkan dalam penelitian disertasi ini. Muhammad al-Thalibi (atau umumnya dikenal sebagai Muhammad Talbi) adalah salah satu pencetus interpretasi Maqashidi sangat tersohor. Ia berasal dari Tunisia, lahir pada 16 September 1921. Ia menyelesaikan studinya di Paris, dan memperoleh gelar doktor dalam bidang sejarah di Universitas Sorbonne. Setelah lulus dari Universitas Sorbonne, Iia kembali ke Tunisia dan bergabung dengan Universitas Tunisia sebagai Profesor dan Dekan. Pada tahun 80-an, ia mengepalai Komite Kebudayaan Nasional di Tunisia dan kemudian bergabung dengan Kamar Nasional Nasional di Tunisa pada tahun 1995. Pengalaman intelektualnya menonjol karena sudut pandanganya tentang Islam, serta pemahamannya tentang isi ayat-ayat dan interpretasi mereka Al-Quran. Dengan kemampuan dan pengalamannya tersebut, al-Thalibi mampu melahirkan sebuah konsep *maqashid* dalam tafsir logis Al-Qur'an yang di respon baik oleh semua kalangan hingga saat ini.¹³¹

Termasuk Penafsiran Maqashidi Talbi tetap berjalan hingga saat ini. Hingga saat ini tafsir Maqashidi terus berkembang dan melahirkan metode-metode yang memajukan ilmu tafsir. Salah satu metode tafsir Maqashidi yang paling terkenal pada masa ini adalah teknik yang dikembangkan oleh Abdul Mustaqim. Dalam perkembangan keilmuan ini penulis mencoba menerapkan mdel interpretasi Talbi dengan Bahasa

¹³¹ Iqbal Kholidi, “Tafsir Maqasidi Muhammad Talbi dan Abdul Mustaqim sebagai Pendekatan Alternatif dalam Menafsirkan Al-Qur'an”, dalam Jurnal Al-Qadim: Journal Tafsir dan Ilmu Tafsir (JTIT), Volume 1 Number 1 (2024) January – June 2024, hlm. 1-5.

hermeneutika Maqasidi ke dalam kajian pembacaan terhadap Fatwa MUI tentang memahami pelarangan pluralism, liberalism, dan secularism di Indonesia. Oleh karena itu, tawaran hermenetika *Maqāsidi* oleh penulis dalam Disertasi ini adalah merupakan model interpretasi baru dengan menawarkan kolaborasi keilmuan yang berkembang di Barat dengan tradisi interpretasi dalam Islam.

3. Otoritas dan Hermenutika Maqashidi Khaled M. Abou El-Fadl

Tentunya hal ini terkait dengan otoritas yang dapat kita deskripsikan secara garis besar, bahwa otoritas terbagi menjadi dua: *Pertama*, “otoritas persuasif”, dan *kedua*, “otoritas koersif”. Otoritas persuasif, yaitu otoritas yang dimiliki oleh “wakil khusus” (ahli hukum Islam, *fuqaha*’) terhadap “wakil umum”, yaitu orang-orang shaleh yang beriman dan taat kepada Allah (*ahl al-‘ibadah*), dan termasuk juga masyarakat Islam pada umumnya. Sedangkan yang kedua adalah “otoritas koersif” (paksaan) atau otoriter.

Otoritas koersif merupakan kemampuan untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan cara membujuk dan mengambil keuntungan dengan mengancam atau menghukum, sehingga orang berakal sehat tidak punya pilihan dan harus mengikutinya. Otoritas koersif melibatkan kekuasaan normatif dan tekstualis, sehingga ia mempunyai kemampuan untuk mengarahkan keyakinan, ideologi, perilaku, atau pemikiran seseorang atas dasar kepercayaan dan keyakinannya.¹³²

Untuk mencegah dan menghindarkan diri dari otoritas koersif dari tindakan sewenang-wenang yang secara tergesa-gesa mengatasnamakan sebagai penerima perintah Tuhan. Hermeneutika otoritatif disini berusaha supaya penafsir tidak mudah melakukan tindak sewenang-wenang dalam menentukan fatwa-fatwa keagamaan. Menurut Abou El-Fadl terdapat lima hal yang perlu dimiliki oleh seorang mufti, *Pertama*, *self-restraint*, yaitu

¹³²*Ibid*, hlm. 37-57; Khaled M. Abou El-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan”...*, hlm. 54-58. Baca juga, Muhammad Ichrom, “Rethinking Otoritas Agama”, *Justisia*, edisi, 29, Tahun. XIV, 2006, hlm. 129. Lihat juga M. Guntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme ...”, hlm. 41-47.

kemampuan dan keharusan seseorang, kelompok, dan organisasi atau lembaga untuk mengontrol dan mengendalikan diri. *Kedua, diligence*, sungguh-sungguh. *Ketiga, comprehensiveness*, mempertimbangkan berbagai aspek yang terkait. *Keempat, reasonableness*, mendahulukan tindakan yang masuk akal (rasional), dan *kelima, honesty*, kejujuran. Kelimanya dijadikan sebagai acuan parameter uji sahih untuk meneliti berbagai kemungkinan pemaknaan teks sebelum akhirnya penafsir harus memutuskan dan merasa yakin bahwa dirinya memang mengemban sebagian perintah Tuhan.¹³³

Dikatakan oleh Abou El-Fadl dan Jasser Audah, bahwa penggantian otoritas Tuhan secara halus, dan lebih-lebih secara keras oleh *reader*, adalah tindakan despotisme dan sekaligus penyelewengan (*corruption*) yang nyata dari logika hukum Islam yang tidak bisa dibenarkan tanpa kritik yang tajam dari “komunitas penafsir” (*community of interpreters*) yang ada di sekitarnya. Abou El-Fadl membangun “konsep otoritas” dalam Islam dengan doktrin Kedaulatan Tuhan, yaitu kehendak Tuhan yang dijelaskan melalui kalam-Nya (Al-Qur’an), dengan Nabi sebagai pemegang otoritas kedua setelah Al-Qur’an yang berfungsi sebagai penafsir Kehendak Tuhan paling awal.¹³⁴

Persoalan berikutnya adalah sejauh mana teks-teks keagamaan memiliki otoritas mewakili suara Tuhan dan Nabi, bagaimana kita memahami kehendak Tuhan dan Nabi melalui perantara teks-teks tersebut, dan lain seterusnya. Merespons pertanyaan demi pertanyaan mendasar di atas, Abou El-Fadl memberika beberapa kerangka untuk mengatasi problematika di atas, dengan memperhatikan tiga hal, yaitu: *pertama*, kompetensi, *kedua*, penetapan makna, dan *ketiga*, perwakilan.¹³⁵

¹³³M. Guntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme ...”, hlm. 46. Abou El-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan”...*, hlm. 54-58.

¹³⁴M. Guntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme ...”, hlm. 42.

¹³⁵*Ibid*; Abou El-Fad, *Melawan “Tentara Tuhan”...*, hlm. 54-58.

Tiga pokok persoalan ini menjadi kunci bagi Abou El-Fadl untuk membuka diskursus yang “otoritatif” dan yang “otoriter” dalam pemikiran hukum Islam dan membangun konsep otoritasnya. Ketiga kunci ini sangat penting dan menjadi inti pemikirannya dalam rangka membedakan sikap kelompok, individu, atau organisasi penyimpul fatwa keagamaan yang bercorak otoriter dan otoritatif dalam diskursus pemikiran hukum Islam, sehingga hukum Islam tampak inklusif, berpihak pada keadilan dan demokrasi.¹³⁶

Selanjutnya, untuk memperkuat kompetensi penafsir, seorang penafsir harus juga mengkaji sejarah, sebagaimana pernyataan Guntur Romli:

Khaled sendiri dalam membahas kompetensi Sunnah menggunakan metodologi kritik hadis klasik (*mushthalah al-hadits*) dari kritik transmisi (*naqd as-sanad*) dan kritik perawi (*ilm ar-rijal*). Namun yang perlu diperluas menurut Khaled adalah bahwa kajian hadis harus menyentuh realitas sejarah.¹³⁷

Dari pernyataan di atas, tergambar bahwa di satu sisi, Abou El-Fadl ingin mengembangkan kajian hadis pada kritik redaksi hadits (*naqd al-matn*) sehingga memungkinkan seseorang mengkaji hadis dalam konteks sosio-historisnya. Di sisi lain, Sunnah memiliki tingkatan otentisitas yang berbeda dari Al-Qur'an. Perbedaannya terkait dengan kompleksitas dan beragamnya sumber-sumber periwayatannya oleh para perawi.

4. Nashr Hamid Abu Zaid dengan Hermeneutika Humanisiknya

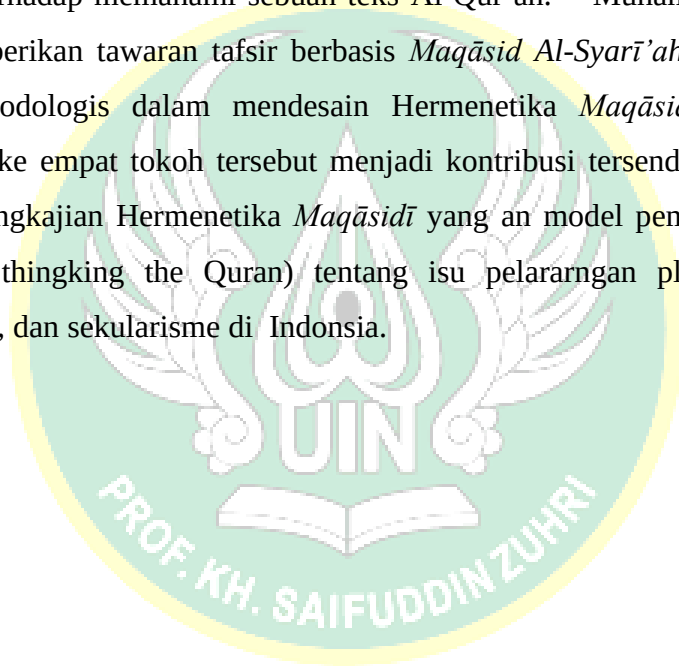
Dalam kesempatan pengukuhan dirinya sebagai the Ibn Rushd chair of Humanism di Universitas Humanistik, Utrech, Belanda, pada tanggal 27 Mei 2004 Abu Zaid memberikan orasi ilmiah dengan judul Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics. Dalam kesempatan ini, dia menyatakan:

¹³⁶Khaled M. Abou El-Fadl, *Islam dan Tantangan Demokrasi*, (Jakarta: Ufuk Press, 2004), hlm. 42-50.

¹³⁷ Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 47.

“I was one the propagators of the textuality of the Qur’an under the influence of the literary approach initiated by the modern, and still appreciated, the literary approach. I recently started to realize how dealing with the Qur’an as a text alone reduces its status and ignores the fact that it is still functioning as a ‘discourse’ in everyday life.”.¹³⁸

Pembacaan hermeneutika humnisik Abu Zaid ini memberikan pesan humsnis terhadap memahami sebuah teks Al-Qur’an.¹³⁹ Muhammad Talbi juga memberikan tawaran tafsir berbasis *Maqāsid Al-Syarī’ah* menjadi acuan metodologis dalam mendesain Hermenetika *Maqāsidī* dalam pemikiran ke empat tokoh tersebut menjadi kontribusi tersendiri dalam bingkai pengkajian Hermenetika *Maqāsidī* yang an model pembacaan . ulang (re thinking the Quran) tentang isu pelarangan pluralisme, liberalisme, dan sekularisme di Indonsia.



¹³⁸ Nasr H. Abu Zayd, *Rethinking the Qur’an: Towards a Humanistic Hermeneutics* (Utrecht: Humanistics University Press, 2006) hlm. 10.

¹³⁹ Mengenai otentisitas hadis, baca Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 127-132.

BAB III

PROBLEM HISTORIS YANG MELATARBELANGI LAHIRNYA FATWA MAJELIS ULAMA INDONESIA (MUI) TENTANG PELARANGAN PLURALISME, SEKULARISME, DAN LIBERALISME

A. Fatwa Sebagai Penetapan Hukum Islam

Secara etimologis kata fatwa berasal dari bahasa Arab *al-fatwa*. Menurut Ibnu Manzhur kata fatwa ini merupakan bentuk mashdar dari kata *fata*, *yaftu*, *fatwan*, yang bermakna muda, baru, penjelasan, penerangan. Pendapat ini hampir sama dengan pendapat al-Fayumi, yang menyatakan bahwa *al-fatwa* berasal dari kata *al-fata* artinya pemuda yang kuat. Sehingga seorang yang mengeluarkan fatwa dikatakan sebagai mufti, karena orang tersebut diyakini mempunyai kekuatan dalam memberikan penjelasan (*al-bayan*) dan jawaban terhadap permasalahan yang dihadapinya sebagaimana kekuatan yang dimiliki oleh seorang pemuda.¹

Menurut al-Jurjani Fatwa berasal dari *al-fatwa* atau *al-futya*, artinya jawaban terhadap suatu permasalahan (*musykil*) dalam bidang hukum. Sehingga fatwa dalam pengertian ini juga diartikan sebagai memberikan penjelasan (*al-ibanah*). Dikatakan *aftahu fi al-amr* mempunyai arti memberikan penjelasan kepadanya atau memberikan jawaban atas persoalan yang diajukannya.

Sedangkan secara terminologis, sebagaimana dikemukakan oleh Zamakhsyari: (w. 538 H) fatwa adalah penjelasan hukum syara' tentang suatu masalah atas pertanyaan seseorang atau kelompok. Menurut as-Syatibi, fatwa dalam arti *al-iftaa* berarti keterangan-keterangan tentang hukum syara' yang tidak mengikat untuk diikuti.

¹ Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2014), hlm. 17.

Menurut Yusuf Qardawi, fatwa adalah menerangkan hukum syara' dalam suatu persoalan sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa (mustafi) baik secara perorangan atau kolektif.²

Fatwa dalam Islam bukanlah sebuah produk hukum formal seperti undang-undang atau peraturan resmi yang dikeluarkan oleh pemerintah atau lembaga legislatif. Sebaliknya, fatwa lebih bersifat non-legislatif dan merupakan pendapat hukum Islam yang diberikan oleh seorang ulama atau mufti dalam menanggapi pertanyaan atau situasi tertentu.³

Fatwa biasanya dikeluarkan berdasarkan interpretasi hukum Islam, khususnya hukum syariah. Meskipun fatwa tidak memiliki kekuatan hukum yang sama seperti undang-undang, mereka dapat memiliki pengaruh besar dalam masyarakat Muslim, terutama jika dikeluarkan oleh otoritas keagamaan yang dihormati.

Beberapa poin terkait fatwa sebagai produk hukum Islam: Karakteristik Non-Legislatif: Fatwa bukanlah undang-undang atau peraturan formal yang dibuat oleh pemerintah. Mereka lebih bersifat sebagai panduan hukum yang diberikan oleh para ulama.⁴

Otoritas Fatwa: Otoritas fatwa tergantung pada status dan keahlian ilmiah ulama yang mengeluarkannya. Fatwa dari ulama yang dihormati dan diakui keahliannya lebih mungkin diterima oleh umat Islam.

Isi Fatwa: Fatwa dapat mencakup berbagai aspek kehidupan, seperti hukum ritual, etika, keuangan, dan sosial. Isinya dapat berkaitan dengan berbagai permasalahan sehari-hari dan memberikan panduan hukum Islam tentang cara menghadapinya.

Pengaruh Sosial: Meskipun tidak memiliki kekuatan hukum formal, fatwa dapat memiliki pengaruh besar dalam masyarakat Muslim. Banyak umat

² Wahyudi, Heri Fadli, and Fajar Fajar. "Metode Ijtihad Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dan Aplikasinya dalam Fatwa." *Cakrawala: Jurnal Studi Islam* 13.2 (2018): 120-133.

³ Ma'ruf Amin, *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam* (Jakarta: eLSAS, 2008), hlm. 47.

⁴ Fariana, Andi. "Urgensi Fatwa MUI dalam Pembangunan Sistem Hukum Ekonomi Islam di Indonesia." *Al-Ihkam: Jurnal Hukum & Pranata Sosial* 12.1 (2017): 87-106.

Islam menghormati fatwa dan berusaha untuk mengikutinya sebagai bagian dari pengamalan agama.

Penting untuk dicatat bahwa fatwa dapat bervariasi antara satu mazhab (aliran pemikiran dalam Islam) dengan mazhab lainnya, karena interpretasi hukum Islam bisa berbeda-beda. Selain itu, dalam beberapa negara dengan hukum berbasis Islam, fatwa bisa menjadi dasar bagi kebijakan pemerintah atau digunakan dalam sistem peradilan untuk menilai suatu kasus. Namun, penggunaan fatwa sebagai dasar hukum formal tergantung pada struktur hukum dan politik suatu negara.⁵

Pada umumnya fatwa ditetapkan berdasarkan keterangan Al-Quran, hadist, ijma', dan qiyas. Keempatnya merupakan sumber dalil hukum syariah yang telah disepakati oleh jumhur ulama. Jumhur ulama menyepakati validitas keempat sumber tersebut sebagai sumber-sumber hukum syariah, berdasarkan firman Allah dan Hadis Nabi.⁶

1. Al-Qur'an An-Nahl Ayat 43

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

Dan Kami tidak mengutus sebelum kamu, kecuali orang-orang lelaki yang Kami beri wahyu kepada mereka; maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui.

2. Al-Qur'an Surat An-Nisa' ayat 59

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِدُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ ۚ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

“Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nya), dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Al Quran) dan Rasul

⁵ Majelis Ulama Indonesia, *Himpunan Fatwa MUI Sejak 1975* (Jakarta: Erlangga, 2014), hlm. 17.

⁶ Supena, Ilyas. "Konstruksi Epistemologi Fikih Pandemik: Analisis Fatwa-Fatwa MUI." *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 15.1 (2021): 121-136.

(sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.”

3. Hadis

عن ابن عباس ان عدا بن عباد استفتى رسول الله صل الله عليه وسلم فقال ان امي ما
تنت وليها نذر نقضه, فقل رسول الله صل الله عليه وسلم اقضه عنها

Dari Ibnu Abbas r.a. bahwa Sa'ad Bin 'Ubadah r.a. Minta Fatwa kepada Nabi SAW., yaitu dia mengatakan; sesungguhnya ibuku meninggal dunia padahal beliau mempunyai kewajiban nadzar yang belum ditunaikannya? Lalu Rasulullah SAW. Menjawab: “tunaikan nadzar itu atas nama ibumu”. (HR Abu Daud dan Nasai)

Kebolehan untuk berjihad juga diperkuat keterangan hadis yang diriwayatkan oleh Mu'adz bin Jabal ketika diutus Rasulullah SAW untuk menjadi qadhi di Yaman. Rasulullah bertanya kepada Mu'adz apakah yang akan dilakukan dalam berhukum jika ia tidak menemukan dalil naqli dari Al-Quran maupun sunnah, maka Mu'adz menjawab bahwa ia akan berjihad dengan akalanya, dan Rasulullah pun menyetujuinya.⁷

B. Metode Penetapan Fatwa MUI

Dalam menetapkan fatwa harus mengikuti tata cara dan prosedur tertentu yang telah disepakati oleh para ulama, termasuk dalam hal penggunaan dasar yang menjadi landasan hukum dalam penetapan fatwa. Penetapan fatwa yang tidak mengindahkan tata cara dan prosedur yang ada merupakan salah satu bentuk tabakkam (membuat-buat hukum) dan menyalahi esensi fatwa yang merupakan penjelasan hukum syara' terhadap suatu masalah, yang harus ditetapkan berdasarkan dalil-dalil keagamaan (*adillah syar'iyah*).⁸

⁷ Asrorun Ni'am Sholeh, *Metodologi Penetapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia* (tmp: Emir Cakrawala Islam, 2016), 122-123

⁸ Suhartono, Slamet. “Eksistensi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Perspektif Negara Hukum Pancasila.” *Al-Ihkam: Jurnal Hukum & Pranata Sosial* 12.2 (2017): 448-465.

Dalam hal ini para ulama mengelompokkan sumber atau dalil syara' yang dapat dijadikan dasar penetapan fatwa menjadi dua kelompok, yakni: dalil-dalil hukum yang disepakati oleh para ulama untuk dijadikan dasar penetapan fatwa (*adillab al ahkam al-muttafaq 'alaiha*), dan dalil-dalil hukum yang diperselisihkan untuk dijadikan dasar penetapan fatwa (*adillah al-ahkam al-mukhtalaf fiha*).

Para ulama juga telah menjelaskan apa saja dalil-dalil hukum yang disepakati untuk dijadikan dasar penetapan fatwa (*adillah al-ahkam al-muttafaq 'alaiha*), yang meliputi: al-Qur'an as-Sunnah, Ijma' dan Qiyas.

Sebagaimana para ulama juga telah menyebutkan dalil-dalil hukum yang diperselisihkan untuk dijadikan dasar penetapan fatwa (*adillah al-ahkam al-mukhtalaf fiha*), yakni istihsan, istishhab, maslahah al-mursalah, sad az-zari'ah, mazhab shababah.

Teknik berfatwa yang dilakukan oleh MUI adalah rapat komisi dengan menghadirkan ahli yang diperlukan dalam membahas suatu permasalahan yang akan difatwakan. Rapat komisi dilakukan apabila ada pertanyaan atau ada permasalahan yang diajukan, baik pertanyaan atau permasalahan itu sendiri berasal dari pemerintah, lembaga sosial kemasyarakatan, maupun dari MUI sendiri.

Pedoman penetapan fatwa MUI bersumber kepada al-Quran dan hadis sebagai sumber pertama dan utama dalam ajaran Islam, kemudian ijma' dan qiyas. Pedoman fatwa MUI ditetapkan dalam Surat Keputusan MUI Dalam surat keputusan tersebut, terdapat tiga bagian proses utama dalam menentukan fatwa, yaitu dasar-dasar umum penetapan fatwa, prosedur penetapan fatwa, dan teknik dan kewenangan organisasi dalam penetapan fatwa.⁹

Majelis Ulama Indonesia (MUI) merupakan lembaga yang memiliki kewenangan untuk mengeluarkan fatwa di Indonesia. Proses penetapan fatwa oleh MUI melibatkan beberapa tahapan dan prosedur tertentu. Berikut adalah metode penetapan fatwa oleh MUI:

⁹ Ma'ruf Amin, *Fatwa Dalam Sistem Hukum Islam* (Jakarta: eLSAS, 2008), hlm. 47.

1. Permintaan Fatwa

Fatwa dapat dikeluarkan atas permintaan pribadi atau lembaga tertentu yang mengajukan pertanyaan atau permasalahan hukum Islam. Masyarakat umum, organisasi, atau lembaga bisa mengajukan permintaan fatwa kepada MUI melalui mekanisme yang telah ditetapkan.

2. Penelitian dan Kajian

MUI memiliki Dewan Fatwa yang bertanggung jawab untuk melakukan penelitian dan kajian mendalam terkait pertanyaan atau permasalahan yang diajukan. Tim ahli dan ulama di MUI terlibat dalam analisis dan interpretasi terhadap nash (teks) Al-Qur'an dan hadis serta menggunakan prinsip-prinsip ijtihad (usaha pemikiran hukum) untuk merumuskan pandangan.

3. Diskusi dan Musyawarah

Hasil penelitian kemudian dibahas dalam forum musyawarah atau rapat yang melibatkan anggota Dewan Fatwa dan ulama terkait. Diskusi dan musyawarah dilakukan untuk mencapai kesepakatan terhadap pandangan hukum Islam yang akan dijadikan fatwa.¹⁰

4. Penetapan Fatwa

Setelah mencapai kesepakatan, fatwa resmi ditetapkan oleh MUI. Keputusan ini mencerminkan pandangan hukum Islam yang berlaku dalam konteks pertanyaan atau permasalahan yang diajukan. Fatwa yang telah ditetapkan kemudian diumumkan kepada publik.

5. Diseminasi dan Edukasi

Setelah penetapan fatwa, MUI berusaha untuk menyebarkan informasi dan edukasi terkait dengan fatwa tersebut kepada masyarakat luas. Hal ini dilakukan untuk memastikan pemahaman yang benar dan penerapan yang sesuai dengan ajaran Islam.

6. Kemungkinan Revisi

¹⁰ Pelu, Ibnu Elmi AS, and Jefry Tarantang. "Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebagai Solusi Permasalahan Umat Islam Di Indonesia." *Al Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 14.2 (2020): 307-316.

Fatwa dapat direvisi atau diperbarui jika terdapat perkembangan baru dalam masalah yang pernah di-fatwakan atau jika muncul perbedaan pandangan di antara ulama. Proses revisi fatwa juga melibatkan tahapan penelitian, diskusi, dan penetapan seperti pada tahap awal.¹¹

Proses perumusan fatwa dapat bervariasi dan bergantung pada kebijakan dan mekanisme yang diadopsi oleh MUI. Penetapan fatwa di MUI adalah hasil dari proses konsultasi dan kajian keilmuan, dan fatwa tersebut bukanlah hukum formal tetapi memiliki pengaruh moral dan keagamaan di kalangan umat Islam di Indonesia.

Adapun metode yang digunakan oleh Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam proses penetapan fatwa dilakukan melalui tiga pendekatan, yaitu Pendekatan *Nash Qath'i*, Pendekatan *Qauli*, dan Pendekatan *Manhaji*. Pendekatan *Nash Qath'i* dilakukan dengan berpegang kepada nash Al-Qur'an atau Hadis untuk suatu masalah apabila masalah yang ditetapkan terdapat dalam nash Al-Qur'an ataupun Hadis secara jelas. Apabila tidak terdapat dalam nash Al-Qur'an maupun Hadis maka proses penetapan fatwa dilakukan dengan pendekatan *Qauli* dan *Manhaji*.

Pendekatan *qauli* adalah pendekatan dalam proses penetapan fatwa dengan mendasarkannya pada pendapat para imam mazhab dalam kitab-kitab fikih terkemuka (*al kutub al mu'tabarah*). Pendekatan *qauli* dilakukan apabila jawaban dapat dicukupi oleh pendapat dalam kitab-kitab fikih terkemuka dan hanya terdapat satu pendapat (*qaul*), kecuali jika *qaul* yang ada dianggap tidak cocok lagi untuk dijadikan landasan karena sangat sulit untuk dilaksanakan (*ta'assur* atau *ta'adzzur al 'amal* atau *shu'ubah al 'amal*), atau karena illatnya berubah. Dalam hal ini perlu dilakukan telaah ulang (*i'adatun nazhar*). Melakukan telaah ulang merupakan kebiasaan para ulama terdahulu. Oleh sebab itu, mereka tidak terpaku terhadap teks-teks hukum yang ada bila teks-teks tersebut sudah tidak tepat lagi untuk dijadikan landasan.

¹¹ Sidqi, Imaro, and Doli Witro. "Kedudukan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Perspektif Hukum Islam dan Nasional: Studi Implikasi Fatwa Terhadap Masyarakat." Nizham: Jurnal Studi Keislaman 8.01 (2020): 20-31.

Apabila jawaban tidak dapat dicukupi oleh *nashqath'i* dan juga tidak dapat dicukupi oleh pendapat yang ada dalam kitab-kitab fikih terkemuka, maka proses penetapan fatwa dilakukan melalui pendekatan *manhaji*. Pendekatan *manhaji* adalah pendekatan dalam proses penetapan fatwa dengan mempergunakan kaidah-kaidah pokok (*al qowaid al ushuliyah*) dan metodologi yang dikembangkan oleh imam mazhab dalam merumuskan hukum suatu masalah. Pendekatan *manhaji* dilakukan melalui ijtihad secara kolektif (*ijtihad jama'i*), dengan menggunakan metode *al jam'u wat taufiq, tarjihi, ilhaqi*, dan *istinbathi*.¹²

Sementara Prof Dr Abdunnasir Abul Basal mengatakan, umat Islam harus member perhatian kepada mufti dan orang-orang yang mengeluarkan fatwa. Perlu ditekankan bahwa fatwa tidak bertentangan dengan maqasid syariah. Kalau bertentangan maka wajib kita tolak. Menurut Rektor sebuah Perguruan Tinggi di Yaman. Selain itu, seorang mufti juga harus bersikap arif dan bijak. Jangan sampai fatwa yang dikeluarkan mengundang kontravesial, sehingga menimbulkan perpecahan dikalangan umat Islam. Dr Adel bin Abdullah Qutah mengatakan, fatwa hanya bisa dilakukan oleh ulama yang kompeten, serta memiliki integritas dan ketrampilan dalam berinteraksi dengan masyarakat. Mufti harus menjadi pemadam kebakaran setiap kali ada yang mengobarkan api.¹³

Mengutip Peraturan Organisasi MUI yang diterbitkan pada 2015 lalu, Tentang Penetapan Fatwa dalam Bab 3 Pasal 5 ayat 1 dijelaskan bahwa sebelum fatwa ditetapkan, harus dilakukan kajian komprehensif terlebih dahulu guna memperoleh deskripsi utuh tentang obyek masalah, rumusan masalah, termasuk dampak sosial keagamaan yang ditimbulkan dan titik kritis dari berbagai aspek hukum yang berkaitan dengan masalah tersebut.

¹² Yeni Salma Barlinti, Kedudukan fatwa Dewan Syariah Nasional dalam sistem hukum nasional di Indonesia (Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama RI, 2010), hlm. 142.

¹³ Kementerian Agama Republik Indonesia, Menetapkan Fatwa Harus Dengan Metodologi. Diakses dari <https://kemenag.go.id/nasional/menetapkan-fatwa-harus-dengan-metodologi-809yfr> pada 29 Juli 2023 pukul 21.35

Dalam Pasal 5 ayat 2 disebutkan, yang dimaksud dengan kajian komprehensif tersebut yaitu bahwa kajian tersebut mencakup telaah atas pandangan fuqaha mujtahid, masa lalu, pendapat para imam madzhab dan ulama yang *mu'tabar*, telaah atas fatwa-fatwa yang terkait, serta pandangan ahli fikih terkait masalah yang akan difatwakan.

Sementara pada Pasal 5 ayat 3 disebutkan bahwa kajian komprehensif sebagaimana dimaksud pada ayat 1 antara lain dapat melalui penugasan pembuatan makalah kepada Anggota Komisi atau ahli yang memiliki kompetensi di bidang yang terkait dengan masalah yang akan difatwakan. Lebih lanjut, dijelaskan pada Pasal 6 ayat 1 bahwa penetapan fatwa terhadap masalah yang telah jelas hukum dan dalil-dalilnya (*ma'lum min al-din bi al-dlarurah*) dilakukan dengan menyampaikan hukum sebagaimana apa adanya.¹⁴

Pasal 6 ayat 2 menyebutkan bahwa penetapan fatwa terhadap masalah yang terjadi perbedaan pendapat (*masail khilafiyah*) di kalangan madzhab, maka dilakukan dua hal yaitu yang pertama penetapan fatwa didasarkan pada hasil usaha pencapaian titik temu di antara pendapat-pendapat yang dikemukakan melalui metode *al-jam'u wa al-taufiq*. Kedua, jika tidak tercapai titik temu antara pendapat-pendapat tersebut, penetapan fatwa didasarkan pada hasil tarjih melalui metode muqaranah (perbandingan) dengan menggunakan kaidah-kaidah ushul fiqih muqaran.

Pasal 6 ayat 3 menyebutkan penetapan fatwa terhadap masalah yang tidak ditemukan pendapat hukum di kalangan madzhab atau ulama yang *mu'tabar*, didasarkan pada ijtihad kolektif melalui metode *bayani* dan *ta'lili* (*qiyasi, istihsaniy, ilhaqiy, istihsaniy dan sad al-dzaraa'i*) serta metode penetapan hukum (*manhaj*) yang dipedomani oleh para ulama madzhab.¹⁵ Sedangkan Pasal 6 ayat 4 menyatakan dalam masalah yang sedang dibahas dalam rapat dan terdapat perbedaan di kalangan anggota Komisi Fatwa, dan

¹⁴ Pradesyah, Riyan. "Analisis Penerapan Fatwa MUI Wisata Halal (Studi Kasus Hotel Syariah Medan)." *Intiqad: Jurnal Agama Dan Pendidikan Islam* 10.2 (2018): 334-348.

¹⁵ Mulyati, Mumung. "Kontribusi MUI dalam Pengembangan dan Penerapan Hukum Islam di Indonesia." *Al-Mashlahah Jurnal Hukum Islam dan Pranata Sosial* 7.01 (2019): 83-100.

tidak tercapai titik temu, maka penetapan fatwa disampaikan tentang adanya perbedaan pendapat tersebut disertai dengan penjelasan argumen masing-masing, disertai penjelasan dalam hal pengamalannya, sebaiknya mengambil yang paling hati-hati (ihtiyath) serta sedapat mungkin keluar dari perbedaan pendapat (*al-khuru'j min al-khilaf*).

Terkait dengan penerapan maqashid syariah, dijelaskan pada Pasal 7 ayat 1 bahwa penetapan fatwa harus senantiasa memperhatikan otoritas pengaturan hukum oleh syari'at, serta mempertimbangkan kemaslahatan umum dan maqashid al-syariah.¹⁶

C. Otoritas Fatwa MUI dalam Penetapan Hukum Islam

Fatwa MUI (Majelis Ulama Indonesia) memiliki posisi penting dalam diskursus pemikiran hukum Islam di Indonesia. Posisinya mencerminkan otoritas keagamaan dan pengaruh yang dimilikinya dalam membentuk pandangan dan praktik umat Islam di negeri ini. Beberapa aspek penting terkait dengan posisi fatwa MUI dalam diskursus pemikiran hukum Islam melibatkan¹⁷:

1. Otoritas Keagamaan

Fatwa MUI dianggap sebagai pandangan resmi yang mencerminkan interpretasi hukum Islam oleh ulama dan cendekiawan Islam di Indonesia. Oleh karena itu, fatwa MUI memiliki otoritas keagamaan yang diakui oleh umat Islam.

2. Pedoman Praktik Keagamaan

Fatwa MUI sering dijadikan pedoman oleh umat Islam dalam menjalankan aktivitas sehari-hari, termasuk dalam aspek ritual, keuangan, kesehatan, dan lainnya. Fatwa dapat memberikan petunjuk hukum Islam terkait dengan masalah-masalah aktual yang dihadapi oleh masyarakat.

¹⁶ Muidigital, *Mengenal Metodologi Fatwa MUI, dari Landasan, Konsepsi, hingga Produk Fatwa*. Diakses dari <https://mui.or.id/berita/37333/mengenal-metodologi-fatwa-mui-dari-landasan-konsepsi-hingga-produk-fatwa/> pada 29 Juli 2023 pukul 21.30

¹⁷ Kau, Sofyan AP. "Posisi Fatwa Dalam Diskursus Pemikiran Hukum Islam." *Al-Ulum* 10.1 (2010): 177-184.

3. Pengaruh Moral dan Etika

Fatwa MUI memiliki pengaruh besar terkait dengan aspek moral dan etika dalam kehidupan umat Islam di Indonesia. Pandangan hukum Islam yang terkandung dalam fatwa dapat memengaruhi norma-norma sosial dan etika masyarakat.

4. Pengaruh Terhadap Kebijakan Pemerintah

Beberapa fatwa MUI dapat memengaruhi kebijakan pemerintah, terutama dalam konteks negara dengan hukum berbasis Islam. Meskipun fatwa tidak memiliki kekuatan hukum formal, pengaruh moral dan keagamaannya dapat menjadi pertimbangan dalam pembentukan kebijakan.

5. Konsistensi dengan Nilai-Nilai Lokal

Fatwa MUI sering kali mencoba untuk mempertimbangkan nilai-nilai lokal dan konteks sosial Indonesia. Ini memungkinkan fatwa MUI menjadi lebih relevan dan diterima oleh umat Islam di Indonesia.

6. Relevansi dengan Perkembangan Kontemporer

Fatwa MUI cenderung merespons perkembangan kontemporer dan masalah-masalah yang muncul dalam masyarakat. Oleh karena itu, fatwa MUI dapat menjadi bagian dari diskursus yang terus berubah seiring waktu.

7. Pentingnya Kajian dan Ijtihad

Proses penyusunan fatwa melibatkan kajian dan ijtihad (usaha pemikiran hukum) oleh ulama dan cendekiawan Islam. Hal ini menunjukkan pentingnya pengembangan pemikiran hukum Islam yang kontekstual dan sesuai dengan perubahan zaman.

Meskipun fatwa MUI memiliki pengaruh yang besar, penting untuk dicatat bahwa terdapat berbagai pandangan dan pemikiran hukum Islam di Indonesia yang mungkin berbeda-beda. Masyarakat Muslim di Indonesia dapat mengikuti fatwa MUI sebagai panduan, namun tetap terbuka terhadap variasi

interpretasi dan pemahaman hukum Islam dari berbagai ulama dan lembaga keagamaan lainnya.¹⁸

D. Latar Belakang Historis-Sosiologis Lahirnya Fatwa MUI tentang Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama di Indonesia

Umat Islam Indonesia dewasa ini tengah dihadapkan pada “perang nonfisik” yang disebut ‘ghazwul fikr’ (perang pemikiran). Perang pemikiran ini berdampak luas terhadap ajaran, kepercayaan, dan keberagaman umat. Adalah paham sekularisme dan liberalisme agama, dua pemikiran yang datang dari barat, yang akhir-akhir ini telah berkembang di kalangan kelompok tertentu di Indonesia. Dua aliran pemikiran tersebut telah menyimpang dari sendi-sendi ajaran Islam dan merusak keyakinan serta pemahaman masyarakat terhadap ajaran agama Islam.¹⁹

Sekularisme dan agama yang telah membelokkan ajaran Islam sedemikian rupa telah menimbulkan keraguan umat terhadap akidah dan syariat Islam; seperti pemikiran relativisme agama, penafian dan pengingkaran adanya hukum Allah (syariat) serta menggantikannya dengan hukum-hukum hasil pemikiran akal semata. Penafsiran agama secara bebas dan tanpa kaidah penuntunan ini telah melahirkan pula paham ibahiyah (menghalalkan segala Tindakan) yang berkaitan dengan etika dan agama serta dampak lainnya. Berdasarkan realitas ini, MUI memandang perlu bersikap tegas terhadap berkembangnya pemikiran sekuler dan liberal di Indonesia. Untuk itu, MUI mengeluarkan fatwa tentang sekularisme dan liberalisme agama.²⁰

Sejalan dengan berkembangnya sekularisme dan liberalisme agama juga berkembang paham pluralisme agama. Pluralisme agama tidak lagi dimaknai adanya kemajemukan agama, tetapi menyamakan semua agama. Dalam

¹⁸ Setiawan, Zenal. "Urgensi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) bagi Ummat Islam Indonesia." *Jurnal Cerdas Hukum* 1.2 (2023): 135-141.

¹⁹ Agama, Jurusan Perbandingan, and Sunan Gunung Djati. "Pluralisme Agama Menurut Al-Qur'an dan MUI."

²⁰ Indonesia, Majelis Ulama. "Pluralisme, Liberalisme, Dan Sekularisme Agama." Himpunan Fatwa MUI (2005).

pandangan pluralisme agama, semua agama adalah sama. Relativisme agama semacam ini jelas dapat mendangkalkan keyakinan akidah. Hasil dialog anatumat beragama di Indonesia yang dipelopori oleh Prof. Dr. Mukti Ali, tahun 1970-an, paham pluralisme dengan pengertian setuju untuk berbeda serta adanya klaim kebenaran masing-masing agama telah dibelokkan kepada paham sikretisme (pencampuradukan ajaran agama), bahwa semua agama sama benar dan baik, dan hidup beragama dinisbahkan seperti memakai baju dan boleh berganti-ganti. Paham pluralisme agama seperti ini banyak mendapat perhatian dari para ulama dan tokoh umat isebarkan secara aktif ke tengah umat dan dipahami oleh masyarakat sebagaimana maksud para penganjurnya Paham ini juga menyelusup pusat pusat lembaga pendidikan umat. Itulah sebabnya Munas VII Majelis Indonesia terasa perlu merespon usul para ulama dari berbagai daerah MUI mengeluarkan fatwa tentang Pluralisme. Liberalisme, dan Sekularisme agama sebagai tuntunan dan bimbingan kepada umat untuk tidak mengikuti paham paham tersebut.

Fatwa mengenai Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama dibagi menjadi dua bagian, yakni Ketentuan Umum dan Ketentuan Hukum. Kedua bagian tersebut merupakan satu kesatuan dan tidak bisa dipisahkan satu sama lain Karena secara substansial ketetapan hukum yang disebutkan dalam bagian kedua menunjuk kepada definisi dan pengertian yang disebutkan pada bagian pertama. Definisi dalam fatwa tersebut bersifat empirik, bukan definisi akadem Dimaksud bersifat empirik adalah bahwa definisi prularisme, liberalisme, dan sekularisme agama dalam fatwa ini adalah paham (isme) yang hidup dan dipahami oleh masyarakat sebagaimana diuraikan di atas. Oleh sebab itu definisi tentang prularisme, liberalisme, dan sekularisme agama sebagaimana dirumuskan oleh para ulama peserta Munas VII MUI bukanlah definisi yang mengada ada, tapi untuk merespon apa yang selama ini telah

disebarluaskan oleh para penganjur prularisme, liberalisme, dan sekularisme agama.²¹

Bahkan para penganjur plurarisme, liberalisme, dan sekularisme agama juga telah bertindak terlalu jauh dengan menganggap bahwa banyak ayat-ayat Al-Quran (Kitab Suci Umat Islam yang dijamin keautentikannya oleh Allah Subhanahu wa Taala) sudah tidak relevan lagi, seperti larangan kawin beda agama, dalam hal ini antara perempuan Islam dengan laki laki non Islam sudah tidak relevan lagi (Kompas, 18/11/2002) Mereka juga menganggap bahwa Al-Quran itu bukanlah firman Allah tetapi hanya merupakan teks biasa seperti halnya teks teks lainnya, bahkan dianggap sebagai angan angan teologis (al-Idrayal ad-dini) Misalnya, seperti yang dikemukakan oleh aktivis Islam liberal dalam website mereka yang berbunyi "Sebagian besar kaum muslimun meyakini bahwa Al Qur'an dari halaman pertama hingga terakhir merupakan kata-kata Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad semua verbatim, baik kata katanya (lafzhan) maupun maknanya (manan). Keyakinan semacam itu sesungguhnya lebih merupakan formulasi dan angan-angan teologis (a) khoyal al-dini) yang dibuat oleh para ulama sebagai bagian dari formalisasi doktrin-doktrin Islam" (Website JIL). Masih banyak lagi pernyataan-pernyataan "aneh" yang mereka kemukakan.²²

Fatwa MUI menegaskan pula bahwa pluralisme agama berbeda dengan pluralitas agama, karena pluralitas agama berarti kemajemukan agama. Banyaknya agama- agama di Indonesia merupakan sebuah kenyataan di mana semua warga negara termasuk umat Islam Indonesia, harus menerimanya sebagai suatu keniscayaan dan menyikapinya dengan toleransi dan hidup berdampingan secara damai. Pluralitas agama merupakan hukum sejarah

²¹ Dzakie, Fatonah. "Meluruskan Pemahaman Pluralisme Dan Pluralisme Agama Di Indonesia." *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama* 9.1 (2017): 79-94.

²² Permana, Andi. Analisis fatwa MUI tentang pluralisme, liberalism dan sekularisme agama. BS thesis. Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017.

(sunnatullah) yang tidak mungkin terelakkan keberadaannya dalam kehidupan kita sehari-hari.²³

Fatwa MUI tentang pluralisme agama ini dimaksudkan untuk membantah berkembangnya paham relativisme agama, yaitu bahwa kebenaran suatu agama bersifat relatif dan tidak absolut. Fatwa ini justru menegaskan bahwa masing-masing agama dapat mengklaim kebenaran agamanya (claim-truth) sendiri-sendiri tapi tetap berkomitmen saling menghargai satu sama lain dan mewujudkan keharmonisan hubungan antar para pemeluknya.

Bahwasanya pada akhir-akhir ini berkembang paham pluralisme, liberalisme, dan sekularisme agama serta paham-paham sejenis lainnya di kalangan masyarakat; bahwa berkembangnya paham pluralisme, liberalisme, dan sekularisme agama di kalangan masyarakat telah menimbulkan keresahan sehingga sebagian masyarakat meminta MUI untuk menetapkan fatwa tentang masalah tersebut: bahwa oleh karena itu, MUI memandang perlu menetapkan fatwa tentang paham pluralisme, liberalisme, dan sekularisme agama tersebut untuk dijadikan pedoman oleh umat Islam.

E. Substansi Fatwa dan Argumentasi Fatwa Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme Agama di Indonesia

Pluralisme agama adalah suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relative; 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 dna hidup berdampingan di surga. Pluralitas agama adalah sebuah kenyataan bahwa di negara atau daerah tertentu terdapat berbagai pemeluk agama yang hidup secara berdampingan.²⁴

²³ Kristianto, Aris. "Pluralisme Agama di Indonesia." Universitas Islam Negeri Sunan Ampel: Surabaya (2018).

²⁴ Nasir, Muhammad. "Pandangan MUI terhadap Pluralisme Agama." SINTHOP: Media Kajian Pendidikan, Agama, Sosial dan Budaya 1.1 (2022): 1-17.

Liberalisme agama adalah memahami nash-nash agama (al-Qur'an dan Hadis) dengan menggunakan akal pikiran yang bebas; dan hanya menerima doktrin-doktrin agama yang sesuai dengan akal pikiran.

Sekularisme agama adalah memisahkan urusan dunia dari agama; agama hanya digunakan untuk mengatur hubungan pribadi dengan Tuhan, sedangkan hubungan sesama manusia diatur hanya dengan berdasarkan kesepakatan sosial.

Pluralisme, sekularisme, dan liberalisme agama sebagaimana dimaksud pada bagian pertama adalah paham yang bertentangan dengan ajaran agama Islam. Umat Islam haram mengikuti paham pluralisme, sekularisme, dan liberalism agama. Dalam masalah akidah dan ibadah, umat Islam wajib bersikap eksklusif, dalam arti haram mencampuradukkan akidah dan ibadah umat Islam dengan akidah dan ibadah pemeluk agama lain. Bagi masyarakat muslim yang tinggal Bersama pemeluk agama lain (pluralitas agama), dalam masalah social yang tidak berkaitan dengan akidah dan ibadah, umat Islam bersikap inklusif, dalam arti tetap melakukan pergaulan social dengan pemeluk agama lain sepanjang tidak saling merugikan.²⁵

F. Otoritas Fatwa MUI Dalam Dinamika Politik Hukum di Indonesia

Menurut kajian Usul Fikih, dilihat dari segi produk hukum, terdapat perbedaan antara mujtahid dan mufti. Para mujtahid berupaya mengistinbatkan (menyimpulkan) hukum dari nas (Al-Qur'an dan Sunnah) dalam berbagai kasus, baik diminta oleh pihak lain maupun tidak. Adapun mufti tidak mengeluarkan fatwanya kecuali apabila diminta dan persoalan yang diajukan kepadanya adalah persoalan yang bisa dijawabnya sesuai dengan pengetahuannya. Oleh sebab itu, mufti dalam menghadapi suatu persoalan hukum harus benar-benar mengetahui secara rinci kasus yang dipertanyakan,

²⁵ Gozali-Nim, Muhamad Safii. Relevansi Pluralisme Agama Dalam Demokratisasi di Indonesia. Diss. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011.

mempertimbangkan kemaslahatan peminta fatwa, lingkungan yang mengitarinya, serta tujuan yang ingin dicapai dari fatwa tersebut.²⁶

Ini sesuai dengan kaidah Usul Fikih: “akibat dari suatu fatwa kadangkala lebih berat dari fatwa itu sendiri”. Oleh sebab itu, jabatan mufti dalam Islam cukup berat dan penuh risiko, baik di dunia maupun di akhirat. Fatwa yang salah dapat berakibat menyesatkan umat. Mufti juga berbeda dari hakim, dilihat dari sudut kekuatan hukum dari produk hukum masing-masing. Para ahli merumuskan fatwa sebagai produk mufti yang sifatnya tidak mengikat *al-mustafti*. Artinya, apabila seseorang meminta fatwa dan mufti memberikan solusi hukum, maka al-mustafti boleh menerima dan mengamalkan fatwa tersebut dan boleh juga menolak serta tidak mengamalkannya. Ini berbeda dengan hukum yang diputuskan oleh hakim. Putusan hakim bersifat mengikat dan harus dilaksanakan oleh pihak yang dihukum. Namun apabila fatwa digunakan sebagai sumber hukum oleh hakim dalam putusan pengadilan, maka fatwa menjadi yurisprudensi (*judge made law*) dalam perkara hukum perdata yang secara cepat dan mudah diterima dalam institusi negara (pengadilan) maupun masyarakat.²⁷

Kedudukan fatwa dalam konstruksi hukum Islam dapat dikaji dari pengertian fatwa itu sendiri. Sehingga bila berbicara mengenai fatwa itu sendiri, maka tidak akan lepas dari aspek siapa atau organisasi apa yang membuat fatwa tersebut. Berbicara tentang fatwa, maka tidak terlepas pembicaraan tersebut terhadap konsep ijtihad. Fatwa dikeluarkan oleh para ulama atau ahli fikih Islam yang mampu mengangkat permasalahan akibat kebutuhan siapa yang butuh dasar jawaban sebagai landasan hukum suatu perbuatan atau kegiatan yang sifatnya bisa keagamaan atau non-keagamaan. Adanya korelasi yang erat antara fatwa dan ijtihad menunjukkan bahwa secara otomatis memperkuat posisi ijtihad. Fatwa itu sendiri merupakan hasil ijtihad

²⁶ Luthfi Assyaukanie, *Fatwa and Violence in Indonesia | Fatwa | Sunni Islam*. <https://www.scribd.com/document/76445429/Fatwa-and-Violence-in-Indonesia> diakses pada 29 Juli 2023 pukul 21.08

²⁷ Arshad-Uz Zaman, ‘Fatwa and the High Court’, *Interventions* 4, no. 2 (1 January 2002): h. 233-236, <https://doi.org/10.1080/13698010220144289>.

para ahli atau pakar yang mampu menggali syariat Islam, kemudian dari hasil ijihad tersebut dituangkan dalam bentuk keagamaan, baik yang bersifat lisan ataupun tidak. Dengan adanya fatwa dan ijihad maka secara konkret ajaran-ajaran Islam akan berkembang dengan pesat ke seluruh penjuru dunia.²⁸

Fatwa berfungsi untuk menjelaskan hukum, mulai dari hukum tertinggi di Indonesia seperti Pancasila dan UUD 1945 hingga yang terendah seperti norma-norma masyarakat setempat, ia melekat pada pembuat fatwa, penerima fatwa, dan masyarakat pada umumnya. Karena poin pertama Pancasila terkait erat dengan keesaan Tuhan, maka fatwa tidak dipisahkan dengan hukum selama tidak melanggar Republik Indonesia sebagai satu negara secara keseluruhan. Posisi dan fungsi fatwa di dunia internasional dapat dibagi menjadi tiga jenis. *Pertama*, di negara-negara dengan hukum Islam, fatwa adalah peraturan resmi hukum. *Kedua*, di negara-negara sekuler, fatwa tidak memiliki tempat dalam peraturan tersebut. *Ketiga*, di negara-negara yang menggabungkan antara syariah dan hukum sekuler, fatwa memiliki posisi sendiri yang kadang-kadang setara dengan hukum. Karena Indonesia termasuk dalam jenis negara ketiga, fatwa di Indonesia memiliki tempat tersendiri dalam regulasi.

Dalam pandangan sosiologis, fatwa adalah alat untuk membimbing umat Islam untuk memiliki iman yang lebih baik dan lebih kuat sehingga mereka dapat mewakili diri mereka sebagai Muslim yang baik. Tidak hanya mereka harus bisa menjadi Muslim yang baik dengan itikad baik, mereka juga harus bisa hidup harmonis satu sama lain yang sejalan dengan Pancasila dan UUD 1945 sebagai peraturan tertinggi di Indonesia. Sementara itu, Majelis Ulama Indonesia sebagai badan tertinggi cendekiawan muslim memainkan peran penting untuk membuat fatwa yang bijak. Diharapkan bahwa fatwa yang dinyatakan oleh Majelis Ulama Indonesia memungkinkan semua Muslim

²⁸ Ibnu Elmi Achmad Slamet Pelu, Jefry Tarantang. Fatwa Majelis Ulama Indonesia Sebagai Solusi Permasalahan Umat Islam di Indonesia. *Jurnal Al-Manahij* Vol. 14 No. 2, Desember 2020. hlm. 310

untuk hidup dalam harmoni dan mempertahankan syariah Islam dengan hukum positif di Indonesia.²⁹

Pertama, otoritas dan kelembagaan. MUI didirikan pada tahun 1975 dan merupakan lembaga resmi yang terdiri dari para ulama dan cendekiawan Islam di Indonesia. Keanggotaan MUI mencakup berbagai mazhab dan aliran pemikiran Islam, sehingga mencerminkan keragaman pandangan keagamaan di Indonesia. Kedua, Otoritas keagamaan, MUI diakui sebagai lembaga otoritatif dalam hal pemberian fatwa di Indonesia. Otoritas ini bersumber dari keahlian dan legitimasi keagamaan ulama yang tergabung dalam MUI. Fatwa MUI dianggap sebagai pandangan hukum Islam yang memiliki pengaruh moral dan keagamaan dalam masyarakat muslim Indonesia. Ketiga, otoritas Fatwa MUI, otoritas fatwa MUI (Majelis Ulama Indonesia) didasarkan pada beberapa faktor yang memberikan legitimasi dan kepercayaan dalam masyarakat muslim Indonesia. Beberapa aspek yang menyokong otoritas fatwa MUI meliputi: ketokohan ulama, keberagaman anggota, kerjasama dengan lembaga keagamaan lainnya, pengakuan pemerintah, fungsi pendidikan dan penyuluhan, keterlibatan dalam konsultasi pemerintah, respon terhadap tantangan kontemporer, peran dalam pembentukan kebijakan.³⁰

²⁹ Kristianto, Aris, and Dedy Pradesa. "Landasan Dakwah Multikultural: Studi Kasus Fatwa MUI tentang Pengharaman Pluralisme Agama." *INTELEKSIA-Jurnal Pengembangan Ilmu Dakwah* 2.1 (2020): 153-178.

³⁰ Izzati, Nida Rafiq. "Pluralisme dalam Pemikiran Jaringan Islam Liberal." *Zawiyah: Jurnal Pemikiran Islam* 9.2 (2023).

BAB IV
IMPLEMENTASI HERMENEUTIKA *MAQĀṢIDĪ* DALAM FATWA MUI
TENTANG PLURALISME, LIBERALISME, DAN SEKULARISME
AGAMA DI INDONESIA

A. Hermeneutika *Maqāṣidī*

Pada bab ini fokus kajian terkait dengan upaya implementasi hermeneutika *maqāṣidī* dari sisi kacamata atau persepektif metodologis dalam penyelesaian problematika kontemporer. Pemikiran Khaled Obou El Fadl, Nash Hamid Abu Zaid, Jasser Auda yang menjadi perdebatan teoretis dan metodologis kolaborasi hermeneutika dan *maqāṣid al-Syarī'ah*. Dalam konteks tawaran metodologis, hermeneutika rujukan paling mendasar dalam hukum Islam adalah teks al-quran dan hadits. Teks itu dengan sendirinya memiliki tingkat otoritas dan reliabilitas yang jelas. Karena itulah, peradaban Islam ditandai dengan produksi literer yang bersifat massif, terutama di bidang *syari'ah*. Penulis mengistilahkan hermeneutika otoritatif adalah sebuah penafsiran teks-teks keagamaan yang mencapai syarat yang ditentukan Abou El-Fadl yang mana teks memainkan peranan yang sangat penting dalam penyusunan kerangka dasar referensi keagamaan yang otoritatif (sahih) dalam hukum Islam.¹ Akan tetapi, istilah *otoritas* sulit didefinisikan. Meminjam pernyataan Khaled M. Abou El-Fadl:

...tujuan saya di sini bukan untuk mengembangkan definisi otoritas yang secara filosofis lebih baik, tapi untuk menggali makna alternatif otoritas, dan untuk mengembangkan sebuah pemahaman tentang otoritas yang dapat membantu kita memahami dinamika keberwenangan dalam Islam.²

Abou El-Fadl mencoba membongkar fenomena otoritarianisme dalam hukum Islam dengan mempersoalkan otoritas tekstual. Seperti dinyatakan oleh

¹*Ibid.*, hlm. 54.

²Khaled M. Abou El-Fadl dalam, *Atas Nama Tuhan: dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 437.

Amin Abdullah, Abou El-Fadl banyak mengkritik kesewenang-wenangan yang dilakukan oleh kelompok organisasi, individu (tokoh ulama), atau organisasi penyimpul fatwa-fatwa keagamaan, mazhab, aliran pemikiran keagamaan, dan seterusnya,³ dengan melihat problem metodologis otoritas penafsiran teks, dan mengkaji isu-isu otoritarianisme dalam pemikiran hukum Islam dengan menggunakan hermeneutika sebagai pisau analisisnya.⁴ Penulis mengistilahkan hermeneutika humanistik yang dibangun oleh Nashr Hamid Abu Zaid dalam bukunya “Rethinking Qur’an: Toward a humanistic hermeneutic” bahwa pembacaan teks tidak boleh dengan kecenderungan menafsirkan teks dengan “tendensius”. Oleh karena itu, pendekatan hermeneutika kolaboratif dalam konteks ini dalam menganalisis dan mengkaji teks-teks sangat penting dilakukan.

Apabila variabel-variabel tersebut dimasukkan ke dalam ranah pemahaman keagamaan, khususnya Islam, situasinya akan menjadi agak rumit dan kompleks. Kembali ke pertanyaan pertama di atas, bagi umat Islam, teks berarti *nash syar’i*, variabel *author* berarti Allah dan Nabi (*Syāri’*), dan pembaca (*reader*) berarti umat Islam itu sendiri (*mufassir* atau *fuqaha*).⁵ Dalam konteks pembacaan terhadap Fatwa, semisal Fatwa MUI juga merupakan representasi dari suara para fuqaha/ulama/dan para pakar hukum Islam, juga representasi dari hasil ijtihad para ulama yang dijadikan alat legitimasi juga harus otoritatif, karena Fatwa MUI adalah wakil suaranya Tuhan untuk masyarakat muslim Indonesia. Menurut Abou El-Fadl, proses

³M. Amin Abdullah, “Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan, Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca”, pengantar buku Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. xvii.

⁴Mutamakkin Billa, *Teori Hermeneutika Khaled M. Abou El-Fadl dalam Membongkar Otoritarianisme Hukum Islam*, (Tesis Tidak Diterbitkan, Program Pascasarjana, Konsentrasi Filsafat Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005); M. Guntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme Hukum Islam: Memahami Syariat Sebagai Fiqh Progresif”, *Perspektif Progresif*, edisi perdana, Juli-Agustus 2005, hlm. 40-48. Guntur memaparkan persoalan hermeneutika yang menjadi kegelisahan Abou El-Fadl seputar penafsiran teks. Baca Khaled M. Abou El-Fadl, *Melawan "Tentara Tuhan"*, hlm. 54 dan, *Atas Nama Tuhan*, hlm. 437.

⁵Amin Abdullah, “Mendengarkan ‘Kebenaran’ Hermeneutika”, pengantar buku Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur’an: Tema-tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005), hlm.xix. Bandingkan dengan M. Amin Abdullah, “Pendekatan Hermeneutik ...”, hlm. xvii.

interpretasi bukan sekadar upaya memahami kata atau ungkapan, tetapi juga merupakan cara penerapan atau mengaplikasikan makna tersebut, yang diistilahkan sebagai proses “penetapan makna”, untuk menentukan kompetensi dan otentisitas dalam diskursus hukum Islam.⁶

Dalam konteks hermeneutika *Maqāṣidi*, Nabi Muhammad Saw merupakan otoritas kedua setelah Tuhan, dan setelah Nabi wafat, beliau meninggalkan tradisinya (Sunnah) yang telah terkodifikasi. Pada konteks ini terjadi proses pengalihan “suara” Tuhan dan Nabi kepada teks-teks yang tertulis dalam Al-Qur’an (*mushhaf*) dan Sunnah. Di hadapan kita adalah sekumpulan teks-teks yang dipandang mewakili suara Tuhan dan Nabi.⁷ Hal ini juga perlu diwaspadai dalam mewakili berbicara (berfatwa) atas nama Tuhan dan Nabi harus benar-benar menguasai syarat perangkat ijtihad yang benar dan benar-benar kompeten (otoritatif). Setelah fase Nabi, kemudian muncul ahli-ahli fiqh (*fuqaha*) yang meneruskan warisan ini, sehingga lahirlah imam-imam mazhab yang mempunyai otoritas dalam penetapan dan penggalian hukum (*tharīqat itsbāt wa istinbāth al-ahkām*), yang kemudian melahirkan varian mekanisme ijtihad, seperti *qiyas*, *ijma’*, *mashalih al-mursalah*, dan seterusnya.

Selain itu, ada istilah perwakilan, yaitu *wakil khusus* dan *wakil umum*. Seluruh umat Islam yang beriman dan saleh merupakan *wakil umum*, dan harus tunduk kepada *wakil khusus* dengan menundukkan keinginannya dan menyerahkan sebagian keputusannya kepada *wakil khusus*, yaitu para ahli hukum Islam. Dalam hal ini Abou El-Fadl menyatakan bahwa:

Kelompok khusus ini menjadi otoritatif karena dipandang memiliki kompetensi dan pemahaman khusus terhadap perintah Tuhan. Kelompok khusus ini (yaitu para ahli hukum) dipandang otoritatif, bukan karena mereka memangku otoritas—jabatan formal tidak relevan sama sekali—tapi karena persepsi masyarakat menyangkut otoritas mereka berkaitan dengan seperangkat perintah (petunjuk) yang mengarah pada jalan Tuhan.⁸

⁶Abou El-Fadl, *Melawan “Tentara Tuhan”...*, hlm. 47-50.

⁷M. Gntur Romli, “Membongkar Otoritarianisme ...”, hlm. 42.

⁸Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 98.

Abou El-Fadl juga mengkritik dan mengkaji secara hermeneutis fatwa-fatwa CRLO (*Council for Scientific Research and Legal Opinion*)⁹ tentang hukum Islam, yang menurutnya sangat bias dan ada kecenderungan *despotism*. Dalam konteks Indonesia Fatwa MUI sebagai lembaga Fatwa juga sama posisinya yang akan disinggung berikutnya terkait pengharaman liberalisme, pluralisme dan sekularisme juga mempunyai prombeli historis yang juga menarik dikaji.¹⁰ Oleh karena itu, ia menawarkan tiga pokok persoalan yang menjadi kunci untuk membuka diskursus yang otoritatif dalam hukum Islam. Pertama, kompetensi; Kedua, penetapan makna (*itsbāt al-ma'nā*); dan Ketiga, perwakilan. Menurutnnya, ketiga persoalan itu memainkan peranan penting dalam membentuk otoritas dalam diskursus keislaman. Meskipun kita berasumsi bahwa apa pun yang berasal dari Tuhan dan Nabi itu bersifat otoritatif, masih tersisa sejumlah besar ketidakjelasan yang harus dibicarakan terlebih dahulu sebelum kita memastikan bahwa gagasan tentang keberwenangan Tuhan telah dipahami dengan jelas.¹¹

Persoalan lainnya adalah penetapan makna dari perintah yang bersifat khusus. Ini merupakan persoalan pemahaman dan penafsiran, tetapi ini juga persoalan penentuan “penerapan” perintah itu. Dengan ungkapan lain, proses interpretasi bukan saja sebuah upaya untuk memahami makna kata atau ungkapan, tetapi juga cara menerapkan makna tersebut.¹²

Trilogi *author-text-reader* sejatinya tidak bisa dipersatukan secara mekanis di antara unsur-unsurnya. Hal ini karena hubungan antara berbagai unsur ini merepresentasikan problem hakiki, yakni problem yang ingin dianalisis oleh hermeneutika dan *maqāshid al-syariah*. Apa yang ingin dilihat oleh hermeneutika adalah mengeliminasi beberapa kesulitan yang muncul pada proses pemahaman, sehingga pada gilirannya hermeneutika memberikan

⁹ Sebuah lembaga di Arab Saudi yang mempunyai otoritas mengeluarkan fatwa-fatwa keagamaan. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 385.

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 9.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 51.

¹² *Ibid.*, hlm. 50.

fundamen baru terhadap hubungan antara berbagai unsur ini.¹³ Dalam konteks *maqāshid al-syariah*, penulis mengkolaborasikan dengan pemikiran Jasser Auda dengan menggunakan *maqāshid al-syarīah* sebagai sistem pendekatan dalam merespons persoalan yang ada di masyarakat.

B. Fatwa MUI tentang Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme

1. Pluralisme

Pluralisme adalah konsep yang mengacu pada pengakuan dan penghargaan terhadap keragaman dalam masyarakat, khususnya dalam konteks agama, budaya, dan pandangan hidup. Pandangan terhadap pluralisme dalam konteks Islam dapat bervariasi di kalangan ulama dan cendekiawan Islam.¹⁴

Pluralisme agama adalah suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relative: 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 dna hidup berdampingan di surga. Pluralitas agama adalah sebuah kenyataan bahwa di negara atau daerah tertentu terdapat berbagai pemeluk agama yang hidup secara berdampingan.

Di antara isu yang mendapat perhatian cukup besar dan dominan sepanjang zaman adalah isu keberagaman atau pluralitas agama. Isu ini merupakan fenomena yang hadir di tengah keanekaragaman klaim kebenaran absolut (*absolute truth-claims*) antar agama yang saling berseberangan. Setiap agama mengklaim bahwa dirinya yang paling benar dan yang lain sesat semua. Klaim ini kemudian melahirkan keyakinan yang bisa disebut “*doctrine of salvation*” (doktrin keselamatan), bahwa

¹³*Ibid.*, hlm. 9.

¹⁴ Dzakie, Fatonah. "Meluruskan Pemahaman Pluralisme Dan Pluralisme Agama Di Indonesia." *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama* 9.1 (2017): 79-94.

keselamatan atau surga hanya milik dan hak agama tertentu saja, sedangkan agama lain akan celaka dan masuk neraka.

Pluralisme agama atau yang sekarang disebut pluralisme saja merupakan istilah yang memberi janji tentang kehidupan damai dan rukun antar masyarakat yang berbeda terutama agama, aliran kepercayaan, ras, etnis, kelas sosial dan kelas ekonomi. Tentu saja bagi masyarakat majemuk seperti Indonesia Pluralisme agama memberi janji baru, karena menurut hasil penelitian lebih 50 tahun berakhir dengan krisis di segala segi kehidupan berbangsa.¹⁵

Dalam konteks aliran Islam Liberal khususnya di Indonesia, pemahaman atau pendefinisian Pluralisme agama dapat dilihat dalam berbagai sudut pandangan. Sebagaimana yang diungkapkan oleh tokoh-tokoh utama mereka seperti Nurcholish Madjid (Cak Nur) yaitu seorang tokoh Neo-modernisme Indonesia dan pengasas terhadap lahirnya aliran JIL (Jaringan Islam Liberal) di Indonesia. Penjelasan Cak Nur mengenai ide Pluralisme Agama disampaikan melalui perumpamaan roda yang memiliki jejaring yang banyak, dan setiap jejaring bertemu di titik tengah bulatannya yang dikira sebagai titik '*transcendent*'. Dalam hal ini Cak Nur menjelaskan bahwa:

“Sebagai sebuah pandangan keagamaan, pada dasarnya Islam bersifat inklusif dan menuju tafsirannya ke arah yang semakin pluralis. Sebagai contoh, filsafat perenial yang akhir-akhir banyak dibicarakan dalam dialog antar agama di Indonesia menjelaskan pandangan pluralis dengan mengatakan bahwa setiap agama sebenarnya merupakan ekspresi keimanan terhadap Tuhan yang sama. Ibarat roda, pusat roda itu adalah Tuhan, dan jari-jari itu adalah jalan dari berbagai agama” Beliau juga mengatakan bahwa “Jadi Pluralisme sesungguhnya adalah sebuah aturan

¹⁵ Anwar, M. S. (2005). *Pluralisme, Sekularisme, Liberalisme, di Indonesia*. ICIP.

Tuhan (Sunnatullah) yang tidak akan berubah sehingga juga tidak mungkin dilawan dan diingkari” (Nurcholish Madjid, 1995).¹⁶

Hal yang sama juga dijelaskan oleh Ahmad Fuad Fanani, bahwa:

“.. pada dasarnya, Pluralisme Agama adalah sebuah pengakuan akan hukum Tuhan yang menciptakan manusia tidak hanya terdiri dari satu kelompok, suku, warna kulit, dan agama saja agar mereka bisa saling belajar, bergaul dan membantu antara satu dan lainnya. Pluralisme mengakui perbedaan itu sebagai sebuah realitas. Justru akan tercapai berbagai komitmen bersama untuk memperjuangkan sesuatu yang menghasilkan kepentingan kelompok dan agamanya. Maka dalam hal yang sama, pendefinisian Pluralisme sebagai sebuah relativisme adalah sebuah kesalahan yang fatal. Sebab, Pluralisme sendiri mengakui adanya tradisi iman dan keberagaman yang berbeda antara satu agama dan agama yang lain”.

Hal lain dijelaskan lagi oleh Budhy Munawar Rachman dengan mengatakan bahwa:

“Ide toleransi dan pluralisme antara agama sebenarnya akan membawa kita kepada paham kesetaraan kaum beriman di hadapan Allah. Walaupun kita berbeda agama, tetapi iman di hadapan Allah sama. Karena Iman menyangkut penghayatan kita kepada Allah yang jauh lebih mendalam dari segi formal agama. Apa yang perlu dipahami dalam paham Pluralisme agama ini adalah bahwa siapa pun yang beriman tanpa melihat agamanya adalah sama di hadapan Allah karena Tuhan kita adalah Tuhan yang satu. Ukuran derajat seseorang itu adalah dengan takwa bukan formalisme agama yang dianut (Budhy Munawar Rahman, 2004)”.¹⁷

Berdasarkan pandangan ini, Budhy menawarkan bahwa Pluralisme bukan sekadar satu pemahaman kemajemukan agama yang perlu kepada toleransi malah ia turut membawa kepada penerimaan kesetaraan penyeteraan atau penyamaan iman manusia. Ulil Abshar Abdalla (Koordinator Jaringan Islam Liberal, Indonesia) dalam artikelnya “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam” yang telah disiarkan di harian *Kompas* pada 18 November 2002 yang berbunyi :

¹⁶ Nurcholish Madjid. (1995). *Islam Doktrin dan Peradaban*. Paramadina.

¹⁷ Budhy Munawar Rahman. (2004). *Islam Pluralis Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Raja Grafindo Persada.

“Dengan tanpa segan- segan, saya mengatakan bahwa semua agama adalah tepat berada pada jalan panjang menuju Yang Maha Benar. Semua Agama berada dalam keluarga besar yang sama yaitu: keluarga pencinta jalan kebenaran yang tiada ujungnya, Semua agama sama (Adian Husaini, 2005a)”.¹⁸

Di dalam aliran pluralisme agama, tema utama mereka ialah menentang atau menolak adanya *Truth Claim*, yaitu menganggap bahwa hanya ada satu agama saja yang benar, sedangkan agama-agama lain adalah salah. Bagi mereka, semua agama adalah jalan-jalan yang benar dan sama-sama sah dan mencapai kebenaran yang sama. Perbedaan dalam agamanyalah terjadi karena perbedaan penafsiran bukan dari sudut esensi (zat) agama tersebut. Oleh sebab itu, kebenaran hakiki bukanlah hanya milik satu golongan. Dalam konsep ini, setiap orang memahami hakikat agama yang sesuai dengan tahap intelektual dan latar belakang kehidupan masing-masing. Maka tidak ada yang berhak mengatakan pemahaman pribadinya adalah yang benar. Ini bermaksud, agama dianggap semata-mata penafsiran akal manusia. Setiap orang memiliki akal maka mereka berhak menafsirkan hakikat keagamaan berdasarkan akal masing-masing. Justru, kebenaran itu boleh dicapai melalui berbagai penafsiran.¹⁹

Di Indonesia, kebangkitan paham Pluralisme Agama dalam perjuangan JIL antara lainnya disebabkan oleh beberapa faktor utamanya seperti yang telah ditegaskan JIL;

“Kekhawatiran akan bangkitnya “ekstremisme” dan “fundamentalisme” agama yang sempat membuat banyak orang khawatir akhir-akhir ini. Gejala yang menunjukkan perkembangan seperti itu memang cukup banyak. Munculnya sejumlah kelompok militan Islam, tindakan perusakan gereja (juga tempat ibadah yang lain), berkembangnya sejumlah media yang menyuarakan aspirasi “Islam Militan”, penggunaan istilah “Jihad” sebagai alat pengesahan serangan terhadap kelompok agama lain dan semacamnya, adalah

¹⁸ Adian Husaini. (2005a). *Islam Liberal, Pluralisme Agama & Diabolisme Intelektual*. Risalah Gusti.

¹⁹ Ali Rabbani Gulpaigani. (2005). *Kebenaran Itu Banyak? Menggugat Pluralisme Agama*. Terj. Muhamad Musa. Penerbit Al-Huda.

beberapa perkembangan yang menandai bangkitnya aspirasi keagamaan yang ekstrem tersebut (Budhy Munawar Rahman, 2004).²⁰

Berkenaan dengan munculnya paham pluralisme terutama pluralisme agama beberapa tahun terakhir ini, maka wacana tentang pluralisme agama menjadi tema penting yang banyak mendapat sorotan dari sejumlah cendekiawan Muslim sekaligus nampaknya juga memunculkan pro dan kontra di kalangan para pemikir, cendekiawan dan para tokoh agama. Lebih-lebih ketika MUI dalam Munas ke 7 pada bulan Juli 2005 yang lalu di Jakarta telah mengharamkan pluralisme agama, maka persoalan ini telah mencuat ke permukaan dan telah menghiiasi halaman-halaman media masa cetak maupun elektronik. Bila dicermati, maka perbedaan ini nampaknya berkaitan dengan term pluralisme agama, perbedaan di dalam memahami isyarat-isyarat ayat Al-Qur'an tentang pluralitas maupun tentang klaim kebenaran dalam suatu agama.²¹

Alasan yang digunakan MUI adalah pandangan bahwa pluralisme merupakan paham yang mengajarkan semua agama adalah sama, dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relatif. Di samping itu pluralisme mengajarkan bahwa setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim bahwa hanya agamanya saja yang benar, sedangkan agama yang lain salah. Dan pluralisme juga mengajarkan, bahwa semua pemeluk agama akan masuk dan hidup berdampingan di surga. Adapun dalil keagamaan yang digunakan untuk mengharamkan pandangan tersebut, antara lain: Perihal keyakinan, bahwa Islam adalah agama yang paling benar QS. Ali 'Imran: 19; agama selain Islam tidak akan diterima Tuhan

²⁰ Budhy Munawar Rahman. (2004). *Islam Pluralis Wacana Kesenjangan Kaum Beriman*. Raja Grafindo Persada.

²¹ Hanik, Umi. "Pluralisme agama di Indonesia." *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman* 25.1 (2014).

di hari akhirat nanti QS. Ali ‘Imran: 85;realitas perbedaan agama QS. Al-Kâfirûn: 7; perintah untuk memerangi mereka yang memerangi umat Islam QS. Al-Mumtahanah: 9; dan tidak ada pilihan kecuali apa yang telahditentukan oleh Allah dan rasul-Nya QS. Al-Ahzâb: 36. Di samping itu ada hadis-hadis yang berkaitan dengan hubungan antara umat Islam dengan Yahudi dan Kristen pada zaman NabiMuhammad Saw (Adian Husaini, 2005b).²²

Kontroversi dan reaksi negatif langsung bermunculan setelah MUI mengeluarkan tentang haramnya Pluralisme Agama, Liberalisme dan Sekularisme. Fatwa tersebut dikatakan tidak mendorong terjadinya dialognya antar agama dan kerukunan, serta saling pengertian antar pemeluk agama dan juga golongan dalam satu agama. Ada juga kalangan yang khawatir fatwa itu akan memberikan inspirasi kepada sebagian orang untuk melakukan kekerasan. Bahkan ada yang balik menuduh bahwa sebenarnya MUI yang sesat. Namun terlepas dari itu semua ada beberapa faktor yang menyebabkan golongan Islam Liberal menolak fatwa MUI tersebut, yaitu²³;

Pertama, soal definisi Liberalisme, Pluralisme, Sekularisme yang dimaksud, MUI terlalu menyederhanakan tanpa melakukan kajian mendalam terlebih dahulu. Tuduhan ini jelas untuk meruntuhkan validitas fatwa tersebut, meremehkan MUI, Menganggap para ulama itu bodoh dan tidak mengerti apa yang mereka katakan. Padahal, tidak demikian. Sesungguhnya sepak terjang kaum liberal telah cukup menjelaskan maksud Liberalisme dan Pluralisme yang mereka usung. Berbagai kegiatan(diskusi, seminar, workshop, talkshow) maupun tulisan (buku, artikel) yang mereka publikasikan di media massa, hampir seluruhnya mengasong pemikiran-pemikiran liar. Misalnya, pengingkaran terhadap otentitas kitab suci Al-Qur’an, membolehkan orang Islam mengucap

²² Adian Husaini. (2005b). *Islam Liberal Sejarah, Konsepsi, Pandangan dan Jawabannya*. Gema Insani.

²³ Thoha, Anis Malik. *Tren pluralisme agama: tinjauan kritis*. Gema Insani, 2005.

selamat natal kepada orang Kristen, membolehkan wanita muslimah menikah dengan laki-laki non-muslim, dan lain-lain sebagainya.

Kedua, soal kekuatan dan pengaruh fatwa tersebut. Kaum Liberal menolak fatwa MUI dengan alasan fatwa tersebut hanyalah pendapat hukum, bukan hukum itu sendiri, meskipun sah namun tidak mengikat, dan oleh karena itu boleh diikuti dan boleh juga tidak. *Ketiga*, Kaum Liberal mengatakan bahwa MUI bukanlah wakil resmi dan satu-satunya kebenaran dalam Islam. Ungkapan ini menyimpan dua kekeliruan sekaligus. *Pertama*, sebagaimana diketahui bahwa MUI merupakan wadah musyawarah para Ulama, Zu'ama dan cendekiawan Muslim dari berbagai unsur dan organisasi. *Kedua*, merelativisasi kebenaran dan membenarkan relativisme, menganggap fatwa tersebut menurut MUI saja, tidak absolute benar (Arif, 2008).²⁴

Menurut ketua MUI Malang, KH Baidlowi Muslih: pada suatu hari ia menghadiri ceramah di masjid Al-Muhajirin, ITN Malang. Di masjid tersebut terpampang spanduk yang menolak paham Islam liberal, ...selamatkan umat Islam dari gerakan dan paham Islam liberal". Lalu kepada pengurus masjid itu kiai berkata, yang menolak Islam liberal sebenarnya tidak hanya masjid Muhajirin tetapi MUI juga demikian". Baidlowi mengatakan bahwa agama adalah aturan yang diturunkan dari Tuhan YME untuk seluruh umat manusia, agar mereka mengikuti kehendak dan aturan-aturannya. Menurutnya tidak semua agama itu sama. Agama yang sesuai dengan akidah Islam adalah *Lailaha illal lah...Innad al-dina inda Allah Al-Islam*. Agama yang diturun oleh Allah melalui para rasul adalah Islam.²⁵

Agama yang tidak sesuai dengan tauhid adalah tidak benar. Akidah dan syariah antar agama berbeda, namun akhlak (garis etika) bisa saja sama, sama-sama baik. Baik menurut mereka, juga kadang berbeda dengan baik

²⁴ Arif, S. (2008). *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran, Cet I*. Gema Insani.

²⁵ Saihu, Made. *Merawat Pluralisme Merawat Indonesia (Potret Pendidikan Pluralisme Agama Di Jembrana-Bali)*. Deepublish, 2019.

menurut Al-Qur'an. Baik dalam konteks ini ukurannya adalah moral. Baidlowi menegaskan, bahwa semua agama dianggap sama harus dilihat dari sisi mana dulu. Perbedaan agama dikarenakan latar belakang yang berbeda, dan perbedaan tersebut adalah sunnatullah. Tetapi untuk orang Islam harus berlandaskan dalil *lakum dinukum waliyadin*. Pluralisme menurut Baiduwu merupakan paham yang mengarah kepada masalah akidah dan syariah, sementara pluralitas adalah menyangkut soal kemajemukan alam yang bersifat sunnatullah. Oleh karena itu, ia menolak pluralisme, liberalisme, dan sekularisme sebagai paham satu paket. Menurutnya dibidang akidah dan syariah kita harus eksklusif.²⁶

Ahmad Taufiq Kusuma, yang menjabat sebagai wakil ketua FKUB kota malang, juga mengatakan: agama adalah syariat Allah swt, yang diturunkan pada hambanya melalui rasulnya, berisi perintah, larangan dan petunjuk untuk kebahagiaan hamba didunia dan akhirat. Menurutnya, tidak semua agama itu sama. Seperti juga tidak semua agama itu benar. Menurutnya agama yang benar hanya satu yaitu Islam. Di kalangan agamawan Islam yang agak radikal seperti kelompok Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Front Pembela Islam (FPI) dengan tegas mereka menolak pluralisme agama. Sebagaimana yang ditegaskan oleh Ismail Yusanto, juru bicara HTI, bahwa pluralisme agama adalah *absurd*. Ia mengatakan bahwa pluralisme adalah paham dari barat yang dikembangkan dari teologi inklusif yang bertentangan dengan QS. Ali Imran :85; "barang siapa yang mencari agama selain Islam maka sekali-kali tidak lah diterima, dan di akhirat ia termasuk orang yang merugi". Berdasarkan ayat ini Yusanto yakin bahwa kebenaran adalah milik dan monopoli orang Islam.²⁷

²⁶ Busyro, Busyro, Aditiya Hari Ananda, and Tarihoran Sanur Adlan. "Moderasi Islam (Wasathiyyah) di Tengah Pluralisme Agama Indonesia." Jurnal Fuaduna: Jurnal Kajian Keagamaan dan Kemasyarakatan 3.1 (2019): 1-12.

²⁷ Sumbulah. (2006). *Islam Radikal dan Pluralism Agama: Studi Konstruktif Soasial Aktifis Hizbul Tahrir dan Majelis Mujahidin di Malang Tentang Agama Kristen dan Yahudi*. Iain Sunan Ampel.

Adian Husaini, salah seorang penentang utama pluralisme agama di Indonesia, menulis buku kecil, dengan judul *Pluralisme Agama: Haram! Fatwa MUI yang Tegas dan Tidak Kontroversial*. Karya ini adalah ungkapan terhadap fatwa MUI tentang pengharaman pluralisme agama dan kecaman keras terhadap pembela pluralisme. Menurut Adian, pluralisme sebenarnya merupakan agama baru, sebagaimana sebuah agama dia mempunyai Tuhan sendiri, nabi, kitab suci, dan ritual keagamaan sendiri. Sebagaimana Humanisme juga merupakan agama, dan Tuhannya adalah nilai-nilai kemanusiaan. Oleh karenanya Adian menyambut baik fatwa MUI terhadap pluralisme agama. Senada dengan Adian, Syamsuddin Ramadhan, dewan *Lajnah Tsaqofiyah* HTI, menjelaskan bahwa pluralisme agama adalah paham sesat yang bertentangan dengan akidah Islam. Siapa pun yang mengakui kebenaran agama selain Islam, atau meyakini orang Yahudi atau Nasrani masuk surga, maka ia telah murtad dari Islam.²⁸

Kesalahan dan kekeliruan kaum Liberal berpangkal pada logika hitam putih. Kalau meyakini kebenaran Islam, maka anda tidak toleran, radikal, fundamentalis. Sebaliknya, kalau anda toleran, maka tidak boleh menganggap penganut agama lain itu sesat dan kafir. Logika ini keliru, apalagi jika kita mengerti ajaran Islam. Semuanya sudah diatur dan dijelaskan. Kaum Muslimin memang dibolehkan dan dianjurkan berbuat baik kepada penganut agama lain, perlu bersikap toleran, dan menghormati orang lain, meskipun berbeda agama dan latar belakang (*an tabarruhum wa tuqsithuu ilayhim*). Namun tidak berarti mengakui kebenaran agama lain. Sebab, kalau begitu, niscaya gugurlah ayat-ayat seperti “*Qul Ya ayyuhala Kafirun*”, *Lam yakunil ladzina kafaru min ahlil kitab wal musyrikiina mumfakkina*” dan banyak lagi. Jadi, toleransi tidak berarti Pluralisme. Saling menghormati dan menghargai tidak berarti membenarkan yang batil dan yang sesat. Nabi Muhammad Saw, bertetangga dengan orang Yahudi,

²⁸ Ali Maksum. (2015). *Pluralisme dan Multikulturalisme Paradigma Baru Pendidikan Agama Islam di Indonesia*. Aditya Media Publisng.

bersikap ramah dan toleran, namun beliau tetap mengatakan mereka itu kafir, jika tidak mau memeluk agama Islam, apalagi jika memusuhi kaum Muslimin.²⁹

Berikut akan dianalisis bagaimana pandangan para pemikir Islam Progresif atas konsep pluralisme agama. Analisis atas pandangan mereka tentang konsep atau pengertian tentang pluralisme ini sangat penting, untuk menunjukkan bahwa konsep atau pengertian pluralisme seperti yang telah dikemukakan dalam fatwa MUI adalah keliru, miskin nuansa, dan miskin refleksi teologis. Di samping itu akan ditunjukkan bahwa pluralisme-seperti juga sekularisme dan liberalisme sangat penting untuk perlindungan kebebasan beragama.

Sudah dilihat di atas bahwa pertemuan berbagai agama dan peradaban di dunia menyebabkan adanya saling mengenal satu sama lain. Namun tidak jarang terjadi masing-masing pihak kurang bersifat "terbuka" terhadap pihak lain, yang akhirnya menyebabkan salah paham dan salah pengertian.

Jika suatu agama berhadapan dengan agama lain, masalah klasik yang sering muncul adalah masalah klaim kebenaran, yaitu keyakinan dari pemeluk agama tertentu yang menyatakan bahwa agamanya adalah satu-satunya agama yang benar (eksklusivisme). Dan selanjutnya memunculkan klaim keselamatan, yaitu keyakinan dari pemeluk agama tertentu yang menyatakan bahwa agamanya adalah satu-satunya jalan keselamatan bagi umat manusia. Secara sosiologis, klaim-klaim ini telah menimbulkan berbagai konflik sosial politik, yang telah mengakibatkan berbagai macam perang antaragama yang sampai sekarang masih menjadi kenyataan di zaman modern ini.³⁰

²⁹ Objantoro, Enggar. "Pluralisme Agama-Agama: Tentangan Bagi Teologi Kristen." Jurnal Simpson: Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen 1.1 (2016).

³⁰ Wilson, *Against Religion, Why We Should Try to Live Without It* (London: Chatto and Windus, 1992), hlm. 12.

Seperti sudah dilihat di atas, salah satu "kearifan global" yang ditawarkan di masa modern ini adalah pluralisme agama. Kearifan global dapat dikaitkan dengan upaya mencari persinggungan dan adanya aneka jalur agama. Pluralisme ini dapat diwujudkan ketika masing-masing penganut agama yang beraneka ragam "merelatifkan secara sehat" (bukan relativisme, tetapi inklusivisme) perbedaan-perbedaan dan mempublikasikan garis pertemuan agama-agama (sebagai common ground, common platform agama-agama di tingkat publik).

Pluralisme agama kini telah menjadi kesadaran agama-agama secara universal.³¹ Agama umumnya muncul dalam lingkungan pluralistik dan membentuk eksistensi diri dalam menanggapi pluralitas itu.³² Dalam pengertian yang terluas, pluralisme adalah keyakinan bahwa tidak ada agama yang memonopoli kebenaran atau kehidupan yang mengarah kepada keselamatan. Pluralisme agama sebagai paham menyatakan bahwa semua agama mempunyai peluang untuk memperoleh keselamatan pada hari akhirat. Dengan kata lain, pluralisme memandang bahwa selain agama kita, yaitu pemeluk agama lain, juga berpotensi akan memperoleh keselamatan.

Pluralisme yang disebut di atas, yang mulai berkembang dan menjadi wacana di Indonesia pada era 1990-an telah menimbulkan kontroversi teologis yang berkepanjangan di Indonesia dan memuncak pada keluarnya Fatwa MUI yang mengharamkan pluralisme agama 2005. Keluarnya fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) tentang pengharaman pluralisme ini membuat para penentang gagasan pluralisme mendapatkan legitimasi agama untuk melawan setiap usaha advokasi pluralisme dalam kehidupan agama-agama dan bangsa Indonesia. Tetapi bersamaan dengan itu berkembang pula karya-karya yang mendukung pluralisme agama. Bahkan karya-karya yang mendukung pluralisme agama kini cenderung meningkat dan semakin berkualitas.

³¹ Maria Baghramian, *Pluralism: The Philosophy and Politics of Diversity* (New York: Routledge, 2000), hlm. 21.

³² Abdul Ghazali, *Problematisasi Qur'anik Pluralisme Agama*

Sekalipun muncul kecurigaan, perlawanan dan penolakan yang semakin meluas terhadap pentingnya pluralisme agama dan dialog, bukan berarti sikap demikian disetujui dan menyurutkan tekad mengembangkan pluralisme agama dan dialog di Indonesia. Fatwa MUI telah memunculkan respons beragam di masyarakat. Pihak yang kontra mengajukan keberatan-keberatan terhadap fatwa MUI tersebut. Menurut mereka MUI tidak punya otoritas apa pun untuk menghakimi sebuah pemikiran. Pemikiran tidak mengenal hukum halal dan haram. Penghakiman terhadap pemikiran pluralisme oleh MUI ini dinilai oleh sejumlah pihak telah melampaui kewenangan MUI.

Fatwa MUI yang mengharamkan pluralisme agama itu kemudian mendapatkan sorotan yang tajam dari sejumlah ulama KH Abdurrahman Wahid menolak dengan keras fatwa MUI tersebut. Menurut Gus Dur, panggilan populer KH Abdurrahman Wahid, Indonesia bukan suatu negara yang didasari oleh satu agama tertentu. MUI bukan institusi yang berhak menentukan apakah sesuatu hal benar atau salah. Menurutnya, "pluralisme merupakan keharusan bagi masyarakat Indonesia yang majemuk ini." Dengan fatwanya MUI memperlihatkan adanya sikap yang tidak mau tahu dengan toleransi, yang sebenarnya menjadi inti dari kehidupan beragama yang serba majemuk di Indonesia." Ini berarti fatwa MUI membawa masalah baru dalam hubungan antarumat beragama di Indonesia. Pandangan serbasempit yang dimiliki MUI itu telah merugikan seluruh komponen bangsa. Menurut Gus Dur, arogansi yang sudah diperlihatkan MUI telah menyadarkan kita agar tidak mudah "tertipu" terhadap sikap yang seolah-olah mewakili umat Islam itu." Pernyataan Gus Dur ini Islam sebagai Pribumisasi buka Arabisasi.³³

³³ KH. Abdurrahman Wahid, *Islamku Islam Anda Islam Kita Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. 25-26.

2. Liberalisme

Liberalisme adalah suatu pandangan atau aliran pemikiran yang menekankan pada kebebasan individu, hak asasi manusia, dan kebebasan pasar. Pendekatan liberalisme dapat melibatkan aspek-aspek seperti kebebasan berpendapat, kebebasan beragama, dan kebebasan ekonomi.

Liberalisme agama adalah memahami nash-nash agama (Al-Qur'an dan Hadis) dengan menggunakan akal pikiran yang bebas; dan hanya menerima doktrin-doktrin agama yang sesuai dengan akal pikiran.³⁴

Liberal adalah satu istilah asing yang diambil dari kata liberalisme dalam bahasa Inggris dan liberalisme dalam bahasa Perancis yang berarti kebebasan. Kata ini kembali kepada kata *liberty* dalam bahasa Inggrisnya dan *liberte* dalam bahasa Perancisnya yang bermakna bebas. Jadi, liberalisme adalah sebuah ajaran tentang kebebasan. Yaitu suatu paham yang berkembang di barat dan memiliki asumsi, teori dan pandangan hidup yang berbeda. Syekh Sulaiman al-Khirsy menyimpulkan bahwa liberalisme adalah pemikiran yang memperhatikan kebebasan individu dan memandang kewajiban menghormati kemerdekaan individu serta berkeyakinan bahwa tugas pokok pemerintah adalah menjaga dan melindungi kebebasan rakyat, seperti kebebasan berpikir, mengungkapkan pendapat, kepemilikan pribadi dan kebebasan individu serta sejenisnya. Dalam perspektif Islam liberal, penafsiran-penafsiran keagamaan boleh jadi merupakan produk dari kondisi-kondisi historis tertentu. (Sinta Dewi, 2022) Karenanya, agar ajaran Islam dapat bersifat "*Shalihun li kulli zaman wa makan*", diperlukan kajian yang bersifat komprehensif. Dalam kaitan inilah Mohammed Arkoun, menekankan pentingnya penggunaan metode keilmuan sosial kontemporer, khususnya metode linguistik.

³⁴ Yunus, A. Faiz. "Radikalisme, liberalisme dan terorisme: pengaruhnya terhadap agama islam." Jurnal Studi Al-Qur'an 13.1 (2017): 76-94.

Di Indonesia, Islam liberal telah menunjukkan popularitasnya sejak 1970-an, hampir bersamaan waktunya dengan menguatnya posisi Islam revivalis. Wacana Islam liberal mulai populer dan berkembang sejak 1970-an dengan tokoh utama seperti Nurcholish Madjid, meski Nurcholish sendiri tidak pernah menggunakan istilah Islam liberal untuk gagasan dan pemikirannya (Sinta Dewi, 2022). Tetapi jika dicermati melalui tulisan-tulisannya yang dikemukakan pada era 1970-an, Nurcholish jelas dapat diposisikan sebagai pelopor Islam liberal. Tulisan Nurcholish berjudul; *Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat* dan *Menyegarkan Paham Keagamaan di Kalangan Umat Islam Indonesia*, telah mengajak umat Islam melakukan perubahan yang mendasar agar dapat mengikuti perkembangan zaman (Nurcholish Madjid, 1992).³⁵ Melalui tulisan tersebut Nurcholish menyampaikan seruannya dengan bahasa yang amat vulgar, misalnya: tentang sekularisasi, Islam yes, partai Islam no, kuantitas versus kualitas, kebebasan berpikir (*intellectual freedom*), *idea of progress*, dan sikap terbuka (inklusiisme). Tema-tema yang diusung Nurcholish tersebut sebagian besar terus diwacanakan kelompok Islam liberal di Indonesia.³⁶

Nama "Islam liberal" menggambarkan prinsip-prinsip yang dianut oleh JIL, yaitu Islam yang menekankan kebebasan pribadi dan pembebasan dari struktur sosial-politik yang menindas. "Liberal" di sini bermakna dua: *kebebasan* dan *pembebasan*. Mereka percaya bahwa Islam selalu dilekati kata sifat, sebab pada kenyataannya Islam ditafsirkan secara berbeda-beda sesuai dengan kebutuhan penafsirnya. Kelompok ini memilih satu jenis tafsir, dan dengan demikian satu kata sifat terhadap Islam, yaitu "Liberal". Untuk mewujudkan Islam Liberal, kelompok diskusi tadi membentuk Jaringan Islam Liberal (JIL). Jaringan Islam Liberal dideklarasikan pada 8 Maret 2001. Pada mulanya JIL hanya kelompok diskusi yang merespons

³⁵ Nurcholish Madjid. (1992). *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Mizan.

³⁶ Dewi, Ning Ratna Sinta. "Liberalisme dalam Pemikiran Islam." *Abrahamic Religions: Jurnal Studi Agama-Agama* 2.2 (2022): 186-198.

fenomena-fenomena sosial keagamaan, kemudian berkembang menjadi kelompok diskusi yang merespons berbagai hal mengenai Islam, negara, dan isu-isu kemasyarakatan. Kelompok diskusi ini diikuti oleh lebih dari 200 anggota, termasuk para penulis, intelektual, dan pengamat politik seperti Taufik Adnan Amal, Rizal Mallarangeng, Denny JA, Eep Saifulloh Fatah, Hadimulyo, Ulil Abshar-Abdalla, Saiful Mujani, Hamid Basyaib, dan Ade Armando. Menurut hemat penulis, JIL tidak hanya terbatas pada mereka yang ikut dalam deklarasi di atas, akan tetapi semua pihak yang secara langsung atau tidak, terlibat dalam pengembangan pemikiran atau ide-ide yang digulirkan kelompok ini. Dengan demikian maka mencakup intelektual, penulis dan akademis dalam dan luar negeri yang bekerja sama mengembangkan ide-ide JIL.³⁷

Kelahiran JIL dilatarbelakangi oleh kekhawatiran terhadap kelompok Islam fundamentalis yang dianggap selalu memonopoli kebenaran dan memaksakan mereka dengan cara-cara, yang justru tidak sejalan dengan nilai-nilai Islam. Oleh karena itu untuk menghambat atau mengimbangi gerakan Islam militan atau fundamentalis ini kalangan liberal mendeklarasikan sebuah jaringan. Dalam "deklarasi" pendiriannya disebutkan "kekhawatiran akan kebangkitan 'ekstrimisme' dan 'fundamentalisme' agama sempat membuat banyak orang khawatir akhir-akhir ini. JIL juga bermaksud mengimbangi pemikiran kelompok yang bermaksud menerapkan syariat Islam secara formal di Indonesia. *Pertama*, memperkuat inklusivisme, dan humanisme. *Kedua*, membangun kehidupan keberagamaan yang berdasarkan pada penghormatan atas perbedaan, *Ketiga*, mendukung dan menyebarkan gagasan keagamaan (utamanya Islam), yang pluralis, terbuka, dan humanis. *Keempat*, mencegah

³⁷ Rahmat, Rahmat. "Liberalisme dalam pendidikan islam (implikasinya terhadap sistem pembelajaran agama islam di sekolah)." Nidhomul Haq: Jurnal Manajemen Pendidikan Islam 1.2 (2016): 70-88.

pandangan- pandangan keagamaan yang militan dan pro-kekerasan tidak menguasai publik.³⁸

Landasan penafsiran yang dikembangkan oleh JIL adalah (1) membuka pintu ijtihad pada semua dimensi Islam (2) Mengutamakan semangat *religious etik*, bukan makna liberal teks. (3) Mempercayai kebenaran yang relatif, terbuka dan plural (4) Memihak pada yang minoritas dan tertindas (5) Meyakini kebebasan beragama (6) Memisahkan otoritas duniawi dan ukhrawi, otoritas keagamaan dan politik (Yudhie Haryono R, 2002). Dari enam poin ini, sebenarnya tidak ada satu pun yang "baru" dari pemikiran jaringan ini. Karena, pada umumnya pernah dicuatkan oleh kaum intelektual, baik Muslim maupun non-Muslim dalam khazanah pemikiran keislaman pada zaman dahulu.³⁹

JIL mempunyai agenda yang tidak jauh berbeda dengan kalangan Islam liberal pada umumnya. Dalam sebuah tulisan berjudul "*Empat Agenda Islam Yang Membebaskan*"; Luthfi As Syaekani, salah seorang penggagas JIL yang juga dosen di Universitas Paramadina Mulya memperkenalkan empat agenda Islam Liberal. *Pertama*, Agenda politik. Menurutnya urusan Negara adalah murni urusan dunia, sistem kerajaan dan parlementer (demokrasi) sama saja. *Kedua*, Mengangkat kehidupan antar agama. Menurutnya perlu pencarian teologi pluralisme mengingat semakin majemuknya kehidupan bermasyarakat di negeri-negeri Islam. *Ketiga*, *Emansipasi wanita*. Agendaini mengajak kaum Muslim untuk memikirkan kembali beberapa doktrin agama yang cenderung merugikan dan mendiskreditkan kaum perempuan. Hal ini karena doktrin-doktrin tersebut dari mana pun sumbernya bertentangan dengan semangat dasar Islam yang mengakui persamaan dan menghormati hak-hak semua jenis kelamin (lihat misalnya Q.S. 33:35, Q.S. 49: 13, Q.S. 4: 1). *Keempat*, Kebebasan

³⁸ Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad. (2004). *Wajah Baru Islam di Indonesia*. UII Press. Liata,

³⁹ MADUNG, Otto Gusti Ndegong. Negara, Agama, dan Hak-Hak Asasi Manusia. Penerbit Ledalero, 2014.

berpendapat (secara mutlak). Agenda ini menjadi penting dalam kehidupan kaum Muslim modern, khususnya ketika persoalan ini berkaitan erat dengan masalah hak-hak asasi manusia (HAM). Islam sudah pasti sangat menghormati hak-hak asasi manusia, dan dengan demikian, juga menghormati kebebasan berpendapat (Muhammad, 2020).⁴⁰

Sedangkan misi JIL secara garis besar ada tiga misi utama. *Pertama*, mengembangkan penafsiran Islam yang liberal yang sesuai dengan prinsip yang mereka anut, berusaha menyebarkannya seluas mungkin kepada khalayak ramai. *Kedua*, mengusahakan terbukanya ruang dialog yang bebas dari konservatisme. Mereka yakin, terbukanya ruang dialog akan memekarkan pemikiran dan gerakan Islam yang sehat. *Ketiga*, mengupayakan terciptanya struktur sosial dan politik yang adil dan manusiawi. Di tempat lain, Ulil menyebutkan ada tiga kaidah yang hendak dilakukan oleh JIL yaitu: *Pertama*, membuka ruang diskusi, meningkatkan daya kritis masyarakat dan memberikan alternatif pandangan yang berbeda. *Kedua*, ingin merangsang penerbitan buku dan riset-riset. *Ketiga*, dalam jangka panjang ingin membangun semacam lembaga pendidikan yang sesuai dengan visi JIL tentang Islam.⁴¹

Wacana Islam liberal mengalami perkembangan yang pesat dengan dukungan, baik secara institusional maupun individual. Di antara institusi yang turut menyebarkan wacana Islam liberal adalah: Jaringan Islam Liberal (JIL) dan Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) (Deni Asy'ari, 2005). Hampir sama dengan yang terjadi di dunia Islam, perkembangan Islam liberal di Indonesia juga mengalami masa yang tidak menguntungkan. Peristiwa mutakhir yang menandai adanya perlakuan diskriminatif terhadap kelompok Islam liberal di antaranya ditandai dengan dikeluarkannya fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada awal Juli 2005

⁴⁰ Nordin, Munif Zariruddin Fikri, Suhanim Abdullah, and Marzalina Mansor. *Liberalisme agama dalam analisis wacana Sisters in Islam di Malaysia*. Diss. Universiti Utara Malaysia, 2012.

⁴¹ Zuli Qodir. *Islam Liberal: Paradigma Baru Wacana dan Aksi Islam Indonesia*. Pustaka Pelajar, (2003).

(ada 11 fatwa), yang di antaranya melarang dan menghukumi sesat liberalisme, sekularisme, pluralisme dan nikah beda agama. Padahal tema-tema tersebut menjadi bagian dari yangsenantiasia diusung oleh tradisi Islam liberal.⁴²

Di samping itu juga bermunculan buku-buku dengan judul vulgar yang mengekspresikan kecaman terhadap Islam liberal. Sebut saja misalnya: *Pengaruh Kristen- Orientalis Terhadap Islam Liberal* karya Adnin Armas, *Bahaya Islam Liberal* karya Hartono Ahmad Jaiz, *Islam Liberal dan Zionisme Internasional* karya Adian Husaini, dan *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan dan Jawabannya* karya Adian Husaini dan Nuim Hidayat. Menurut Adian Husaini, ada tiga bidang dalam ajaran Islam yang menjadi sasaran liberalisasi yaitu :

- a. Liberalisasi bidang akidah dengan penyebaran paham Pluralisme Agama.
- b. Liberalisasi bidang syariah dengan melakukan perubahan metodologi ijtihad.
- c. Liberalisasi konsep wahyu dengan melakukan dekonstruksi terhadap al- Quran.⁴³

Seperti sudah dilihat, istilah liberalisme datang dari kamus Barat, yang oleh para pemikir Muslim kemudian ditarik ke wilayah pemikiran Islam, khususnya isu tentang kebebasan beragama. Kebebasan beragama adalah suatu isu yang krusial di dunia di mana dinamika dunia berubah. Belum pernah terjadi sebelumnya ada perdebatan begitu banyak mengenai konsep toleransi, hak-hak manusia, multikulturalisme dan demokrasi. Salah satu sebab dari hal ini adalah kelompok radikal yang mengajukan agenda politik sendiri dengan pandangannya yang kerat mengenai kewarganegaraan dan hubungan agama dan sosial.⁴⁴

⁴² Sannusi, Shahrul Nazmi, and Nurimanah Seman. "Pembingkaian Isu Liberalisme Agama Dalam Portal Berita di Malaysia." *e-BANGI Journal* 13.1 (2018).

⁴³ Greg Barton. (1999). *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*. Paramadina.

⁴⁴ Kathleen, *Ideologi Laskar Jihad: Kasus Konflik Politik di Ambon* Paper PSIK Universitas Paramadina, 2001

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

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

dilegal formalkan. Karena itu, Perda-Perda syariat berpotensi besar melanggar HAM, terutama hak-hak sipil.

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

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

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

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

3. Sekularisme

Sekularisme adalah konsep atau sistem yang mengadvokasi pemisahan antara urusan agama dan negara. Beberapa kelompok atau lembaga keagamaan mungkin memiliki pandangan tertentu tentang konsep ini, tergantung pada interpretasi dan pemahaman mereka terhadap nilai-nilai agama dan paham sekularisme.⁴⁵

Sekularisme agama adalah memisahkan urusan dunia dari agama; agama hanya digunakan untuk mengatur hubungan pribadi dengan Tuhan, sedangkan hubungan sesama manusia diatur hanya dengan berdasarkan kesepakatan sosial.⁴⁶

Untuk mengenal istilah sekularisme perlulah terlebih dahulu diketahui sedikit banyak penggunaan istilah itu dalam pemikiran Barat, sebagai tempat tumbuh dan berkembangnya pemahaman tersebut ke seluruh dunia. Tidak berlebihan jika dikatakan perkembangan pemahaman sekuler telah dan sedang berlangsung dalam semua sistem kehidupan manusia termasuk dunia Islam. Istilah sekularisme diambil dari *secular* yang berasal dari kata Latin yaitu *saeculum* yang mempunyai banyak pengertian. Menurut David Martin dalam bukunya *The Religious and the Secular*,

⁴⁵ Hudaeri, Mohamad. "Sekularisme dan Deprivatisasi Agama di Era Kontemporer." Aqlania 9.1 (2018): 1-22.

⁴⁶ MADUNG, Otto Gusti Ndegong. Post-Sekularisme, Toleransi dan Demokrasi. Penerbit Ledalero, 2017.

perkataan sekuler sama dengan perkataan *religion*. Walau bagaimanapun ia tidak keluar dari makna yang menunjuk kepada masa dan tempat. Masa yang dikandung oleh *saeculum* itu merujuk kepada masa sekarang atau yang bersifat kekinian. Manakala tempat pula merujuk kepada dunia atau yang bersifat keduniaan.⁴⁷

Pada abad ke sembilan belas, *secular* diartikan sebagai bidang-bidang di mana gereja tidak berhak sama sekali ikut campur dalam bidang ekonomi, politik dan ilmu pengetahuan. Pada abad ke dua puluh banyak lagi bidang kehidupan yang terlepas dari pengamatan gereja sehingga agama hanya terbatas pada kegiatan-kegiatan dalam gereja dan ketaatan individu saja. Berdasarkan petikan yang dibuat oleh Dr. Yusuf al-Qardhawi, perkataan "*Secularism*" apabila dilihat dalam berbagai Kamus dan Ensiklopedia ia memberikan banyak pengertian tetapi semua membawa kepada satumaksud yang sama". Dalam istilah bahasa Arab, sekuler dikenal sebagai "*al-Dunya*" manakala isme berarti satu pemahaman. Dari itu dapat dijelaskan bahwa sekularisme merupakan suatu pemahaman yang hanya bersifat keduniaan. Ia merupakan pemahaman falsafah yang memisahkan urusan keduniaan dengan urusan agama. Ia menafikan peranan agama dalam kehidupan. Ia memisahkan antara ilmu pengetahuan dari pengaruh dan tuntutan agama. Dengan kata lain agama adalah terpisah dari sebarang kegiatan manusia.⁴⁸

Sebagai kesimpulan, sekularisme, boleh didefinisikan sebagai "suatu pemahaman yang mau memiliki kebebasan mutlak dalam merencana, menyusun dan melaksanakan dasar-dasar hidup manusia yang bebas dari pengaruh agama". Yusuf Al- Qardhawi, juga menyimpulkan tentang sekularisme, menurutnya sekularisme dalam bentuk apa pun bertentangan dengan Islam, dari segi akidah dan syariat, dan selanjutnya Al- Qardhawi lebih banyak menguraikan isu-isu syariat, terutama mengenai pelaksanaan

⁴⁷ Yulianti, Angelia. Proses Integrasi Pemikiran Anti Sekularisme dengan Pendidikan Agama Islam Menurut Badiuzzaman Said Nursi. Diss. UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA, 2016.

⁴⁸ Muhammad Qutb. (1983). *Mazahib Fikriyyah Mu'asirah*. Dar al-Syuruq al-Qaherah.

syariat di negara-negara Muslim, salah satu contohnya adalah negara Turki pada masa Kemal Atatürk yang menerapkan sistem sekularisasi dalam segala bidang, baik undang-undang dasar dan hukum, sistem pendidikan dan media massa yang mendapat sokongan dari barat dengan segala kekuasaan dan kekuatan untuk mencabut akar pemikiran Islam. Kata Qardhawi: “Sesungguhnya sekularisme adalah komoditas Barat yang tidak akan tumbuh di bumi kita”.⁴⁹

Majelis Ulama Indonesia (MUI), mendefinisikan sekularisme sebagai pemisahan urusan dunia dari agama; agama hanya digunakan untuk mengatur hubungan pribadi dengan Tuhan, sedangkan hubungan sesama manusia diatur hanya dengan berdasarkan kesepakatan sosial. Menurut MUI, umat Islam Indonesia dewasa ini tengah dihadapkan pada “perang non-fisik” yang disebut *ghazwul fikr* (perang pemikiran). Perang pemikiran ini berdampak luas terhadap ajaran, kepercayaan dan keberagamaan umat. Adalah paham sekularisme dan liberalisme agama, dua pemikiran yang datang dari Barat, yang akhir-akhir ini telah berkembang di kalangan kelompok tertentu di Indonesia.⁵⁰

Dua aliran pemikiran tersebut telah menyimpang dari sendi-sendi ajaran Islam dan merusak keyakinan serta pemahaman masyarakat terhadap ajaran agama Islam. Sekularisme dan Liberalisme Agama yang telah membelokkan ajaran Islam sedemikian rupa telah menimbulkan keraguan umat terhadap akidah dan syariat Islam; seperti pemikiran tentang relativisme agama, penafian dan pengingkaran adanya hukum Allah (syariat) serta menggantikannya dengan hukum-hukum hasil pemikiran akal semata. Penafsiran agama secara bebas dan tanpa kaidah penuntun ini telah melahirkan pula paham *Ibadiyah* (menghalalkan segala tindakan) yang berkaitan dengan etika dan agama serta dampak lainnya. Berdasarkan

⁴⁹ Yusuf al-Qardhawi. (1994). *ats-Tsaqafah al-Arabiyyah al-Islamiyah Bayn al-Asalah waal-Mu'asirah*. Maktabah Wahbah.

⁵⁰ Hardiman, F. Budi. *Demokrasi dan sentimentalitas: Dari “bangsa setan-setan”, radikalisme agama sampai post-sekularisme*. PT Kanisius, 2018.

realitas ini, MUI memandang perlu bersikap tegas terhadap berkembangnya pemikiran sekuler dan liberal di Indonesia. Untuk itu, MUI mengeluarkan fatwa tentang sekularisme dan liberalisme agama.⁵¹

Setelah terbitnya fatwa MUI tersebut, respons terhadap sekularisme menjadi sangat luas dan melibatkan banyak intelektual Muslim yang pro-kontra. Bagi kalangan yang pro terhadap MUI, mengatakan fatwa MUI tentang pluralisme, liberalisme dan sekularisme ini merupakan suatu keberanian, karena paham yang di sebarakan oleh kekuatan global ini bukan main besar dukungan politis dan biayanya. Karena itu, wajar jika MUI terus menerus di hujat dan dicaci karena berani mengeluarkan fatwa tersebut. Dan bagi yang menentang fatwa MUI, mengatakan fatwa tersebut telah menjadipenyebab munculnya stigma negatif kepada tiga paham tersebut. Bahkan perbincangan terkait dengan konsep dan ide-ide ini termasuk masalah Islam dan Negara menjadi sangat emosional, dan penolakannya pun meluas sampai ke seluruh Indonesia, baik di kampus- kampus, pesantren, organisasi Islam, sampai perbincangan di media masa.⁵² Perkembangan ini tentu saja oleh kalangan Islam progresif (Liberal) akan dinilai berbahaya, dan mundur. Masa depan gagasan Islam progresif juga bisa terancam sebab fatwa MUI tersebut sangat potensial menumbuhkan otoritanisme dalam beragama dan pemikiran beragama.⁵³

Menurut Johan Efendi, sebagaimana yang dikutip oleh Budhy Munawar Rahman, fatwa MUI mengenai haramnya sekularisme akan mengancam fondasi dasar bagi proses demokratisasi yang dicita-citakan oleh reformasi karena paham sekularisme muncul tidak terlepas dari perkembangan munculnya paham demokrasi yang menempatkan kedaulatan dalam kehidupan bernegara berada di tangan rakyat. Fatwa MUI bukanlah hal yang sakral dan pasti benar, walaupun mereka telah

⁵¹ Kasmuri, Kasmuri. "Fenomena Sekularisme." *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 11.2 (2014): 89-102.

⁵² Anwar, M. S. (2005). *Pluralisme, Sekularisme, Liberalisme, di Indonesia*. ICIP.

⁵³ Pangestutiani, Yuni. "Sekularisme." *Jurnal Ilmiah Spiritualis: Jurnal Pemikiran Islam Dan Tasawuf* 6.2 (2020): 191-209.

mengklaim melalui argumen kemurnian Aqidah. Karena itu fatwa MUI tidak mengikat dan boleh diabaikan oleh semua warga Negara, khususnya pemeluk Islam. Jika fatwa MUI wajib diikuti oleh umat Islam maka hal itu akan menimbulkan fanatisme, padahal sebenarnya akidah itu adalah hubungan manusia dengan Allah. Kalau persoalan hubungan ini di bawa dalam persoalan-persoalan keduniawian, sudah barang tentu akan muncul klaim kebenaran (*truth claim*). Demikian kata sebagian golongan Islam progresif Indonesia.⁵⁴

Dari apa yang sudah dikemukakan di atas dapatlah kita katakan Indonesia merupakan kasus yang sangat unik. Dikatakan unik karena Indonesia adalah negara yang berpenduduk Muslim terbanyak di dunia, yakni sekitar 180 juta, namun para pendiri republik ini tidak memilih Islam sebagai dasar negara. Dasar pemilihan tersebut tentu saja merupakan pilihan yang rasional, mengingat integrasi antara negara dan agama tidaklah mudah diwujudkan, apalagi persoalan-persoalan kemasyarakatan dan kenegaraan di masa modern ini semakin kompleks. Hal ini mengandung suatu pengertian bahwa proses sekularisasi atau sekularisme akhirnya merupakan suatu hal yang tak bisa dielakkan. Hubungan sekularistik untuk agama dan negara di Indonesia merupakan opsi terbaik. Dalam pola hubungan ini, normatifnya agama tidak lagi bisa memperlak negara untuk melakukan kezaliman atas nama Tuhan. Demikian pula negara tidak lagi bisa memperlak agama untuk kepentingan penguasa. Tetapi lepas dari pembicaraan normatif, bagaimanakah keadaan dan penerimaan ide sekularisme tersebut di Indonesia dewasa ini.⁵⁵

Setelah Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa tentang haramnya sekularisme, liberalisme dan pluralisme, respons mengenai tiga tema ini menjadi begitu luas, dan melibatkan banyak

⁵⁴ Pachoer, Rd Datoek A. "Sekularisasi dan Sekularisme Agama." Jurnal Agama Dan Lintas Budaya 1.1 (2016): 91-102.

⁵⁵ Yudi Latif, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis dan Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), hlm. 9.

intelektual Muslim-pro dan kontra. Secara langsung, fatwa MUI tersebut telah menjadi penyebab munculnya stigma negatif kepada ketiga paham tersebut. Padahal sebenarnya, diskursus tentang sekularisme, liberalisme, dan pluralisme bisa berjalan dengan sangat produktif, lepas setuju atau tidak setuju dengan konsepsi ini. Tetapi sekarang, setelah fatwa pengharaman ini, perbincangan terkait dengan konsep dan ide-ide ini termasuk masalah Islam dan negara menjadi sangat emosional, dan penolakan terhadap ketiga konsep-yang terkait dengan masalah kebebasan beragama-pun meluas ke seluruh Indonesia, baik di kampus-kampus pesantren, organisasi Islam, sampai perbincangan di media massa.⁵⁶

Perkembangan ini tentu saja oleh kalangan Islam Progresif akan dinilai berbahaya, dan mundur (setback) dilihat dari perkembangan kebangsaan sebab kebhinnekaan yang selama ini terjalin erat, bisa terancam oleh karena dicurigainya prinsip kebebasan, pemisahan secara relatif wilayah negara dan agama, dan paham tentang kemajemukan. Masa depan gagasan dan pemikiran Islam Progresif juga bisa terancam sebab fatwa MUI tersebut sangat potensial menumbuhkan otoritarianisme dalam beragama dan pemikiran beragama.

Dalam negara demokrasi, semestinya tidak ada orang atau kelompok orang yang bisa melarang orang atau kelompok lain untuk mengeluarkan pikiran dan pendapat. Konstitusi Indonesia secara eksplisit dan tegas memberi jaminan hal itu. Hal yang mengkhawatirkan bukanlah terletak pada fatwa MUI itu sendiri, tapi efek yang mungkin ditimbulkannya. Fatwa ini seperti bensin yang disiramkan ke api. Ia bisa menjadi "energi teologis" tambahan bagi sekelompok orang yang ingin aliran-aliran yang ada di Indonesia, semisal Ahmadiyah dan lain sebagainya diberangus.

Fatwa pengharaman sekularisme, liberalisme dan pluralisme ini cukup mengagetkan di tengah usaha sejumlah tokoh agama yang secara

⁵⁶ M. Syafii, *Pluralisme, Sekularisme, dan Liberalisme di Indonesia: Persepsi Kaum Snatri di Jawa Barat* (Jakarta: ICIP, 2007), hlm. 11.

intensif mengampanyekan-tanpa memakai istilah-istilah tersebut kemajemukan, kebebasan, dan kebangsaan, sebagai salah satu solusi bagi kehidupan keberagamaan yang penuh toleransi di Indonesia, khususnya pasca reformasi dan konflik-konflik komunal. MUI hadir dengan fatwanya yang konservatif itu, dan ironisnya aparat pemerintah dan segenap aparaturinya yang mestinya taat dan tunduk pada konstitusi yang menjamin perlindungan bagi kebebasan beragama dan berkeyakinan, malah tunduk pada fatwa MUI ini lembaga agama semacam MUI seharusnya tunduk pada aturan konstitusi dan tidak boleh memonopoli tafsir atas nama agama, apalagi menganggap paham yang tidak disetujui sebagai sesat. Dari sinilah lalu muncul pendapat bahwa fatwa MUI tersebut sangat kontroversial dengan konstitusi negara. Tak pelak, fatwa tersebut menuai polemik, pro dan kontra, baik dari kalangan konservatif maupun progresif.⁵⁷

Bagian ini akan memperlihatkan respons intelektual Islam Progresif atas bagian dari fatwa MUI itu, yakni sekularisme. Sebelum membicarakan lebih jauh bagaimana respons intelektual Islam Progresif atas pengharaman sekularisme, terlebih dahulu akan dijelaskan secara ringkas latar belakang munculnya reaksi terhadap konsep sekularisme.

Seperti sudah dikemukakan di atas, penolakan terhadap pemikiran Islam dan sekularisasi atau sekularisme, terjadi karena ada pandangan yang menghegemoni bahwa Islam merupakan ajaran suci, karena itu sekularisasi dianggap sebagai barang haram yang tidak boleh dijamah jika menginginkan agar kemurnian Islam tetap terjaga. Konsep sekularisasi atau sekularisme dianggap akan "menyingkirkan dimensi-dimensi metafisik, spiritualitas dan religiusitas yang menjadi inti ajaran Islam, sehingga menyebabkan manusia akibat sekularisasi atau sekularisme-menjadi kering. Pengharaman terhadap semacam sekularisme oleh fatwa MUI pernah memperoleh kritik tajam dari Bassam Tibi, seorang intelektual

⁵⁷ Robert, *Civil Islam, Moslem and Democrazation in Indonesia* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

muslim Jerman kelahiran Suriah. Menurutnya, umat Islam dewasa ini telah kejangkitan sikap mental defensif karena "serbuan" modernisasi dan pembaratan (westernisasi), yang merupakan buah peradaban dominan dewasa ini dan menyebar lewat arus deras globalisasi. Budaya defensif itu terutama ditandai oleh sikap curiga dan menolak pengaruh asing, khususnya lewat simbol pembaratan, yang sebenarnya merupakan cerminan dari rasa rendah diri. Begitulah sekularisme direspons sebagai simbol pembaratan.

C. Analisis Terhadap Fatwa MUI Tentang Pluralisme, Sekularisme, dan Liberalisme Agama

Sejalan dengan berkembangnya Sekularisme dan liberalisme agama juga berkembang paham pluralisme agama. Pluralisme agama tidak lagi dimaknai adanya kemajemukan agama, tetapi menyamakan semua agama. Dalam pandangan pluralisme agama, semua agama adalah sama. Relativisme agama semacam ini jelas dapat mendangkalkan keyakinan akidah. Hasil dialog antar umat beragama di Indonesia yang dipelopori oleh Prof. DR .H.A. Mukti Ali, tahun 1970-an, paham Pluralisme dengan pengertian setuju untuk berbeda (*agree in disagreement*) serta adanya klaim kebenaran masing-masing agama telah dibelokkan kepada paham sinkretisme (pencampuran ajaran agama), bahwa semua agama sama benar dan baik, dan hidup beragama dinisbahkan seperti memakai baju dan boleh berganti-ganti. Paham Pluralisme agama seperti ini tanpa banyak mendapat perhatian dari para ulama dan tokoh umat telah disebarkan secara aktif ke tengah umat dan dipahami oleh masyarakat sebagaimana maksud para penganjurnya. Paham ini juga menyelusup jauh ke pusat- pusat atau lembaga pendidikan umat. Itulah sebabnya Munas VII Majelis Ulama Indonesia merasa perlu merespons usul para ulama dari berbagai daerah agar MUI mengeluarkan fatwa tentang Pluralisme, Liberalisme dan sekularisme agama sebagai tuntunan dan bimbingan kepada umat untuk tidak mengikuti paham-paham tersebut.

Fatwa mengenai pluralisme, liberalisme dan sekularisme agama dibagi menjadi dua bagian, yakni *Ketentuan Umum* dan *Ketentuan Hukum*. Kedua

bagian tersebut merupakan satu kesatuan dan tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Karena secara substansial ketentuan hukum yang disebutkan dalam bagian kedua menunjuk kepada definisi dan pengertian yang disebutkan pada bagian pertama. Definisi dalam fatwa tersebut bersifat empiris, bukan definisi akademis. Dimaksud bersifat empiris adalah bahwa definisi pluralisme, liberalisme dan sekularisme agama dalam fatwa ini adalah paham (isme) yang hidup dan dipahami oleh masyarakat sebagaimana diuraikan pada pembahasan sebelumnya.

Definisi tentang pluralisme, liberalisme dan sekularisme agama sebagaimana dirumuskan oleh para ulama peserta Munas VII MUI bukanlah definisi yang mengada-ada, tapi untuk merespons apa yang selama ini telah disebarluaskan oleh para pluralis, liberalis dan sekularis agama. Bahkan para penganjur pluralisme, liberalisme dan sekularisme agama juga telah bertindak terlalu jauh dengan menganggap bahwa banyak ayat-ayat Al-Qur'an (Kitab Suci Umat Islam yang dijamin keautentikannya oleh Allah Subhanahu wa Ta'ala) sudah tidak relevan lagi, seperti larangan kawin beda agama, dalam hal ini antara perempuan Islam dengan laki-laki non-Islam sudah tidak relevan lagi.

Fatwa MUI tentang Pluralisme agama ini dimaksudkan untuk membantah berkembangnya paham relativisme agama, yaitu bahwa kebenaran suatu agama bersifat relatif dan tidak absolut. Fatwa ini justru menegaskan bahwa masing-masing agama dapat mengklaim kebenaran agamanya (claim-truth) sendiri-sendiri tapi tetap berkomitmen saling menghargai satu sama lain dan mewujudkan keharmonisan hubungan antar para pemeluknya. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa Pluralisme, Sekularisme dan Liberalisme agama adalah paham dan bertentangan dengan ajaran agama Islam. Umat Islam haram mengikuti paham pluralisme, sekularisme dan liberalisme agama. Dalam masalah aqidah dan ibadah, umat Islam wajib bersikap eksklusif, tidak mencampuradukkan aqidah dan ibadah umat Islam dengan aqidah dan ibadah pemeluk agama lain. Bagi masyarakat Muslim yang tinggal bersama pemeluk agama lain, 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.

Memasuki era global yang diiringi dengan perkembangan teknologi dan komunikasi, manusia semakin disibukkan dengan urusan duniawi yang tiada henti. Dibutuhkan kesadaran spiritual untuk menyeimbangkan urusan duniawi dan akhirat. Modernisasi yang terus merambah ke berbagai sektor kehidupan mendorong masuknya berbagai paham agama yang saling berelasi di tengah sengitnya persaingan global. Pada hakikatnya, agama merupakan pedoman hidup manusia dalam menjalani segala aspek kehidupan agar terus berjalan di jalan yang benar. Banyaknya godaan dan rintangan yang terus menghadang, mampu menggoyahkan pendirian setiap insan, maka agama pun dianalogikan sebagai rambu-rambu bagi setiap insan untuk selalu waspada dan sigap dalam setiap langkah yang ditempuh.

Seiring dengan modernisasi yang ada, maka semakin menjalar berbagai paham yang sangat berbahaya jika terus saja dibiarkan. Negara kita yang merupakan negara multikultur terdiri dari berbagai agama yang dianut oleh masing-masing pemeluknya. Namun, dewasa ini kita semakin sering mendengar istilah pluralisme, liberalisme, dan sekularisme. Ketiga istilah ini sudah tidak asing bagi kita terutama bagi kaum urban.

Pluralisme agama adalah sebuah paham yang mendoktrinkan bahwa semua agama adalah sama, dan oleh 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. Sedangkan liberalisme agama adalah memahami nash-nash agama (Al-Qur'an dan As-Sunnah) dengan menggunakan akal pikiran yang bebas dan hanya menerima doktrin-doktrin agama yang sesuai dengan akal pikiran semata.

Paham yang sangat mengerikan lagi yaitu sekularisme agama adalah memisahkan urusan dunia dari agama. Agama hanya digunakan untuk

mengatur hubungan pribadi dengan Tuhan, sedangkan hubungan dengan sesama manusia diatur hanya dengan berdasarkan kesepakatan sosial.

Paham-paham tersebut saling berkaitan satu sama lain. Pluralisme tidak akan berkembang tanpa adanya liberalisme dalam agama. Begitupula liberalisme, tidak akan tumbuh apabila sebuah negara tidak sekular. Sementara itu, negara sekular sangat membutuhkan warga negara yang pluralis yang mendoktrin bahwa setiap pemeluk agama akan hidup berdampingan di surga. Islam tentu saja tidak mengajarkan paham-paham tersebut. Sebagaimana firman Allah SWT:

قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ. لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ. وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ. وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ. وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ. لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

“Katakanlah, wahai orang-orang kafir. Aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah, dan kamu tidak akan menyembah apa yang aku sembah. Aku tidak akan pernah menyembah apa yang kamu sembah, dan kamu juga tidak akan pernah menyembah apa yang aku sembah. Untukmu agamamu, dan untukku agamaku.” (QS. Al-Kafirun [109]:1-6)

Surah diatas diturunkan sebagai respons terhadap tawaran kompromi dari kaum Quraisy kepada Nabi Muhammad Saw. Menurut riwayat, sekelompok pemuka Quraisy, seperti Al-Walid bin Al-Mughirah, Al-As bin Wa'il, Umayyah bin Khalaf, dan Abu Jahal, mendatangi Nabi dengan usulan agar mereka saling bergantian dalam beribadah: mereka akan menyembah Allah selama satu tahun, dan sebagai gantinya, Nabi serta kaum Muslim akan menyembah berhala mereka selama satu tahun. Sebagai jawaban atas ajakan tersebut, Allah menurunkan Surah al-Kafirun, yang menegaskan bahwa tidak ada ruang untuk kompromi dalam hal aqidah (keimanan). Surah ini memperjelas perbedaan mutlak antara tauhid dan kemusyrikan, serta menegaskan bahwa agama Islam tidak dapat bercampur dengan kepercayaan lain. Asbabun nuzul ini adalah bahwa keimanan kepada Allah harus bersifat murni dan tidak bisa ditawar. Nabi Muhammad Saw diperintahkan untuk menyampaikan dengan tegas bahwa beliau tidak akan pernah menyembah berhala, begitu pula orang-orang musyrik tidak akan menyembah Allah dengan

cara yang benar. Dengan demikian, ayat terakhir "*Untukmu agamamu, dan untukku agamaku*" bukanlah bentuk toleransi dalam keimanan, tetapi pernyataan pemisahan tegas antara Islam dan kekufuran. Surat ini mengajarkan umat Islam untuk tetap teguh dalam keyakinan tanpa kompromi, meskipun menghadapi tekanan atau bujukan dari pihak lain.

وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ (آل عمران: ٨٥)

“Barang siapa mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidaklah akan diterima (agama itu) daripadanya, dan di akhirat termasuk orang-orang yang rugi.” (QS. Ali Imran [3]: 19)

Fatwa MUI tahun 2005 memiliki korelasi yang kuat dengan ajaran kedua surat tersebut, terutama dalam hal pluralisme agama, perkawinan beda agama, dan kepemimpinan dalam Islam. Surat Al-Kafirun dengan tegas menyatakan perbedaan antara Islam dan agama lain melalui ayat "*Lakum diinukum wa liya diin*" (Untukmu agamamu, dan untukku agamaku), yang menegaskan sikap Islam dalam menjaga kemurnian akidah tanpa mencampurkan keyakinan dengan agama lain. Hal ini sejalan dengan fatwa MUI yang menolak pluralisme agama dalam arti menyamakan semua agama sebagai jalan kebenaran. Selain itu, Surat Ali 'Imran menegaskan bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang diterima di sisi Allah, sebagaimana disebutkan dalam ayat "*Sesungguhnya agama yang diridhai di sisi Allah hanyalah Islam*" (QS. 3:19). Fatwa MUI tentang larangan perkawinan beda agama juga memiliki dasar dari ayat ini, sebab menikahi non-Muslim berpotensi melemahkan akidah seorang Muslim.

Fatwa ini menegaskan bahwa pernikahan antara Muslim dan non-Muslim tidak sah, sejalan dengan ajaran Islam yang mengutamakan kesamaan akidah dalam hubungan keluarga. Lebih lanjut, dalam aspek kepemimpinan, Surat Ali 'Imran juga membahas pentingnya kepemimpinan Muslim yang kuat dalam akidah dan syariat. Fatwa MUI yang menetapkan bahwa wanita tidak boleh menjadi imam shalat bagi laki-laki juga sejalan dengan prinsip kepemimpinan dalam Islam yang lebih banyak diberikan kepada laki-laki dalam konteks ibadah dan kepemimpinan keagamaan. Dengan demikian, ajaran dalam Surat Al-Kafirun dan Ali 'Imran menjadi landasan kuat bagi fatwa MUI dalam

membimbing umat Islam agar tetap berada di jalur yang benar sesuai dengan ajaran Islam. Fatwa MUI tahun 2005 mendefinisikan pluralisme sebagai paham yang menyamakan semua agama, yang bertentangan dengan ajaran Islam. Islam mengakui keberagaman agama sebagai realitas sosial, tetapi menolak konsep pluralisme yang menganggap semua agama sama benar dan sah di hadapan Allah. Dalam Islam, keyakinan bahwa hanya Islam sebagai agama yang diridhai Allah sebagaimana disebut dalam QS. Ali 'Imran ayat 19 menjadi prinsip utama dalam memahami keberagaman. Oleh karena itu, MUI menolak pluralisme dalam konteks teologis, namun tetap mendorong toleransi dan kerukunan antarumat beragama dalam kehidupan bermasyarakat.

Pluralisme, liberalisme, dan sekularisme agama telah menimbulkan keresahan masyarakat. Maka, Majelis Ulama Indonesia (MUI) telah menetapkan fatwa untuk perkara ini yang bisa dijadikan pedoman oleh umat Islam, bahwa:

1. Pluralisme, sekularisme, dan liberalisme agama sebagaimana adalah paham yang bertentangan dengan ajaran agama Islam.
2. Umat Islam haram mengikuti paham pluralisme, sekularisme, dan liberalisme agama.
3. Dalam masalah akidah dan ibadah, umat Islam wajib bersikap eksklusif, dalam arti haram mencampurkan akidah dan ibadah umat Islam dengan akidah dan ibadah pemeluk agama lain.
4. Bagi masyarakat muslim yang tinggal bersama pemeluk agama lain (pluralitas agama), dalam masalah sosial yang tidak berkaitan dengan akidah dan ibadah, umat Islam bersikap inklusif, dalam arti tetap melakukan pergaulan sosial dengan pemeluk agama lain sepanjang tidak saling merugikan.

Fatwa MUI tersebut juga dimaksudkan untuk membantah berkembangnya paham relativisme agama, yaitu bahwa kebenaran suatu agama bersifat relatif dan tidak absolut. Fatwa ini justru menegaskan bahwa masing-masing agama dapat mengklaim kebenaran agamanya (*claim truth*) sendiri-

sendiri, tapi tetap berkomitmen saling menghargai satu sama lain dan mewujudkan keharmonisan hubungan antarpemeluknya.

Pluralisme mengakui jika setiap kelompok masyarakat memiliki kedudukan sama dan tidak ada bentuk dominasi terhadap kelompok minoritas. Hendaknya setiap masyarakat dapat menerapkan sikap pluralisme.

Terdapat banyak contoh sikap positif yang bisa diterapkan untuk menjaga pluralisme di kalangan masyarakat. Salah satunya adalah toleransi. Adanya sikap toleransi akan membuat kehidupan sosial semakin nyaman, tentram dan aman. Selain toleransi, masih ada beberapa contoh dari penerapan sikap pluralisme lainnya, yaitu: Menghormati setiap individu tanpa melihat latar belakangnya. Sikap saling menghormati sangat penting diterapkan. Jika menumbuhkan dan membiasakan diri untuk bersikap hormat kepada orang lain tanpa melihat agama, budaya ataupun rasnya, kondisi masyarakat akan tetap tentram dan hidup rukun.

Bersikap terbuka terhadap perbedaan yang ada. Hal ini bisa diartikan jika tiap individu hendaknya bersikap terbuka atau menerima perbedaan yang ada dan tidak menutup diri. Dengan memiliki sikap terbuka, individu atau masyarakat akan lebih mudah bertoleransi dan menghormati orang lain. Tidak memaksakan kehendak. Artinya individu tidak memaksa orang lain untuk menekuni atau melakukan suatu hal yang mungkin bertentangan dengan orang tersebut. Contohnya memaksa orang lain untuk memeluk agama yang kita peluk atau memaksa orang untuk menerima pendapat kita.

Saling membantu. Sikap saling membantu tanpa memperhatikan perbedaan yang ada, juga hendaknya diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Contohnya membantu orang lain yang merasa kesulitan membawa barang atau membantu orang lain yang tertimpa bencana alam. Tidak mengejek keyakinan, agama, ras ataupun budaya lain. Sebagai masyarakat yang hidup di tengah kemajemukan, sudah seharusnya kita tidak mengejek orang lain yang memiliki perbedaan keyakinan, agama, ras dan budaya. Sebaliknya, kita harus bertoleransi dan saling menghormati.

Liberalisme merupakan paham atau ideologi mainstream yang memprioritaskan kebebasan individu sebebas-bebasnya dalam segala aspek. Sehingga kita patut bersyukur kepada Allah SWT bahwa Indonesia itu tidak liberalisme, tidak komunisme, tidak negara berdasarkan agama (teokratis) tapi juga bukan negara sekuler. Negara Indonesia itu adalah negara yang berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.

Dari 190 negara yang terdaftar di PBB, hanya Indonesia lah yang mempunyai ideologi sendiri yaitu Ideologi Pancasila sedangkan sebagian besar negara-negara lain mengambil ideologi mainstream, seperti liberalisme, sosialisme dan komunisme. Negara Amerika Serikat yang katanya kiblat Negara Liberalisme namun pada kenyataannya tidak menerapkan ideologi liberalisme secara utuh.

Ideologi Transnasional itu dapat kita ibaratkan bahwa dulu negara ke negara itu ada batas (*the forder of the city*). Kemudian ketika reformasi, negara itu tidak mampu lagi untuk mengendalikan kemampuannya terhadap luar negeri. Sekarang sebenarnya masih bisa tetapi hanya sebatas batas negara, Indonesia dengan Malaysia atau Indonesia dengan Arab Saudi contohnya. Namun ketika informasi telah terbuka secara global, informasi itu tidak bisa dibendung sekalipun oleh pihak intelejen sehingga informasi ini menjadi carut-marut tidak ada batasnya. Pasca reformasi, Indonesia menjadi tempat transnasional dimana ideologi atau aliran dari luar yang bertentangan dengan Pancasila bisa masuk semua tanpa ada batasnya. Artinya negara tidak bisa hanya seorang diri untuk membendung ideologi-ideologi transnasional tersebut. Karena biasanya ideologi transnasional tersebut dibawa oleh person to person, organisasi ke organisasi atau bahkan bisa juga NGO untuk memerangi ideologi pancasila.

Yang menjadi perhatian kita bersama adalah jika ideologi tersebut dikaitkan dengan agama maka akan sangat mudah sekali untuk memecah belah persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia. Sehingga dibutuhkan partisipasi dari seluruh elemen masyarakat Indonesia untuk menangkal ideologi-ideologi yang bertentangan dengan pancasila.

Untuk mencegah dan membendung ideologi transnasional di kampus yaitu pendidikan sedini mungkin harus ada pendidikan moral pancasila (PPKn) yang tidak hanya diajarkan tetapi ada yang simulasi, praktek, kursus sampai dengan pelatihan. Maka dari itu, saya mengajak kepada seluruh stakeholder yang ada di kampus untuk bersatu tidak hanya mengajarkan Pancasila saja (sebatas pengetahuan saja) tetapi juga dengan implementasinya yang sangatlah penting.

Pancasila itu bukan agama. Agama bukan pancasila. Tetapi Pancasila itu merupakan titik temu dari semua perbedaan yang ada termasuk agama didalamnya. Ketika kita mengamalkan ajaran agama sebagai warga negara sesungguhnya kita juga sedang mengamalkan atau mengimplementasikan Pancasila.

Salah satu contohnya, Ketika ada rizki, kemudian kita bagikan kepada saudara-saudara kita (infaq, sodaqoh dan zakat) berarti secara tidak langsung kita telah mengamalkan Sila ke-5 yaitu Keadilan Sosial Bagi Seluruh Rakyat Indonesia. infaq, sodaqoh dan zakat itu diperintahkan oleh agama.

Konsep sekularisme yaitu suatu paham yang menyangkut ideologi atau kepercayaan yang mana senantiasa berpendirian bahwa paham agama tidak boleh dimasukkan ke dalam urusan politik, negara, atau institusi publik lainnya.

Sekularisme memiliki ciri yang meyakini bahwa nilai keagamaan haruslah dibedakan dari nilai-nilai kehidupan dunia dan seluruh aspeknya. Ia menyebarkan paham ideologisnya melalui prinsip pragmatisme dan utilitarianisme, kegiatan yang sifatnya politis bebas dari pengaruh agama.

Bagi umat islam, sekularisme merupakan suatu paham atau ideologi yang dianggap menyesatkan. Karena, agama tidak dapat mencampuri urusan duniawi. Di dalam sistem sekuler, pemerintah pun juga tidak dapat mencampuri urusan agama bahkan sebaliknya. Munculnya paham sekularisme ini di benuar Eropa karena pengalaman buruk daerah-daerah Eropa terhadap peran agama dalam pemerintahan maupun kehidupan sosial keagamaan. Penerapan sistem sekuler pada negara-negara Eropa menjadikan masyarakat

berkembang bebas dari kungkungan dogma-dogma agama yang pada waktu itu sangatlah mendominasi.

Bentuk dari sekularisme di antaranya adalah tidak peduli dengan urusan agama, landasan hukumnya adalah hak asasi manusia dan lain ideologi saintisme sebagainya. Bahkan pada saat ini sekularisme bertumbuh menjadi sebuah trend bagi anak muda dengan gaya hidup ala kebarat-baratan, jauh dari nilai sosial budaya yang telah berlaku di Indonesia ini.

Sekularisme sangat menggoda penghayatan hidup manusia dalam aspek keagamaan dan keimanan. Sekularisme menggoda manusia dalam hal godaan materi. Sering sekali sekularisme menggoda diri manusia dan mendorong manusia untuk bersikap melampaui batas yang telah ditentukan oleh ajaran agama. Sehingga seolah-olah manusia beragama lupa apa saja yang telah diajarkan agama dan menyesuaikan diri dengan ciri-ciri dari sekularisme. Misalnya ketika kita sedang bekerja terdapat beberapa teman yang sudah memiliki pengetahuan letak-letak yang bisa dijadikan celah untuk melakukan kecurangan yaitu meraup materi yang lebih banyak. Di tempat itu itu namanya korupsi sebagai godaan materi.

Bahkan dengan melebihi isi tagihan nota yang tidak sesuai dengan harga aslinya alias mark up. Namun karena kita menilai itu merupakan sesuatu yang salah, maka kita tidak boleh mengikutinya. Banyak sekali hal-hal yang mungkin dapat kita lakukan untuk menjadi seperti orang-orang di lingkungan kantor kita lakukan namun karena tetap mengetahui bahwa itu adalah hal yang salah, maka kita tidak serta mengikutinya dan tidak juga langsung menolak secara terang-terangan. Karena kita menghargai mereka. Namun terkadang kita tidak ingin mengikut campurkan urusan tersebut dengan mereka. Jadi jika mereka sedang membahasnya kita harus langsung menghindar atau tidak banyak bertanya lebih lanjut.

Dalam Islam, sekularisme tidak dapat diterima karena bertentangan dengan ajaran Islam. Karena menurut pandangan Islam apabila sebuah urusan dipisahkan dari nilai-nilai keagamaan maka urusan itu akan bertabrakan dengan nilai-nilai yang terdapat pada urusan yang lain. Misal kekuasaan yang

tidak dilandasi dengan nilai-nilai agama, maka akan terjadi kezaliman yang seharusnya dilakukan sebagai seorang pemimpin untuk menjunjung sebuah keadilan, hukum tidak berjalan sesuai dengan kaidah agama, timbul kerusuhan sosial, ekonomi terganggu, dan seterusnya.

Jadi, dari sudut pandang Islam banyak sekali kerugian yang akan ditimbulkan daripada keuntungannya. Islam memang menghargai paham yang dianut orang, bangsa, negara, dan pemeluk agama lain. Namun Islam mewanti-wanti orang agar tidak menyebarkan paham yang tidak sesuai dengan ajaran Islam.

Untuk tetap teguh beriman di tengah derasny arus zaman sekularisme yang berpotensi melemahkan keimanan adalah menyibukkan diri dengan membaca Kitab Suci Al-Qur'an beserta terjemahannya, membaca hadits disertai maknanya, dan menyibukkan diri dengan menunaikan berbagai tugas ibadah keagamaan.

Dengan demikian kepercayaan senantiasa bertambah kokoh dan lebih dalam paham mengenai ilmu ajaran Islam. Kita juga perlu bergaul dengan orang-orang sholeh kemudian memperhatikan perilaku mereka dan meneladaninya. Mungkin dengan demikian kita tetap dapat teguh pendirian terhadap apa yang kita anut. Karena jika dilihat dari segi ajaran semua agama melarang berbuat atau berpaham sekularisme.

Namun dikarenakan personal atau individunya tersebut memang memilih paham sekularisme yang sesuai dengan hidupnya, maka itu tidak dipaksakan. Kita perlu berpikir rasional berbasis nilai-nilai religius agama untuk menangkal sekularisme. Kita memanfaatkan hal-hal baik dari sekularisme untuk mengembangkan karakter diri dan sikap iman kita yang semakin mendalam kepada Allah dan juga membangun solidaritas dengan sesama manusia dan cinta alam lingkungan.

Pluralisme agama adalah suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran setiap agama itu 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. Dasar hukum yang dijadikan MUI sebagai landasan dalam penetapan fatwa tentang pluralisme agama, sekularisme dan liberalisme adalah berdasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an, Hadits. Yaitu: QS. Ali Imran : 85, QS. Ali Imran: 19, QS.al-Kafirun: 6, QS. al-Ahzab: 36, QS. al-Mumtahanah: 8-9, QS. al-Qashash: 77, QS. al-An'am: 116, QS. al-Mu'minin: 71 dan H.R. Muslim. Paham Pluralisme dengan pengertian setuju untuk berbeda (*agree in disagreement*) serta adanya klaim kebenaran masing-masing agama telah dibelokkan kepada paham sinkretisme (pencampuran ajaran agama), bahwa semua agama sama benar dan baik, dan hidup beragama dinisbahkan seperti memakai baju dan boleh berganti-ganti. Paham Pluralisme agama seperti ini tanpa banyak mendapat perhatian dari para ulama dan tokoh umat telah disebarkan secara aktif ke tengah umat dan dipahami oleh masyarakat sebagaimana maksud para penganjurnya.

Sejak keluarnya fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI), Juli 2005 tentang pengharaman sekularisme, liberalism dan pluralism, pemikiran ketiga hal tersebut pun mulai disoroti bukan lagi hanya oleh sekelompok intelektual atau akademisi yang bisa bekerja dalam isu antaragama, tetapi berbagai kalangan umum juga mulai ikut membicarakan makna dari paham ini. Sehingga sejak fatwa MUI ini istilah sekularisme, liberalism, dan pluralism menjadi istilah yang begitu populer dibicarakan bukan hanya oleh intelektual, tapi juga masyarakat sampai ke dunia pesantren, pengajian, bahkan dalam khutbah jumat seluruh Indonesia. Pro kontra pun muncul dan memenuhi banyak halaman surat kabar, majalah dan jurnal nasional maupun local.

Ada tiga pertimbangan MUI mengapa perlu dikeluarkan fatwa pengharaman sekularisme, liberalisme dan pluralisme: Pertama, bahwa pada akhir-akhir ini menurut MUI telah berkembang paham sekularisme, liberalisme dan pluralisme serta paham-paham sejenis lainnya di kalangan masyarakat; Kedua, bahwa berkembangnya sekularisme, liberalisme dan pluralisme di kalangan masyarakat telah menimbulkan keresahan sehingga sebagian masyarakat meminta MUI untuk menetapkan fatwa tentang masalah tersebut;

Dan ketiga, bahwa karena itu MUI memandang perlu menetapkan fatwa tentang paham sekularisme, liberalisme dan pluralisme untuk dijadikan pedoman oleh umat Islam.

Dasar pertimbangan sosial-politik ini, kemudian diselaraskan oleh MUI dengan pandangan-pandangan teologis MUI sendiri yang "eksklusif berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an: Q. 3:85; 3:19; 109:6; 33:36; 60: 8-9; 28: 77; 6:116 dan 23:71.4 Dari pertimbangan inilah MUI kemudian membuat definisi sendiri istilah sekularisme, liberalisme dan pluralisme sebuah definisi yang berbeda sekali dengan apa yang biasa termuat dalam buku-buku teologi.

Hal yang menarik diperhatikan adalah, setelah keluarnya fatwa MUI ini, banyak kajian tentang sekularisme, liberalism dan pluralism dilakukan oleh para intelektual Islam, aktivis LSM, termasuk organisasi Islam Kajian tersebut di antaranya berupa seminar, workshop, atau training. Bahkan boleh dikatakan isu sekularisme, liberalisme dan pluralisme di Indonesia dalam tiga tahun sejak pengharaman MUI, telah menjadi lebih matang dan semakin disadari kaitannya dengan isu demokrasi dan perlindungan kebebasan beragama. Begitu banyak bahan-bahan intelektual berupa makalah, modul dan buku yang terbit. Di samping itu respons dan kritik intelektual Islam atas fatwa MUI ini juga terus mengalir sampai sekarang terutama berkaitan dengan pengertian MUI tentang konsep-konsep tersebut.⁵⁸

Ahmad Suaedy, Abdul Moqsith Ghazali, dan Rumadi, tiga tokoh pembela sekularisme, liberalisme, dan pluralisme dari The Wahid Institute, menyebut bahwa fatwa tersebut telah melanggar basis-basis moral keislaman universal, karena fatwa MUI ini tampak eksklusif, tidak pluralis, bahkan cenderung diskriminatif. Dan memang implikasi fatwa ini pada masalah perlindungan kebebasan beragama menjadi nyata bahwa semakin banyak kasus kebebasan beragama di Indonesia, jauh melebihi tahun-tahun sebelumnya.⁵⁹

⁵⁸ Ahmad Suaedy, *Kala Fatwa Jadi Penjara* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. 31.

⁵⁹ Ahmad Suaedy, *Kala Fatwa Jadi Penjara* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. 31.

Berdasarkan perkembangan yang sangat penting dan crussal berkaitan dengan tiga konsepsi ini: sekularisme, liberalisme dan pluralisme di Indonesia, dan kaitannya dengan masalah aktual belakangan ini, yaitu kebebasan beragama, maka buku akan memfokuskan pada "Pemikiran Sekularisme, Liberalisme dan Pluralisme pada Kalangan Intelektual Islam Progresif".

Tulisan ini ingin menegaskan bahwa paham sekularisme, liberalisme dan pluralisme keagamaan secara substansial adalah bagian integral dari spirit Islam-dan sangat penting, bahkan merupakan suatu keharusan dikembangkan dewasa ini untuk mewujudkan masyarakat Indonesia yang adil, terbuka, dan demokratis. Ketiga hal tersebut-masyarakat Indonesia yang adil, terbuka dan demokratis-tidak akan terwujud jika sekularisme, liberalisme dan pluralisme tidak berkembang dan dikembangkan di Indonesia.

Hanya masalahnya sejak fatwa MUI tentang pengharaman sekularisme, liberalisme dan pluralisme (2005), gagasan sekularisme, liberalisme dan pluralisme menjadi kontroversial di Indonesia. Orang yang menerimanya akan dianggap sebagai "orang sekular" yang "jauh dari ajaran agama yang benar".¹⁹ Sekularisme, liberalisme dan pluralisme ini merupakan tiga konsep yang dianggap berbahaya, oleh karena itu mereka yang tidak senang dengan tiga konsep ini, menyebut orang yang mengikuti paham ketiganya ini disebut orang-orang yang sudah terjangkit penyakit "sepilis"-akronim dari sekularisme, pluralisme dan liberalism.⁶⁰

Walhasil, kecenderungan belakangan ini semakin banyak umat Islam dan para pemikirnya yang konservatif tidak menerima paham sekularisme, liberalisme dan pluralisme. Padahal, bukan kebetulan, ketiga isu ini sangat berkaitan dan diperlukan sebagai fondasi untuk kebebasan beragama. Tanpa gagasan dan konsep sekularisme, liberalisme dan pluralisme, tidak mungkin dijamin kebebasan beragama secara aktual. Memang nyatanya fatwa MUI ini

⁶⁰ Syamsudin Arif, *Legitimasi Fatwa MUI dalam Orientalisme dan Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), hlm. 117.

diteruskan dengan fatwa-fatwa lain yang mengekang kebebasan beragama di Indonesia.

Perkembangan ini perlu diantisipasi, karena akan membuat pukulan balik kepada cita-cita besar bangsa ini dalam mewujudkan masyarakat Indonesia yang adil, terbuka dan demokratis. Lebih-lebih kecenderungan ini tampak menguat belakangan ini bersamaan dengan perkembangan fundamentalisme Islam, radikalisme, dan gerakan- gerakan jihad.⁶¹

Melihat perkembangan yang mengkhawatirkan ini, tidak heran kalau dalam tahun-tahun belakangan, terutama sejak reformasi 1998, dan terlebih sejak fatwa MUI 2005, muncul sekelompok intelektual Islam Progresif Indonesia, baik melalui kegiatan akademis maupun lewat aktivitasnya di LSM masing-masing, mencoba menggali dan mengaktualkan kembali paham-paham sekularisme, liberalisme dan pluralisme, yang sesungguhnya telah menjadi doktrin dan sejarah Islam masa lalu, seperti digambarkan di atas. Usaha ini tentu tidak mudah apalagi di tengah tantangan kalangan Islam Radikal yang sering menggunakan jalan kekerasan.

Usaha-usaha kalangan yang ingin saya sebut "Islam Progresif" mengharuskan mereka melakukan pembacaan-ulang melalui ilmu ilmu baru, seperti hermeneutika dan ilmu-ilmu sosial, atas suatu tradis plural dan sejarah peradaban Islam. Hasil pekerjaan sepuluh tahun belakangan ini (sejak 1998), dan terlebih tiga tahun ini (sejak 2005) menurut saya tidaklah sia-sia. Telah ada benih pemikiran sekularisme liberalisme dan pluralisme yang tumbuh subur dan memberi harapan Benih tersebut ada dalam ide-ide yang diwacanakan terus-menerus dan gerakan yang dikembangkan, meliputi kawasan nasional yang luas. Wacana sekularisme, liberalisme dan pluralisme tersebut telah bertemu dengan pergulatan lain, baik yang sekular maupun religius atas isu-isu demokrasi dan hak asasi manusia (HAM).⁶²

⁶¹ Tariq Ali, *The clash of Fundamentalisms: Crusades, Jihads, and Modernity* (London: Verso, 2003), hlm. 21.

⁶² Karlina Helmanita, *Dialouge in The World Disorder: A Response to the Threat of Unilateralism and World Terrorism* (Jakarta: Center For Language and Culture, and Konrad-Adenauer-Stiftung, 2004), hlm. 213.

Oleh karena itu, boleh dikatakan bahwa pergulatan konseptual mencari sekularisme, liberalisme dan pluralisme yang cocok dengan konteks Indonesia dan lebih khusus Islam di Indonesia-telah menandai perkembangan belakangan ini, dan masih terus menjadi perjuangan sampai kini, khususnya dalam melawan kecenderungan sebaliknya, yang mengembangkan paham Islam puritan atau radikal yang eksklusif, intoleran, dan anti plural!

Perjuangan kalangan intelektual Islam Progresif ini diasumsikan dalam buku ini akan memberi harapan besar bagi terwujudnya sebuah bangsa Indonesia yang adil, terbuka dan demokratis di masa depan.

Berdasarkan optimisme tersebut saya percaya bahwa perkembangan Islam dewasa ini telah mengokohkan suatu perspektif Indonesia mengenai sekularisme, liberalisme dan pluralisme, yang secara konseptual mendukung sepenuhnya perlindungan dan perkembangan kebebasan beragama di Indonesia.

D. Analisis Hermeneutika *Maqāsidī* Terhadap Pemahaman Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme

Sebagaimana kita ketahui bahwa Muhammad Al-Thalibi atau gamblang dikenal dengan Muhammad At-Talbi merupakan penggagas Tafsir *Maqāsidī* asal Tunisia. Tafsir *Maqāsidī* (*the Qur'anic Interpretation in light of the higher Intention of the sharia*) merupakan yang lahir dari konsep maqashid al-syari'ah yang berkembang dalam wacana dari keilmuan Ushul Fiqh yang kemudian dikembangkan oleh Jasser Auda yang dikenal sebagai sistem pendekatan *Maqāsid*. Dari sinilah muncul Tafsir *Maqāsidī* sebagai model interpretasi baru yang disebut sebagai hermeneutika Tafsir *Maqāsidī*.⁶³

⁶³ Izatul Muhidah Maulidiyah dan Aida Mushbirotuz Zahro, *Telaah Perbandingan Metode Tafsir Maqāsidī dan Ma'nā Cum Maghẓā dalam Penafsiran al-Qur'an*, dalam *Journal Moderasi: The Journal of Ushuluddin and Islamic Thought, and Muslim Societies*, Vol. 1, No. 2, Juli-Desember 2021, hlm. 150

وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ

“Siapa yang mencari agama selain Islam, sekali-kali (agamanya) tidak akan diterima darinya dan di akhirat dia termasuk orang-orang yang rugi”. (QS. Ali Imran: 85).

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

“Sesungguhnya agama (yang diridai) di sisi Allah ialah Islam”. (QS. Ali Imran: 19).

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

“Untukmu agamamu dan untukku agamaku”. (QS. Al-Kafirun: 6).

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلًّا مُبِينًا

“Tidaklah pantas bagi mukmin dan mukminat, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketentuan, akan ada pilihan (yang lain) bagi mereka tentang urusan mereka. Siapa yang mendurhakai Allah dan Rasul-Nya, sungguh dia telah tersesat dengan kesesatan yang nyata”. (QS. Al-Ahzab: 36).

لَا يَنْهَى اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ إِنَّمَا يَنْهَى اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

“Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusir kamu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarangmu (berteman akrab) dengan orang-orang yang memerangimu dalam urusan agama, mengusirmu dari kampung halamanmu, dan membantu (orang lain) dalam mengusirmu. Siapa yang menjadikan mereka sebagai teman akrab, mereka itulah orang-orang yang zalim”. (QS. Al-Mumtahanah: 8-9).

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا
تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ

“Dan, carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (pahala) negeri akhirat, tetapi janganlah kamu lupakan bagianmu di dunia. Berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadamu dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan”. (QS. Al-Qashash: 77).

وَأَنْ تُطِيعَ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ خِطْبُكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّلَّ وَأَنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ

“Jika engkau mengikuti (kemauan) kebanyakan orang (kafir) di bumi ini (dalam urusan agama), niscaya mereka akan menyesatkanmu dari jalan Allah. Mereka hanya mengikuti persangkaan belaka dan mereka hanyalah membuat kebohongan”. (QS. Al-An’am: 116).

وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمُوتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ
مُغْرَضُونَ

“Seandainya kebenaran itu menuruti keinginan mereka, niscaya binasalah langit dan bumi serta semua yang ada di dalamnya. Bahkan, Kami telah mendatangkan (Al-Qur’an sebagai) peringatan mereka, tetapi mereka berpaling dari peringatan itu”. (QS. Al-Mu’minun: 71).

Dengan beberapa keterbatasan dari dua model tafsir di atas, alar yang dipakai untuk menafsir, memaknai, dan mengolah teks adalah hermeneutika.⁶⁴ Carl Braaten, sebagaimana dikutip oleh Farid Esack, mengatakan bahwa hermeneutika adalah *the science of reflecting on how a word or an event in a past time and culture may be understood and became existentially meaningful in our present situation*.⁶⁵ Hermeneutika adalah ilmu yang mencoba menggambarkan bagaimana sebuah kata atau satu kejadian dalam waktu dan budaya lampau dapat dimengerti dan menjadi bermakna secara eksistensial

⁶⁴ Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), hlm. 13.

⁶⁵ Farid Esack, *Qur’an, Liberation, and Pluralism: An Islamic Perspective of interreligious Solidarity Againsts Oppression* (Oxford: One World, 1997), hlm. 51.

dalam konteks situasi sekarang. Sementara Rudolf Bultmann berkata, biasanya hermeneutika dipakai untuk menjembatani jurang antara masa lalu dan masa kini. Ia mengatakan *the term hermeneutics is generally used to describe the attempt to span the gap between past and present*.⁶⁶

Dalam perkembangannya, hermeneutika lebih banyak berkaitan dengan proses interpretasi teks. Paul Ricoeur memberikan pengertian teks sebagai "setiap diskursus yang ditetapkan dalam bentuk tulisan (*any discourse fixed into writing*).⁶⁷ Hermeneutika dipakai sebagai metode pembacaan atas teks dalam kerangka untuk menemukan dimensi-dimensi baru dalam teks yang belum ditemukan sebelumnya, bahkan yang dimaksudkan makna awalnya. Dari sudut pandang formal-legalistik, tentu saja pendekatan hermeneutik ini akan dinilai sebagai pemikiran yang longgar, relatif, dan tidak tegas. Namun, jika dikaji lebih jauh, maka salah satu peran pokok hermeneutika adalah ingin memelihara ruh dari sebuah teks agar tidak "mati".

Fazlur Rahman berpendapat, hermeneutika adalah kerja pencarian untuk menemukan pesan-pesan moral universal teks-teks Al-Qur'an dengan cara memperhatikan kondisi obyektif Arab sebagai tempat teks itu lahir. Setelah pesan moral sebuah teks diperoleh, maka baru ditransformasikan ke dalam konteks kekinian. Dengan demikian, proses penafsiran (interpretasi) ala Fazlur Rahman ini melibatkan dua pergerakan (*a double movement*); dari masa kini ke periode Al-Qur'an dan kembali ke masa kini. Pada titik ini, Fazlur Rahman menekankan pentingnya perbedaan antara "ideal-moral" yang dituju Al-Qur'an dan dari ketentuan legal spesifiknya. Ia menegaskan bahwa tidak cukup memadai untuk menggunakan teori ushul fikih yang sangat populer di kalangan ahli ushul fikih, yaitu *qath'iyyat* dan *zhanniyyat*, ia telah memodifikasikannya dengan teori *double movement* dalam formula hubungan yang bersifat

⁶⁶ Duncan S. Ferguson, *Biblical Hermeneutics: An Introduction* (London: SCM Press), hlm. 5.

⁶⁷ Paul Ricoeur, *Hermeneutics and Human Sciences* (Cambridge: University Press, 1995), hlm. 145.

relasional-intrinsik antara wilayah ideal moral Al-Qur'an dan legal spesifiknya.⁶⁸

Menurut Amina Wadud Muhsin, hermeneutika adalah salah satu bentuk metode penafsiran kitab yang dalam operasionalnya selalu mempertimbangkan tiga aspek yang saling berkaitan Yaitu. [1] dalam konteks apa suatu teks ditulis (jika dikaitkan dengan al-Qur'an, dalam konteks apa ayat itu diwahyukan); [2] bagaimana komposisi tata bahasa teks (ayat) tersebut (bagaimana pengungkapannya, apa yang dikatakannya), [3] bagaimana spirit atau pandangan hidup (*weltanschauung*) yang terkandung dalam keseluruhan teks. Perbedaan pendapat bisa dilacak dari variasi dalam penekanan ketiga aspek tersebut.⁶⁹ Pendekatan hermeneutika seperti yang diformulasikan Fazlur Rahman dan Amina Wadud Muhsin tersebut akan dipilih karena pendekatan tersebut dipandang sebagai sarana pembacaan dan pemaknaan yang tepat terhadap teks-teks klasik yang menuntut pemahaman di masa sekarang dan yang akan datang.

Akan tetapi, hermeneutika hanya bekerja untuk melacak bagaimana suatu teks dimunculkan pengarangnya, dan muatan apa yang ingin dimasukkan pengarang ke dalam teks yang dibuatnya, dan bagaimana melahirkan makna baru sesuai dengan situasi dan kondisi saat teks itu berada di tangan pembaca. Dengan demikian, jelas bahwa hermeneutika punya keterbatasan. Ia tak bisa menjangkau hingga analisa kata dan kalimat melalui struktur gramatika-kebahasaannya. Padahal, tanpa gramatika bahasa, pencarian makna dan penjelajahan intelektual ke masa lampau tak mudah dilakukan.

Al-Qur'an dan as-Sunnah diyakini sebagai sumber hukum Islam, kemudian nash-nash yang terkandung di dalamnya ditujukan untuk mu- kalaf, maka untuk mempermudah pelaksanaan hukum yang dimaksud, upaya ulama di bidang ushul fiqh dan bidang fiqh mulai menggunakan pendekatan rasio dalam menggali makna dan maksud yang dikandung oleh kedua sumber hukum

⁶⁸ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1982), hlm. 20.

⁶⁹ Amina Wadud Muhsin, *Qur'an dan Perempuan* (Bandung: Pustaka, 1992), hlm. 4.

tersebut. Meskipun nash Al-Qur'an dan as- Sunnah telah muhkamah, campur tangan akal tidak dapat dielakkan.

Al-Qur'an sebagai sumber hukum Islam, adakalanya ayat-ayat tersebut saling menafsirkan karena adanya munasabah al-ayah, tetapi tidak jarang ayat-ayat tersebut membutuhkan Hadis untuk menjelaskannya atau melalui pendekatan ijtihad yang sepenuhnya menggunakan rasio. Munasabah al-ayah merupakan cara kerja akal yang ijtihadiyah, karena akal mengupayakan sekuat mungkin untuk mencari dan membentuk paradigma penafsiran tersebut.⁷⁰

Seiring dengan perubahan dan perkembangan zaman, tuntutan akan suatu tafsir Al-Qur'an secara operasional praktis bisa dijadikan pegangan dalam merespon tuntutan zaman ini merupakan satu tantangan sekaligus kebutuhan bagi umat Islam. Di sisi lain, berkait dengan pemahaman dan penafsiran terhadap teks, persoalan yang paling mendasar adalah metodologinya. Pembahasan metodologi sama artinya dengan pembahasan filsafat pengetahuan atau epistemologi. Suatu ilmu pengetahuan ditentukan oleh objeknya, dan objek itu memastikan pemakaian metode. Karena itu bagi para pemikir Islam Progresif kajian-kajian terhadap aspek metodologis pada dasarnya adalah satu sumbangan yang berharga bagi perkembangan dan kemajuan objek yang dikaji itu sendiri, termasuk Al-Qur'an dalam aspek pemahaman dan penafsirannya.

Sejalan dengan kebutuhan dan tantangan akan suatu metode penafsiran yang bercorak kontekstual, dalam dunia filsafat berkembang satu "metode penafsiran" yang sekarang dipandang cukup representatif dan komprehensif untuk mengolah teks serta sangat intensif dalam menggarap kontekstualisasi. Karena dikembangkan dalam dataran filsafat-lengkap dengan refleksi dan analisa sistematisnya tidak heran apabila kemudian metode penafsiran ini dianggap memiliki nilai akurasi dan validitas yang tinggi ketika mengolah teks. Metode ini biasa dikenal sebagai hermeneutika.⁷¹

⁷⁰ Muhammad Syukri Albani nasution dan Rahmat Hidayat Nasution, *Filsafat Hukum Islam dan Maqasid Syariah* (Jakarta: Kencana, 2020), hlm. 27.

⁷¹ Komarudin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan* (Jakarta: Teraju, 2003), hlm. 137.

Tugas hermeneutika sebagai salah satu metode dalam penafsiran adalah untuk mengungkap makna. Karenanya hermeneutika dalam pengertian yang paling sederhana adalah untuk memahami teks.⁷² Hermeneutika juga bisa dipahami sebagai cara untuk menafsirkan simbol yang berupa teks atau sesuatu yang diperlakukan sebagai teks untuk dicari arti dan maknanya, di mana metode hermeneutik ini mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan masa lampau yang tidak dialami, kemudian dibawa ke masa sekarang. Hermeneutika diharapkan dapat menjadi sebuah metode ilmu pengetahuan Islam yang mampu menjawab problema misteri keilmuan Islam selama ini dalam menghadapi tantangan zaman dan kemanusiaan yang serba-pluralistik baik agama mana pun, suku dan kebudayaan global. Klaim-klaim kebenaran agama yang cenderung eksklusif dari agama manapun merupakan bahaya kemanusiaan yang menakutkan manusia rasional. Fungsi hermeneutika dalam kesadaran ilmiah ialah memberikan kesadaran manusia bahwa agama bukan sekadar sebagai kekuatan legitimasi dan justifikasi, akan tetapi juga merupakan kekuatan transformasi dan profetis dalam membangun masyarakat.⁷³

Istilah hermeneutika sendiri dalam sejarah keilmuan Islam, khususnya tafsir Al-Qur'an klasik, memang tidak ditemukan. Istilah tersebut populer ketika Islam justru dalam masa kemunduran. Meski demikian, praktik hermeneutika ini sebenarnya telah dilakukan oleh umat Islam sejak lama, khususnya ketika menghadapi Al-Qur'an. Bukti dari hal itu adalah pertama, problematika hermeneutik itu senantiasa dialami dan dikaji, meski tidak ditampilkan secara definitif. Hal ini terbukti dari kajian-kajian mengenai asbab al-nuzul dan nasikh-manssikh. Kedua, perbedaan antara komentar-komentar yang aktual terhadap Al-Qur'an (tafsir) dengan aturan, teori atau metode penafsiran telah ada sejak mulai munculnya literatur-literatur tafsir yang disusun dalam bentuk ilmu tafsir. Dan ketiga, tafsir tradisional itu selalu

⁷² Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani, Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*, hlm. 126.

⁷³ Sahiron, *Hermeneutika al-Qur'an Mazhab Yogya* (Yogyakarta: Forstudia dan Islamika, 2003), hlm. 85.

dikategorisasi, misalnya tafsir Syi'ah, tafsir Mu'tazilah, tafsir hukum, tafsir filsafat, dan lain sebagainya. Hal itu menunjukkan adanya kelompok-kelompok tertentu, ideologi-ideologi tertentu, maupun horison-horison sosial tertentu dari tafsir.

Oleh karena itu, hermeneutika tidak hanya berkembang di dunia Barat. Ia meluas dan menembus sekat-sekat agama dan budaya. Islam yang selama ini mendasarkan dirinya pada penafsiran yang disebut ilmu tafsir, juga ditembus hermeneutika. Beberapa pakar Muslim modern melihat signifikansi hermeneutika, khususnya untuk memahami Al-Qur'an, sebut saja misalnya, Fazlur Rahman, Farid Esack, Hassan Hanafi, Khaled M. Abou El-Fadl, Nashr Hamid Abu Zayd, Jasser Audah, Muhammad Talbi dan lain sebagainya. Mereka menilai bahwa ilmu tafsir yang selama ini dijadikan acuan dalam memahami Al-Qur'an ternyata memiliki berbagai keterbatasan. Karenanya, ilmu-ilmu Al-Qur'an sebagai salah satu disiplin ilmu yang menjadi rujukan penting dalam memahami Al-Qur'an perlu mendapatkan perhatian serius. Sebab memahami Al-Qur'an tanpa merekonstruksi ilmu-ilmu tersebut, maka akan melahirkan pemahaman yang "Qur'anik" memang, tapi tidak kontekstual. Artinya, pembacaan Al-Qur'an hanya akan meneguhkan sakralitas Al-Qur'an, tapi tidak memberikan signifikansi yang sesuai dengan konteks kekinian.⁷⁴

Hermeneutika itu tidak sekadar ilmu interpretasi atau teori pemahaman, tetapi juga ilmu yang menjelaskan penerimaan wahyu sejak dari tingkat perkataan sampai ke tingkat dunia. Ilmu tentang proses wahyu dari huruf sampai kenyataan, dari logos sampai praksis dan juga transformasi wahyu dari pikiran Tuhan kepada kehidupan manusia. Di sinilah sebenarnya letak pentingnya hermeneutika sebagai "cara membaca", "memaknai", "memahami dan mungkin "melampaui makna" yang secara tekstual sudah tersedia. Kehadiran Al-Qur'an sesungguhnya tidak mengabaikan hermeneutika, bahkan menyerukannya. Karena sebagian besar dari ayat-ayat Al-Qur'an mestu didekati dengan tafsir. Itu sebabnya menerima sepenuhnya hermeneutika yang

⁷⁴ Sibawaih, *Hermeneutika al-Qur'an Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), hlm. 11.

kemudian dikembangkan secara khas sebagai metode penafsiran Islam Liberal bagi kalangan Islam Progresif adalah sebuah keniscayaan.⁷⁵

Diskursus tentang sekularisme, liberalisme dan pluralisme sangat ramai dibicarakan setidaknya sejak reformasi, dan lebih khusus sejak keluarnya fatwa MUI tentang pengharaman ketiga isu tersebut. Dalam buku ini telah ditunjukkan bahwa perkembangan ide sekularisme, liberalisme dan pluralisme dalam pemikiran Islam di Indonesia berkembang pesat sejak fatwa MUI tersebut, khususnya yang didiseminasi oleh lembaga-lembaga Islam Progresif.

Secara konseptual sekularisme itu adalah paham tentang pemisahan antara agama dengan negara atau politik. Sekularisasi sendiri adalah proses yang tak mungkin dihindari sebagai bagian dari proses modernisasi dalam kehidupan masyarakat, sedangkan sekularisme adalah paham yang berkembang sebagai respon manusia atas perkembangan kehidupan politik dalam masyarakat, khususnya dalam kaitan dengan masalah hubungan agama dan negara. Sekularisme muncul tidak bisa lepas dari perkembangan kemunculan paham demokrasi yang menempatkan kedaulatan dalam kehidupan bernegara berada di tangan rakyat. Pemahaman mengenai sekularisasi dan sekularisme ini sangat diperlukan. Sebab dengan kedua konsep inilah pemahaman mengenai agama akan semakin rasional, yang ujungnya akan menciptakan keseimbangan antara agama dan negara atau agama dan politik, sebagai "dua pilar" yang akan saling berkontribusi dalam membangun sebuah bangsa.

Dengan pemahaman semacam itu berarti agama adalah urusan pribadi dan masyarakat, bukan urusan negara. Namun demikian, tidak otomatis dalam sebuah negara yang menerapkan sekularisme, agama akan menjadi mundur dan tertindas, karena agama tetap bisa diamalkan dan dikembangkan pribadi dan masyarakat, tetapi tentu saja tanpa bantuan negara dalam bentuk apapun. Dalam pengertian lain, sekularisme berarti bahwa pengaruh agama tidak seluruhnya hilang, melainkan tetap muncul dalam bentuk tuntutan-tuntutan

⁷⁵ Hasan Hanafi, *dialog Agama dan Revolusi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 1.

moral. Oleh karena itu dalam perkembangannya kini, tidaklah tepat jika sekularisme dipahami hanya sebagai sebuah ideologi yang hendak menyingkirkan keberadaan agama-decline of religion-dari wilayah publik. Justru, yang terjadi malah sebaliknya seperti telah ditunjukkan dalam paham para pemikir Islam Progresif di Indonesia-dengan sekularisme umat beragama bisa mengembangkan kehidupan ke-agamaannya secara optimal sesuai dengan semangat keagamaannya masing-masing, dan juga semakin disadari bahwa tanpa sekularisme prinsip-prinsip demokrasi tidak mungkin diwujudkan secara penuh. Sebab jika agama yang satu memperoleh kedudukan lebih istimewa dari agama-agama lain, maka tidak mungkin ada kesetaraan di antara warga negara yang menganut berbagai agama atau kepercayaan, karena ada sekelompok pemeluk agama yang memperoleh kedudukan lebih tinggi dibanding penganut agama-agama lain. Sistem pemerintahan demokrasi menempatkan sekularisme sebagai keniscayaan. Tujuan dari sekularisme justru memberi kebebasan kepada agama untuk berkembang di tangan masyarakat. Karena tidak semua persoalan publik bisa diintervensi oleh agama. Wilayah politik dan negara tidak bisa diintervensi begitu saja oleh agama. Negara harus netral terhadap agama untuk menjamin prinsip keadilan, yakni persamaan kedudukan semua agama dan keyakinan di hadapan negara.

Dalam konteks sekularisme yang dikembangkan para pemikir Islam Progresif di Indonesia, mereka mendukung negara sekular “Negara Pancasila” yang tetap memberi tempat pada agama. Di sini agama tidak bisa memerintahkan negara, demikian pula sebaliknya. Yang harus diperjuangkan dalam masyarakat sekular adalah suatu sistem yang berdasarkan konstitusionalisme, Hak Asasi Manusia (HAM) dan menjunjung tinggi kebebasan beragama. Negara Indonesia tetap memerlukan dan mempertahankan Undang-undang Dasar (UUD) 1945, termasuk pembukaannya dimana ada Pancasila yang tidak memungkinkan bahwa negara begitu saja membuat hukum agama menjadi hukum negara. Pancasila, sebagai *common platform* menurut para pemikir Islam Progresif merupakan *kalimatun sawa'* (titik temu agama-agama). Pancasila sudah cukup memuat seluruh nilai-

nilai yang dicita-citakan bersama bagi tatanan yang ideal. Pancasila dirumuskan berdasarkan masyarakat yang majemuk, yang meliputi perbedaan suku dan agama. Karena itu, maka Pancasila disepakati harus bisa diterima oleh semua umat beragama, dan karena itu pula tidak bisa disebut sebagai "sebuah konsep negara Islam", dalam arti negara-agama. Menurut para pemikir Islam Progresif, Indonesia cukup dan pas dengan model seperti sekarang ini, di mana negara tidak formal atas dasar agama, tetapi substansi agama menjiwai-atau "menjadi raga dalam proses berbangsa dan bernegara. Dengan ungkapan lain negara tidak menolak keberadaan agama namun negara tidak menjadikan agama tertentu sebagai agama resmi atau dasar negara.

Maka, jelas Indonesia adalah negara sekular, tapi dalam arti menjadi negara yang memberi tempat pada perkembangan agama secara positif. Tanpa sekularisme dalam pengertian baru ini agak sulit untuk membayangkan negara bisa berbuat adil terhadap agama-agama yang dipeluk oleh semua warga negaranya. Sekularisme menjelaskan bagaimana hubungan antara agama dan negara sekaligus untuk membedakan otoritas yang dimiliki masing-masing. Sebab jika agama mengambil alih peran publik negara, maka akan tercipta produk hukum yang personal. Karena hanya berlaku hanya bagi yang meyakini. Demikian juga, ketika agama dimanipulasi demi kepentingan publik untuk memperoleh kekuasaan, maka muncullah dogmatisme, ketertutupan, fanatisme dan menimbulkan clash, yang berakibat juga pada kekerasan. Kalau Indonesia tetap menginginkan sistem demokrasi berjalan dengan baik, maka sekali lagi tak ada pilihan lain kecuali menjadi "negara sekular". Demokrasi konstitusional harus dibangun berdasar kesepakatan elemen-elemen masyarakat yang plural. Begitu ada satu kelompok yang coba mengajukan aturan-aturan hukum yang bertentangan dengan konstitusi, yang seharusnya plural itu, maka demokrasi yang diajukan bukan lagi demokrasi yang konstitusional. Karenanya, sebuah pemerintahan yang tidak berada di bawah kontrol suatu agama tertentu dengan sendirinya tidak akan menjadi alat untuk menindas pemikiran atau pahan yang dianggap sesat oleh elit pemegang otoritas agama tersebut; juga tidak mengekang hak hidup agama-agama lain.

Namun demikian, agama juga tidak bisa bermain pada ranah politik, karena akan menimbulkan praktik politik identitas. Agama hanya mungkin bermain di ranah *civil society* sebagai moral reasoning bagi pengembangan masyarakat. Pada ranah *civil society* lah agama bisa berpartisipasi aktif dalam menyelesaikan problem masyarakat tanpa harus mendiskriminasi agama atau keyakinan yang berbeda. Dan, dengan demikian, sekularisme akan memberi tempat yang luas bagi paham liberalisme dan pluralism.

Membicarakan sekularisme mesti harus diikuti dengan liberalisme dan pluralisme, karena ketiganya saling berkait berkelindan dalam merespons isu-isu kebebasan beragama yang akhir-akhir ini mendapat sorotan tajam dari berbagai kalangan. Liberalisme bertolak dari paham tentang kebebasan. Yang disebut dengan liberalisme adalah kebebasan hak-hak sipil: kebebasan berpikir, berpendapat, beragama dan berkeyakinan. Prinsip liberalisme tidak bisa direduksi hanya pada soal kebebasan. Terlebih lagi dipahami bebas tanpa batas. Sebab dalam liberalisme ada *rule of law*. Dalam kenyataannya, negara yang menganut sistem liberal, seperti negara-negara Barat yang maju, justru kebebasan lebih terjamin. Setiap individu mempunyai hak untuk mengeluarkan pendapatnya secara bebas, dan dijamin oleh hukum.

Netralitas agama dalam gagasan liberalisme berarti bahwa negara tidak memberikan *special treatment*, perlakuan khusus pada salah satu agama, terlebih lagi terhadap agama mayoritas. Karena itulah orang-orang liberal selamanya akan mengatakan bahwa agama harus dilihat secara kritis. Semangat liberal akan mendorong pada suatu keadaan masyarakat di mana orang merasa aman dan tidak takut atau enggan untuk mengakui dan mengekspresikan keyakinan beragamanya. Dengan pengertian lain kebebasan harus disertai dengan upaya menghargai yang lainnya.

Liberalisme agama justru menjadi wujud dari keterbukaan dan kemampuan melakukan kritik diri, yaitu sikap yang sangat penting dalam kehidupan yang majemuk, tanpa harus menghilangkan atau menghapus identitas keagamaan. Tentang kemajemukan, liberalisme menempatkannya pada ruang otonom yang tidak dicampuri oleh negara. Negara tidak berwenang

atas keputusan eksistensial individu atas keselamatannya. Orientasi-orientasi nilai partikular seperti agama atau etnisitas berada di bawah wewenang kelompok-kelompok partikular itu. Untuk menghilangkan totalitarianisme agama, negara harus bertindak eksekutif dengan membuat tindakan tegas pada efek kekerasan dari absolutisme agama. Liberalisme adalah strategi untuk menghadapi problem absolutisme atau totalitarianisme agama.

Dalam liberalisme, kebebasan beragama itu bersifat mutlak dan karena itu harus dijamin. Kebebasan itu adalah karunia Tuhan. Manusia tidak berhak mengungkung dan merampas kebebasan itu. Alasan mengapa Tuhan menganugerahi manusia kebebasan, supaya manusia tulus dan ikhlas dalam beriman dan beragama. Dalam liberalisme, orang yang melanggar hak orang lain bisa dikenakan sanksi. Hal seperti itu tampak dalam praksis kebebasan masyarakat liberal sendiri. Kebebasan dalam masyarakat liberal distabilisasikan oleh *system of rights*. Liberalisme adalah ideologi modern par-excellence yang prinsipnya adalah menjunjung tinggi kebebasan individu, kebebasan politik dalam partisipasi demokratis, kesamaan antarmanusia, dan pluralisme. Liberalisme memberikan inspirasi bagi semangat kebebasan berpikir kepada masyarakat untuk mencari solusi terbaik dalam menghadapi masalah-masalah yang tengah dihadapi. Dari liberalisme inilah, demokrasi bisa terjamin di mana demokrasi menjadi solusi memecahkan semua permasalahan masyarakat.

Jika kita merujuk kepada Islam, sejak awal misi Islam adalah liberasi atau pembebasan dari penindasan, tirani, dan pembebasan dari berbagai bentuk ketidakadilan. Semangat itu perlu terus dikembangkan, sehingga tidak terjadi lagi hegemoni kebenaran penafsiran, termasuk farwa yang menganggap paham tertentu sebagai sesat dan menyesatkan. Liberalisme juga diakui oleh Al-Qur'an, walaupun secara eksplisit istilah itu tidak dijelaskan dalam Al-Qur'an. Islam menjamin kebebasan beragama sebagai salah satu tujuan pokok dari syariah. Ini diungkapkan dalam konsep al-kulliyat al-khamsah, lima hal pokok dalam syariah, yang terdiri atas: menjaga agama (*hifzh al-din*), menjaga nalar (*hifzh al-'aql*), menjaga keturunan (*hifzh al-nashi*), menjaga harta (*hifzh al-*

māl), dan menjaga kehormatan (*hifzh al-'irdl*). Dalam *bifzh al-din*, ajaran Islam menjamin kebebasan seseorang untuk memeluk agamanya. Al-Qur'an juga menegaskan "Tidak ada paksaan dalam beragama.

Liberalisme juga terkait dengan pluralisme. Pluralisme merupakan suatu gagasan yang mengakui kemajemukan realitas. Ia mendorong setiap orang untuk menyadari dan mengenal keberagaman di segala bidang kehidupan, seperti agama, sosial, budaya, sistem politik, etnisitas, tradisi lokal, dan sebagainya. Kemajemukan atau pluralitas itu merupakan kenyataan dan bahkan makin lama makin menjadi keharusan perkembangan zaman. Artinya, masyarakat itu menuju ke pluralitas. Untuk mengatur pluralitas ini supaya produktif, diperlukan sebuah pluralisme. Sebab, tidak bisa dipungkiri, pluralitas mengandung bibit perpecahan. Justru karena ancaman perpecahan inilah diperlukan sikap toleran, keterbukaan untuk saling belajar dan kesetaraan. Pluralisme memungkinkan terjadinya kerukunan dalam masyarakat atau harmoni, bukan konflik. Dengan paham pluralisme setiap orang memperoleh kebebasan yang sama, adil dan setara. Tetapi juga dianjurkan untuk melakukan dialog saling pemahaman, toleransi, dan keterlibatan aktif membangun peradaban.

Pluralisme muncul sebagai paham bertitik tolak dari perbedaan, bukan persamaan. Mereka yang menyebarkan pluralisme secara otomatis mengakui perbedaan dan persamaan sekaligus. Karenanya, pendapat yang menyatakan bahwa pluralisme memandang semua agama sama saja secara dangkal, adalah mustahil, karena dasarnya pluralisme mengakui perbedaan. Pluralisme mempunyai tempat yang sah di dalam agama Islam. Semua agama dan keyakinan diakui hak hidup dan berkembang di dalam Islam.

Pluralisme mengakui bahwa setiap agama dengan para pemeluknya masing-masing mempunyai hak yang sama untuk eksis. Jika semua agama dianggap baik, maka orang terdorong untuk saling belajar, karena tanpa pluralisme itu orang pasti akan bertahan dengan agamanya sendiri-sendiri, tidak pernah mau belajar dari kearifan agama lain. Memang seorang yang memeluk agama harus yakin bahwa agamanya adalah "agama yang paling

benar" Namun, di sisi lain, harus ada pengakuan juga bahwa setiap agama mempunyai kebenarannya sendiri. Para pemikir Islam Progresif menegaskan bahwa Islam memiliki afinitas, yakni ada kebenaran yang sama dengan kebenaran dalam agama Yahudi dan Kristiani. Jadi, ada afinitas kebenaran-kebenaran dari berbagai agama yang juga harus diakui sebagai kesinambungan tradisi Ibrahim. Bahwa sebagai orang Islam atau Kristiani menganggap kebenarannya sendiri adalah yang paling benar, itu boleh saja, bahkan perlu. Tetapi mengklaim dan meyakini bahwa Islam atau Kristiani sebagai agama yang paling benar tidak berarti kita harus merendahkan apalagi menghina agama orang lain. Pada saat yang sama ia juga mesti menyadari bahwa agama orang lain juga bisa mempunyai keyakinan seperti itu. Kesadaran sosial seperti itulah yang disebut sebagai pluralisme agama. Sehingga pluralisme adalah suatu posisi, keyakinan, way of life, doktrin, ajaran, atau ideologi yang mengakui semua agama adalah agama yang sama-sama otentik, valid, benar, dan mempunyai nilai dan daya untuk mengubah watak manusia. Agama-agama berfungsi positif untuk mengarahkan manusia kepada kehidupan yang utuh, yang disebut dengan keselamatan. Pengakuan bahwa semua agama adalah jalan keselamatan yang baik, yang berbeda-beda yang dianugerahkan Tuhan, sehingga harus dihargai dan tidak boleh ada diskriminasi. Tegasnya, pluralisme mengakui bahwa setiap agama yang otentik merupakan jalan keselamatan yang unik.

Penelitian ini telah menunjukkan bahwa tak ada pertentangan logis antara beriman dan menjadi toleran. Justru sebaliknya, toleransi bersumber dari iman yang benar dan seharusnya menjadi bagian identitas agama. Seringkali militansi dan toleransi dipertentangkan satu sama lain, seolah tidak mungkin menjadi kesatuan: orang yang militan pasti tidak toleran dan sebaliknya orang yang toleran tidak militan. Toleransi militan adalah suatu pandangan bahwa perjuangan untuk mewujudkan toleransi antaragama merupakan bagian dari pengumpulan iman sejati para warganegara yang religius.

Iman yang benar tidak mendehumanisasi manusia-manusia dari kelompok lain sebagai musuh, kafir atau sesat, melainkan justru mendorong

upaya-upaya saling pengertian. Seorang yang toleran secara militan bukanlah sosok yang mudah goyah di tengah-tengah pluralisme nilai, lalu menjadi *laissez faire* terhadap imannya sendiri. Dia malah berupaya menemukan acuan-acuan kosmopolitan dari khazanah religiusnya untuk mendukung toleransi. Dari sinilah timbul kondisi saling menyuburkan iman masing-masing. Karena itulah maka pluralisme akan menimbulkan dinamika dan mendorong setiap individu untuk menyempurnakan kepercayaannya masing-masing, dengan mengambil pelajaran dari pengalaman pemeluk agama lain.

Kesimpulan dari penelitian ini adalah bahwa untuk mewujudkan pluralisme sejati diperlukan keberanian dari umat Islam untuk melakukan dialog dengan pemeluk agama-agama lain. Di dalam dialog itu manusia berusaha saling memahami dan saling mengapresiasi. Dialog yang produktif tidak akan terwujud jika dari masing-masing partisipan tidak ada kesediaan untuk membuka diri, kesediaan saling memberi dan menerima secara sukarela dan antusias. Sikap menutup diri dari dialog tersebut sebenarnya bukan merupakan suatu kekokohan dasar yang sejati dalam beriman, tetapi merupakan suatu kegoyahan.

Tujuan dari dialog sendiri adalah pada level doktrinal kita sama-sama tumbuh dan, pada level praktis kita sama-sama bersatu mengatasi problem-problem kehidupan, seperti bencana alam, perang, kebodohan, kemiskinan, pengangguran, pendidikan kesehatan, dengan membangun kerjasama sosial mengonsentrasikan sumberdaya yang ada, waktu, keterampilan, dan ilmu agar masalah yang dihadapi dapat lebih efektif diatasi. Hal ini akan lebih mungkin berhasil dicapai kalau dilakukan bersama-sama daripada sendiri-sendiri.

Dalam negara yang demokratis setiap warga negara, apa pun agama dan etnisnya, mempunyai kedudukan yang sama di depan hukum. Perbedaan dianugerahkan Tuhan bukan sekadar untuk saling mengenal, melainkan secara eksplisit di sana ada juga himbauan untuk bertukar nilai-nilai peradaban, untuk saling memberi dan menerima keberbagaian. Inilah hakikat dasar dari pluralisme.

1. Interview dengan K.H. Ulil Abshar Abdallah tentang Fatwa MUI tentang Pelarangan Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme

Berbicara tentang respon terkait dengan isu pengharaman pluralisme, liberalisme, dan sekularisme merupakan raksi terhadap kasus ini karena ada fakta empiris di masyarakat Indonsia yang rame tentang terjadinya semaraknya Bom bali yang dilakukan oleh sekelompok teroris dari bom Bali.⁷⁶ Soal respon Ulil Abshar Abdallah terkait pelararnan yang dikeluarkan oleh Fatwa MUI tentang pengharaman pluralisme, liberalisme, dan sekularisme tersebut tidak tepat untuk Indonesia saat itu karena pasca reformasi semua golongan dan idelogi muncul ke permukaan. Termasuk kelompok fundamentalisme Islam ikut andil pada momentum itu tetapi dengan cara kekerasan, termasuk persoalan terorisme, termasuk kelompok yang menyuarakan formalisasi syariat Islam menurut Gus Ulil Abshar Abdallah berbahaya sekali kalau dibiarkan.

Terdapat tiga hal yang menjadi kritikan Ulil Abshar Abdallah pada tahun 2001 itu Pertama, mengritik formalisasi syariat Islam. Kedua, Gerakan khilafah. Ketiga, Gerakan idelogis ekstremisme Islam. Pada tahun 2002 terjadi bom Bali, ada Bom Bali 1 dan Bom Bali 2.⁷⁷ Bom Bali 1 merupakan rangkaian tiga peristiwa pengeboman yang terjadi pada malam hari tanggal 12 Oktober 2002. Dua ledakan pertama terjadi di Paddy's Pub dan Sari Club (SC) di Jalan Legian, daerah Kuta Bali, sedangkan ledakan terakhir terjadi di dekat kantor Konsulat Jenderal Amerika Serikat, walaupun jaraknya cukup berjauhan. Rangkaian pengeboman ini merupakan pengeboman pertama yang kemudian disusul oleh pengeboman dalam skala yang jauh lebih kecil yang juga bertempat di Bali pada tahun 2005. Peristiwa Bom Bali 1 ini dianggap sebagai peristiwa terorisme terparah dalam sejarah Indonesia.⁷⁸ Sedangkan Bom Bali 2 adalah Bom Bali yang terjadi pada

⁷⁶ Hasil Interview dengan K.H. Ulil Abshar Abdallah di kantor PBNU Jakarta pada 12 November 2024 jam 11-12 WIB.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ https://id.wikipedia.org/wiki/Bom_Bali_2002. Diakses Tanggal 20 November 2024.

tahun 2005 yang juga merupakan serangkaian pengeboman bom bunuh diri yang terjadi di Bali pada 1 Oktober 2005. Pada Bom Bali jilid 2 ini terjadi di Kuta dan Jimbaran.⁷⁹

Dari rangkaian kejadian inilah MUI mengambil sikap tentang pengharaman pluralisme, liberalisme, dan sekularisme dengan dalih bahwa produk pemahaman ini adalah produk dari Barat. Sedangkan menurut Ulil Abshar adalah bagian dari perkembangan ilmu biarkan saja berkembang. Terkait dengan pluralisme biarkan saja berkembang sesuai dengan kemajemukan Indonesia. Termasuk pluralisme dan liberalisme Gus Dur pun sering menggaungkan Istilah ini Tutar Ulil Abshar. Dan yang terakhir tentang sekularisme, itu tergantung masing-masing negara yang mau menerapkan negara agama atau sekuler. Di negara-negara Timur Tengah pun seperti di Mesir dan Turki juga menerapkan hukum sekuler yang memisahkan agama dan negara, kecuali Saudi Arabia yang mengistilahkan *Al-Mamlakah Al-Arabiyyah As-Su'udiyah* (Kerajaan Arab Saudi) satu-satunya Negara di Timur Tengah yang berani mendeklarasikan Negara Islam.⁸⁰

2. Interview dengan Dr. Mursyidah (Tim Perumus Fatwa MUI) tentang Pelarangan Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme

Setibanya di kediman Dr. Mursyidah di Pamulang Jawa Barat, ketinya penulis menanyakan tentang latar Belakang dikeluarkan fatwa MUI No. 7 tahun 2005. Ia menjelaskan secara gamblang waktu itu era Presiden Megawati dan ketua MUI waktu itu K.H. Ma'ruf Amin pas waktu itu bertepatan dengan terjadinya bom Bali 2 pada 2005 ketika Dr. Mursyidah dimita untuk memberi pembicara dialog lintas agama, yang dihadiri 300an peserta lintas agama se Indonesia. Dr. Mursyidah sebagai pembicara

⁷⁹[https://id.wikipedia.org/wiki/Bom_Bali_2005#:~:text=Pengeboman%20Bali%202005%20\(disebut%20juga,serupa%20dan%20menewaskan%20202%20orang.](https://id.wikipedia.org/wiki/Bom_Bali_2005#:~:text=Pengeboman%20Bali%202005%20(disebut%20juga,serupa%20dan%20menewaskan%20202%20orang.) Diakses Tanggal 20 November 2024.

⁸⁰ Hasil Interview dengan K.H. Ulil Abshar Abdallah di kantor PBNU Jakarta pada 12 November 2024 jam 11-12.10 WIB.

diforum itu mewakili Islam. Ia mengatakan Ketika menghadap K.H. Ma'ruf Amin untuk segera dirapatkan terkait pembuatan fatwa, karena ada pihak agama lain (non Muslim) yang khawatir dibunuh (di bom).⁸¹

Pada forum dialog antar agama tersebut ada peserta yang bertanya kepada Dr. Mursyidah terkait istilah kafir dalam Islam. Karena yang non-muslim dalam Islam itu kafir dan setiap orang kafir itu halal dibunuh, itulah yang menyebabkan fatwa itu dikeluarkan. Dengan adanya peristiwa bom Bali ini banyak menimbulkan kersahan dari masyarakat Indonesia khususnya yang non-muslim. Kemudian di forum dialogi lintas agama itu menjelaskan terkait dengan Istilah kafir dalam Islam pertanyaan Maria (Katolik Bandung) apakah darahnya halal dibunuh. Dari sini Dr. Mursyidah menjelaskan istilah kafir ada kafir nikmah, kafir millah, kafir dzimmah dilindungi hak-hak bernegaranya, kafir kitabi.⁸²

Dari hasil dialog lintas agama tersebut Dr. Mursyidah melaporkan hal ini kepada ketua MUI waktu itu di tahun 2005 Dr. KH. Ma'ruf Amin dan beliau segera merespon untuk segera membuat fatwa tentang pelarangan pluralisme, liberalisme, dan sekularisme dalam rangka membendung gerakan terorisme dan Bom Bali yang diketuai oleh KH. Ali Mustofa Ya'qub sebagai ketua tim perumus fatwa tersebut yang diselenggarakan sejak tanggal 26, 27, 29 Juli 2005 M atau 12 Jumadil Akhir 1436 H. No. 7 / MUNAS VII/MUI/11/ 2005. Pada fatwa ini menetapkan bahwa pluralisme agama adalah suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama dan kebenaran setiap agama adalah relative: setiap pemeluk agama adalah tidak boleh mengkalim bahwa hanya agamanya saja yang benar sedangkan agama lain salah. Pluralisme agama mengajarkan bahwa semua pemeluk agama akan masuk dan berdampingan di Surga. Liberalisme agama adalah memahami nash-nash agama (Al-Qur'an dan Sunnah) dengan menggunakan akal pikiran yang bebas dan hanya menerima doktrin agama yang sesuai

⁸¹ Interview dengan Dr. Mursyidah anggota tim Perumus Fatwa MUI no. 7 tahun 2005 di kediamannya daerah Pamulang Jawa Barat pada 13 November 2024 jam 17-18.12 WIB.

⁸² *Ibid.*

dengan akal pikiran semata. Sekularisme agama adalah memisahkan urusan dunia dari agama-agama hanya digunakan untuk mengstur hubungan pribadi dengan tuhan, sedangkan hubungan sesama manusia diatur hanya dengan kesepakatan sosial.⁸³

3. Pendapat Ken Setiawan (Pendiri NII Crisis Center) tentang Fatwa MUI tentang Pelarangan Pluralisme, Liberalisme, dan Sekularisme

Dari hasil interview dengan Ken Setiawan banyak santri dan kiai kini didapati yang terjangkit menganut aliran radikal. Hasil pengamatan terdapat beberapa aktivis santri yang diduga terlibat dalam jaringan Islam radikal dan bahkan terorisme, sehingga NII Crisis Center yang saya bangun dapat memberikan rehabilitasi bagi mantan-mantan teroris untuk kembali kepada jalan yang benar.⁸⁴

Sebagian besar dari para pelaku radikal adalah warga masyarakat setempat yang telah terpengaruh akidah atau keyakinan dengan aliran paham radikal ini. Ciri khas dari cara berpakaian berjubah bagi laki-laki dan bercadar bagi yang perempuan kerap didapati di sekitar wilayah kota kecamatan petanahan tersebut. Demikian juga pria yang berjenggot dan bercelana bawahan pendek (*cungklang*) dapat dijumpai dengan mudah di tempat tertentu. Dalam pergaulan sosial agaknya mereka sedikit eksklusif lebih banyak intens berkumpul dengan sesama jamaah yang se-aliran. Anak-anak kecil putra-putri mereka tampak berpenampilan yang tidak jauh berbeda dengan orang tuanya, bercelana bawahan pendek dan bercadar.⁸⁵ Menurut hemat saya, dengan pemahaman moderasi beragama ini sangat baik dalam menanggulangi pemahaman radikalisme dan terorisme dengan

⁸³ Interview dengan Dr. Mursyidah anggota tim Perumus Fatwa MUI no. 7 tahun 2005 di kediamannya daerah Pamulang Jawa Barat pada 13 November 2024 jam 17-18.12 WIB.

⁸⁴ Hasil wawancara dengan Ken Setiawan (Pendiri NII Crisis Center) Via online tanggal 12 Agustus 2024

⁸⁵ *Ibid.*

mendalami prinsip toleransi dan pluralisme, sehingga pemahaman seseorang akan lebih toleran dan tidak terlalu me Islam kiri dan ke Islam kanan.⁸⁶

Biasanya ciri khas penampilan pelaku radikal ini bahwa cara berpakaian dan penampilan secara jelas menyiratkan ajaran atau faham yang mereka anut, yakni kelompok radikalisme seperti Salafisme dan wahabisme. Meskipun ada juga ada beberapa golongan tertentu yang benar-benar awam dan dicuci otaknya, sehingga sampai mengarah kepada aliran ekstrens dan radikal, bahkan teroris.⁸⁷ Hak dan kebebasan berserikat, berkumpul dan mengeluarkan pendapat merupakan hak setiap warga negara dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara yang dijamin oleh UUDN RI Tahun 1945. Ormas, merupakan wadah berserikat dan berkumpul untuk mewujudkan tanggung jawab kolektif warga negara untuk berpartisipasi dalam pembangunan. Ormas merupakan potensi masyarakat secara kolektif yang harus menjadi energi positif dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Sehingga negara wajib mengakui keberadaan Ormas, memberikan perlindungan dalam aktifitasnya dan menjamin keberlangsungan hidup Ormas.

Pada kesempatan lain, peneliti juga sempat memawancarai seorang mantan pelaku terorisme Ken Setiawan yang sat ini sering diundang dalam acara-acara dan forum kerukunan antar Umat Beragama dan kebetulan juga mengisi di acara MUI Banyumas. Ken Setiawan menjelaskan terkait dengan fenomena gerakan radikalisme dan terorisme di Banyumas. Ini adalah jaringan internasional yang dimulai dari sejarahnya gerakan al-Qaeda yang kemudian BOM Bali dan seterusnya. Gerakan ini adalah gerakan dakwah dan jihad. Dengan kejadian ini yang menyebabkan fatwa MUI No. 7 tahun 2005 tentang pelarangan pluralisme, liberalisme, dan

⁸⁶ Hasil wawancara dengan Ken Setiawan (Pendiri *NII Crisis Center* Via online tanggal 12 Agustus 2024

⁸⁷ *Ibid.*

sekularisme dikeluarkan untuk melindungi semua umat beragama di Indonesia.⁸⁸

Setelah melakukan interview dengan Ken Setiawan, ia menjelaskan terkait dengan fenomena ini dan menyarankan untuk berhati-hati dalam menyerap ilmu-ilmu keagamaan. Menurut penjelasannya, bahwa seseorang bisa terpengaruh dengan gerakan ideologi radikalisme dan terorisme ini berawal dari kasus dakwah seseorang pelaku teroris yang terselubung dalam menyalurkan dakwahnya. Misalnya, ketika seseorang yang masih awam agama dan langsung mempelajari agama secara ceroboh, maka ia akan termakan ideologi radikal yang mengarah pada gerakan terorisme tersebut.⁸⁹

Dari beberapa pernyataan Ken Setiawan di atas hampir senada dengan Ulil Abshar Abdallah bahwa respon terhadap fatwa MUI No. 7 tentang tentang pelarangan pluralisme, liberalisme, dan sekularisme di Indonesia kurang tepat. Bahkan Ken Setiawan memberikan contoh seperti di Turki yang menerapkan sekularisme jauh lebih baik tanpa harus dimasuki oleh kepentingan-kepentingan agama. Pesolan agama menjadi urusan masyarakatnya masing-masing.⁹⁰

Negara Islam Indonesia (NII) adalah gerakan yang memproklamasikan dirinya sebagai negara sah yang berlandaskan syariat Islam dan mengklaim sebagai "Madinah Indonesia." Sejak awal berdirinya, NII menegaskan perjuangannya melalui berbagai aksi, termasuk pemberontakan dan tindakan terorisme. Gerakan ini kerap memposisikan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) sebagai "kafir" dan "thogut," yang menjadi dasar legitimasi perjuangannya. Dalam operasinya, NII memiliki struktur organisasi yang terperinci, mulai dari majelis syuro, imam, gubernur, hingga tingkatan kecil di desa. Program-program yang

⁸⁸ Hasil wawancara dengan Ken Setiawan (Pendiri *NII Crisis Center* Via online tanggal 12 Agustus 2024.

⁸⁹ *Ibid.*

⁹⁰ Hasil wawancara dengan Ken Setiawan (Pendiri *NII Crisis Center* Via online tanggal 9 November 2024.

dijalankan mencakup aspek tarbiyah (pendidikan), iqthisodiyah (ekonomi), difa' (pertahanan), dan lainnya. Selain itu, modus operandi gerakan ini terbagi menjadi metode struktural dan non-struktural dengan wilayah operasi yang tersebar.⁹¹

NII juga memiliki derivasi gerakan yang mencakup tokoh-tokoh seperti Abu Toto dan jaringan seperti Gafatar, yang menunjukkan bagaimana gerakan ini terus berevolusi. Tekanan mental dan ekonomi menjadi salah satu faktor utama yang mendorong konflik di kalangan aktivis NII, yang sering berujung pada depresi, tindakan kriminal, bahkan pindah agama. Selain itu, tekanan ideologis juga terjadi melalui interaksi dengan kelompok serupa, seperti Syiah, Jamaah Ansharut Tauhid (JAT), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan lainnya. Kasus-kasus spesifik seperti bom Kedubes Australia menunjukkan dampak destruktif dari aksi-aksi mereka. Menurut Ken Setiawan (pendiri NII crisis center) untuk mengatasi masalah ini, NII Crisis Center berperan aktif dalam langkah preventif dan rehabilitasi korban NII. Program-program yang dilakukan meliputi sosialisasi melalui seminar dan distribusi buklet, penanganan korban melalui rehabilitasi dan deradikalisasi, serta pemberdayaan masyarakat. NII Crisis Center juga mengimbau masyarakat untuk mempelajari Islam dari sumber terpercaya, mengenali modus perekrutan NII, dan membangun komunikasi yang baik antara orang tua dan anak. Sinergi berbagai pihak sangat diperlukan untuk memperluas sosialisasi dan mendukung langkah rehabilitasi bagi korban NII. Sebagai organisasi independen yang didirikan oleh mantan aktivis NII sejak 2007, NII Crisis Center telah menerima berbagai laporan masyarakat terkait kasus NII dan berhasil menangani serta merehabilitasi banyak korban. Organisasi ini berkomitmen untuk membantu masyarakat agar tidak

⁹¹ Hasil wawancara dengan Ken Setiawan (Pendiri *NII Crisis Center* Via online tanggal 12 Agustus 2024.

terjebak dalam gerakan serupa dan terus menyediakan layanan konsultasi serta pengaduan bagi yang membutuhkan.⁹²



⁹² Hasil wawancara dengan Ken Setiawan (Pendiri *NII Crisis Center* Via online tanggal 12 Agustus 2024.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan data dan analisis di atas, penulis menyimpulkan bahwa:

1. Pendekatan Hermeneutika Maqāṣidī dalam studi hukum Islam yang bersifat interdisipliner dapat dikombinasikan dengan maqāṣid al-Syarī'ah dalam aspek metodologis untuk menyelesaikan berbagai permasalahan kontemporer. Pemikiran tokoh seperti Khaled Abou El Fadl, Nash Hamid Abu Zaid, Jasser Audah, dan Muhammad Talbi telah memunculkan perdebatan teoritis dan metodologis mengenai hubungan antara hermeneutika dan maqāṣid al-Syarī'ah. Dalam kajian metodologi hukum Islam, hermeneutika merujuk pada al-Qur'an dan Hadis sebagai sumber utama yang memiliki otoritas dan reliabilitas yang jelas. Oleh karena itu, peradaban Islam memiliki tradisi literasi yang kaya, terutama dalam bidang syariah. Sebagai teori yang diterapkan, pendekatan ini digunakan dalam analisis ayat-ayat yang berkaitan dengan liberalisme, pluralisme, dan sekularisme.
2. Larangan terhadap liberalisme, sekularisme, dan pluralisme dalam fatwa MUI No. 7 Tahun 2005 memiliki latar belakang historis dan sosiologis. Pada tahun 2005, Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan fatwa yang mengharamkan ketiga konsep tersebut. Penulis mencermati bahwa pelarangan ini mendapat respons beragam dari masyarakat Muslim Indonesia. Menurut salah satu anggota tim perumus fatwa, keputusan ini merupakan reaksi terhadap peristiwa Bom Bali I dan II. Hal serupa juga disampaikan oleh Ulil Abshar Abdalla, yang menyoroti keterkaitan fatwa ini dengan situasi keamanan nasional. Secara lebih luas, pelarangan pluralisme dikaitkan dengan keberagaman budaya dan agama, sedangkan liberalisme dianggap sebagai bagian dari Islam liberal yang menjadi perhatian MUI karena berpotensi mengganggu stabilitas sosial. Sementara itu, sekularisme dipandang sebagai ancaman terhadap nilai-nilai keislaman dan munculnya gagasan negara sekuler. Oleh karena itu, MUI

mengeluarkan fatwa tersebut dengan mempertimbangkan pendekatan *hermeneutika Maqāsidī*.

3. Beberapa ayat al-Qur'an, seperti QS. Ali Imran: 19, QS. Al-Kafirun, QS. Al-Ahzab: 36, QS. Al-Mumtahanah: 8-9, QS. Al-Qashash: 77, QS. Al-An'am: 116, dan QS. Al-Mu'minun: 71, menegaskan bahwa Islam menjamin kebebasan beragama sebagai bagian dari tujuan utama syariah. Prinsip ini tercermin dalam konsep al-kulliyāt al-khamsah (lima prinsip dasar dalam syariah), yang meliputi: Menjaga agama (ḥifz al-dīn), Menjaga akal (ḥifz al-'aql), Menjaga keturunan (ḥifz al-nasl), Menjaga harta (ḥifz al-māl), Menjaga kehormatan (ḥifz al-'ird). Dalam konteks ḥifz al-dīn, Islam menegaskan hak kebebasan seseorang dalam memilih dan menjalankan agamanya. Prinsip ini diperkuat oleh ayat "Tidak ada paksaan dalam beragama" dan "Bagiku agamaku, bagimu agamamu", yang mencerminkan implementasi Hermeneutika Maqāsidī dalam memahami keberagaman di Indonesia.

B. Implikasi

1. Kolaborasi antara Hermeneutika dan *Maqāsidī al-Syarī'ah*, pendekatan hermeneutika *Maqāsidī* dapat memberikan kontribusi besar dalam menyelesaikan problematika kontemporer dalam hukum Islam. Pemikiran para ahli seperti Khaled Abou El Fadl, Nash Hamid Abu Zaid, Jasser Audah, dan Muhammad Talbi menunjukkan bahwa kolaborasi antara hermeneutika dan maqāsid al-Syarī'ah menjadi dasar dalam merumuskan respons terhadap isu-isu sosial dan politik. Hal ini mengimplikasikan bahwa teks-teks Al-Qur'an dan Hadis, dengan otoritas dan reliabilitasnya, tetap menjadi rujukan utama dalam pembentukan fatwa dan hukum Islam, namun dengan penafsiran yang lebih adaptif terhadap konteks zaman. Modernisasi pemahaman terhadap isu-isu seperti liberalisme, pluralisme, dan sekularisme dapat dilakukan dengan pendekatan ini, menjembatani nilai-nilai tradisional dan tantangan kontemporer. Adanya keluarnya Fatwa MUI ini merupakan respon terhadap kasus terorisme dan Bom Bali.

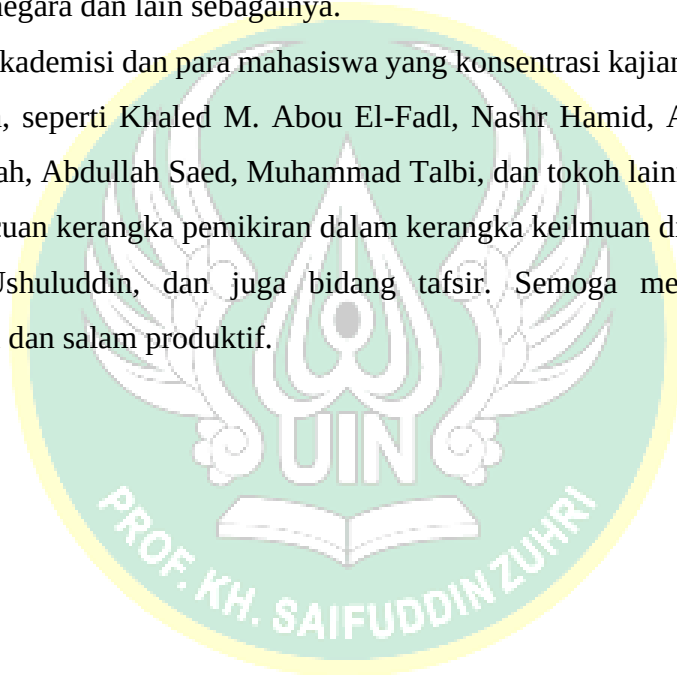
2. Respon Sosial terhadap Fatwa MUI. Pengeluaran fatwa MUI No. 7 Tahun 2005 terkait pengharaman pluralisme, liberalisme, dan sekularisme agama mencerminkan respons terhadap dinamika sosial-politik Indonesia, khususnya setelah peristiwa Bom Bali. Hal ini mengimplikasikan bahwa fatwa-fatwa MUI sangat dipengaruhi oleh kondisi sosial dan politik yang ada. Konteks historis yang melatarbelakangi keputusan tersebut menunjukkan pentingnya analisis sosiologis dalam merumuskan fatwa, karena masyarakat muslim Indonesia dihadapkan dengan isu-isu keagamaan yang dapat menantang stabilitas sosial dan politik negara. Oleh karena itu, pemahaman terhadap fatwa-fatwa ini perlu dilihat dalam perspektif sejarah dan reaksi masyarakat terhadap keadaan tertentu, yang kemudian dapat mempengaruhi implementasi hukum Islam di Indonesia.
3. Moderasi Beragama dan Kontekstualisasi Hukum Islam, ermeneutika maqāṣidī berupaya menyesuaikan pemahaman moderasi beragama dengan konteks Indonesia, terutama dalam menghadapi isu sekularisme, liberalisme, dan pluralisme. Implikasi dari hal ini adalah bahwa prinsip-prinsip syariah, seperti yang terkandung dalam *al-kulliyāt al-khamsah* (lima tujuan pokok syariah), dapat menjadi dasar dalam mendukung kebebasan beragama. Dalam konteks ini, kebebasan beragama bukan hanya sekadar toleransi, tetapi juga pengakuan terhadap pluralitas agama sebagai bagian dari prinsip syariah yang lebih luas. Implementasi hermeneutika maqāṣidī ini mengajak kita untuk memahami teks-teks Al-Qur'an, seperti ayat-ayat yang menegaskan tidak ada paksaan dalam beragama, dengan perspektif yang lebih kontekstual dan moderat, guna mengakomodasi keberagaman agama di Indonesia.

C. Saran-Saran

1. Perlu ada tindak lanjut penelitian berikutnya tentang pengembangan keilmuan Hermeneutika Maqāṣidī dalam membaca kasus-kasus aktual, karena Hermeneutika Maqāṣidī ini relatif baru dalam ranah studi Islam dan kajian ilmu tafsir. Kajian ini secara interdisipliner juga dapat

dikembangkan pada keilmuan Hukum Islam, Ushul Fikih, dan juga memberikan kontribusi terhadap keilmuan studi Tafsir pada khususnya.

2. Secara aplikatif Hermeneutika *Maqāṣidī* ini selain membaca Fatwa MUI tentang pelarangan pluralisme, liberalisme, dan sekularisme, juga bisa membaca isu-isu sentral lainnya seperti terorisme, korupsi, politik kebijakan negara dan lain sebagainya.
3. Bagi para akademisi dan para mahasiswa yang konsentrasi kajiannya pada studi tokoh, seperti Khaled M. Abou El-Fadl, Nashr Hamid, Abu Zaid, Jasser Audah, Abdullah Saed, Muhammad Talbi, dan tokoh lainnya dapat dijadikan acuan kerangka pemikiran dalam kerangka keilmuan di Fakultas Syariah, Ushuluddin, dan juga bidang tafsir. Semoga memberikan pencerahan dan salam produktif.



DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Manar, *Reformasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006.
- Abdullah Saed, *Islamic Thugh: An Introduction*, London and New York: Rodlage, 2006.
- Abu Abdillah M. Bin Ismail al-Bukhary, *Shahîh al-Bukhâry*, j.3, dalam Maktabah Syamilah versi 2.11, hadis nomor 3153.
- _____, *Shahîh al-Bukhâry*, j.5, dalam Maktabah Syamilah versi 2.11, hadis nomor 4890.
- Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qusyairy an-Naisyabury, *Shahîh al-Muslim*, j.2, dalam Maktabah Syamilah versi 2.11, hadis nomor 1468 bab al-Wasiyah bi an-Nisa'
- Abu Ishaq Ibrohim al-Lahmi al-Gharnati al-Syatibi, *Al-Muwâfaqât fî Usûl asy-Syari'ah*, Juz II, (Beirut: Dâr al-Ma'arif, 1969)
- Adian Husaini dan Henri Salahuddin, "Studi Komparatif: Konsep al-Qur'an Nashr Hamid Abu Zaid dan Mu'tazilah", *Majalah Islamia*, No. 2, Edisi Juni-Agustus, 2004
- Ahmad bin Ali bin Hajar al-'Asqalany, *Fath al-Bâri Syarh Shahîh al-Bukhâry*, j.8, (Kairo: Dar ar-Rayyan li at-Turats, 1986).
- Ahmad bin Hanbal, *al-Musnad*, j.5, hlm. 38 dan 47. Hadis nomor 19507, nomor 19573, dan nomor 19612.
- Ahmad Kemal Riza, "Contemporary Fatawa of Nahdlatul Ulama, Between Observing the Madhhab and Adopting the Context" dalam *Journal of Indonesian Islam* Volume 05, Number 01, June 2011.
- Ahwan Fanani, "*Ushul Fiqh Versus Hermenatika tentang Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer*" dalam *Jurnal ISLAMICA*, Vol. 4, No. 2, Maret 2020, hlm. 200.
- Ahmad Zayadi, Pendekatan Hermeneutika Al-Qur'an Kontemporer Nashr Hamid Abu Zaid (Aplikasi terhadap Gender dan Woman Studies dalam Studi Hukum Islam), *Jurnal Maghza* Vol. 2 No. 1 Januari - Juni 2017,
- Ahmad Zayyadi, "Good Governance Dalam Perspektif Hukum Islam Kontemporer", (Tinjauan Usul Fikih dari Teori Pertingkatan Norma) dalam *Jurnal Al-Manahij*, Vol. 11, No 1 2017)

Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam Teori, Metodologi, dan Implementasi*, (Yogyakarta: Suka Press, 2010), hlm. 43-44; dan Deni Irawa, "Paradigma Hukum Islam", dalam *Jurnal Pembaruan Pemikiran Islam Alamah*, Vol VI, edisi Januari-Desember 2008.

_____, *Strategies for Social Research: The Metodological Imagination in Islamic Studies*, (Yogyakarta: Suka Press, 2009).

Alexandre Caeiro, "The Shifting Moral Universes of the Islamic Tradition of Ifta': A Diacronic Study of Four Adab al-Fatwa Manuals" dalam *The Muslim World*, Volume 96, Oktober 2006. Moch Nur Ichwan, "Toward a Puritanical Moderate Islam: The Majelis Ulama Indonesia and the Politics of Religious Orthodoxy" in Martin Van Bruinessen, *Contemporary Development of Indonesian Islam, Explaining the "Concervative Turn"*, (Singapore: ISEAS, 2013).

Ali Mufradi, "Peranan Ulama dalam Masa Orde Baru: Studi tentang Perkembangan Majelis Ulama Indonesia", *Disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, 1994.

Al-Qurtuby *Jâmi`u al-Ahkâm al-Qur`an Juz I* (Beirut; Dâr al-Kutub, tt), hlm. 31. dan Ismail bin Katsir, *Tafsîr al-Qur`an al-`Azhîm*, j.1, (Beirut: Dar al-Ma`rifah, tt.).

Amin Abdullah dkk., "Paradigma Alternatif Pengembangan Ushul Fiqh dan Dampaknya Pada Fiqh Kontemporer", dalam "*Mazhab*" *Jogja Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, Ainurrofiq (ed.), (Yogyakarta: Arruz Press, 2002)

Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang, dan Pembaca", dalam Pengantar buku Khaled M. Abou El-Fadl, *Atas Nama Tuhan dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, (Jakarta: Serambi, 2004).

Amhar Rasyid, "Hermeneutika dan Teks Ushul Fiqh", dalam *Jurnal Al-Risalah*, Vol. 13 (01), 1-26, 2018.

An-Nasai, *Sunan an-Nasa'i*, j.8, hlm. 227. Hadis nomor 5293.

Asma Barlas, *Cara Qur'an Membebaskan Perempuan*, (Jakarta: Serambi 2005).

Atoillah Shohibul Hikam, *Demokrasi dan Civil Society* (Jakarta: LP3ES, 1998).

At-Turmudzi, *Sunan at-Turmudzi*, j.4, hlm. 527. Hadis nomor 2188.

B. Arif Sidarta, dalam Pengantar buku Jazim Hamdi, *Hermeneutika Hukum: Teori Penemuna Hukum Baru dengan Interpretasi Teks*, (Yogyakarta: Konsritusi Press, 2005).

- Bahrul 'Ulum, "Ulama dan Demokrasi (Studi Fatwa Golput MUI Era Reformasi)", *Disertasi* UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2011.
- Budhy Munawar-Rachman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, cet. I, 2001).
- _____, *Reorientasi Pembaruan Islam Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme*, (Malang: Madani, 2017).
- Cholid Nurboko dan Abu Achmadi, *Metodologi Penelitian*, (Jakarta: Bumi Aksara Pustaka, 2013).
- Doyle Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern*, terj. Robert MZ Lawang, (Jakarta: Gramedia, 1986).
- E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metoda Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999)
- F. Budi Hardiman, "Hermeneutika, Apa itu?" dalam bukunya, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, (Yogyakarta: Kanisius, 2003).
- Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an: Tema-tema Kontroversial*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2000).
- _____, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*, (Yogyakarta: Qalam, cet. Ke-2, 2002)
- Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, cet. II 2002)
- Fawaizul Umam, "Tafsir Pribumi: Mengelus Etnohermeneutik, Mengarifi Islam Lokal", *Jurnal Gerbang*, No. 14, Vol. 5, 2003.
- Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1979).
- _____, *Membuka Pintu Ijtihad*, (Bandung: Pustaka, cet. III, 1995).
- Hassan Hanafi, *Turas dan Tajdid, Sikap Kita Terhadap Turas Klasik*, terj. Yudian W. Aswin, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2001).
- HB. Sutopo, *Pengantar Penelitian Kualitatif, Dasar-Dasar Teoritis dan Praktis*, (Surakarta : UNS Press, 1988).
- Hilman Latif, *Nashr Hamid Abu Zaid: Kritik Teks Keagamaan*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2003).
- Hujair Sanaky, "Gagasan Khaled Abou El-Fadl tentang Problem Otoritarianisme Tafsir Agama Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa

- Keagamaan”, dalam *Jurnal Al-mawarid*, Edisi XIV UII Yogyakarta Tahun 2005.
- Husain Hamid Hasan, *Nadzariyyah al-Mashlahah fî al-fiqh al-Islâm*, (Kairo: Dâr an-Nahdhah al-‘Arabî, 1971).
- Ilham B. Saenong, *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir Al-Qur’an menurut Hassan Hanafi*, (Jakarta: Teraju, 2002).
- Imam Abu Abdillah M. bin Ismail al-Bukhary, *Shahîh al-Bukhârî*, j.4, hal. 1610. Hadis nomor 4073.
- _____, *Shahîh al-Bukhârî*, j.6, hal. 2600. Hadis nomor 6570.
- Imam Chanafie Al-Jauhari, *Hermeneutika Islam: Membangun Peradaban Tuhan di Pentas Global*, (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1999), hlm. 29-30., lihat juga dalam Supriatmoko, “Konstruksi Otoritarianisme Khaled M. Abou El-Fadl”, dalam *Hermeneutika Al-Qur’an dan Hadis*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2005).
- Imam Suraji, “Good Governance (Kepemimpinan di Tengah Perubahan)”, dalam *Jurnal Hukum Islam*, Vol. 15, No. 1, 2011
- Izatul Muhidah Maulidiyah dan Aida Mushbirotuz Zahro, *Telaah Perbandingan Metode Tafsir Maqāsidī dan Ma’nā Cum Maghzā dalam Penafsiran al-Qur’an*, dalam *Journal Moderasi: The Journal of Ushuluddin and Islamic Thought, and Muslim Societies*, Vol. 1, No. 2, Juli-Desember 2021.
- Jasser Audah, *Maqasid al-Syari’ah as Philosophy of Islamic Law (a Systems Approach)*, (London: The International Institute of Islamic Thought, 2008).
- Jazim Hamidi, *Hermenetika Hukum: Sejarah-Filsafat & Metode Tafsir*, (Malang: UB Press, 2017).
- Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, (London: Routledge and Paul Keangan, 1980)
- Ahmad Fanani, “Usul al-Fiqh versus Hermeneutika tentang Pengembangan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer”, dalam *Jurnal ISLAMICA*, Vol. 4, No. 2, Maret 2020
- Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, (Yogyakarta: Paradigma, 2010),
- Khaled M. Abou El Fadl, *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority, and Woman*, (Oxford: One World Publication, 1997); idem, *Melawan Tentara Tuhan*, terj Kurniawan Abdullah, (Jakarta: Serambi, 2001)

- _____, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, (Oxford: Oneworld Publications, 2003).
- _____, *And God Knows Soldier*, (UPA/Rowman and Littlefield, 2001)
- _____, *Melawan "Tentara Tuhan": Yang Berwenang dan Sewenang-wenang dalam Wacana Islam*, (Jakarta: Serambi, 2003).
- _____, *Atas Nama Tuhan, Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif*, terj. R Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. vii. Baca, Khaled Abou el-Fadl, *Speaking in God's Name, Islamic Law, Authority, and Woman*, (Oxford: Oneworld Publications, 2003).
- Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996)
- _____, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, cet. III, 1996).
- Lihat Fakhruddin ar-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghaib Juz IX* (Beirut Dâr al-Fikr, 1995)
- Luthfi Assyaukanie, "Fatwa and Violence in Indonesia" dalam *Journal of Religion and Society*, Volume 11 (2009).
- M. Amin Abdullah, "Bangunan Baru Epsitemologi Keimuan Studi Hukum Islam dalam Merespon Globalisasi" dalam *Jurnal Asy-Syir'ah*, Vol 46 No. II, Juli-Desemberi 2012.
- M. Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad, Antara Tradisi dan Liberasi*, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998)
- M. B. Hooker, *Indonesian Islam Social Change Through Contemporary Fatawa*, (Honolulu: Allen & Unwin and University of Hawai Press, 2003).
- Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia Dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*, (Yogyakarta: LKiS, 2005).
- Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)..
- Mariassusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, terj. KSA Driyarka, (Yogyakarta: Kanisius, 1995).
- Martin Van Bruinessen, "Perkembangan Kontemporer Islam Indonesia dan Concervative Turn Awal Abad ke-21" dalam Martin Van Bruinessen (ed.), *Conservative Turn, Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*, Terj. Agus Budiman, (Bandung: Al-Mizan, 2014).

Moch. Nur Ichwan, *'Ulama, State and Politic: Majelis Ulama Indonesia After Soeharto*

_____, "Teori Teks dalam Hermeneutika Qur'an Nashr Hamid Abu Zaid", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.), *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002)

_____, "Teori Teks dalam Kermeneutik Qur'an Nashr Hamid Abu Zaid", dalam Abdul Mustaqim dan Sahiron Syamsudin (ed.). *Studi Al-Qur'an Kontemporer: Wacana Baru Berbagai Metodologi Tafsir*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002)

_____, *Meretas Kesarjanaan kritis al-Qur'an Teori Hermeneutika Nasr Abu Zayd*, (Jakarta: Teraju, 2003).

_____, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an: Teori Hermeneutika Nashr Hamid Abu Zaid* (Jakarta: Teraju, 2003)

Mohammad Atho Mudzhar, *Fatwas of the Council of Indonesia 'Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988*, (Jakarta: INIS, 1993).

Muhammad Aizat Syimir Rozani, Mohd Farid Ravi Abdullah, Nurzatil Ismah Azizan & Yaakob Hasan, "Tinjauan tematik terhadap skop kajian al-Tafsīr al-Maqāṣidī [A thematic review of al-Tafsīr al-Maqāṣidī's research scope]", *Jurnal Al-Irsyad* Vol. 7, No. 1, (June, 2022), hlm. 769.

Mohammad Muslih, *Filsafat Ilmu Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Belukar, Cet. Ke-2, 2005)

Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan Dan Jalan Baru*, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jakarta: INIS, 1994).

Mudjia Raharjo, *Dasar-dasar Hermeneutika Antara Intensionalisme & Gadamerian*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 1998).

Zuhair Misrawi, "Wawancara dengan Khaled M. Abou El-Fadl: Al-Qur'an Melawan Otoritarianisme", *Perspektif Progresif*, edisi perdana, Juli-Agustus, 2005.

Muhammad al-Baqir, "Otoritas dan Ruang Lingkup ijtihad", dalam Haidar Bagir dan Syafiq Basri (ed.), *Ijtihad Dalam Sorotan*, (Bandung: Mizan, 1988)

Muhammad Imarah, *Hermenetika Versus Takwil: Pergulatan Rasionalitas dan Dogma, Judul Asli Qir'ah al-Nash Al-Dini Baina Ta'wil al-Gharbi wa Ta'wil al-Islami*, Alih Bahasa: M. Anis Mashduqi, (Yogyakarta: Istana Publishing, 2016).

- Muhammad Irfan Helmy, *Studi hadis Interdisipliner: Dimensi Sosio-Historis Ilmu Mukhtaif Hadis al-Syafi'i Perspektif Sosiologi Pengetahuan*, Miftach Rif'ah (ed.), (Salatiga: LP2M IAIN Salatiga, Cet. 2021),
- Muhammad Salman Ghanim, *Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik, dan Feminisme* (Yogyakarta: LKiS, 2004).
- Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam Aplikasi Sosiologi Pengetahuan Sebagai Cara Pandang*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. Ke-2, 2010).
- Nadirsyah Hosen, "Behind the Scenes: Fatwas of Majelis Ulama Indonesia (1975-1998)" dalam *Journal of Islamic Studies* 15: 2 (2004).
- Nashr Hamid Abu Zaid, "Al-herminitiqā wa mu'dilatu tafsir an-nashsh" dalam bukunya, *Isykaliyyat Isykâliyyât al-Qirâ'ât wa 'Âliyât at-Ta'wîl*, (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqafî al-'Arabi, 1996).
- _____, *Rethinking The Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*, (Amsterdam: Humanistic University Press).
- _____, *Naqd Khitab ad-Dini*, cet. ke-1, (Kairo: Sina li an-Nasyr, 1992)
- Niko J. G. Kaptein, *The Voice of the 'Ulama': Fatwas and Religious Authority in Indonesia*, dalam ISEAS Working Paper: Visiting Researchers Series No. 2 (2004).
- Noeng Muhajir, *Metodologi Keilmuan Paradigma Kualitatif, Kuantitati, dan Mixed*, Edisi Revisi V 2007, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2007)
- _____, *Metodologi Penelitian: Paradigma Positifisme Objektif, Fenomenologi Interpretatif, Logika Bahasa Platonis, Comskyist, Hegelian & Hermeneutik, Paradigma Studi Islam, Matematika Recursion-, Set Thoery & Structure Equation Modeling, dan Mixed, Edisi VI Pengembangan 2011*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2011).
- _____, *Metodologi Penelitian: Paradigma Positifisme Objektif, Fenomenologi Interpretatif, Logika Bahasa Platonis, Comskyist, Hegelian & Hermeneutik, Paradigma Studi Islam, Matematika Recursion-, Set Thoery & Structure Equation Modeling, dan Mixed, Edisi VI Pengembangan 2011*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2011).
- Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah Vol II* (Jakarta: Lentera Hati, 2001)
- Rahman, Al Irfan: *Journal of Qur'anic and Tafsir (JQT)*, "Hermeneutika Al-Qur'an Muhammad Talbi (Diskursus Pemimpin Non Muslim dalam Konteks Indonesia)

- Retna Gumanti, “Maqasid Al-Syariah Menurut Jasser Auda”. (Pendekatan Sistem dalam Hukum Islam)”, dalam Jurnal Al-Himayah Volume 2 Nomor 1 Maret 2018,
- Rianto Adi, *Metodologi Penelitian Sosial dan Hukum*, (Jakarta : Granit, 2004).
- Richard E. Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. II 2005)
- Safrudin Edi Wibowo, *Kontroversi Penerapan Hermeneutika dalam Studi Al-Qur'an di Indonesia*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017. Baca juga dalam versi Buku dengan Judul *Hermeneutika: Kontroversi Kaum Intelektual Indonesia*, Maulana Ainul Yaqin (ed.), (Yogyakarta: Istana Agency, 2019).
- Sahal Mahfudz, *Nuansa Fikih Sosial*, (Yogyakarta: LKiS, 1994).
- Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, (Yogyakarta: Nawesea, 2017), hlm. 76-77. Baca juga Muhammad Ilham Hermawan, *Hermeneutika Hukum: Perenungan Pemikiran Hnas-Georg Gadamer*, (bandung: Refika Aditama, 2018).
- Sembodo Ardi Widodo, “Paradigma dan Revolusi Sains: Telaah atas Konsep dan Implikasi Pemikiran Kuhn”, dalam Zubaedah, dkk., *Filsafat Barat Dari Logika Baru Rene Descarteshingga Revolusi Sains ala Thomas Kuhn*, (Yogyakarta: Arruz Media, Cet. Ke-2, 2010)
- Stefan Wild dalam pengantar buku M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta: el-SAQ Press, 2005)
- Subhi Mahmashani, “Penyesuaian Fiqih Islam dengan Kebutuhan Masyarakat Modern,” dalam, Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqih Islam Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996).
- Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, (Jakarta: PT Rineka Cipta, 2006).
- A. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metoda Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999)
- Supriatmoko, “Konstuksi Otoritarianisme Khaled M. Abou El-Fadl”, dalam *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: ELSAQ Press, 2010).
- Susiknan Azhari, “Hermeneutika Gadamer Dan Relevansinya Dalam Studi Hukum Islam”, dalam *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*, M. Amin Abdullah (ed.), (Yogyakarta: Suka Press, 2000).

- Sutrisno Hadi, *Metodologi Research Jilid I*, Yogyakarta, Andi Offset, 2004.
- Syafiq Hasyim, “*Majelis Ulama Indonesia and Pluralism in Indonesia*”, *Philosophy and Social Criticism* 2015, Vol. 41(4-5).
- Syamsul Anwar, “Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam”, dalam Riyanta (ed.), *Neo Ushul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual*, (Yogyakarta: Fakultas Syariah Press, 2004).
- _____, *Fatwa, Purification and Dynamization: A Study of Tarjih in Muhammadiyah*, dalam *Islamic Law and Society*, (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2005).
- Taqiuddin An-Nabhani, *Nizham al-Hukmi fî al-Islam*, Dar al-Ummah, Beirut, Cet. IV.
- Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970).
- Thomas S. Kuhn dalam, Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1970)
- Thaha Jabir al-Alwani, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence*, (Herndon-Virginia: IIIT, 1994)
- Wael B. Hallaq, *Authority, Continuity, and Change in Islamic Law*, (New York, Cambridge University Press, 2004).
- _____, *A History of Islamic Legal Theories; An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997)
- Wahbah az-Zuhaili, *Usul al-Fiqh al-Islami*, cet.ke-1, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), II: 1043-1051
- Wahiduddin Adams. *Pola Penerapan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) dalam Peraturan Perundang-undangan 1975-1997*. Jakarta: Departemen Agama RI, 2004.
- Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih Versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Canada dan Amerika*. Yogyakarta: Nawesee, 2017.

Wawancara atau Interview

- Wawancara dengan K.H. Ulil Abshar Abdallah di kantor PBNU Jakarta pada 12 November 2024 jam 11-12 WIB.

Wawancara dengan Dr. Mursyidah anggota tim Perumus Fatwa MUI no. 7 tahun 2005 di kediamannya daerah Pamulang Jawa Barat pada 13 November 2024 jam 17-18.12 WIB.

Wawancara dengan Ken Setiawan (Pendiri NII Crisis Center Via online tanggal 12 Agustus 2024



Biodata Penulis

A. Identitas Diri

1	Nama Lengkap (dengan gelar)	Ahmad Zayyadi, S.H.I., MA., M.H.I
2	Jenis Kelamin	Laki-Laki
3	Jabatan Fungsional	Asisten Ahli/X
4	NIP	198308122023211015
5	NIDN	1983081201
6	Tempat dan Tanggal Lahir	PROBOLINGGO / 12-08-1983
7	E-mail	ahmedzyd@uinsaizu.ac.id
8	No Telp / HP	081578797497
9	Alamat Kantor	Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto
12	Mata Kuliah yang diampu	• Ushul Fikih • Fikih Siyasah • Perbandingan Madzhab • Fatwa Hukum Islam • Hermeneutika Hukum Islam

B. Riwayat Pendidikan Formal

Jenjang	S1
Nama Perguruan Tinggi	Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Bidang Ilmu	Hukum Islam
Tahun Masuk - Lulus	2002 – 2007

Jenjang	S2
Nama Perguruan Tinggi	Universitas Gadjah Mada Yogyakarta
Bidang Ilmu	Agama dan Lintas Budaya (Minat Kajian Timur Tengah)
Tahun Masuk - Lulus	2008 – 2010
Jenjang	S2
Nama Perguruan Tinggi	Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Bidang Ilmu	Hukum Islam
Tahun Masuk - Lulus	2010 – 2012
Jenjang	S3
Nama Perguruan Tinggi	Universitas Islam Negeri Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto
Bidang Ilmu	Studi Islam
Tahun Masuk - Lulus	2020 – 2024.
Judul Disertasi	Pendekatan Hermeneutika <i>Maqāṣidī</i> Dalam Memahami Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Tentang Pelarangan Pluralisme, Sekularisme, Dan Liberalisme di Indonesia
Nama Promotor	Prof. Dr. H. Ridwan, M.Ag.
Nama Co Promotor	Prof. Dr. H. Ansori, M.Ag.

C. Riwayat Pendidikan Non Formal

Jenjang	Pondok Pesantren
Nama Lembaga	Pondok Pesantren An-Nuqayah Daerah Luangsa Selatan Guluk-Guluk Sumenep Madura Jawa Timur
Bidang Ilmu	Madrasah Diniyah
Tahun Masuk – Lulus	1998 – 2002
Jenjang	Pondok Pesantren
Nama Lembaga	Ponpes Al-Munawwir Krapyak Yogyakarta
Bidang Ilmu	Ma'had Aly Al-Munawwir dibawah Asuhan K.H. Zainal Abidin Munawwir
Tahun Masuk – Lulus	2003 – 2007

C. Pengalaman Penelitian Dalam 10 Tahun Terakhir (Bukan Skripsi, Tesis, maupun Disertasi)

No	Tahun	Judul Penelitian	Sumber Dana	Jumlah (Juta Rp)
1	2013	Adaptabilitas Fiqh Lokal di Indonesia (Kajian Kitab Fiqh Lokal Tausyih Ala Ibni Qasim Karya Imam Nawawi Bin Umar Al-Bantani).	Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	20,000,000
2	2017	Melacak Gerakan Radikalisme Agama Dan Terorisme Di Kabupaten Banyumas (Sebuah Upaya Deradikalisasi Islam Dari Tudingan Sebagai Agama Kekerasan Dan Teroris)	Riset Pemula	13,000,000
3.	2017	Deradikalisasi Agama Dalam Strategi Penanggulangan Radikalisme Dan Terorisme Di Universitas Jenderal Soedirman Dan Iain Purwokerto	Riset Pemula IAIN Purwokerto	15.000.000

D. Pengalaman Pengabdian Kepada Masyarakat dalam 5 Tahun Terakhir

No	Tahun	Judul Pengabdian Kepada Masyarakat	Sumber Dana	Jumlah (Juta Rp)
1	2017	Peningkatan Sumber Daya Santri Dalam Melestarikan Budaya Islami Di Pondok Pesantren Darul Falah Kedungwuluh Purwokerto	Pengabdian Kepada Masyarakat (PKM) Berbasis Riset	13,000,000
2	2017	Peningkatan Sumber Daya Santri Dalam Melestarikan Budaya Islami Di Pondok Pesantren Darul Falah Kedungwuluh Purwokerto	Pengabdian Kepada Masyarakat (PKM) Berbasis Riset	13,000,000
3.	2024	Pemetaan Potensi Masyarakat Dalam Pengembangan Wisata Edukasi Berbasis Agama Dan Budaya Pada Komunitas majelis Taklim Dan Musik Gamelan Desa Blengor Kulon Kec.ambal Kab.kebumen Menggunakan Pendekatan Model ABCD	Pengabdian Pada Masyarakat LPPM UIN Profesor Kiai Haji Saifuddin Zuhri Purwokerto	15.000.0000

E. Publikasi Artikel Ilmiah Dalam Jurnal alam 10 Tahun Terakhir

No	Judul Artikel Ilmiah	Nama Jurnal	Volume/Nomor /Tahun
1	Teori Hermeneutika Hukum Khaled M. Abou El-Fadl	Jurnal Al-Mazaahib, Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	Vol. 1/No. 2 /April
2	Good Governance dalam Perspektif Hukum Islam Kontemporer	Jurnal Al-Madani: Jurnal Kajian Hukum Islam dan Ekonomi Syari'ah	Vol. 02/No. 02/2013
3	Kajian Fiqh Wakaf dalam Perspektif Sejarah Hukum Islam	Jurnal Al-Madani: Jurnal Kajian Hukum Islam dan Ekonomi Syari'ah	Vol. 3/No. 2/2013
4	Sejarah Hukum Konstitusi Madinah Nabi Muhammad SAW: Analisis Charter of	Jurnal Wahana Akademika: Jurnal Studi Islam dan Sosial	Vol. 15/No. 1/2013

	Medina dan Relevansinya di Indonesia		
5	Sejarah Teori Sosiologi Hukum sebagai Pendekatan dalam Riset Hukum Keluarga Islam	Jurnal Al-Madani: Jurnal Kajian Hukum Islam dan Ekonomi Syari'ah	Vo;. 4/No. 1/2014
6	Reformasi Hukum di Turki dan Mesir (Tinjauan Historis-Sosiologis)	Jurnal Al-Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum, Jurusan Perbandingan Madzhab dan Hukum (PMH) Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	Vol. 02/No. 1/2014
7.	Sejarah Konstitusi Madinah Nabi Muhammad Saw (Analisis Piagam Madinah Dan Relevansinya Di Indonesia)	Jurnal Supremasi Hukum: Jurnal Kajian Ilmu Hukum, 2015	Vol. 4, No. 1, Juni 2015
8.	Pendekatan Hermeneutika Al-Qur'an Nashr Hamid Abu Zayd (Aplikasi terhadap Gender dan Woman Studies dalam Studi Hukum Islam)	MAGHZA: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 2017	Maghza Vol. 2 No. 1 Januari - Juni 2017
9.	Dinamika Modernisasi Hukum Islam: Tinjauan Historis dalam Pembacaan Mazhab Sociological Jurisprudence	Al-Manāhij: Jurnal Kajian Hukum Islam	. 14 No. 1, Juni 2020, 99-112
10.	<u>Kontribusi Turki Dan Mesir Terhadap Sejarah Pembaruan Hukum Keluarga Islam Di Indonesia</u>	Journal of Indonesia Islamic Family Law	VOL. 2 NO. 1 (2020)
11.	<u>Madzhab Fikih Indonesia: Akar Historis dari Arab hingga Indonesia</u>	El-Aqwal: Journal of Shari'a and Comparative Law	VOLUME 1 ISSUE 1 (2022)

	<u>Measuring Islamic Legal Philosophy and Islamic Law: a Study of differences, typologies, and objects of study</u>	El-Aqwal: Journal of Shari'a and Comparative Law	Volume 2, Issue 1, 2023
	Understanding of Legal Reform on Sociology of Islamic Law: Its Relevance to Islamic Family Law in Indonesia	Al-Manāhij: Jurnal Kajian Hukum Islam	Vol. 17 No. 2, July-December 2023, 249-262

F. Pemakalah Seminar Ilmiah (Oral Presentation) dalam 10 Tahun Terakhir

No	Nama Pertemuan Ilmiah / Seminar	Judul Artikel Ilmiah	Waktu dan Tempat
1	Seminar Internasional, In One Day International on "Shari'ah, State, and Globalization" bersama Prof. Wael. B. Hallaq, Ph.D., dari Unitet State of America	"Shari'ah, State, and Globalization"	18-04-2012, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
2	Interntional Confrence	The Relevance of Sharia With Contemporary Humanitarian Law: Avoiding Apologetic Intelctuan Orientations, Faculti of Sharia and Law UIN Sunan Kalijaga in Cooperation With International Commite of The Red Cross (ICRC) Yogyakarta	15-05-2012, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
3	International seminar on The Qur'an, Viel, & Muslim Diaspora	Negotiating Sharia & Citizenship In a Changing Global Word Order	02-10-2012, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
4	Seminar Nasional	Tema Kitab Fiqh Nusantara: Menggali	14-11-2012, Fakultas

		Tradisi Membangun Harmoni	Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
5	International seminar	Shaping Islamic Tomorrow Today: Maqasid Perspective Toward a New Paradigm of Islamic Research	17-01-2013, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
6	Seminar Nasional	Meneguhkan Peran Kebangsaan Nahdlatul Ulama Melalui Perguruan Tinggi	18-02-2015, Hotel Candisari Kebumen

G. Karya Buku dalam 5 Tahun Terakhir

No	Judul Buku	Tahun	Jumlah Halaman	Penerbit
1	Fiqh Otoritatif	2012	230	Pustaka Ilmu Yogyakarta
2	HERMENEUTIKA HUKUM ISLAM: Dari Fiqh Otoriter ke Fiqh Otoritatif	2024	225	Pustaka Ilmu Yogyakarta
3.	Negara dan NII Crisis Center Membendung Ektremsime dan Teorisme: Upaya Membangun Moderasi Kebeeragamaan di Indonesia	2023	216	Pustaka Ilmu Yogyakarta
4.	Islamic Tourism Potensi dan Strategi Pengembangsn Pariwisata Syariah	2023	200	Pustaka Ilmu Yogyakarta

H. Perolehan HKI dalam 5-10 Tahun Terakhir

No	Judul/Tema HKI	Tahun	Jenis	Nomor P/ID
1.	Peran Negara dan NII Crisis Center dalam Menangulangi Gerakan Ekstrimisme dan Terorisme dalam Upaya Membangun Moderasi Beragama di Indonesi	2022	penelitian	000407298
2.	Islamic Tourism (Potensi dan Strategi Pariwisata Syariah	2022	Penelitian	00329972

I. Pengalaman Merumuskan Kebijakan Publik/Rekayasa Sosial Lainnya dalam 5 Tahun Terakhir

No	Judul/Tema/Jenis Rekayasa Sosial Lainnya yang Telah Diterapkan	Tahun	Tempat Penerapan	Respon Masyarakat
----	--	-------	------------------	-------------------

J. Penghargaan dalam 10 tahun Terakhir (dari pemerintah, asosiasi atau institusi lainnya)

No	Jenis Penghargaan	Institusi Pemberi Penghargaan	Tahun
1	Sebagai Wisudawan Terbaik (Cumlaude)	Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	2012

