

**KEBEBASAN BERAGAMA DALAM PANDANGAN
JARINGAN ISLAM LIBERAL (JIL)**



Skripsi

**Diajukan kepada Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri
(STAIN) Purwokerto**

**Guna Memenuhi Syarat Mendapatkan Gelar Sarjana Strata Satu
Hukum Islam**

Oleh :

**ARIF SUSANDI
NIM. 042621004**

**PROGRAM STUDI AL-AKHWAL AL-SYAHSYIYAH
JURUSAN SYARIAH
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI (STAIN)
PURWOKERTO
2008**

**KEBEBASAN BERAGAMA DALAM PANDANGAN
JARINGAN ISLAM LIBERAL (JIL)**



Skripsi

Diajukan kepada Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri

(STAIN) Purwokerto

**Guna Memenuhi Syarat Mendapatkan Gelar Sarjana Strata Satu
Hukum Islam**

Oleh :

**ARIF SUSANDI
NIM. 042621004**

**PROGRAM STUDI AL-AKHWAL AL-SYAHSYIYAH
JURUSAN SYARIAH
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI (STAIN)
PURWOKERTO
2008**

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Arif susandi
NIM : 042621004
Jenjang : S1
Jurusan : Syari'ah
Prodi : Al-Akhwat al-Syahsyiyah
Judul : Kebebasan Beragama Dalam Pandangan Jaringan Islam Liberal (JIL)

Menyatakan bahwa naskah skripsi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya sendiri kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Purwokerto, 22 Desember 2008

Saya yang menyatakan,



Arif Susandi

NIM. 042621004

Dr. Jamal Abdul Aziz, M. Ag
Dosen STAIN Purwokerto

Purwokerto, 22 Desember 2008

NOTA PEMBIMBING

Hal : Pengajuan Skripsi
Saudara Arif Susandi
Lamp : 5 (lima) eksemplar

Kepada Yth.
Ketua STAIN Purwokerto
Di
Purwokerto

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

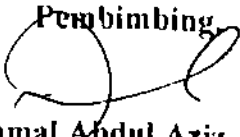
Setelah membaca, memeriksa dan mengadakan koreksi, serta perbaikan-perbaikan seperlunya, maka bersama ini saya sampaikan naskah saudara:

Nama : Arif Susandi
NIM : 0426210014
Jurusan/Prodi : Syari'ah/AS
Judul Skripsi : Kebebasan Beragama Dalam Pandangan Jaringan Islam Liberal (JIL)

Dengan ini, mohon agar skripsi saudara tersebut di atas dapat dimunaqasahkan

Atas perhatiannya, saya ucapkan terimakasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Pembimbing

Dr. Jamal Abdul Aziz, M. Ag
NIP. 150 321 624

PENGESAHAN

Skripsi Saudara : Arif Susandi
NIM : 042621004
Jurusan/Prodi : Syariat/ah/ Al-Akhwāl Al-Syahsyiyah
Judul Skripsi : **Kebebasan Beragama Dalam Pandangan Jaringan Islam Liberal (JIL)**

Telah dimunaqasahkan di depan Dewan Sidang Munaqasyah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Purwokerto pada tanggal: 28 Januari 2009

Dapat diterima sebagai kelengkapan Ujian Akhir Studi Strata Satu (S1) guna memperoleh Gelar Sarjana Hukum Islam.

Purwokerto, 10 Februari 2009

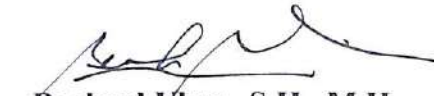
Dewan Munaqasah :

Ketua Sidang



Suraji, M.Ag.
NIP. 150 285 608

Sekretaris Sidang



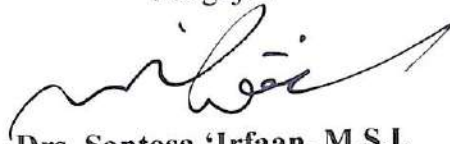
Bachrul Ulum, S.H., M.H.
NIP. 150 300 179

Pembimbing



Dr. Jamal Abdul Azz, M. Ag.
NIP. 150 321 24

Penguji I



Drs. Santosa 'Irfaan, M.S.I.
NIP. 320 004 575

Penguji II



Supriyanto, Lc., M.S.I.
NIP. 150 290 692



Mengetahui / Mengesahkan
Ketua STAIN Purwokerto

Drs. H. Khariri, I. Ag.
NIP. 150 221 28



MOTTO

وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ
الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا

“Dan hamba-hamba Tuhan yang Maha Penyayang itu (ialah) orang-orang yang berjalan di atas bumi dengan rendah hati dan apabila orang-orang jahil menyapa mereka, mereka mengucapkan kata-kata (yang mengandung) keselamatan”
(QS. Al-Furqan: 63)

PERSEMBAHAN

Karya tulis ini penulis persembahkan kepada:

*Mahaguru Ayahanda dan Ibunda tercinta yang
sentantiasa ikhlas memberikan doa restu,
kasih sayang, keteladanan, dan nasehat meski
sering penulis bantah. Saat tulisan ini dibuat
penulis belum mampu membalas semuanya,
hanya hati yang terharu seraya mengucapkan lirih
"terimakasih atas segalanya".*

*Adikku tercinta Rina Alfiah, terimakasih atas
motivasi dan semua rangkaian doa, tumbuhlah
menjadi manusia yang berakhlak mulia.*

PEDOMAN TRANSLITERASI (ARAB LATIN)

1. Konsonan.

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	ba	b	be
ت	ta	t	te
ث	sa	s	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	Je
ح	ha	h	ha (dengan titik dibawah)
خ	kha	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	dzal	z	zet (dengan titik atas)
ر	ra	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	shad	ṣ	Es (dengan koma di bawah)
ض	dhad	ḍ	de (dengan titik bawah)
ط	tha	ṭ	te (dengan koma bawah)
ظ	dha	ẓ	zet (dengan titik bawah)
ع	'ain	...'	koma terbalik di atas
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	wau	w	we
هـ	ha	h	ha
ء	hamzah	...'	Apostrof
ي	ya	ya	ye

2. Vokal

a. Vokal Tunggal (*monoftong*)

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
—	Fathah	Λ	a
—	Kasrah	I	i
—	Dammah	U	u

كتب ditulis *kataba* ذكر ditulis *zukira*

يذهب ditulis *yazh bu*

b. Vokal rangkap (*diftong*).

Tanda dan Huruf	Nama	Gabungan huruf	Nama
ا...ي	fathah dan ya	ai	a dan i
ا...و	fathah dan wawu	au	a dan u

كيف ditulis *kaifa*

هول ditulis *haulā*

3. Maddah.

Tanda dan Huruf	Nama	Gabungan huruf	Nama
ا... ا... ي	fathah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
ا... ي	kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
ا... و	dhammah dan wawu	ū	u dan garis di atas

قال ditulis *qāla* قيل ditulis *qīla*

رمى ditulis *ramā* يقول ditulis *yaqūlu*

4. Ta' marbūṭah di akhir kata.

Transliterasi untuk ta' marbūṭah ada dua

a. Ta' marbūṭah hidup ditulis /t/.

7. Penulisan Kata-kata

Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat bisa dilakukan dengan dua cara; bisa perkata dan bisa pula dirangkaikan. Namun penulis memilih penulisan kata ini dengan dirangkaikan.

وان الله لهو خير الرازقين ditulis *Wa inna Allāh lahuwa khair al-rāziqīn*

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, syukur kepada Tuhan yang telah memberikan kekuatan lahir dan batin sehingga penulis dapat menyelesaikan karya kecil ini. Semoga shalawat dan salam senantiasa terlimpah curah kepada Nabi Agung Muhammad SAW, keluarga, sahabat, serta para pengikutnya sampai di akhir masa, amien.

Skripsi yang berjudul "Kebebasan Beragama Dalam Pandangan Jaringan Islam Liberal" ini disusun guna memenuhi tugas dan melengkapi syarat memperoleh gelar sarjana strata satu hukum Islam pada Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Purwokerto.

Dengan segala kerendahan hati penulis mengucapkan banyak terimakasih kepada pihak yang telah membantu terselesaikannya skripsi ini. Ucapan terimakasih penulis sampaikan kepada:

1. Drs. H. Khariri, M.Ag., selaku Ketua STAIN Purwokerto.
2. Drs. Moh. Roqib, M.Ag., selaku Pembantu Ketua I STAIN Purwokerto.
3. Drs. H. Anshori, M.Ag., selaku Ketua Jurusan Syariah STAIN Purwokerto.
4. Supriyanto, Lc., M.S.I., selaku Penasehat Akademik selama penulis belajar di STAIN Purwokerto.
5. Dr. Jamal Abdul Aziz, M.Ag., selaku dosen pembimbing yang telah memberikan banyak masukan kepada penulis selama menyusun skripsi ini.
6. Segenap dosen dan karyawan di lingkungan STAIN Purwokerto.

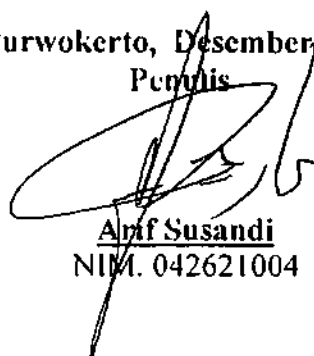
7. Pengurus Jaringan Islam Liberal, khususnya kepada Mas Novriantoni Kahar, Muqsih Ghazali, Malja al Abror, Lutfi Assyaukanie, Mba Ade, dan Mas Saidiman.
8. Segenap guru-guruku di Madin PONPES Darul Falah Cideng Cikembulan, K. Chayat al Makki, K. Chasyir Abu Auvar, K. Chakam Abhali. Dan juga PONPES Darul Abror Purwokerto, K. Taufiqurrahman beserta keluarga, serta guru-guruku yang tidak dapat penulis sebut satu persatu. Terimakasih atas doa dan keikhlasannya.
9. Teman-temanku seperjuangan yang ada di LSiK Banyumas, terimakasih atas proses dialog yang sehat dan bergizi, pencerahan dan pergulatan gagasan nalar kritisnya selama ini.
10. Teman-temanku yang ada di PONPES Darul Abror, terimakasih banyak atas proses yang cukup mendewasakan dan berkesan, *I Love You All*.
11. Keluarga besar UKM MASTER, KSIK, Sahabat/i PMII, Gema Satria Banyumas.
12. Kawan-kawan seperjuangan prodi AS 2004, terimakasih atas pelajaran yang sangat berarti bagi penulis akan pentingnya toleransi dan kebersamaan.
13. *For My Miracle*, Terimakasih atas semua yang telah engkau ajarkan akan arti kebersamaan.
14. Dan semua pihak yang telah membantu, semoga Allah memberikan balasan yang lebih baik.

Hanya ucapan terimakasih yang dapat penulis berikan kepada mereka dan juga permohonan maaf yang sebesar-besarnya atas segala kesalahan. Semoga Allah senantiasa memberikan keberkahan kepada mereka. Dan semoga karya tulis ini bermanfaat bagi para pembaca, khususnya bagi penulis. Penulis berharap karya tulis ini dapat dikembangkan lebih lanjut.

Akhirnya hanya kepada Allah penulis memohon petunjuk dan berserah diri serta memohon ampunan serta perlindungan-Nya.

Purwokerto, Desember 2008

Penulis



Arif Susandi

NIM. 042621004

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERNYATAAN KEASLIAN	ii
HALAMAN NOTA PEMBIMBING	iii
HALAMAN PENGESAHAN	iv
HALAMAN MOTTO	v
HALAMAN PERSEMBAHAN	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI (ARAB LATIN).....	vii
KATA PENGANTAR	xi
DAFTAR ISI	xiv
 BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Penegasan Istilah	8
C. Rumusan Masalah	8
D. Tujuan dan Manfaat Penelitian	9
E. Telaah Pustaka	9
F. Metode Penelitian	13
G. Sistematika Pembahasan.....	17
 BAB II JARINGAN ISLAM LIBERAL (JIL)	
A. Sejarah Perkembangan Jaringan Islam Liberal (JIL)	18
1. Konteks Global.....	18
2. Konteks Indonesia	22

3. Jaringan Islam Liberal di Indonesia.....	26
B. Visi, Misi, dan Aktivitas Jaringan Islam Liberal (JIL).....	33
1. Visi Jaringan Islam Liberal	33
2. Misi Jaringan Islam Liberal	36
3. Aktivitas Jaringan Islam Liberal	38
C Tema-tema Utama yang Diangkat Oleh Jaringan Islam Liberal (JIL)	43
1. Pluralisme dan Inklusivisme	44
2. Politik Islam	49
3. Gender dan Feminisme	53

BAB III KEBEBASAN BERAGAMA MENURUT JARINGAN ISLAM LIBERAL (JIL)

A. Problematika Kebebasan Beragama di Indonesia.....	58
1. Sentimen Kolektif Manusia.....	62
2. Agama Mempunyai Benih Kekerasan.....	63
3. Pemahaman Para Pemeluk Agama yang Eksklusif.....	66
4. Sistem Perundang-undangan yang Kurang Tegas.....	67
B. Kebebasan Beragama Dalam Hukum Positif.....	68
C. Kebebasan Beragama Dalam Islam.....	78
1. Paradigma Kebebasan Beragama	86
2. Poin-poin Kebebasan Beragama	95

BAB IV METODE PENALARAN HUKUM JARINGAN ISLAM LIBERAL (JIL) TENTANG KEBEBASAN BERAGAMA

A. Dasar-dasar <i>Istinbâh</i> Hukum Jaringan Islam Liberal (JIL)	99
---	----

1. Sumber Hukum Islam.....	99
2. Pendekatan Hermeneutik dalam Memahami <i>Naṣṣ Syara'</i>	117
3. Dekonstruksi Ushul Fiqih Menuju Ushul Fiqih Alternatif.....	128
4. Penekanan Terhadap Prinsip <i>Maṣlahah</i> dalam <i>Istinbāt</i> Hukum	144
B. Metode Penalaran Hukum Tentang Kebebasan Beragama	151
1. Tidak Ada Paksaan Dalam Agama (QS. Al-Baqarah: 256).....	151
2. Kebenaran Datang Dari Tuhan dan Jaminan Kebebasan Beragama (QS. Al-Kahfi: 29)	156
3. Sikap Tegas Terhadap Orang Kafir (QS. Al-Fath: 29).....	160
4. Relasi Umat Islam, Kristen, dan Yahudi (QS. Al-Baqarah: 120).....	165
BAB V PENUTUP	
A. Kesimpulan	176
B. Saran-saran	178
C. Kata Penutup.....	179
DAFTAR PUSTAKA	
LAMPIRAN-LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Menurut pandangan Islam *mainstream*, bahwa perbedaan agama adalah wajar, meskipun setiap agama menganut paham *salvationisme* akan tetapi hal itu tidak menutup kemungkinan untuk membangun hubungan masyarakat yang harmonis. Di dalam konsep Islam meyakini bahwa satu-satunya agama yang diridhai oleh Allah hanyalah Islam, tetapi dalam hubungannya dengan kehidupan masyarakat, Islam juga menghormati keberagaman yang lain, harus saling menjaga dan melindungi. Seperti apa yang telah dicontohkan oleh Nabi dalam piagam madinah, bahwa Islam, Nasrani, dan Yahudi mempunyai hak dan kewajiban yang sama dalam konteks negara. Keyakinan ini sudah mendarah daging dan masuk dalam sanubari umat Islam, lebih dari itu Nabi pernah mengatakan bahwa "*perbedaan di kalangan umatku adalah rahmat*" dan terbukti dengan banyaknya aliran fiqih dalam berbagai madzhab.

Ketika para ulama menjelaskan mengenai konsep *riddah* terlihat masih sangat tekstual yakni mendasarkan pada QS. al-Baqarah ayat 217 dan hadis nabi yang menyatakan bahwa: "Tidak diijinkan menghilangkan nyawa seorang muslim yang bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah, dan bahwa aku adalah utusan-Nya, kecuali dalam tiga perkara: Orang yang sudah menikah dan berzina, jiwa dengan jiwa, dan orang yang keluar dari agamanya (Islam)..." Dalam hadis lain diriwayatkan bahwa Rasulullah bersabda:

"*Barangsiapa mengganti agamanya, maka bunuhlah ia.*" (HR Bukhari dari Ibnu Abbas). Hampir merupakan konsensus di antara para ahli hukum Islam bahwa tindak pidana ini diancam dengan hukuman mati. Tetapi pelakunya tidak serta merta dijatuni hukuman, harus ada upaya untuk menyadarkan pelaku agar ia kembali kepada Islam.¹

Agama Islam yang pada awalnya dicita-citakan untuk kemaslahatan manusia dan alam seisinya kadangkala memicu kekerasan dan penindasan. Kerendahan hati digantikan dengan kesombongan untuk klaim kebenaran, bahkan tidak hanya itu, penghancuran terhadap praktek-praktek minoritas sudah menjadi hal biasa, mulai dari al-Hallaj, Syaih Mutamakin, dan Siti Jenar. Dan penghancuran demi penghancuran terus terjadi sampai sekarang. Hal itu merupakan potret buram dalam dokumentasi keberagamaan yang terus dan terus memanjang. Menurut Fahrudin², konon Nabi Muhammad SAW pernah meramalkan bahwa umat Islam akan terpecah menjadi 73 golongan, dan tragisnya dari 73 golongan tersebut, hanya satu yang benar dan selamat, ramalan yang mungkin semata merupakan sebuah peringatan kepada umat Islam agar berhati-hati dalam beragama, akhirnya justru kontra produktif dan pemosisian ramalan tersebut sebagai dalih penyesatan terhadap kelompok lain.

Dalam konteks Indonesia, gebyar warna-warni aliran maupun agama sangatlah meriah, tentu saja dengan dilengkapi klaim kebenaran masing-masing. Hal ini jika tidak diatur dan dikawal oleh negara sangat mungkin terjadi pertikaian antar warna bahkan jika negara tidak paham dengan prinsip

¹ Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2003), hal. 31-32.

² Fahrudin Faiz, *Herimeneutika Al-Qur'an*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), hal. 172.



dasar agama, toleransi, kasih sayang dan lain-lain maka akan masuk dalam salah satu warna yang bertikai, dan secara otomatis pesta kekerasan semakin meriah dengan diiringi gema takbir, kilatan pedang dan darah yang tercecer serta aroma harum daging hangus.

Sebagai bangsa Indonesia yang membanggakan toleransi di Indonesia belakangan ini, kebanggaan itu telah luluh lantak oleh deretan kekerasan yang diakui atau tidak, sangat beraroma agama. Menurut Muqsith dalam realitasnya, para pelaku tindak kekerasan yang sekaligus penganut agama itu kerap membakar tempat-tempat ibadah, seperti gereja dan masjid. Sudah berapa ribu nyawa yang melayang akibat konflik-konflik agama semacam itu. Bahkan, dalam perjalanan yang paling kontemporer gerakan kelompok agamawan tertentu yang mengambil jalan kekerasan di dalam melancarkan misi agamanya telah memberikan asumsi dan saham yang tidak sedikit pada corengnya wajah agama. Tindakan-tindakan seperti ini sangatlah kontra produktif, bahkan memaksa agama untuk menutup muka pada dunia karena pada era pembentukannya sangat santun, damai dan riang gembira.

Oleh karena hal tersebut, menurut III, perlu dilakukan langkah-langkah yang taktis dan setrategis. *Pertama*, merumuskan "*juklak*" dan "*juknis*" toleransi beragama dalam fokus Indonesia yang plural tidak bisa ditentukan oleh segelintir orang yang datang dari agama tertentu saja, melainkan harus dirembug secara kolektif dengan melibatkan semua agama yang ada. Dalam forum inilah perlu dibicarakan banyak hal menyangkut problem-problem klasikal di sekitar hubungan antar umat beragama di Indonesia.

Kedua, perlu memikirkan ulang gagasan dan nalar fiqih dalam Islam dan hukum kanonik dalam Kristen yang berpotensi sebagai penghambat laju sosialisasi toleransi dan pluralisme agama. Oleh karena itu, dalam Islam misalnya, sejumlah konsep purba-konvensional seperti *murtad*, *kāfir*, *ahl al-kitāb*, *ahl al-zimmah*, *musyrik*, perlu mendapatkan pemaknaan baru dan pembacaan kritis di tengah pluralitas Indonesia. *Ketiga*, perlu dipersiapkan da'i atau misionaris "militan" yang bertugas mendistribusikan secara sinambung citra toleransi beragama yang dimaksud pada tingkat praksis di level akar rumput. Dengan cara inilah, maka wacana toleransi tidak hanya melingkar secara elitis di kalangan intelektual kota, melainkan justru dapat tembus pada masyarakat bawah. *Keeempat*, materi-materi kampanye mesti diarahkan terutama pada bidang *mu'ānah dīniyyah* artinya, kampanye menyangkut toleransi beragama sejauh mungkin menghindar dari perbincangan tentang perbedaan-perbedaan teknikal ajaran *'ubūdiyyah* dari masing-masing agama.³

Dan untuk merealisasikan cara-cara tersebut, sudah seharusnya ada landasan berfikir sehingga akan menambah keyakinan bahwa Islam adalah agama yang toleran dan menghargai perbedaan. Artinya sebelum menuju ke wilayah praksis-aksiologis terlebih dahulu dan menjadi sangat penting untuk membentuk bangunan dasar teoritis ontologis-epistemologis. Dalam kajian hukum Islam di kenal adanya *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tasyrī'iyyah* dan *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-lugawīyyah* yang mana menjadi pisau analisa

³Abd. Muqsiṭh Ghazālī, "Cetak Biru Toleransi Beragama" dalam *Ijtihad Islam Liberal*, ed. Abd. Muqsiṭh Ghazālī, (Jakarta: JIL, 2005), hal. 47.

terhadap teks al-Qur'an ketika akan diterapkan di wilayah konkrit. Karena al-Qur'an adalah teks yang bisu dan tidak akan berfungsi dan bermanfaat jika tidak diamalkan. Dan untuk mengamalkan di dalam konteks yang sangat berbeda dari zaman turunnya al-Qur'an, maka sangat penting untuk dilakukan analisis kritis terhadap teks al-Qur'an.

Apa yang ditawarkan oleh Jaringan Islam Liberal (JIL) sungguh sangat menarik, melihat kondisi sosio religius Indonesia saat ini yang beraneka warna tidak mungkin menerapkan tiqih yang eksklusif dan intoleran, karena akan membahayakan akan eksistensi agama lain lebih jauh akan membahayakan eksistensi negara. Islam yang ramah lingkungan dan murah menyum seperti yang ditawarkan oleh JIL, oleh sebagian orang sudah sangat ditunggu-tunggu kehadirannya karena kesejahteraan masyarakat tidak akan terwujud jika keamanan dan kedamaian tidak terwujud.

Akan tetapi kadang keragu-raguan untuk menerima Islam yang toleran terhadap agama lain sering terjadi, Islam yang memberikan peluang kepada manusia untuk memeluk Islam atau keluar dari Islam kadang tidak dapat diterima begitu saja, Islam yang menghargai keberagaman orang Nasrani, mengucapkan selamat natal dan salam misalnya sering dianggap "*kebablasan*". Bahkan Islam sendiri kadang tidak bisa toleran terhadap wajah Islam yang lain dan menganggap sesat sehingga halal darahnya, serta toleransi dalam menghadapi fenomena keanekaragaman dalam satu agama (Islam) sering ternoda oleh sikap-sikap yang anarkhis.

Menurut Denny J.A.⁴ yang istimewa dari komunitas ini (Jaringan Islam Liberal) adalah pandangan Islamnya, mereka mewakili pandangan liberal, konsep mereka baik tentang syariat, Islam, Qur'an, Negara sekuler dan Piagam Jakarta sebagaimana terbaca dalam diskusi internet, sangat berbeda dengan yang selama ini berkembang dalam Islam yang *mainstream*. Dari kepentingan politik demokrasi, komunitas Islam Liberal ini memberi harapan baru, komunitas ini seolah menjadi sintetis antara prinsip demokrasi dan ajaran Islam, mereka menafsirkan sejarah dan doktrin Islam sedemikian rupa sehingga dapat paralel dengan prinsip demokrasi dan pluralisme kebudayaan modern.

Apa yang tertuang dalam sejarah Islam klasik di mana Nabi dengan Piagam Madinah telah menata sedemikian rupa masyarakat Madinah yang plural menjadi satu umat yang harus dijadikan pedoman, karena hal itu sangat relevan dengan kondisi di Indonesia. Sehubungan dengan itu, agama-agama harus bersikap inklusif dan pluralis dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara yang multireligius dan multietnik ini. Suatu agama tidak boleh bersikap eksklusif terhadap agama lain karena hal itu akan membawa kepada klaim kebenaran yang sangat berbahaya bagi perkembangan toleransi umat beragama. Sehingga kekerasan dapat diminimalisir menuju tata perdamaian dunia yang abadi.⁵

Selain ada orang yang mendukung dan berharap dengan lahirnya JIL, ada juga yang menentang JIL, misalnya Majelis Mujahiddin Indonesia, ia

⁴Denny J.A. "Berharap Kepada Islam Liberal", dalam *Wajah Liberal Islam di Indonesia*, ed. Abd. Muqith Ghazali, (Jakarta: JIL, 2002), hal. 124.

⁵Abdul Qodir Sholeh, *Agama Kekerasan*, (Yogyakarta: Prismsophie, 2003), hal. 141.

mengatakan bahwa JIL adalah sesat dan perlu segera diluruskan, menurut Fauzan al Ansori.⁶ misi JIL adalah untuk menghadapi (tepatnya menghancurkan) gerakan Islam fundamentalis, Islam radikal, Islam militan dan sejenisnya. Jadi secara ringkas "misi suci" (baca: misi busuk) JIL adalah untuk membunuh perkembangan Islam militan, Islam ekstrem, Islam fundamentalis atau Islam radikal. Penggunaan istilah-istilah tersebut adalah bagian dari pengacauan (disinformasi) atau teror terhadap umat Islam dalam lapangan opini publik. Sebab istilah itu sendiri tidak jelas maknanya, dan secara akademis sangat sulit dipertanggung jawabkan.

Hadirnya Jaringan Islam Liberal di Indonesia ternyata melahirkan pro maupun kontra, bagi sebagian orang JIL menjadi harapan baru lahirnya Islam yang lebih toleran dan sesuai untuk konsumsi masyarakat modern dan bagi sebagian masyarakat lain, hadirnya JIL sangatlah menghawatirkan, dimana ia dapat menghancurkan akidah umat Islam secara laten, untuk menghadapi hal ini tentu lebih sulit dan berbahaya daripada menghadapi kaum kafir, karena JIL adalah paham sekuler yang berbaju Islam.

Dari latar belakang yang telah dipaparkan di atas, maka penulis semakin tertarik untuk meneliti tentang Islam liberal, yakni salah satu wajah Islam yang mampu menggemparkan dunia umat Islam dengan penawaran produk hukumnya dan khususnya menziarahi sisi dalam pemikiran Jaringan Islam Liberal, lebih jauh penulis tertarik untuk melakukan penelitian atau kajian tentang kebebasan beragama menurut pandangan Jaringan Islam

⁶Fauzan al Ansori, *Melawan Konspirasi JIL*, (Jakarta: Pustaka Al-Furqon, 2003), hal. 20.

Liberal dalam sebuah skripsi berjudul “Kebebasan Beragama Dalam Pandangan Jaringan Islam Liberal (JIL).”

B. Penegasan Istilah

Untuk memperjelas dari judul, maka perlu kiranya penulis menegaskan beberapa istilah yang sangat penting agar tidak terjadi perbedaan persepsi. Adapun istilah-istilah yang perlu ditegaskan antara lain:

1. Kebebasan beragama yang penulis maksud adalah kebebasan untuk memilih dan memeluk atau tidak memeluk suatu agama dan kebebasan untuk mengekspresikan agama sesuai keyakinan.
2. JIL (Jaringan Islam Liberal) adalah suatu komunitas yang didirikan pada tahun 2001 di Jakarta sebagai payung dan penghubung organisasi Islam liberal di Indonesia dengan cita-cita menciptakan dan menjaga ruang lingkup kebebasan, tokoh-tokohnya antara lain: Ulil Abshar Abdalla, Luthfi Assyauckanie, Muqsih Ghazali, dan masih banyak lagi. Beralamat di Jl. Utan Kayu No. 68.H Jakarta Timur, Indonesia.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang yang penulis paparkan dan masalah-masalah yang teridentifikasi di atas, pada akhirnya penulis merumuskan masalah agar lebih terfokus pada substansi judul skripsi dan mempermudah alur pembahasan, maka pokok permasalahan dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimanakah pandangan JIL tentang kebebasan beragama dalam Islam?
2. Bagaimanakah metodologi penalaran hukum JIL tentang kebebasan beragama?

D. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan penelitian

Berdasarkan latar belakang masalah yang diuraikan di atas, maka tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui pandangan Jaringan Islam Liberal tentang kebebasan beragama dan metode penalaran hukumnya.

2. Manfaat penelitian

- a. Secara akademik dapat menambah dan memperkaya wacana dan khazanah keilmuan Islam, khususnya yang berkaitan dengan hukum Islam.
- b. Diharapkan dapat menjadi media pembangunan keilmuan pada wilayah hukum Islam.
- c. Memberikan kontribusi bagi siapapun yang akan mengkaji pemikiran Islam.

E. Telaah Pustaka

Kajian-kajian tentang pandangan JIL mengenai kebebasan beragama sampai saat ini sejauh penulis melakukan pencarian masih sangat kurang, hanya beberapa buku saja yang mengkaji tentang hal tersebut di antaranya adalah buku yang berjudul *Melawan Konspirasi JIL* karya Fauzan al Anshori. Melalui buku tersebut Fauzan berusaha menghadapi derasnya “perang

informasi" (*Garw al-fikr*) yang dilansir JIL.⁷ Buku ini merupakan perlawanan terhadap pemikiran JIL yang tersebar di media-media yang dianggap dapat menyesatkan umat Islam oleh karena itu sangat apologetik dan menyudutkan JIL.

Sebuah buku berjudul *Paham-paham Keagamaan Liberal Pada Masyarakat Perkotaan* yang merupakan hasil penelitian dari Tim Peneliti Puslitbang Kehidupan Beragama Depag RI tahun 2007 telah memetakan pemikiran-pemikiran liberal di Indonesia, tidak hanya dari sudut Islam saja tapi juga agama Hindu dan Kristen di kota-kota di Indonesia. Pembahasan mengenai Jaringan Islam Liberal hanya disinggung sedikit dan tidak dimasukkan dalam satu bab tersendiri, meskipun demikian gagasan-gagasan Islam Liberal cenderung mempunyai kesamaan di beberapa daerah di Indonesia, tetapi ada sesuatu yang khas di dalam Jaringan Islam Liberal yakni bagaimana cara mengambil kesimpulan hukum dan buku tersebut tidak menjelaskan apa-apa mengenai metode *istinbāt*, tetapi hanya memetakan saja fenomena liberal di bidang Agama di tiap-tiap daerah.⁸

Sebuah buku dari pengejawantahan Islam liberal adalah buku *Fiqih Lintas Agama* terbitan Paramadina yang mengundang banyak kontroversi, salah satunya adalah buku karya Hartono Ahmad Jaiz yang berjudul *Mengkritisi Debat "Fiqih Lintas Agama"*. Buku ini menampilkan transkrip secara utuh perdebatan mengenai buku *Fiqih Lintas Agama* antara MMI

⁷*Ibid.* hal.vii.

⁸Tim Peneliti Puslitbang Depag RI, *Paham-paham Keagamaan Liberal Pada Masyarakat Perkotaan*, (Jakarta: Puslitbang Departemen Agama RI, 2007).

(Majelis Mujahidin Indonesia) dan pihak Paramadina sebagai penulis.⁹ Buku ini bisa dikatakan sebagai *counter* terhadap paramadina dalam karya kontroversi tersebut, karena buku ini cenderung melawan dan ingin mematahkan berbagai argumen tawaran hukum dari Paramadina. Singkatnya buku ini adalah sebuah buku perlawanan terhadap Islam liberal yang diklaim sudah terjerumus dalam kesesatan dan dinilai kafir pikir. Di samping menampilkan secara utuh prosesi debat tersebut buku ini juga dibubuhi dengan komentar-komentar Hartono Ahmad Jaiz yang syarat dengan nada subjektifitas dan tidak menganalisis secara kritis prosesi debat tersebut.

Kemudian kajian mengenai gagasan kebebasan beragama telah banyak dilakukan meskipun sering terjadi pembahasan yang mendiskreditkan agama lain. Misalnya kajian yang dilakukan oleh seorang muslim, sering memandang secara inferior agama lain. Dalam penelitian ini penulis lebih mengarahkan pembahasannya pada pola hubungan yang setara antara Islam dan non Islam. Sebuah buku yang merupakan kumpulan esai tentang gagasan kebebasan beragama yang ditulis oleh David Little telah membahas tentang etika agama dalam hubungannya dengan agama lain dan lebih menekankan gagasan Hak Asasi Manusia.¹⁰ Pembahasannya berkisar tentang perkembangan hak kebebasan beragama di Barat, kemudian dilanjutkan dengan gagasan Islam tentang kebebasan beragama, terutama yang ada di Saudi Arabia dan Pakistan. Dalam buku ini juga membahas tentang landasan-landasan kebebasan

⁹Hartono Ahmad Jaiz, *Mengkritisi Debat Fikih Lintas Agama*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2004), hal. xi.

¹⁰David Little, dkk, *Kebebasan Beragama dan Hak-hak Asasi Manusia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hal. x.

beragama yang diambil dari Deklarasi Universal Hak Asasi Manusia (DUHAM), dan konsep kebebasan beragama dalam Islam. Akan tetapi buku ini tidak membahas secara detail proses *istinbāṭ* gagasan kebebasan beragama. Tentu saja buku ini akan sangat membantu bagi penelitian penulis meskipun titik tekan pembahasan pada penelitian ini adalah pada metode *istinbāṭ* hukum, dan lebih khusus lagi, yakni metode *istinbāṭ* menurut Jaringan Islam Liberal.

Dalam karya Jaih Mubarak menjelaskan secara baik beberapa metodologi ijtihad, dan lebih spesifik lagi metode yang berkaitan dengan teks. Buku ini menjelaskan banyak hal mengenai ushul fiqih dan juga metode *istinbāṭ* hukum ormas Islam seperti MUI, MT-PPI Muhamadiyah, Bahtsul Masail NU, dan Dewan Hisbah PERSIS.¹¹ Akan tetapi buku ini tidak menjelaskan metode *istinbāṭ* hukum Jaringan Islam Liberal. Di situlah perbedaan buku ini dengan penelitian penulis. Meskipun demikian buku ini dapat dijadikan bahan perbandingan.

Sedangkan dalam penelitian yang penulis lakukan ini akan membahas persoalan kebebasan beragama baik kebebasan dalam memilih agama atau tidak beragama dan juga kebebasan untuk mengekspresikan keyakinan dalam suatu agama menurut pandangan Jaringan Islam Liberal dan metode penalaran yang ditawarkan oleh Jaringan Islam Liberal, selama penulis melakukan pencarian ternyata belum ada penelitian yang membahas hal tersebut.

¹¹ Jaih Mubarak, *Metodologi Ijtihad Hukum Islam*, (Yogyakarta: UH Pres, 2002), hal v.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Ditinjau dari objek dan tempatnya, Penelitian ini masuk kategori penelitian kepustakaan (*library research*) yaitu suatu bentuk penelitian yang sumber datanya diperoleh dari kepustakaan.¹² Dalam hal ini penulis melakukan studi terhadap buku-buku yang relevan dengan permasalahan yang akan dibahas secara deskriptif analitis.

2. Sumber Data

a. Sumber Primer

Sumber primer adalah sumber informasi yang langsung mempunyai wewenang dan bertanggung jawab terhadap pengumpulan data. Sumber semacam ini disebut pula *first hand sources of information* atau sumber utama atau singkatnya sumber data primer adalah sumber yang memberikan data langsung dari tangan pertama.¹³ yang termasuk data-data primer ialah buku-buku, artikel dan tabloid yang dikeluarkan oleh JIL maupun situs resmi JIL. Di antara buku-buku yang akan penulis gunakan adalah :

- 1) *Ijtihad Islam Liberal*, penulis Abdul Muqshit Ghazali dkk. diterbitkan oleh Jaringan Islam Liberal tahun 2005.
- 2) *Al-Qur'an Kitab Toleransi*, penulis Zuhairi Misrawi, diterbitkan oleh I'itrah tahun 2007.
- 3) *Tabloid Hidar*, diterbitkan oleh Jaringan Islam Liberal.

¹²Soejono Soekanto, *Penelitian Hukum Normatif*, (Jakarta: Raja Grafindo, 2001), hal. 13.

¹³Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian, Suatu Pendekatan dan Praktek*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1998), hal. 135.

- 4) *Fiqih Pintar Agama*. Penulis Nurcholis Madjid, dkk., diterbitkan oleh Paramadina tahun 2003.

b. Sumber Sekunde

Sumber sekunder adalah sumber informasi yang diperoleh bukan dari sumber yang pertama atau sumber yang memiliki data dan ia sendiri memperoleh data tersebut dari pihak atau orang lain, baik dalam bentuk tulisan, salinan, turunan ataupun sumber data yang dimiliki oleh bukan orang pertama.¹⁴ Adapun yang menjadi sumber sekunder dalam penelitian ini adalah buku-buku yang relevan dan mendukung penyempurnaan data dari sumber pertama yakni tulisan-tulisan yang mengenai pandangan JH tentang kebebasan beragama misalnya buku berjudul *Mengkritisi Debat Fiqih Pintar Agama* karya Hartono Ahmad Jaiz dan buku *Melawan Konspirasi JH* karya Fauzan al Anshori.

3. Metode Pengumpulan Data

a. Dokumentasi

Yaitu metode yang digunakan untuk mencari data mengenai hal atau variabel yang berupa catatan, transkrip buku, surat, majalah, dokumen, notulen rapat, catatan harian dan lain-lain.¹⁵ Metode ini digunakan untuk mencari data mengenai karya-karya yang diterbitkan oleh JH, khususnya mengenai konsep kebebasan beragama dan penalaran hukum racarut JH dan karya-karya lain yang berkaitan dengan penelitian ini.

¹⁴Seekanto, *Penelitian*..., hal. 12.

¹⁵ Arikunto, *Prosedur*..., hal. 119.

b. *Interview*

Yaitu metode pengumpulan data dengan jalan tanya jawab sepihak yang dikerjakan secara sistematis dan berdasarkan tujuan penelitian.¹⁶ *Interview* penulis lakukan dengan tokoh JIL untuk memperkuat data-data literal yang berkaitan dengan pemikiran tentang kebebasan beragama dan metode penalaran hukum, sekaligus *cross check* terhadap pemikiran JIL yang telah penulis identifikasi baik berupa buku, artikel, tabloid maupun situs JIL.

4. Metode Analisis Data

a. *Content Analysis*

Yaitu metode analisis yang digunakan untuk mengungkapkan isi sebuah buku yang menggambarkan situasi dan kondisi masyarakat ketika penulis membuat karya tersebut.¹⁷ Metode ini penulis gunakan dalam rangka untuk menggali dan mengungkap seluruh pokok-pokok pemikiran JIL khususnya tentang metode *istinbāh* hukum mengenai kebebasan beragama yang tertuang dalam karya-karya JIL, baik berbentuk buku maupun karya tulis yang lain.

b. *Deduktif*

Yaitu pembahasan yang didasarkan pada pemikiran yang bersifat umum, bertitik tolak pada pengetahuan umum kemudian disimpulkan dalam arti khusus¹⁸. Metode ini penulis gunakan dalam rangka untuk menyimpulkan pemikiran JIL terkait dengan sub pokok

¹⁶Sutrisno Hadi, *Metodologi Research II*, (Yogyakarta: Andi Offset, 1995), hal. 193.

¹⁷Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2001), hal. 68.

¹⁸Hadi, "Metodologi", hal. 36.

pembahasan tertentu, yang sebelumnya telah penulis identifikasi secara keseluruhan dari pokok-pokok pemikiran JH, melalui metode *content analysis*.

c. Induktif

Yaitu pada pemikiran dari fakta-fakta yang khusus, peristiwa-peristiwa yang konkrit, kemudian dari fakta-fakta atau peristiwa-peristiwa yang khusus konkrit ditarik generalisasi-generalisasi yang bersifat umum.¹ Metode ini penulis gunakan dalam rangka untuk mengetahui pemikiran utama JH. Di samping itu metode ini juga penulis gunakan dalam rangka menguji kembali validitas tentang pemikiran JH yang telah penulis simpulkan dengan menggunakan metode deduktif, sehingga dalam satu kesimpulan terkadang penulis memadukan antara metode deduktif dan induktif.

d. Komparatif

Yaitu jenis analisis yang berorientasi pada penemuan hubungan kausalitas. Analisis ini menggunakan pendapat-pendapat kemudian dibandingkan dengan yang lain.² Metode ini penulis gunakan dalam rangka mengetahui hubungan kausalitas antara pemikiran terdahulu yang menjadi referensi bagi pemikiran JH, sehingga akan terlihat seberapa besar keterpengaruhannya di samping itu, metode komparatif penulis gunakan untuk mengetahui kelemahan dan kelebihan pemikiran JH, dibandingkan dengan pemikiran lain.

¹*Ibid.*, hal. 42.

²Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif Edisi Revisi*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2005), hal. 207

G. Sistematika Pembahasan

Untuk memudahkan memahami berbagai masalah yang akan dibahas, maka penulis menyajikan sistematika pembahasan sebagai berikut:

Pembahasan diawali dengan menguraikan mengenai Jaringan Islam Liberal (JIL) mulai dari sejarah perkembangan Jaringan Islam Liberal (JIL); Visi, misi dan aktifitas Jaringan Islam Liberal (JIL); serta tema-tema utama yang diangkat oleh Jaringan Islam Liberal (JIL); hal-hal tersebut akan dibahas pada bab II.

Kemudian pada bab III diuraikan tentang kebebasan beragama menurut JIL yang meliputi Problematika Kebebasan Beragama di Indonesia; Kebebasan Beragama dalam Hukum Positif; dan Kebebasan Beragama dalam Islam menurut JIL.

Pada bab IV di kemukakan mengenai metode penalaran hukum Jaringan Islam Liberal (JIL) tentang kebebasan beragama yang mana akan diawali dengan pembahasan tentang dasar-dasar *istinbāḥ* hukum Jaringan Islam Liberal; kemudian Metode Penalaran Hukum Tentang Kebebasan Beragama.

BAB II

JARINGAN ISLAM LIBERAL (JIL)

A. Sejarah Perkembangan Jaringan Islam Liberal (JIL)

I. Konteks Global

Sebagai gerakan lokal di Indonesia, Jaringan Islam Liberal baru mencapai usia yang ke-enam pada tahun 2008, tapi sebagai gerakan global, Islam Liberal¹ (asal istilah Jaringan Islam Liberal) sesungguhnya telah berusia dua abad lebih, dengan bertolak dari tahun 1798, usia Islam Liberal mencapai 210 tahun. Seperti apa yang dikemukakan oleh Luthfi Assyauckanie dalam acara Workshop Jaringan Islam Liberal III tanggal 17-19 Maret 2008 bahwa tahun 1798 adalah saat Napoleon Bonaparte menginjakkan kaki di Mesir. Tahun itu sangat bersejarah. Bernard Lewis menyebutnya sebagai *a watershed in history* dan *the first shock to Islamic complacency, the first impulse to westernization and reform*. Para ahli sepakat bahwa kedatangan Bonaparte di Mesir merupakan tonggak penting bagi kaum muslim dan juga bagi bangsa Eropa.²¹

Begitu penting tahun 1798, Albert Hourani, sejarawan Inggris keturunan Lebanon, menjadikannya awal era liberal bagi bangsa Arab dan kaum Islam. Kedatangan Bonaparte ke Mesir bukan sekedar penaklukan militer melainkan juga awal kebangkitan kesadaran kaum muslim akan diri mereka. Menarik dicatat, Hourani menggunakan era liberal untuk merujuk

¹Luthfi Assyauckanie, "Dua Abad Islam Liberal", tidak diterbitkan pada acara workshop III-III, Wahid Institute Jakarta, 2008, hal. 1.

masa kedatangan Islam di dunia modern. Kata liberal di sini ialah sebuah kondisi dan suasana di mana kaum muslim bebas mengartikulasikan kesadaran budaya dan peradaban mereka. Dalam konteks Eropa, liberal mengacu pada situasi kebangkitan dan pencerahan.²²

Berawal dari tahun itulah kemudian membuka kesadaran kaum muslim bahwa betapa mereka tertinggal dari bangsa Eropa dengan teknologi yang sangat maju, dan kemudian muncul pemikir-pemikir Muslim menyikapi hal tersebut dengan agenda utama yaitu kebebasan. Ide ini terus bergulir misalnya Rifa'ah Rafi' al-Tahtawi (Mesir, 1801-1873) memasukkan unsur-unsur Eropa dalam pemikiran Islam. Shihabuddin Marjani (Rusia, 1818-1889) dan Ahmad Makhdun (Bukhara, 1827-1897) memasukkan mata pelajaran sekuler ke dalam kurikulum pendidikan Islam.²³

Begitu juga di daerah-daerah lain, semakin banyak bermunculan pemikir-pemikir progresif misalnya di India muncul Sir Sayyid Ahmad Khan yang membujuk kaum muslimin agar mengambil kebijakan bekerja sama dengan penjajahan Inggris. Pada tahun 1877 ia membuka suatu kolese yang kemudian menjadi Universitas Aligarh (1920). Sementara Amir Ali (1879-1928) melalui buku *The Spirit of Islam* berusaha mewujudkan seluruh nilai liberal yang dipuja di Inggris pada masa Ratu Victoria. Amir Ali memandang bahwa Nabi Muhammad adalah Pelopor Agung Rasioanlisme. Di Mesir muncullah Muhammad Abduh (1849-

²²*Ibid*, hal. 1.

²³Charless Kurzmar, *Wacana Islam Liberal*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. xx-

1905) yang banyak mengadopsi pemikiran Mu'tazilah berusaha menafsirkan Islam dengan cara yang bebas dari pengaruh salaf yang kurang mampu merespon zaman kekinian. Lalu muncul Qasim Amin (1865-1908) yang merupakan pelopor emansipasi wanita, penulis buku *Tafsir al-Mar'ah*. Lalu muncul Ali Abd. Raziq (1888-1966) yang mendobrak sistem khalifah. Menurutnya Islam tidak memiliki dimensi politik karena Muhammad SAW hanyalah pemimpin agama. Lalu diteruskan oleh Muhammad Khalifullah (1926-1997) yang mengatakan bahwa yang dikehendaki oleh al-Qur'an hanyalah sistem demokrasi, tidak yang lain. Di Aljazair muncul Muhammad Arkoun (lahir 1928) yang menetap di Perancis dia menggagas tafsir al-Qur'an model baru yang didasarkan pada berbagai disiplin Barat seperti dalam lapangan semiotik yaitu ilmu tentang fenomena tanda, antropologi, filsafat dan linguistik. Pada intinya ia ingin menelaah Islam berdasarkan ilmu-ilmu pengetahuan Barat modern. Dan ingin mempersatukan keanekaragaman pemikiran Islam dengan keanekaragaman pemikiran di luar Islam. Di Pakistan muncul Fazlur Rahman (lahir 1919) yang menetap di Amerika dan menjadi guru besar di Universitas Chicago. Ia menggagas tafsir kontekstual, satu-satunya model tafsir yang adil dan terbaik menurutnya. Ia mengatakan al-Qur'an itu mengandung dua aspek: legal spesifik dan ideal moral, yang dituju oleh al-Qur'an adalah ideal moralnya karena itu ia yang lebih pantas untuk diterapkan. Kemudian sampai di Indonesia muncul Nurcholish Madjid (murid dari Fazlur Rahman di Chicago) yang

memelopori pemikiran yang berhaluan liberal bersama Djoeha Efendi, Ahmad Wahib dan Abdurrahman Wahid. Nurcholishh Madjid telah memulai gagasan pembaruannya sejak tahun 1970-an. Pada saat itu ia telah menyuarakan pluralisme agama dengan menyatakan: "Rasanya toleransi agama hanya akan tumbuh di atas dasar paham kenisbian (relativisme) bentuk-bentuk formal agama ini dan pengakuan bersama akan kemutlakan suatu nilai yang universal, yang mengarah kepada setiap manusia, yang kiranya merupakan inti setiap agama".²⁴

Para pembaharu awal seperti al-Tahtawi, al-Tunisi, dan al-Kawakibi menyadari betul kondisi kaum muslim yang terbelakang. Perhatian utama mereka yaitu bagaimana mengubah keadaan ke arah lebih baik, mereka selalu membenturkan kondisi keterbelakangan kaum muslim dengan kemajuan Eropa. Rifa'ah Rafi' al-Tahtawi (1801-1873) adalah salah satu tokoh pembaharuan yang pertama yang mencoba menjawab pertanyaan itu. Menurut al-Tahtawi, kunci pertanyaan itu adalah "kebebasan" (*hurriyah*). Bangsa Eropa maju karena memiliki kebebasan. Temuan sains dan teknologi di Eropa sejak abad ke-16 didorong oleh suasana kebebasan dan masyarakat itu. Al-Tahtawi menganggap kebebasan bukan hanya kunci bagi kebahagiaan, tapi juga bagi keamanan dan kesejahteraan.²⁵

Menurut Luthfi Assyaukanie menjelaskan, generasi kedua gerakan pembaharuan Islam juga menganggap kebebasan sebagai kunci utama

²⁴"Sejarah dan bangsa Islam Liberal, latar belakang fatwa MUI mengenai liberalisme dan pluralisme dalam Islam", *ITJW.Swaramuslim.com*, didownload pada tanggal 3 Juni 2008.

²⁵Assyaukanie, "Dua Abad...", hal. 3.

memperbaiki keadaan kaum muslim. Para tokoh generasi ini (Muhammad Abduh, Qasim Amin, Ali 'Abd al-Raziq dan seorang murid asal Indonesia, Muhammad Tahir Jalaludin) menganggap kebebasan sebagai modal penting mewujudkan pencerahan di dunia muslim.²⁶

2. Konteks Indonesia

Gerakan Islam liberal menemukan momentum kembali (karena pada masa sebelumnya keadaan politik masih kacau) di Indonesia pada tahun 1970-an, seiring dengan perubahan politik dari era Soekarno ke Soeharto. Gerakan ini dipicu oleh munculnya generasi santri baru yang banyak berkesempatan mempelajari Islam dan melakukan refleksi lebih serius atas berbagai isu sosial keagamaan. Tokoh penting dalam gerakan pembaharuan ini adalah Nurcholish Madjid, sarjana Islam yang memiliki semangat tinggi terhadap kemajuan Indonesia dan didukung dengan latar belakang pendidikan yang tinggi.

Selama kiprahnya menjadi intelektual muda liberal, Nurcholish Madjid banyak melontarkan gagasan yang mencerahkan dan membangkitkan curiositas orang. Sumbangan yang paling besar bagi bangsa Indonesia adalah gagasan tentang sekularisasi. Nurcholish cendekiawan pertama yang meyakinkan kaum muslim Indonesia, bahwa untuk menjadi muslim yang baik tak harus berafiliasi kepada partai Islam. Memperjuangkan Islam tak harus lewat lembaga atau partai dengan nama Islam. Bagi Nurcholish, agama Islam bisa diperjuangkan dengan berbagai

²⁶*Ibid.*, hal. 5.

cara, melalui berbagai medium. Pandangan ini cukup ampuh, tiga dekade kemudian, dalam dua pemilu (1999 dan 2004) tidak banyak kaum muslim yang tertarik dengan partai Islam dan agenda Negara Islam, yang pada tahun 1960-an dianggap sakral.²⁷

Agenia pembaharuan Islam Indonesia yang dipelopori oleh Nurcholish terus bergulir, terbukti pada tahap selanjutnya, Nurcholish tidak seorang diri berjuang. Menjelang 1980-an gerbong Islam liberal diperkuat dengan semakin banyaknya intelektual yang muncul. Harun Nasution, Abdurrahman Wahid, Munawir Sjadzali, dan Ahmad Syafii Ma'arif adalah di antara para eksponen pembaruan yang mewarnai kancah pemikiran Islam dasawarsa 1980-an dan 1990-an. Semua intelektual ini menganggap diri mereka sebagai penerus cita-cita kebangkitan (*nahdah*) dalam semangat Abduh, Qassim Amin, Ali 'Abd al-Raziq, dan Muhammad Iqbal. Tulisan dan refleksi mereka tersebar di media massa. Gagasan pembaruan mereka dikaji dan disebarkan kepada generasi yang lebih muda di Universitas Islam negeri (UIN) maupun Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah.²⁸

Hartono Ahmad Jaiz dalam bukunya menjelaskan bahwa, "virus" pemikiran-pemikiran keagamaan yang liberal ini yang mana sebelum berevolusi menjadi monster JIL awalnya menetas dan ditenakkan dalam

²⁷*Ibid*, hal. 6.

²⁸*Ibid*, hal. 7.

dua inkubator, yaitu: inkubator Ciputat dan inkubator Sapeh. berikut ini sedikit informasi tentang dua inkubator ini:²⁹

a. Inkubator Ciputat, Jakarta.

Yang dimaksud dengan inkubator Ciputat ini menurut Hartono adalah IAIN Syarif Hidayatullah yang kini menjadi Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah.

Embrio pemikir-pemikir liberal Ciputat identik dengan HMI (KAHMI) yang dimotori oleh Nurcholish Madjid era 70-an, terus berlanjut ke era 80-an, setelah bergerai Doktor dari Chicago bersama inkubator Paramadina yang didirikannya tahun 1986, selain di program Pasca Sarjaan IAIN Syarif Hidayatullah.

Embrio-embrio yang lain pada era 80-an hingga 90-an bergabung dalam wadah diskusi yang bernama FORMACI (Forum Mahasiswa Ciputat). Tokoh-tokoh FORMACI antara lain: Budi Munawar Rachman, Saiful Mujani, Ihsan Ali Fauzi, Ahmad Sahal, Fachri Ali, dan sebagainya.

Sementara yang menjadi grand master dari pemuda-pemuda yang liberal ini adalah Rektor IAIN sendiri yaitu Harun Nasution, mu'tazilalnya Indonesia, kader terkemuka Mc. Gill University, Canada, dan yang menjadi *founding fathers*-nya adalah Munawir Sadjali, mantan Menteri Agama RI era Soeharto, yang berperan dalam melakukan pertukaran dosen dan pengiriman mahasiswa maupun

²⁹Hartono Ahmad Jaiz dan Agus Hasan Bashori, *Menangkal Bahaya JIL dan F.I.A.*, (e-book, Abu Salma, <http://depo.to/Abusalma>), hal. 14.

dosen IAIN ke negara-negara Barat, khususnya ke Mc. Gill University di Canada. Pada masanya (1983-1993) lebih dari 200 dosen belajar Islam ke Barat.

Selanjutnya pada tahun-tahun 90-an, doktor-doktor kembali dari studi mereka di Amerika, Eropa dan sedikit dari Timur Tengah seperti Azyumardi Azra, Komaruddin Hidayat (Yayasan Paramadina), Kautsar Azhari Noer, Bachtiar Effendy, Sa'id Aqil Munawwar, Said Aqiel Siradj (PBNU), dan lain-lain. Orang-orang baru ini semakin menguatkan barisan Ciputat.

b. Inkubator Sapen, Yogyakarta.

Tepatnya inkubator ini terletak di desa Sapen di kompleks IAIN SUKA (Sunan Kalijaga) Yogyakarta dengan Rektornya Mukti Ali yang pernah menjadi Menteri Agama saat itu. Mukti Ali merupakan seorang tokoh pendiri gerakan antar agama di Indonesia, dengan mendirikan jurusan perbandingan agama dalam Fakultas Ushuluddin IAIN. Mukti Ali juga memiliki kelompok diskusi yang dikenal dengan *Limited Groups Discussion*, yang beranggotakan antara lain Djohan Effendy, Masdar F. Mas'udi, Ahmad Wahib, M. Dawam Raharjo, M. Amien Rais, Kuntowijoyo, dan Syaifi Ma'arif.

Setelah itu alumni *Limited Groups* ini aktif di berbagai LSM di Jakarta, Masdar di LP3M dan menggantikan posisi Hasyim Muzadi di PBNU, Dawam Rahardjo pernah di LP3ES, LESFI dan pernah menjadi Rektor UNISMA Bekasi, sementara Djohan pernah di Litbang

Depag, pernah menjadi Mensesneg era Gus Dur dan sekarang menjadi Ketua di *Indonesian Conference Religion and Peace* (ISRP) dan termasuk anggota Ahmadiyyah, sementara Syafi'i pernah menjadi Ketua Umum PP Muhammadiyah dan Pendiri Ma'arif Institute yang menjadi inkubator bagi lahirnya JIMM (Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah).

Sejak 2002 inkubator Sapen dipimpin oleh Amin Abdullah (Ketua Majelis Tarjih PP Muhammadiyah) dan di antaranya didukung oleh Abdul Munir Mul Khan (Ketua Program Studi Agama dan Filsafat, dan juga seorang Sosiolog), dan Musa Asy'arie (Direktur PPS IAIN Sunan Kalijaga).

3. Jaringan Islam Liberal di Indonesia.

Berdirinya Jaringan Islam Liberal, dilatarbelakangi oleh kecemasan berlebihan atas maraknya gerakan Islam militan. Seperti tertulis dalam "Profile" www.Islamlib.com., dinyatakan bahwa lahirnya JIL sebagai reaksi atas bangkitnya apa yang ia namakan "ekstrimisme, fundamentalisme, radikalisme dan revivalisme: yaitu kelompok umat Islam yang anti Barat dan masih memegang teguh ajaran dakwah dan jihad".³⁰

Pada tahun 2001 kemudian didirikan Jaringan Islam Liberal (JIL) di Jakarta, tepatnya pada tanggal 8 Maret. Organisasi ini, lebih tepatnya gerakan ini menurut Luthfi Assyauckanie untuk melengkapi munculnya

³⁰WWW.Islamlib.com., didownload pada tanggal 3 Juli 2008.

organisasi Islam serupa yang sudah ada terlebih dahulu seperti Rahima, Lakpesdam, Puan Amal Hayati, Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), dan Lembaga Kajian Agama dan Jender (L.KAJ). Sejak awal JIL diniatkan sebagai payung atau penghubung organisasi Islam liberal yang berada di Indonesia. Karena itu, gerakan ini tidak memakai nama organisasi atau lembaga, tapi "jaringan". JIL berusaha menjadi komunitas tempat para aktivis muslim berbagai organisasi Islam Liberal bertukar inspirasi dan bertukar pandangan secara bebas.³¹

Menurut Hamid Basyaib sebagaimana yang dikutip oleh Muhammad Ali, Jaringan Islam Liberal adalah gerakan kultural dan intelektual, oleh karena itu Jaringan Islam Liberal bukanlah partai politik, organisasi atau sekte agama yang mempunyai ritual-ritual layaknya agama. Dalam tulisan tersebut Muhammad Ali menuliskan:³²

"The network was formally established on March 8, 2001, in Jakarta. Originally a discussion forum through a mailing list (islamliberal@yahoo.com) that had existed since 1999 (following Soeharto's fall), its six young muslim activists, who had met Goenawan Muhammad on January 4, 2001, started to recruit students and intellectuals to join the mailing list. They decided to use network, rather than organization, association, or political party. For example, Hamid Basyaib argued that JIL is a cultural an intellectual movement, for it is not political party, an organization, or a religious sect that has strict ritual with sanction and punishment. Its focus, therefore to be on countering fundamentalism. Eventually, JIL chose to create itself in the form of a network, rather than as a strict organization or to get involved with party politics. As a result of this deliberate decision, JIL is a loose alliance open to anyone who is willings to sub-scribe to liberal Islam ideas."

³¹Assyaukanie, "Dua Abad...", hal. 4.

³²Muhamad Ali, "The Rise of Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia" dalam *The American Journal of Islam Social Sciences* 22 (1), hal. 6.

"Jaringan secara resmi didirikan pada tanggal 8 Maret 2001 di Jakarta. Pada mulanya adalah sebuah forum diskusi melalui milis (mailing list) (islamliberal@yahoo.com) itu telah ada sejak tahun 1999 (setelah lengsernya Soeharto), enam aktivis mudanya yang telah bertemu Gunawan Muhammad pada tanggal 4 Januari 2001, mulai untuk merekrut para mahasiswa dan intelektual untuk bergabung di milis. Mereka memutuskan untuk menggunakan jaringan, bukannya organisasi, asosiasi ataupun partai politik. Sebagai contoh Hamid Basyaib berargumentasi bahwa JIL adalah gerakan intelektual dan kultural, oleh karena itu ia bukanlah partai politik, organisasi, atau sekte agama yang mana mempunyai ritual yang ketat dengan sanksi dan hukuman. Oleh karena Fokusnya menjadi lawan fundamentalisme. Secepatnya, JIL memilih untuk membuat dirinya dalam bentuk jaringan, bukannya sebagai organisasi yang ketat atau melibatkan diri dengan partai politik. Sebagai hasil keputusan yang sengaja, JIL adalah aliansi yang lepas terbuka bagi siapapun yang mempunyai keinginan untuk mendaftarkan ide-ide islam liberal."

Dalam artikel Uil Abshar Abdalla menjelaskan bahwa dia bersama rekan-rekannya di Jakarta pada tahun 2001 mendirikan sebuah kelompok bernama Jaringan Islam Liberal (JIL). Jaringan Islam Liberal ini bertujuan untuk melakukan kritik atas pemahaman keislaman yang fundamentalis, radikal dan cenderung pada kekerasan serta untuk menyebarkan pemahaman Islam yang lebih rasional, kontekstual, humanis, dan pluralis, karena Islam harus terus menerus dikonfrontasikan dengan realitas sosial yang terus berubah. Beberapa jawaban ulama klasik terhadap permasalahan belum tentu dapat diterapkan langsung pada zaman yang sama sekali berbeda.³³

Menurut Hartono meletakkan istilah "liberal" terhadap Islam merupakan perang tendensius secara teologis, ideologis maupun metodologis. Sebab Liberalisme sendiri muncul pada masa *renaissance*

³³Uil Abshar Abdalla, "Menjadi Muslim dengan Perspektif Liberal", *WWW.Uilil.net*, didownload pada tanggal 8 September 2008.

yang menjadi pemicu terjadinya revolusi Perancis dan Amerika. Yang menjadi fokus dalam Liberalisme adalah kebebasan individual. Kekuasaan Negara harus dipisahkan dari intervensi agama Nasrani (gereja). Liberalisme menceuskan Liberalisme Politik (John Locke), ekonomi (Adam Smith, David Ricardo), dan pemikiran (Jeremy Bentham, John Stuart Mill dan Thomas Paine). Pada kutub yang sama kebebasan beragama (*liberal religius*) mendudukan para pemeluk dan individu-individunya sebagai pemegang otoritas final dalam menilai teks-teks sumber suci agama.³⁴

Kemunculan JIL berawal dari diskusi antara Ulil Abshar Abdalla (Lakpesdam NU), Ahmad Sahal (Jurnal Kalam), dan Goenawan Mohammad (ISAI) di jalan Utan Kayu 68 H. Jakarta Timur. Februari 2001. Tempat ini kemudian menjadi markas JIL, para pemikir muda lain, seperti Luthfi Assyauckanie, Ihsan Ali Fauzi, Hamid Basyaib, dan Syaiful Mujani menyusul bergabung. Dalam perkembangannya, Ulil disepakati sebagai koordinator.³⁵

Penggagas awal Jaringan Islam Liberal adalah Ulil Abshar Abdalla, Ahmad Sahal, Ihsan Ali Fauzi, Hamid Basyaib, Syaiful Mujani, dan lain-lain. Gerakan ini bermula dari forum diskusi bertema pembaharuan pemikiran Islam. Akhir tahun 1999, Ulil dan kelompoknya mulai memperkenalkan pemikiran mereka di bawah bendera Islam liberal. Pada bulan Maret 2001 dibentuk Jaringan Islam Liberal (JIL), dengan

³⁴Hartono Ahmad Jay dan Agus Hasi. Bashori, "Menangkal Bahaya...", hal. 17.

³⁵Mikraj, "Mengenai Aliran Sesat Jaringan Islam Liberal", [WWW.ismanweb.net](http://www.ismanweb.net), didownload pada tanggal 3 uni 2008.

biaya operasional dibantu antara lain oleh Asia Foundation dan Ford Foundation. Keanggotaan JIL menurut Hartono Ahmad Jaiz waktu pertama kali didirikan yaitu:³⁶

- a. Djohan Efendi (Deakin University Australia: anggota aliran sesat Ahmadiyah di Yogyakarta. Pada masa Soeharto ia memimpin rombongan ke Israel bersama Gus Dur, dan dia juga penyunting buku catatan harian Ahmad Wahib (1981). Ketika di Depag dan saat menjabat Sekneg zaman presiden Gus Dur, dia melindungi aliran-aliran sesat termasuk LDII.
- b. Kautsar Azhari Noer, anggota Asosiasi Pecinta Ibn Arabi Internasional (Tauhid Ibn Arabi)
- c. Jalaludin Rahmat (Yayasan Muthahari Bandung (Syi'ah))
- d. Haidar Baqir (Direktur Penerbit Mizan, Bandung (dikenal Syi'ah))
- e. Gus Dur (Dikenal sebagai anggota laskar Kristus dan Institut Simon Peres Israel).

Istilah Islam Liberal terinspirasi dari buku *Liberal Islam: a Sourcebook* karya Chares Kurzman, yang di Indonesia diterjemahkan menjadi *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global*, terbitan Paramadina Jakarta. JIL mengajak pengikutnya untuk berfikir secara modern dan universal, mencoba mengkritisi hukum

³⁶Hartono Ahmad Jaiz dan Agus Hasan Bashori, "*Menangkal Bahaya...*", hal. 18.

dan sendi-sendi Islam yang ujung-ujungnya akan muncul penentangan-penentangan terhadap syariat yang sah.³⁷

Untuk menjalankan misi dan merealisasikan tujuan, Jaringan Islam Liberal mendaftar para kontributor domestik dan luar negeri sebagai “juru kampanye” Islam Liberal. Beberapa tokoh tersebut antara lain:³⁸

- a. Nurcholish Madjid, Universitas Paramadina Mulya, Jakarta.
- b. Charles Kurzman, Universitas of North California.
- c. Azzyumardi Azra, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.
- d. Abdallah Larrovi, Muhammad V Univesity, Maroko.
- e. Masdar F. Mas’udi, Pusat Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M) Jakarta.
- f. Goenawan Mohammad, Majalah Tempo, Jakarta.
- g. Edward Said.³⁹
- h. Djohan Effendi, Daekin University, Australia.
- i. Abdullah Ahmad al Naim, Universitas Muthahari, Bandung.
- j. Jalaluddin Rahmat, Yayasan Muthahari, Bandung.
- k. Asghar Ali Engginer.⁴⁰
- l. Nasaruddin Umar, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.
- m. Mohammad Arkoun, University of Sorbone, Perancis.
- n. Komarudin Hidayat, Yayasan Paramadina, Jakarta.
- o. Sadeq Jalal Azam, Damascus University, Suriah.

³⁷“Sekelumit Sejarah Jaringan Islam Liberal” dalam *Majalah Alkisah*, (Edisi 23 thn V 5-18 November 2007).

³⁸Hartono Ahmad Jaiz, “*Bahaya Islam Liberal di Indonesia*”, (e-book).

³⁹Penulis buku *Covering Islam*, orientalis Nasrani berkebangsaan Palestina.

⁴⁰Pemikir Islam berkebangsaan India, penulis buku *Islamic State*.

- p. Said Agil Siradj, PBNU (Pengurus Besar Nahdlatul Ulama), Jakarta.
- q. Denny JA, Universitas Indonesia, Jakarta.
- r. Rizal Malaranggeng, CSIS, Jakarta.
- s. Budi Munawar Rahman, Yayasan Paramadina, Jakarta.
- t. Ihsan Ali Fauzi, Ohio University, Amerika.
- u. Taufiq Adnan Amal, IAIN Alaudin, Ujung Pandang.
- v. Hamid Basyaib, Yayasan Aksara, Jakarta.
- w. Ulil Abshar Abdalla, Lakpesdam NU, Jakarta.
- x. Luthfi Assyaukanic, Universitas Paramadina Mulya, Jakarta.
- y. Saiful Mujani, Ohio State University, Amerika.
- z. Ade Armando, Universitas Indonesia, Jakarta.
- aa. Syamurizal Panggabean, Universitas Gajah Mada, Yogyakarta.

Nama-nama di atas adalah kontributor Jaringan Islam Liberal, Menyebarkan gagasan yang pluralis dan inklusif, membuat pemaknaan baru terhadap al-Qur'an agar lebih bermakna pada masa sekarang, memperjuangkan kebebasan sebagai hak asasi manusia dan membela kaum minoritas.

Dalam waktu yang tidak lama, Jaringan Islam Liberal telah dapat menarik banyak aktivis dan kontributor. Walaupun pada tahap awal berdiri hanya mempunyai anggota yang sedikit tetapi sampai saat ini telah mengalami peningkatan yang cukup signifikan. Dari jumlah 200 pada tahun 1999 meningkat menjadi 500 pada tahun 2002 dan lebih dari 1000 aktivis dan kontributor yang bergabung pada tahun 2004. Mereka berasal

dari latar belakang keahlian dan pendidikan yang berbeda-beda, misalnya dari ahli teologi, filsafat, ilmu politik, sosiologi, sejarah, dan ekonomi.⁴¹

B. Visi, Misi, dan Aktivitas Jaringan Islam Liberal (JIL)

1. Visi Jaringan Islam Liberal

Jaringan Islam Liberal merupakan penjelmaan dari pemikiran Islam Liberal. Oleh karena itu visi dan misi dari Jaringan Islam Liberal juga merupakan sesuatu yang diadopsi dari gagasan Islam Liberal dalam konteks internasional. Islam liberal adalah suatu bentuk penafsiran tertentu atas Islam dengan landasan sebagai berikut yang mana hal ini merupakan visi Jaringan Islam Liberal:⁴²

a. Membuka pintu ijtihad pada semua dimensi Islam.

Islam liberal percaya bahwa ijtihad atau penalaran rasional atas teks-teks keislaman adalah prinsip utama yang memungkinkan Islam terus bisa bertahan dalam segala cuaca. Penutupan pintu ijtihad, baik secara terbatas atau secara keseluruhan, adalah ancaman atas Islam itu sendiri, sebab dengan demikian Islam akan mengalami pembusukan. Islam Liberal percaya bahwa ijtihad bisa diselenggarakan dalam semua segi, baik segi *mu'āmalah* (interaksi sosial), *'uhūdiyyah* (ritual), dan *ilāhiyyah* (teologi).

⁴¹Ali, "The Rise...", hal. 15.

⁴²Abdi, "Radikalisme Islam Liberal", dari hasil SWOT JIL di Ancol, Jakarta Agustus 2003, *WWW.islamlib.com*, didownload pada tanggal 7 Agustus 2008. Lihat juga Ciatra Edisi 2 (Senin 17 November 2003) dan Fauzan al-Anshori, *Melawan Konspirasi JIL*, (Pustaka al-Furqan: Yogyakarta, 2003).

- b. Mengutamakan semangat religio etik, bukan makna literal teks.

Ijtihad yang dikembangkan oleh Islam Liberal adalah upaya menafsirkan Islam berdasarkan semangat religio etik al-Qur'an dan Sunah Nabi, bukan menafsirkan Islam semata-mata berdasarkan makna literal sebuah teks. Penafsiran yang literal hanya akan melumuhkan Islam. Dengan penafsiran yang berdasarkan semangat religio etik, Islam akan hidup dan berkembang secara kreatif menjadi bagian dari peradaban kemanusiaan universal.

- c. Mempercayai kebenaran yang relatif, terbuka dan plural.

Islam Liberal mendasarkan diri pada gagasan tentang kebenaran (dalam penafsiran keagamaan) sebagai sesuatu yang relatif, sebab sebuah penafsiran adalah kegiatan manusiawi yang terkungkung oleh konteks tertentu; dan terbuka, sebab setiap bentuk penafsiran mengandung kemungkinan salah, selain satu dan lain cara, adalah cerminan dari kebutuhan seorang penafsir di suatu masa dan ruang yang terus berubah-ubah.

- d. Memihak pada yang minoritas dan tertindas.

Islam Liberal berpijak pada penafsiran Islam yang memihak kepada kaum minoritas yang tertindas dan dipinggirkan. Setiap struktur sosial politik yang mengawetkan praktek ketidakadilan atas yang minoritas adalah berlawanan dengan semangat Islam. Minoritas di sini dipahami dalam maknanya yang



luas, mencakup minoritas agama, etnik, ras, gender, budaya, politik, dan ekonomi.

e. Meyakini kebebasan beragama.

Islam Liberal meyakini bahwa urusan beragama dan tidak beragama adalah hak perorangan yang harus dihargai dan dilindungi. Islam liberal tidak membenarkan penganiayaan (persekusi) atas dasar suatu pendapat atau kepercayaan.

f. Memisahkan otoritas duniawi dan ukhrawi, otoritas keagamaan dan politik.

Islam Liberal yakin bahwa kekuasaan keagamaan dan politik harus dipisahkan. Islam liberal menentang negara agama (teokrasi). Islam Liberal yakin bahwa bentuk negara yang sehat bagi kehidupan agama dan politik adalah negara yang memisahkan kedua wewenang tersebut. Agama adalah sumber inspirasi yang dapat mempengaruhi kebijakan publik, akan tetapi agama tidak punya hak suci untuk menentukan segala bentuk kebijakan publik. Agama berada di ruang privat, dan urusan publik harus diselenggarakan melalui proses konsensus.

Nama "Islam Liberal" menggambarkan prinsip-prinsip yang dianut, yaitu Islam yang menekankan kebebasan pribadi dan pembebasan dari struktur sosial politik yang menindas. Liberal di sini mempunyai dua makna: yakni kebebasan dan pembebasan. Para aktivis liberalis percaya bahwa Islam selalu dilekati kata sifat, sebab pada

kenyataannya Islam ditafsirkan secara berbeda-beda sesuai dengan kebutuhan penafsirannya. Islam Liberal memilih satu jenis tafsir, dan dengan demikian satu kata sifat terhadap Islam, yaitu liberal. Untuk mewujudkan Islam liberal, dibentuklah Jaringan Islam Liberal (JIL).⁴³

2. Misi Jaringan Islam Liberal.

Dipilihnya nama jaringan Islam Liberal karena tujuan utamanya adalah menyebarkan gagasan Islam Liberal seluas-luasnya kepada masyarakat. Oleh karena itu Jaringan Islam Liberal (JIL) memilih bentuk jaringan, bukan organisasi kemasyarakatan, maupun partai politik. Jaringan Islam Liberal adalah wadah yang longgar untuk siapapun yang memiliki aspirasi dan kepedulian terhadap gagasan Islam Liberal.⁴⁴

Menurut Adian Husaini misi *firqah* (kelompok) Liberal adalah untuk menghadang (tepatnya: menghancurkan) gerakan Islam fundamentalis. Mereka menulis:

“sudah tentu, jika tidak ada upaya-upaya untuk mencegah dominannya pandangan keagamaan yang militan itu, boleh jadi, dalam waktu yang panjang, pandangan-pandangan kelompok keagamaan yang militan ini bisa menjadi dominan. Hal ini jika benar terjadi, akan mempunyai akibat buruk buat usaha memantapkan demokratisasi di Indonesia. Sebab pandangan keagamaan yang militan biasanya menimbulkan ketegangan antar kelompok-kelompok agama yang ada. Sebut saja antara Islam dan Kristen. Pandangan-pandangan keagamaan yang terbuka (inklusiv) plural, dan humanis adalah salah satu nilai-nilai pokok yang mendasari kehidupan yang demokratis.”⁴⁵

⁴³ Assyaukanie, "Dua Abad...", hal. 5.

⁴⁴ Adian Husaini, "Sejarah dan Bahaya Islam Liberal", *Majalah Sabili* no. 15:88.

⁴⁵ *Ibid*, Lihat juga *WWW.Islamlib.com* dan *WWW.Assyaukanie.com*.

Yang dimaksud dengan Islam Fundamentalis yang menjadi lawan firqah liberal adalah orang yang memiliki lima ciri-ciri, yaitu: *Pertama*, mereka yang digerakkan oleh kebencian yang mendalam terhadap Barat; *Kedua*, mereka yang bertekad mengembalikan peradaban Islam masa lalu dengan membangkitkan kembali masa lalu; *Ketiga*, mereka yang mempropagandakan bahwa Islam adalah agama dan Negara; *Keempat*, mereka menjadikan masa lalu itu sebagai penuntun (petunjuk) untuk masa depan. Demikianlah yang dilontarkan mantan Presiden Amerika Serikat Richard Nixon.⁴⁶

Dalam tulisan berjudul Empat Agenda Islam yang membebaskan, Luthfi Assyaukanie, salah seorang penggagas JIL yang juga dosen di Universitas Paramadina Mulya memperkenalkan empat agenda Islam Liberal yakni:⁴⁷

Pertama, agenda politik, menurutnya urusan negara adalah murni urusan dunia, sistem kerajaan dan parlementer (demokrasi) pada hakikatnya sama, *Kedua*, mengangkat kehidupan antar agama. Menurutya perlu pencarian teologi pluralitas mengingat semakin majemuknya kehidupan bermasyarakat di negeri-negeri Islam, *Ketiga*, emansipasi wanita dan *Keempat*, kebebasan berpendapat (secara mutlak).

⁴⁶*Ibid*, Bandingkan juga dengan tulisan Mansour Fakih dalam 'Epistemologi Syara'. Ia membagi pemikiran umat ke dalam empat kategori yaitu Islam konservatif, modernis, revivalis dan transformatif.

⁴⁷Assyaukanie, "Empat Agenda Islam yang Membebaskan", *WWW.Islamiah.com*, didownload pada tanggal 17 September 2008.

Sementara dari sumber lain penulis dapatkan empat agenda

Jaringan Islam Liberal yaitu:⁴⁸

- a. Pentingnya kontekstualisasi ijtihad.
- b. Komitmen terhadap rasionalitas dan pembaruan.
- c. Penerimaan terhadap pluralisme sosial dan pluralisme agama-agama.
- d. Pemisahan agama dari partai politik dan adanya posisi non sektarian Negara.

Misi didirikannya Jaringan Islam Liberal adalah: *Pertama*, mengembangkan penafsiran Islam yang liberal sesuai dengan prinsip-prinsip yang mereka anut, serta menyebarkannya kepada seluas mungkin khalayak; *Kedua*, mengusahakan terbukanya ruang dialog yang bebas dari tekanan konservatisme. Karena terbukanya ruang dialog akan memekarkan pemikiran dan gerakan Islam yang sehat; *Ketiga*, mengupayakan terciptanya struktur sosial dan politik yang adil dan manusiawi.⁴⁹

3. Aktivitas Jaringan Islam Liberal.

Ada beberapa kegiatan pokok Jaringan Islam Liberal (JIL) yang sudah dilakukan saat ini, yaitu:⁵⁰

⁴⁸Greg Barton. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*. (Jakarta: Pustaka Antara Paramadina, 1999), hal. xxi.

⁴⁹*WWW.Islamlib.com*, didownload pada tanggal 20 Juli 2008.

⁵⁰*Ibid.*

a. Sindikasi Penulis Islam Liberal.

Maksudnya adalah mengumpulkan tulisan sejumlah penulis yang selama ini dikenai (atau belum dikenal) oleh publik luas sebagai pemela pluralisme dan inklusivisme. Sindikasi ini akan menyediakan bahan-bahan tulisan, wawancara dan artikel yang baik untuk koran-koran di daerah yang biasanya mengalami kesulitan untuk mendapatkan penulis yang baik. Dengan adanya otonomi daerah, maka peran media lokal makin penting, dan suara-suara keagamaan yang toleran juga penting untuk disebarkan melalui media daerah ini. Setiap minggu, akan disediakan artikel dan wawancara untuk koran-koran daerah.

b. *Talk show* di Kantor Berita Radio 68H.

Talk-show ini akan mengundang sejumlah tokoh yang selama ini dikenal sebagai Pendekar Pluralisme dan Inklusivisme untuk berbicara tentang berbagai isu sosial keagamaan di Tanah Air. Acara ini diselenggarakan setiap minggu, dan disiarkan melalui jaringan radio 68H di 50 Radio, antara lain: Radio 68H Jakarta, Radio Smart (Manado), Radio DMS (Maluku), Radio Unisi (Yogyakarta), Radio PTPN (Solo), Radio Mara (Bandung), Radio Prima FM (Aceh).

c. Penerbitan Buku.

JIL berupaya menghadirkan buku-buku yang bertemakan pluralisme dan inklusivisme agama, baik berupa terjemahan, kumpulan tulisan, maupun penerbitan ulang buku-buku lama yang

masih relevan dengan tema-tema tersebut. Saat ini JIL sudah menerbitkan buku kumpulan artikel, wawancara, dan diskusi yang diselenggarakan oleh JIL, berjudul *Wajah Liberal Islam di Indonesia*.

d. Penerbitan Buku Saku.

Untuk kebutuhan pembaca umum, JIL menerbitkan buku saku setebal 50-100 halaman dengan bahasa renvah dan mudah dicerna. Buku saku ini akan mengulas dan menanggapi sejumlah isu yang menjadi bahan perdebatan dalam masyarakat. Tentu, tanggapan ini dari perspektif Islam Liberal. Tema-tema itu antara lain: jihad, penerapan syari'at Islam, jilbab, penerapan ajaran "memerintahkan yang baik, dan menencegah yang jahat" (*Amr Ma'rūf, Nahī Munkār*).

e. Website Islamlib.Com.

Program ini berawal dari dibukanya milis Islam Liberal (islamliberal@yahooogroups.com) yang mendapat respon positif. Ada usulan dari beberapa anggota untuk meluaskan milis ini ke dalam bentuk website yang bisa diakses oleh semua kalangan. Sementara milis akan tetap dipertahankan untuk kalangan terbatas saja. Semua produk JIL (sindikasi media, talk show radio, resensi buku, artikel, pernyataan pers dan opini) akan dimuat dalam website ini. Website ini juga akan memuat setiap perkembangan berita, artikei, atau apapun yang berkaitan dengan misi JIL.

f. Iklan Layanan Masyarakat.

Untuk menyebarkan visi Islam Liberal, JIL memproduksi sejumlah iklan layanan masyarakat (*Public Service Advertisement*) dengan tema-tema seputar pluralisme, penghargaan atas perbedaan, dan pencegahan konflik sosial. Salah satu iklan yang sudah diproduksi adalah iklan berjudul Islam Warna-Warni (*colourfull Islam*).

g. Diskusi Keislaman.

Melalui kerjasama dengan pihak luar (Universitas, LSM, kelompok mahasiswa, maupun pesantren,) JIL menyelenggarakan sejumlah diskusi dan seminar mengenai tema-tema keislaman dan keagamaan secara umum. Termasuk dalam kegiatan ini adalah diskusi keiling yang diadakan melalui kerjasama dengan kelompok-kelompok mahasiswa di sejumlah universitas, seperti Universitas Indonesia Jakarta, Universitas Diponegoro Semarang, Institut Pertanian Bogor, dan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Gelora JIL banyak diprakarsasi anak muda, usia 20-35-an tahun. Mereka umumnya para mahasiswa, kolonnis, peneliti, atau jurnalis. Tujuan utamanya: menyebarkan gagasan Islam liberal seluas-luasnya. Untuk itu JIL memilih bentuk jaringan, bukan organisasi kemasyarakatan, maupun partai politik, seperti yang dinyatakan dalam situs resminya.

Jaringan ini menyediakan pentas berupa koran, radio, buku booklet, dan website bagi kontributor untuk mengungkapkan pandangannya pada publik. Kegiatan pertamanya diskusi maya (*millis*). Lalu sejak 25 Juni 2001, JIL mengisi rubrik Kajian Utan Kayu di Jawa Pos Minggu, yang juga dimuat sekitar 40 koran yang masih dalam satu grup yang berisi artikel dan wawancara seputar perspektif Islam liberal.

Tiap Kamis sore JIL menyiarkan wawancara langsung dan diskusi interaktif dengan para kontributornya, lewat radio 68H dan 15 radio jaringannya. Tema kajiannya berada dalam lingkup agama dan demokrasi. Misalnya jihad, penerapan syariat Islam, tafsir kritis, keadilan gender, jilbab, atau negara sekuler. Perspektif yang disampaikan berujung pada tesis bahwa Islam selaras dengan demokrasi. Dalam situs islamlib.com dinyatakan, lahirnya JIL sebagai respons atas bangkitnya "ekstremisme" dan "fundamentalisme" agama di Indonesia. Seperti munculnya kelompok militan Islam, perusakan gereja, lahirnya sejumlah media penyuar aspirasi "Islam militan" serta penggunaan istilah "jihad" sebagai dalil kekerasan.⁵¹

Konsep utama Jaringan Islam Liberal adalah memperjuangkan kebebasan seluas-luasnya, karena dengan kebebasan itulah tonggak kemajuan masyarakat dapat bersemi tumbuh berkembang. Baik kebebasan berfikir dan berpendapat maupun kebebasan berekspresi. Oleh karena itu Jaringan Islam Liberal tidak

⁵¹Mikraj, "Mengenal Aliran...",

setengah hati dalam membela kaum minoritas yang terkekang kebebasannya padahal mereka hidup di Negara demokrasi yang menghargai kebebasan.

C. Tema-tema Utama yang Diangkat Oleh Jaringan Islam Liberal

Akar pemikiran Jaringan Islam Liberal yang kemudian melahirkan tema-tema kontroversial diawali dari pandangannya terhadap al-Qur'an dan al-Hadis serta metode penalaran terhadapnya. Al-Qur'an menurut Jaringan Islam Liberal merupakan teks yang dinamis. Proses pewahyuan al-Qur'an tidaklah sekaligus tetapi secara gradual (*tamjīm*). Ini menunjukkan bahwa ada suatu nilai yang hendak dicapai oleh al-Qur'an dan merupakan tanggapan dalam menghadapi realitas yang mempunyai permasalahan kompleks.⁵² Pembacaan al-Qur'an tanpa memperhatikan konteks historis turunnya ayat al-Qur'an adalah suatu pengingkaran sejarah. Suatu metode pembacaan al-Qur'an yang paling *ṣaḥīḥ*, adalah hermeneutika. Metode ini diadopsi dari metode umat kristiani dalam memahami Bibel.

Tema-tema yang diangkat oleh Jaringan Islam liberal sangatlah banyak. Di sini penulis mencoba memetakan berbagai macam tema tersebut supaya dapat melihatnya secara mudah dan sistematis. Dari berbagai tema yang diangkat dan sering meramalkan perdebatan pada ranah sosial keagamaan, penulis membaginya sebagai berikut:

⁵²Ulii Abshar Abdalla, *Memegarkan Kembali Pemikiran Islam*, (Jakarta: Nalar, 2007), hal. 108.

membentuk tatanan masyarakat yang harmonis harus dibingkai dengan toleransi antar elemen masyarakat. Sebagai suatu ajaran fundamental konsep toleransi telah banyak ditegaskan dalam al-Qur'an. Sebagai ajaran fundamental maksudnya ia tidak dapat dianulir oleh nalar apapun, karena ia adalah prinsip dalam agama.

Menurut Jaringan Islam Liberal agama tidak menjadi penghalang untuk merajut tali persaudaraan antar sesama. Pembiaran terhadap orang lain (*al-ākhār*) untuk tetap memeluk agama non Islam adalah bagian dari perintah agama Islam dan tidak diperkenankan memaksakan agama Islam terhadap penganut agama lain.⁵⁴ Sampai pada pembahasan ini tampaknya ada kesepahaman antara para ahli hukum Islam baik yang berpandangan fundamentalis maupun liberalis. Toleransi terhadap agama lain adalah hal yang sangat penting dalam Islam dan pemaksaan dalam beragama adalah suatu kesalahan. Akan tetapi dalam sejumlah ketentuan syariat seperti *ridlah* dan *kufir* menjadi arena perdebatan yang serius dan melelahkan. Menurut Jaringan Islam Liberal *ridlah* dan *kufir* oleh kalangan fundamentalis dikumandangkan sebagai argumen penolakan ajaran toleransi. Ajaran tersebut sering disamakan dengan fiqih, padahal menurut Jaringan Islam Liberal syariat bukanlah tujuan (*gāyah*) melainkan cara atau lantaran (*wasilah*). Dalam ushul fiqih

⁵⁴ Abdul Muqsih Ghazali, "Cetak Biri Toleransi Beraagama", dalam *Ijtihad Islam Liberal*, (Jakarta, Jaringan Islam Liberal; 2005) hal : 46

terdapat sebuah kaidah yang menyatakan bahwa *al-Islām murūnah fī al-wasā'il wa shabāt fī al-gāyah*.⁵⁵

Paham pluralisme memperkenankan perbedaan-perbedaan yang tumbuh berkembang dalam masyarakat. Menurut Ulil Abshar Abdalla pluralisme adalah sebuah ide yang tidak dapat dipisahkan dari gagasan dasar demokrasi. Semangat pokok dalam demokrasi adalah bahwa setiap individu dan kelompok diberikan hak penuh untuk berpendapat sesuai dengan keyakinannya. Oleh karena itu dalam setiap Negara demokrasi selalu akan dijumpai jaminan atas kebebasan berpendapat.⁵⁶ Berbagai pendapat yang muncul tidak boleh sama sekali diberangus meskipun saling berlawanan. Perbedaan pendapat tersebut harus dipertemukan dan kemudian didialogkan.

Budaya saling hormat-menghormati antar agama maupun kepercayaan harus segera digalakkan. Diawali dari forum-forum dialog yang sanjunt antar pemuka agama. Munculnya gagasan dialog antar agama tersebut tidak lepas dari berbagai konflik agama, yang mana ia sebagai eksese sampingan dari penyebaran agama yang dilakukan secara ekspansif oleh masing-masing pemeluk agama. Agar gejala konflik tersebut tidak mendatangkan implikasi negatif bagi kehidupan sosial dan politik, pemerintah harus mengupayakan dialog antar agama tersebut.⁵⁷

⁵⁵*Ibid.*, hal. 46.

⁵⁶Ulil Abshar Abdalla, "Apakah Pluralisme Menghalangi Diskusi dan Kritik?", *UUU ulil net*, didownload pada tanggal 8 September 2008.

⁵⁷Tohroni dan Syamsul Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik*, (Yogyakarta: SIPPRESS, 1994), hal. 25.

Dalam wilayah agama seseorang yang tidak pluralis cenderung untuk menghilangkan hak orang lain untuk berbeda. Jika seorang pluralis berpendapat dan mengkritik seraya menghormati hak pihak lain yang dikritik, maka seorang yang non pluralis berpendapat dan mengkritik seraya hendak memberangus pendapat yang berbeda, terutama pendapat yang dianggap sesat dan berlawanan dengan keyakinan yang ia yakini.

Konsekuensi dari paham pluralisme adalah kebebasan beragama. Kebebasan beragama bukan saja "kebebasan eksternal" yaitu seseorang bebas untuk memeluk agama yang berbeda, tetapi juga "kebebasan internal" yaitu seseorang bebas memeluk dan mengikuti aliran, madzhab, dan mengikuti kecenderungan pemikiran yang berbeda-beda dalam suatu agama. Jalan terbaik untuk mengatasi klaim penyesatan satu sama lain adalah mengubah cara pandang umat beragama yaitu dari cara pandang yang eksklusif menjadi pluralis.⁵⁸

Paham pluralisme yang disuarakan oleh Jaringan Islam Liberal pada akhirnya mengarah pada persatuan agama-agama. Jaringan Islam Liberal percaya bahwa ada titik temu dari macam-macam agama (*kalimatun sawā*). Pada wilayah *'ubūdiyyah* memang berbeda antara agama satu dengan agama yang lain, tetapi pada wilayah *mu'āmalah* sangat mungkin untuk dicari lahan-lahan kerjasama. Lebih jauh Jaringan Islam Liberal mempercayai bahwa inti dari agama-agama adalah sama yaitu membawa ajaran tauhid (*lā ilāha illa Allah*).

⁵⁸ Ulil Abshar Abdalla, "Apakah Pluralisme..."

Allah berfirman dalam QS. Al-Anbiya': 25 sebagai berikut:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴿٢٥﴾

"Dan kami tidak mengutus seorang rasulpun sebelum kamu melainkan kami wahyukan kepadanya: "Bahwasanya tidak ada Tuhan (yang hak) melainkan aku, Maka sembahlah olehmu sekalian akan aku".

Ayat tersebut tersebut menjadi dasar teologis bahwa dalam aqidah pun ada kesamaan tujuan dari agama-agama.⁵⁹

Keyakinan Jaringan Islam Liberal bahwa ajaran semua agama adalah kepasrahan kepada Tuhan dan semuanya dapat dibenarkan dalam waktu singkat dapat menarik berbagai kalangan untuk memberikan respon. Pemikiran seperti ini sangatlah berbeda dengan pemahaman umat secara mayoritas yang mana meyakini bahwa hanya agama Islam yang yang paling benar disisi Allah dan hanya agama Islam yang dapat menjadi pedoman hidup di dunia dan akhirat.

Counter terhadap ajaran pluralisme tersebut banyak bermunculan misalnya dari Majelis Mujahidin Indonesia yang diprakarsai oleh Hartono Ahmad Jaiz. Beliau mengemukakan bahwa kalau semua agama itu sama, maka penganut agama Yahudi, Nasrani dan Syabi'in cukup hanya mengamalkan agamanya saja, mereka tidak perlu mengikuti nabi Muhammad SAW. Menurut ini akan menyalahi al-Quran yang menyatakan bahwa: *"dan kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk seluruh manusia."* (QS. al-Saba': 28)⁶⁰

⁵⁹Sa'id Abdul 'Azhim, *Ukhuwah Ibraniyah*, terj. Muhammad Mishbahul Khair dan Sari Narulita, (Jakarta: Qistipress, 2005), hal. 15.

⁶⁰Ahmad Jaiz, *Bahaya Islam...*

2. Politik Islam.

Demokrasi merupakan elemen penting dalam pemikiran Islam Liberal. Perumusan pemikiran Islam berpangkal pada penerimaannya atas gagasan demokrasi. Bagi Jaringan Islam Liberal demokrasi merupakan satu-satunya jalan yang memungkinkan bagi terwujudnya apa yang disebut sebagai kemaslahatan publik. Penolakan atas pemberlakuan syari'ah dalam kehidupan Negara berpijak pada dua argumen dasar yaitu: *pertama*, tidak adanya pengertian yang memadai dan absolut mengenai apa yang disebut syari'ah. *Kedua*, penolakan atas pemberlakuan syari'at Islam dalam kehidupan Negara juga didasarkan argumen demokrasi. Demokrasi bagi Jaringan Islam Liberal merupakan instrumen bagi pencapaian indeks kemaslahatan publik.⁶¹

Islam Liberal atau sering disebut Islam substantif lebih memandang agama sebagai landasan etik moral dalam kehidupan. Cita-cita besar mereka adalah menerapkan nilai-nilai Islam seperti toleransi, musyawarah, egalitarianisme, bukan hukum Islam secara kaku dan tekstual. Untuk mewujudkan Islam yang *ṣālih li kullī zaman wa makān* maka menjadi penting untuk melakukan pembukaan pintu ijtihad asalkan tidak keluar dari prinsip dasar Islam.

Dalam wilayah kajian politik Islam, Jaringan Islam Liberal beranggapan bahwa politik merupakan wilayah ijtihad murni dan tidak ada hubungannya sama sekali dengan teks suci, politik adalah masalah

⁶¹M. Muhsin Jamil, *Mem bongkar Mito s Menegakkan Nilai*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hal. 147.

dunia yang profan. Iman tidak menuntut untuk urusan politik. Setelah Nabi SAW meninggal tidak ada ketentuan mengenai siapa yang paling berhak menggantikan Nabi, dan Nabi memang tidak menunjuk penggantinya. Bentuk Negara yang ideal menurut Islam juga tidak pernah ditunjukkan oleh Nabi. Mengenai konsep Negara, Islam tidak menjelaskan mengenai bentuk Negara apakah republik, monarki atau yang lain. Menurut penjelasan Asghar Ali Engineer,⁶² tak ada konsep baku mengenai Negara Islam, apalagi yang bersifat ilahiyah dan kekal. Al-Qur'an hanya menjelaskan konsep tentang masyarakat, bukan tentang Negara. Dalam mengatur urusan kenegaraan rasulullah selalu menggunakan nalar kritisnya dalam mengeluarkan kebijakan, dan kadang-kadang didukung oleh legitimasi ilahiyah tetapi tidak selamanya.

Tentang pemimpin Negara juga merupakan wilayah ijtihad, meskipun ada ayat yang melarang untuk memilih orang kafir, tetapi ayat itu juga menuai tafsir yang berbeda-beda dan tidak ada hadis nabi yang menjelaskan tentang makna *auliya'* (wali). Islam liberal hanya mengambil Islam sebagai landasan-landasan etik moral seorang pemimpin. Mereka juga menganggap bahwa setiap individu mempunyai hak-hak yang sama terlepas dari perbedaan agama, ras, suku maupun sex.

Prinsip egalitarian dijunjung tinggi dalam dataran sosial budaya (bukan wilayah keyakinan (*'aqidah*)) sehingga akan melahirkan wajah Islam yang lebih toleran dan "murah senyum". Dalam bukunya Haddad

⁶²Asghar Ali Engineer, *Devolusi Negara Islam*, terj. Imam Mutaqin, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hal. 85.



menuliskan tentang Muhammad Abduh bahwa dia memandang kaum non muslim sebagai warga Negara penuh yang memiliki segala haknya, dia menegaskan bahwa partai nasional merupakan partai sekuler yang keanggotaannya terbuka bagi semua orang, tak soal dengan agamanya. Orang Yahudi dan Kristen bisa berpartisipasi dalam partai ini, semua bersaudara. Syariat Islam melarang permusuhan dan menganggap semua manusia pantas mendapat perlakuan yang sama⁶³

Dalam ranah demokrasi di Indonesia, Islam Liberal memandang UUD 1945 tidaklah melenceng dari prinsip-prinsip Islam dan bisa dikiaskan dengan piagam madinah.⁶⁴ Islam liberal menerima struktur pemerintah Indonesia sebagai sistem paling ideal dari pada sistem yang lainnya meskipun tidak menutup kemungkinan untuk melakukan pembaruan di masa mendatang. Karena melalui sistem demokrasi, Indonesia mampu mempersatukan dan mewadahi hak-hak berbagai elemen bangsa yang bersuku-suku dan terdiri dari berbagai macam agama. UUD apapun yang diterapkan di Indonesia harus sepenuhnya menjunjung hak-hak politik dan hukum kaum non muslim.

Konsep demokrasi di Indonesia telah memberikan porsi sama antara warga muslim dan non muslim. Prinsip persamaan hak di depan hukum (*equality before the law*) telah dijunjung tinggi. Jika prinsip ini tidak ada maka perjalanan demokrasi akan mengalami "sakit-sakitan". Persoalan mengenai siapa yang menjadi pemimpin adalah pada wilayah

⁶³Yvonne Yazbeck Haddad, "Muhammad Abduh Perintis Pembaruan Islam" dalam *Pioneers of Islamic revival*, terj. Ilyas Ihsan, (Bandung: Mizan, 1998), hal. 63.

⁶⁴Piagam Madinah dapat dilihat di www.Saahgill.com.

arena politik yang prosedural. Welzer mengatakan bahwa yang memerintah dalam demokrasi adalah orang yang secara *de facto* memenangkan persetujuan lebih besar dari rakyat (suara mayoritas rakyat). Inilah satu-satunya cara memperoleh dan melegitimasi kekuasaan dalam demokrasi. Legitimasi sosial politis adalah dari rakyat terbesar (mayoritas) melalui pemungutan suara (voting) sebagai ukuran paling *ṣahīḥ* dalam metode demokrasi.⁶⁵

Jika metode itu dikaitkan dengan kaidah *uṣūliyah* maka akan ditemukan konsep *ijma'* (*consensus*).⁶⁶ Konsep *ijma'* adalah suatu cara untuk melegitimasi secara politis. Dalam hadis nabi riwayat Ibn Majjah, Rasulullah bersabda: *lā tajtami'ū ummatī 'alā khata'* (umatku tidak sepakat untuk membuat kesalahan). Dari hadis tersebut penulis menganggap bahwa pemikiran Jaringan Islam Liberal menemukan muara dengan adagium demokrasi yang mengatakan *vox populi vox dei* (suara rakyat adalah suara Tuhan) artinya rakyatlah yang berkuasa dan berdaulat (teori kedaulatan rakyat).

Teori kedaulatan rakyat ini mendapat gesekan dengan teori kedaulatan Tuhan al-Maududi yang diperjuangkan oleh aktivis Islam fundamentalis. Dalam teori kedaulatan Tuhan kekuasaan tertinggi atau kedaulatan ada di tangan Tuhan. Tuhanlah pengusa alam seisinya, dan Tuhanlah yang paling berhak mengatur sebuah Negara artinya, Tuhanlah

⁶⁵Hendra Nurtjahyo, *Filsafat Demokrasi*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2006), hal. 64.

⁶⁶*Ijma'* menurut istilah ahli ushul adalah persepakatan para mujtahid kaum muslimin dalam suatu masa sepeninggal Rasulullah SAW terhadap suatu syar'i mengenai suatu peristiwa. Lihat Mukhtar Yahya, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, (Bandung: PT. Al Ma'arif, 1993), hal. 58.

yang menjadi sumber hukum dalam hidup bermasyarakat. Al-Maududi mendasarkan teori kedaulatan Tuhan pada QS. Yusuf: 40

ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٠﴾

"Kamu tidak menyembah yang selain Allah kecuali hanya (menyembah) nama-nama yang kamu dan nenek moyangmu membuat-buatnya. Allah tidak menurunkan suatu keteranganpun tentang nama-nama itu. Keputusan itu hanyalah kepunyaan Allah. Dia Telah memerintahkan agar kamu tidak menyembah selain Dia. Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui."

Titik tekan al-Maududi adalah dalam kalimat *"keputusan itu hanyalah kepunyaan Allah"*. Sebagai konsekuensi logis dari teori kedaulatan Tuhan ini, yaitu keharusan bagi pemimpin adalah muslim dan mempunyai spirit kenabian. Tidak ada ruang bagi non muslim untuk menduduki jabatan tertinggi dalam suatu Negara⁶⁷. Akan tetapi menurut Jaringan Islam Liberal teori ini tidak rasional karena tidak ada seseorang atau kelompok yang berhak atas klaim kebenaran, kesucian maupun atas tafsir al-Qur'an.

3. Gender dan Feminisme.

Isu-isu Gender juga merupakan hal penting dalam ranah pemikiran Jaringan Islam Liberal, berbeda dengan kajian politik Islam yang mana al-Qur'an maupun al-Hadis tidak berbicara secara tegas (*silent syari'ah*). kajian gender banyak menemukan benturan dengan bunyi

⁶⁷Fauzi, "Konsep Negara Islam Maududi" dalam *Jurnal Ibadat* (P3M STAIN Purwokerto, Vol 4, no: 2, 2006), hal. 336.

teks al-Qur'an maupun al-Hadis. Misalnya dalam isu poligami, jilbab, *qiwamah*, waris, dan kawin beda agama. Perbenturan dengan teks tersebut menurut Jaringan Islam Liberal sebenarnya tidak menjadi masalah karena Islam Liberal berpandangan bahwa yang perlu diterapkan dalam masyarakat bukan bunyi harfiah teks tapi semangat nilai moralnya.

Munculnya pemikiran Islam berbasis gender di'atarbelakangi oleh banyaknya produk hukum Islam yang mendiskreditkan posisi perempuan dalam wilayah publik. Hukum Islam klasik menurut Jaringan Islam Liberal tidak memberikan peluang kepada perempuan untuk berpartisipasi aktif dalam pengembangan masyarakat jika diterapkan pada konteks kekinian. Oleh karena itu perlu diproduksi satu formula yang ampuh untuk mengatasi hal tersebut. Misalnya dalam permasalahan Jilbab, Islam Liberal berpandangan bahwa hal itu merupakan pilihan bukan kewajiban. Isu-isu mengenai permasalahan hukum Islam yang berbasis gender selalu dipertanyakan kembali dan dikritik oleh mereka.

Dalam tulisan Muhamad Ali menyebutkan bahwa:⁶⁸

JIL's discussion on gender relationship has taken on different issues, ranging from the veil (is it obligatory?), domestic violence, polygamy (is Islam polygamous or monogamous?), to women's political role (can they be leaders?). A variety of arguments are proposed, but the tendency of JIL's writers is equal right and obligations in all fields of life. One way of pursuing such a goal is to reinterpret and contextualize religious teachings related to women.

"Diskusi JIL dalam relasi gender telah mengambil isu yang berbeda, berkisar dari jilbab (apakah itu sebuah kewajiban?), kekerasan domestik (trunah tongga), poligami (apakah Islam pro poligami atau monogami), sampai peraturan politik perempuan (dapatkah mereka

⁶⁸Ali, "The Rise...", hal. 14.

menjadi pemimpin?). Berbagai macam argumen diajukan, tapi kecenderungan penulis-penulis JIL adalah pada kesamaan hak dan kewajiban dalam semua bidang kehidupan. Satu arah untuk mencapai tujuan yakni untuk menafsirkan kembali dan mengkontekstualisasikan pengajaran agama yang dikaitkan dengan perempuan."

Wacana gender selain didorong oleh ketidakpuasan aktivis liberal akan produk hukum yang menurutnya tidak relevan dengan konteks kekinian juga didorong oleh keprihatinan mereka akan posisi perempuan yang selalu tertindas oleh globalisasi. Dengan lahirnya anak kandung kapitalisme yaitu *developmentalisme* justru semakin melanggengkan posisi perempuan sebagai makhluk nomor dua setelah laki-laki. Mansour Fakih menjelaskan bahwa *developmentalisme* ikut andil dalam pelanggaran subordinasi dan marginalisasi perempuan. *Women in Development* (WID) yang diciptakan sebagai jawaban kritik feminis, yakni suatu usaha melibatkan perempuan dalam pembangunan, justru melanggengkan subordinasi dan tidak mampu menjawab persoalan ketidakadilan gender.⁶⁹

Dalam kajian ilmu sosial keagamaan, wacana gender mulai menjadi pembicaraan yang hangat sejak tahun 1970-an. Sampai sekarang wacana tersebut masih hangat dan semakin panas dengan munculnya Perda Syaria'ah yang berkaitan dengan jilbab. Banyak kalangan Islam menganggap bahwa salah satu indikator paling kasat mata dari keberhasilan penerapan syaria'ah Islam adalah jilbab. Menurut Jaringan Islam Liberal hal itu menjadi rancu karena seakan-akan jilbab adalah

⁶⁹Mansour Fakih, "Fiqh Sebagai Paradigma Keadilan" dalam *Epistemologi Syaria'*, ed. Anang Haris Hermawan. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hal. 133.

Islam itu sendiri. Aksentuasi jilbab lebih dekat pada etika dan estetika dari pada persoalan substansi ajaran.⁷⁰

Pelembagaan jilbab dalam Islam didasarkan pada dua ayat dalam al-Qur'an yaitu QS. al-Ahzab: 59 dan QS. Al-Nur: 31. Kedua ayat itu turun lebih bersifat politis, diskriminatif dan elitis. Bersifat politis sebab ayat-ayat di atas turun untuk menjawab serangan yang dilancarkan kaum munafik, dalam hal ini Abdullah bin Ubay dan sahabat-sahabatnya kepada umat Islam. serangan kaum munafik ini menggunakan kaum perempuan Islam dengan memfitnah istri-istri Nabi, khususnya Siti Aisyah. Yang pada akhirnya turunlah QS. Al-Nur: 11-16. Bersifat elitis dan diskriminatif karena untuk membedakan perempuan Islam dan non Islam agar dapat dikenal dan tidak dilecehkan dan untuk membedakan status perempuan Islam yang merdeka dengan yang budak.⁷¹

Selain isu jilbab, masih banyak isu-isu gender yang lain yang juga menjadi lahan perdebatan panjang. Seperti isu tentang kekerasan dalam rumah tangga yang kemudian melahirkan UU. No. 23 tahun 2004 tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (PKDRT);⁷² dan juga kritik para aktivis liberal terhadap Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang menjadi hukum materiil Pengadilan Agama saat ini, yang kemudian melahirkan Counter Legal Draft KHI (CLD KHI).

⁷⁰Nong Darol Mahmoda, "Kritik Atas Jilbab", dalam *Ijtihad Islam Liberal*, hal. 129.

⁷¹*Ibid*, hal. 131.

⁷²Mengenai UU PKDRT dapat dilihat dalam Ridwan *Kekerasan Berbasis Gender* (Purwokerto: PSG STAIN Purwokerto dan Fajar Pustaka, 2006).

Tema-tema gender sering kali mengalami benturan dengan bunyi teks al-Qur'an dan juga tafsir ulama fiqh *mainstream*. Oleh karena itu tema gender sering dianggap merupakan "pemberontakan terhadap takdir perempuan" oleh sebagian kalangan Islam konservatif, bahwa takdir perempuan sudah seharusnya mengurus wilayah privat. Akan menjadi hal tabu apabila perempuan terlalu banyak "berkeliaran" di wilayah publik. Meskipun akhir-akhir ini paradigma masyarakat sudah mulai bergeser dan perempuan sudah banyak yang beraktifitas di ruang publik.

BAB III

KEBEBASAN BERAGAMA MENURUT JARINGAN ISLAM LIBERAL (JIL)

A. Problematika Kebebasan Beragama di Indonesia

Berbicara mengenai agama sering kali mengalami benturan-benturan dengan kebebasan, seolah-olah dua hal tersebut adalah sesuatu yang berlawanan dan tak akan pernah bertemu. Agama yang seperti sebagian besar orang pahami adalah suatu aturan-aturan yang tidak boleh dari siapapun untuk menentang, tidak ada ruang untuk bebas melakukan aktivitas yang tidak sesuai dengan dogma yang telah ditanamkan sejak ia masih anak-anak. Hal tersebut terkadang ada benarnya jika dilihat dari sisi *'uhūdiyyah*, meskipun faktanya banyak kreatifitas pada wilayah *'uhūdiyyah* tersebut. Tapi jika dilihat dari sisi muamalah maka di sana akan ditemukan banyak ruang untuk melakukan kreatifitas.

Kebebasan beragama mempunyai paradigma inklusif dan toleran terhadap agama lain maupun aliran lain dalam satu agama. Paham inklusif dan pluralis bercita-cita menciptakan masyarakat yang guyub rukun, toleran dan sejahtera. Tetapi hal itu bukanlah pekerjaan yang mudah bagi seorang misionaris liberal untuk menyebarkan gagasan liberalis, pluralis dan toleran, karena ternyata muncul respon negatif dari pihak-pihak yang secara intelektual dan sudut pandangnya berbeda sama sekali bahkan mereka memberikan perlawanan guna menghambat bahkan menghancurkan misi para liberalis.

Sebenarnya perbincangan mengenai toleransi beragama menjadi signifikan dan urgen bersamaan dengan gejala dan terus mengentalnya sentiment-sentimen keagamaan di berbagai kawasan Indonesia.⁷³ Pada faktanya, relasi antar agama, antar etnik dan antar budaya bahkan relasi antar sesama muslim itu sendiri terus mengalami kehancuran ketika perbedaan perspektif, pandangan dan ideologi saling konfrontasi dan berebut kepentingan, kunci utama agar tetap bertahan tergantung pada bagaimana cara belajar mengelola keragaman konflik, prioritas untuk menghadapi pluralitas dan multikulturalitas bangsa yang semakin canggih dan percepatannya melalui globalisasi hanya akan memperoleh solusi praktis secara kreatif ketika berbagai pandangan dunia Islam dan non Islam dapat saling berjumpa.⁷⁴

Melalui perjumpaan itulah diharapkan akan terjadi dialog yang membangun rasa saling pengertian antar berbagai pihak tersebut, melalui dialog yang dinamis itulah berbagai macam “warna” dapat dibingkai dalam satu pengertian, “toleransi”. Karena melalui proses dialog itulah diharapkan dapat menjembatani berbagai macam perbedaan antar agama dan sebagai jembatan silaturahmi untuk membangun pengertian dan kerjasama demi membela nilai-nilai kemanusiaan yang lebih universal. Dalam proses dialog ini, agama harus dipahami sebagai suatu kumpulan nilai-nilai moral (*religio ethic*) bukan pemahaman agama secara ideologis. Sehingga pemahaman seperti ini pada akhirnya akan ditemukan titik puncak pengkerucutan berbagai corak yang berbeda.

⁷³Muqsyith Ghazali, “Cetak Biru...”, hal. 45.

⁷⁴Zakiyuddin Baidhawiy. “BerIslam di Era Multikulturalisme”, dalam *Ijtihad Islam Liberal*, ed. Abd Muqsyith Ghazali, (Jakarta: JIL, 2005), hal. 49.

Menurut Ahmad Najib Burhani,⁷⁵ diskursus mengenai agama sangat erat dengan muatan emosi, kecenderungan dan subjektifitas individu. Agama mempunyai ajaran yang sangat ideal dan cita-cita yang amat luhur. Bagi pemeluk fanatiknya ia merupakan "benda" yang suci, sakral, angker dan keramat. Setiap agama selalu menawarkan jampi-jampi keselamatan, kebahagiaan dan keadilan, namun kenyataan berbicara lain, agama tak jarang justru melahirkan permusuhan dan pertengkaran.

Fenomena ini menurut Najib dilatari oleh:⁷⁶ *Pertama*, pendewaan agama. Manusia sering terjerumus untuk mendewakan agama. Istilah-istilah agama dan pemuka agama, Tuhan dan segala sifat yang dimilikinya berulang kali hilang dari ingatan, prinsip-prinsip dan ajaran sucinya juga mengalami nasib yang sama, mereka nyaris habis terpankas dan tinggal jargon-jargon yang tidak mempunyai nyali. Di sini bukan lagi sebagai amalan namun ia berubah fungsi menjadi semisal markas "mafia", sehingga tidaklah heran jika kemudian muncul manipulasi agama dan korupsi agama.

Kedua, pengkelasan dalam berakhlak. Umat beragama seringkali terjebak untuk lebih dekat kepada saudara-saudara seagama (*in group feeling*) dan menomorduakan persahabatan dengan rekan dari agama lain. Hal ini membuahkan sikap yang kurang objektif dalam memandang apa yang ada di luar dirinya sendiri, *ketiga*, monopoli kebenaran. Banyak agama dan merupakan suatu kewajaran dan memang sepantasnya memberikan doktrin-doktrin keabsolutan kebenaran agama. Namun kewajaran itu akan menjadi

⁷⁵ Ahmad Najib Burhani, *Islam Dinamis*, (Jakarta: Kompas, 2001), hal. 3.

⁷⁶ *Ibid.* hal. 4.

ketidakwajaran bila tanpa diiringi dengan anjuran penelitian dan pencarian argumen logis atau doktrin-doktrin yang disampaikan dan anjuran untuk mengharagai doktrin lain.

Setelah melakukan pembacaan bebarapa tulisan-tulisan Jaringan Islam liberal, akhirnya dapat diidentifikasi bahwa ada beberapa sebab yang menghambat proses pendaratan nilai-nilai pluralisme Islam khususnya untuk mengakui adanya kebebasan beragama. Pada wilayah normatif sebenarnya dalam Islam (al-Qur'an) maupun perundang-undangan di Indonesia sudah terdapat petunjuk-petunjuk. Bahwa baik Negara maupun agama memberikan kebebasan untuk beragama dan mengekspresikan keyakinannya. Akan tetapi pada wilayah praksis di lapangan masyarakat muslim *mainstream* sulit untuk menerima ajaran tersebut karena dogma yang sudah terlalu kuat dianut meskipun dogma tersebut kadang bertentangan dengan rasionalitas maupun kemaslahatan. Di sinilah kemudian muncul permasalahan yang membutuhkan solusi cepat dan tepat.

Wacana kebebasan beragama menjadi problematis dan mengalami banyak kendala pada saat ia “dibumikan”. Di sini penulis mencoba untuk memaparkan sebab-sebab sulitnya membumikan ajaran atau doktrin kebebasan beragama menurut Jaringan Islam Liberal. Setidaknya setelah penulis melakukan pembacaan terhadap sejumlah tulisan Jaringan Islam Liberal maupun tulisan lain ada empat hal, yaitu:

1. Sentimen Kolektif Manusia.

Sentimen kolektif adalah emosi massa yang berakumulasi dalam suatu komunitas atau bangsa.⁷⁷ Pertanyaan yang langsung muncul pertama kali adalah faktor-faktor apa yang mempengaruhi sentimen-sentimen tersebut? Banyak para pakar menjawab hal tersebut dipengaruhi oleh letak geografis dan lingkungan.

Penduduk agraris memiliki kejiwaan yang tenang, *arimo*, mudah bergotong-royong, dan mudah memercima orang lain, hal ini berbeda dengan penduduk pantai pasir yang dianggap mudah curiga akan orang asing. Karena itu untuk masuk ke mereka, orang asing perlu lebih dulu mengangkat tangan sebagai isyarat perdamaian, sehingga mereka yakin bahwa pendatang itu bukan musuh dan tidak membawa senjata.⁷⁸

Tetapi sentimen kolektif juga bisa melahirkan ikatan solidaritas. Ketika suatu komunitas diserang, maka komunitas lain yang memiliki kedekatan emosi akan ikut membela dan mempertahankan komunitas tersebut. Kedekatan emosi itu bisa dikarenakan faktor budaya, etnik dan nasionalisme. Gerakan-gerakan revolusi dan pembebasan rakyat yang selama ini dipahami, tidak lain merupakan kristalisasi sentimen kolektif manusia.

Lebih lanjut dijelaskan oleh Milad Hanna bahwa faktor penggerak utama konflik pada abad pertengahan adalah perbedaan agama dan aliran. Awalnya perbedaan itu terjadi dalam suatu agama, tetapi

⁷⁷ Milad Hanna, *Menyongsong yang Lain Membela Pluralisme*, terj. Moh. Giuntur Romli, (JII: Jakarta, 2005), hal. 5.

⁷⁸ *Ibid.*, hal. 5.

kemudian meluas menjadi anatar agama. Namun ilmu sosial mencetuskan bahwa faktor penggerak utama sejarah adalah konflik kelas. Teori ini lahir dari Karl Marx ketika menulis manifesto komunis pada tahun 1848, kemudian disempurnakan dengan "dialektika historis" dan "dialektika materials". Tetapi sebenarnya penggerak utama konflik kelas menurut Marx adalah faktor ekonomi, di mana terjadi tarik-menarik kepentingan antara kaum borjuis dan kaum proletar.⁷⁹

2. Agama Mempunyai Benih Kekerasan.

Para aktifis Jaringan Islam Liberal (JIL) sangat yakin bahwa agama yang selalu kita sanjung akan nilai-nilai moral yang luhur ternyata memiliki benih-benih kebencian kepada "yang lain". Baik itu Islam maupun non Islam, tetapi di sini hanya akan menyinggung sedikit saja mengenai akar-akar kekerasan yang muncul dari agama Islam. Inilah yang menjadi garapan serius aktifis JIL, yakni bagaimana benih-benih ini tidak lagi menyebarkan spora ke lahan-lahan lain, karena jika hal ini dibiarkan terus menerus maka kekerasan akan semakin menjamur dan seolah menjadi hal yang dianggap wajar bahkan dianggap suatu kewajiban agama.

Di dalam literatur Islam, menurut Neng Dara Affiah,⁸⁰ salah satu aktivis dalam Jaringan Islam Liberal mengatakan bahwa banyak ditemukan ayat-ayat yang berbicara masalah *qitāl*, ayat ini cenderung diekspos guna melegitimasi kekerasan, pengrusakkan, dan juga *sweeping* terhadap "yang lain" yang dilakukan. Pada awal lahirnya Islam, tidak

⁷⁹*Ibid*, hal. 6.

⁸⁰Neng Dara Affiah, "Akar-Akar Kekerasan Dalam Islam", dalam *Ijtihad Islam Liberal*, ed. Abd. Muqsih Ghazali, (JIL: Jakarta, 2005), hal. 66.

kurang dari enam kali peperangan diikuti oleh Nabi, kendati dengan tujuan menegakkan keadilan ekonomi, memperjuangkan kesetaraan manusia, dan untuk bertahan dari penyerangan. Hal ini ternyata didukung oleh al-Qur'an surat Al-Nisā': 75 sebagai berikut :

وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ
الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ
وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾

"Mengapa kamu tidak mau berperang di jalan Allah dan (membela) orang-orang yang lemah baik laki-laki, wanita-wanita maupun anak-anak yang semuanya berdoa: "Ya Tuhan kami, keluarkanlah kami dari negeri Ini (Mekah) yang zalim penduduknya dan berilah kami pelindung dari sisi Engkau, dan berilah kami penolong dari sisi Engkau!"

Demikian juga motif peperangan sepeninggal Nabi, peperangan lebih bermotifkan ekonomi bukan agama, seperti penumpasan terhadap orang-orang yang enggan membayar zakat pada masa Abu Bakar, pelebaran wilayah Islam pada masa Umar bin Khatthab, dan perebutan kekuasaan seperti yang terjadi pada masa Utsma. dan Ali.

Berbagai bencana kekerasan berlangsung sepanjang kekuasaan dinasti Islam yakni pada masa Dinasti Umayyah dan Dinasti Abbasiyah. kekerasan pada masa-masa tersebut tidak hanya kekerasan dalam bentuk fisik akan tetapi juga dalam bentuk intelektual seperti pembunuhan terhadap beberapa pemikir yang dianggap dapat merugikan kekuasaan, seperti yang terjadi pada masa Ghaylan al-Dimasyqi dan al-Ja'd bin Dirham yang berpandangan bahwa kekuasaan dalam masyarakat Islam bukanlah monopoli kekuasaan keturunan Arab (Bangsa Quraisy)

sebagaimana yang menjadi pandangan kelompok sunni, atau dari keturunan Ali bin Abi Thalib sebagaimana yang menjadi garis politik Syi'ah, melainkan siapa saja dari umat Islam yang disetujui berdasarkan musyawarah (keepakatan).⁸¹

Menurut Jaringan Islam Liberal, sejumlah peperangan yang terjadi mulai dari masa Nabi sampai masa dinasti-dinasti yang pada awalnya bermotifkan ekonomi maupun politik kemudian dipahami sebagai perang suci, perang melawan *thagut*. Sehingga doktrin tersebut merasuk pada otak bahkan sumsum tulang belakang umat yang datang kemudian, sehingga akibatnya apabila terjadi sedikit gesekan dengan umat non muslim yang mungkin bermotifkan ekonomi akan melahirkan gerak reflek untuk mengangkat pedang seraya mengumandangkan takbir. Artinya bahwa perselisihan antara muslim dan non muslim akan sangat rentan dibawa kepada isu perselisihan agama.

Masih juga teringat jelas dalam benak umat bahwa pernah terjadi perang "barathayuda" antara Islam dan Kristen yang populer dengan istilah perang salib. Perang ini menunjukkan bahwa sentimen agama sangat berhasil jika digunakan untuk memobilisasi umat untuk seia-sekata menyelamatkan agama Islam, perang atas nama Tuhan Yang Maha Suci. Oleh karena itu akar-akar kekerasan dalam Agama khususnya Islam sedapat mungkin dihilangkan dan digantikan dengan benih-benih cinta kasih agar tercipta kehidupan yang damai.

⁸¹ *Ibid*, hal. 6.

3. Pemahaman Para Perseorok Agama yang Eksklusif.

Pemahaman atas agama oleh para ahli agama, khususnya Islam, selama ini menjadi sebuah ajaran yang sangat sakral dan angker yang kadang-kadang terlalu diagung-agungkan dan seolah-olah tidak ada lagi kebenaran di luar Islam, semuanya sesat. Berawal dari klaim seperti inilah bangunan nalar fundamentalis akan tumbuh subur.

Agama yang sebenarnya adalah pemahaman terhadap teks, menurut Arthur Clarke sebagaimana yang dikutip oleh Hamid Basyaib,⁸² bahwa ia telah membajak moralitas. Moralitas primordial yang telah ada jauh sebelum agama lahir, yang telah mengajarkan prinsip yang amat sederhana yakni "jangan lakukan pada orang lain hal yang tak kau sukai dilakukan ternadapmu", ternyata kemudian datanglah agama, membolak-balik prinsip-prinsip moral yang amat sederhana tersebut (mengeluarkan fatwa sesat dan diikuti oleh umat dengan melakukan kekerasan berdasarkan fatwa sesat tersebut) dengan macam-macam uraian teologis, fiqih, dan akhlaq yang makin rumit.⁸³ Sehingga kemudian prinsip moralitas yang sangat sederhana tersebut tertindih di dasar timbunan jutaan lapis uraian yang makin cerewat dan rewel. Dan dapat dilihat hasil akhirnya yaitu masyarakat tak tahu lagi mana yang benar dan mana yang salah.

⁸²Hamid Basyaib, "Agama: Pisau Bermata Tolu", dalam *Tabloid Hidar*, (Volume III tahun I), hal. 1.

⁸³Apa yang benar menurut prinsip moralitas yang paling dasar itu menjadi salah berdasarkan agama dan segala kepentingannya. Yang sudah jelas menurut moralitas misalnya membunuh atau mengusir penganut suatu ajaran spiritual, yang tidak mengganggu dan tidak merugikan siapapun dibenarkan oleh agama.

4. Sistem Perundang-undangan yang Kurang Tegas.

Dalam konteks Indonesia terjadi adanya kesenjangan antara jaminan kebebasan beragama dalam UU dengan keadaan di masyarakat. Pada dasarnya banyak yang meyakini bahwa Indonesia adalah bukan Negara agama dan juga bukan Negara sekuler, Indonesia tidak menggunakan agama sebagai dasar Negara tetapi menggunakan Pancasila. Indonesia juga bukan Negara sekuler yang memisahkan agama dan Negara sama sekali, tetapi Indonesia adalah Negara religius (*religious state*). Sistem seperti inilah yang bisa saja menjadi titik tolak terjadinya tarik-menarik antara kaum liberal-substansial dan kaum literal-fundamental.

Pada dasarnya Konstitusi menjamin kebebasan beragama dan berkeyakinan. Adnan Buyung dengan bersemangat mengecam negara yang mencoba melakukan intervensi ke dalam kehidupan agama. Bagi Buyung, negara tidak berhak mencampuri untuk urusan agama, apalagi mencoba memberikan pengakuan terhadap agama tertentu. "Tidak ada agama yang diakui dan tidak diakui di negeri ini," Lebih jauh Buyung menegaskan bahwa negara harus netral agama. Jika harus ditanya mana yang lebih tinggi kedudukannya antara agama dan konstitusi, menurut Buyung, maka konstitusi menaungi semua agama untuk bisa hidup secara damai. Tidak ada satu agama yang harus diistimewakan atas agama yang

lain. Kasus kekerasan atas nama agama sesungguhnya adalah bentuk pelanggaran hak asasi manusia dan pelanggaran terhadap Konstitusi.⁸⁴

Di samping hukum yang kurang jelas, para aparat penegak hukum juga sepertinya kurang bernyali untuk menindak tegas pelaku kekerasan atas nama agama, seperti kekerasan yang terjadi pada jama'ah Ahmadiyah, ternyata sampai sekarang masih abu-abu dan tanpa penyelesaian hukum.

B. Kebebasan Beragama Dalam Hukum Positif

Di dalam perspektif Hak Asasi Manusia (HAM), hak atas kebebasan beragama, berkeyakinan dan berpikir, (hak atas kebebasan beragama) merupakan hak yang tidak bisa dibatasi (*non-derogable right*), namun di dalam kondisi tertentu hak atas kebebasan beragama yang bersifat internal (hak berekspresi dalam agama) ternyata dibatasi oleh negara. Menurut Jaringan Islam Liberal, di Indonesia, pembatasan oleh Negara terhadap hak atas kebebasan beragama tidak sesuai (*incompatible*) dengan pembatasan menurut pasal 156 a KUHP dan UU No.1.PNPS/1965, yang mengatur pembatasan kebebasan beragama di mana produk-produk hukum tersebut telah melampaui pembatasan yang disyaratkan oleh pasal 18 ayat (3) UU No. 12/2005. Yaitu membatasi wilayah internal hak individu atas kebebasan beragama. Bahkan produk hukum tersebut juga membatasi hak atas kebebasan

⁸⁴Saidiman, "Kebebasan Beragama Perspektif Legal Formal", *BIW Islamlib.com*, didownload pada tanggal 18 Juni 2008.



beragama (eksternal) atas dasar alasan yang tidak sesuai dengan pasal 18 ayat

(3) UU No.12/2005.⁸⁵

Seperti yang telah banyak disepakati oleh berbagai kalangan agamawan maupun hukum, bahwa Hak Asasi Manusia (HAM) adalah bersifat universal, tidak relatif dan melampaui sekat-sekat Negara, ras bahkan agama. Karena HAM adalah fitrah atau melekat pada diri tiap-tiap manusia sejak ia lahir bahkan sejak sebelum ia lahir ke dunia telah melekat pada dirinya HAM (hak untuk hidup). HAM bukan hak yang diberikan oleh suatu kekuasaan atau Negara, tetapi ia adalah fitrah yang diberikan oleh Tuhan kepada setiap manusia.

HAM harus secara tegas dijamin oleh konstitusi supaya tidak terjadi pelanggaran HAM baik oleh pemerintah maupun pihak-pihak lain. Menurut Mahfud MD ide tentang konstitusionalisme hendak menjamin kebebasan hak asasi manusia dalam kedudukannya sebagai warga dihadapan Negara. Mahfud menjelaskan bahwa gagasan tentang konstitusionalisme bukan merupakan fungsi residual kekuasaan Negara beserta aparat pemerintahannya, melainkan sebaliknya, konstitusi itu merupakan residual kebebasan dan hak-hak dasar manusia yang diserahkan (sebagai sisa) kepada Negara. Artinya besar kecilnya kekuasaan Negara itu sangat tergantung dan ditentukan oleh kesediaan warga Negara menyisakan sebagian hak dan kebebasannya untuk diurus atau

⁸⁵ *Ibid.*

diamanatkan kepada Negara melalui kesepakatan diantara pemerintah dan rakyat.⁸⁶

Menurut konvensi Wina sebagaimana yang dikutip oleh Uli Parulian Shihombing⁸⁷, bahwa di dalam perspektif HAM, Negara tidak punya hak dan bahkan justru sebaliknya, Negara mempunyai kewajiban. Konsekuensinya, Negara mempunyai kewajiban positif dan negatif. Kewajiban positif berarti Negara harus aktif di dalam menjamin HAM, sementara kewajiban negatif berarti Negara harus menghormati kebebasan dan hak individu (pasal 2 ayat (1) Kovenan Sipil dan Politik (Sipol)).

Di dalam konteks hak Sipil, Negara mempunyai kewajiban positif untuk menciptakan kondisi yang mendukung hak setiap orang untuk menikmati hak dan kebebasan secara utuh. Sementara Negara mempunyai kewajiban negatif untuk menghormati pelaksanaan hak dan kebebasan individu. Untuk mendukung kewajiban positif maka Negara harus menggunakan secara maksimal seluruh sumber dayanya baik itu legislatif maupun eksekutif. Bahkan pasal 2 ayat (3) Kovenan Sipil memerintah Negara untuk mengadakan upaya pemulihan terhadap individu yang hak sipolnya sedang dilanggar. Pemulihan ini termasuk tindakan pengadilan untuk memberikan pemulihan terhadap korban pelanggaran hak Sipil secara efektif (*effective judicial remedy*).⁸⁸

⁸⁶ Moh. Mahfud MD, *Hukum dan Pilar-pilar Demokrasi*. (Yogyakarta: Luma Media, 1999), hal. 96-97.

⁸⁷ Uli Parulian Shihombing, "Hak Atas Kebebasan Beragama di dalam Perspektif HAM: Teori dan Praktek", (Makalah Esminarkan pada acara Workshop JIL III, Wahid Institute Jakarta, 2008), hal. 1.

⁸⁸ *Ibid*, hal. 1.

Kewajiban negatif Negara muncul sebagai konsekuensi pembedaan antara ruang privat dan publik, sebagian besar hak-hak Sipol termasuk hak atas kebebasan beragama, hak atas privasi dan kebebasan berekspresi berada di ruang privat, sehingga “haram hukumnya” bagi Negara “menjamah ruang privat”.⁸⁹ Walaupun di dalam perkembangannya, rezim HAM khususnya hak sipol begitu cepat berkembang, di mana hal yang privat menjadi publik, sebagai contoh kekerasan terhadap perempuan (istri) sekarang telah menjadi ruang publik karena kekerasan dalam rumah tangga sudah merupakan tindak pidana.⁹⁰

Kovenan hak sipol melarang adanya diskriminasi atas dasar ras, agama, gender, dan status lainnya (pasal 2 ayat (1) Kovenan Hak Sipol). Komite HAM PBB mendefinisikan diskriminasi sebagai pembedaan (*distinction*), yang mempunyai maksud atau efek untuk meniadakan atau mengurangi setiap orang untuk menikmati dan melaksanakan hak sipol. Prinsip non-diskriminasi diperlebar masuk ke wilayah persamaan di depan

⁸⁹ John Locke secara tegas memisahkan negara dan agama, agama merupakan wilayah privat yang tidak bisa dicampuri oleh Negara. Hal inilah yang membedakan antara ruang publik dan ruang privat yang merupakan cikal-bakal prinsip fundamental di dalam demokrasi liberal. John Locke yang menginspirasi dimasukkannya hak atas kebebasan beragama di dalam pasal 18 Kovenan Sipol. Walaupun di dalam perkembangannya Habermas mengkritik Locke, karena di dalam demokrasi liberal tidak cukup hanya membedakan ruang publik dan ruang privat, juga harus ada tindakan komunikasi untuk menjembatani kepentingan setiap individu dan keberagaman (pluralisme), dan Habermas memperkenalkan demokrasi deliberatif di mana *public discourse* merupakan kekuatan penentu di dalam sebuah Negara hukum, termasuk ketika kaum minoritas agama tertindas, maka kaum minoritas tersebut harus menggunakan *public discourse* sebagai kekuatan yang menentukan kebijakan Negara. Lihat juga Fransisco Budi Hardiman, *Kritik Ideologi*, (Yogyakarta: Buku Baik, 2005).

⁹⁰ Shihombing, “Hak Atas...”, hal. 1-2.

hukum dan persamaan perlindungan hukum di mana setiap orang dijamin dan dilindungi secara efektif dan setara terhadap praktek-praktek diskriminasi.⁹¹

Selain prinsip non-diskriminasi, ada juga prinsip toleransi yang menjadi dasar kebebasan beragama. John Locke memaknai toleransi sebagai persamaan perlakuan di antara kelompok-kelompok keagamaan/kenpercayaan. Atau dengan kata lain toleransi mengandung makna memberikan kesempatan kepada kelompok-kelompok agama untuk melaksanakan atau menjalankan peribadatannya. Non-diskriminasi, keragaman dan toleransi merupakan elemen yang melekat di dalam hak atas kebebasan beragama. Menurut Jack Donnelly, bahwa setelah perang dunia kedua, *charter* PBB dideklarasikan dan dimasukkan ketentuan tentang HAM dan kebebasan yang fundamental tanpa ada perbedaan atas dasar ras, jenis kelamin, bahasa dan agama. Walaupun sebenarnya beberapa Negara (Selandia Baru, Kuba dan Chile mengusulkan ketika *charter* PBB sedang di-*draft*, mengusulkan agar hak atas kebebasan beragama, hati nurani, dan berpikir untuk dimasukkan ke dalam *charter* PBB. Akhirnya, deklarasi PBB tentang HAM 10 Desember 1948 memasukkan hak atas kebebasan beragama, hati nurani dan berpikir sebagai salah satu pasal dalam deklarasi tersebut (pasal 18).⁹²

Perumusan pasal 18 deklarasi HAM PBB tidak berjalan mulus, tercatat Saudi Arabia yang abstain karena tidak setuju dengan klausula *right to change religion* (pasal 18) sebagai bagian dari hak atas kebebasan beragama dan hak untuk menikah dan untuk membentuk keluarga (pasal 16). Walaupun

⁹¹ *Ibid.* hal. 3.

⁹² *Ibid.* hal. 2-3.

akhirnya, Menteri Luar Negeri (Menlu) Lebanon pada waktu itu, Charles Malik, bisa meyakinkan Negara-negara Islam bahwa hak atas kebebasan beragama adalah sesuai dengan ajaran agama Islam. Negara-negara blok komunis juga ikut abstain atas deklarasi tersebut, dan hanya Afrika Selatan yang tidak setuju dengan deklarasi PBB tersebut.⁹³

Dalam tulisan Saidiman⁹⁴ dengan mengambil pendapat Adnan Buyung Nasution menjelaskan bahwa, ada produk perundang-undangan yang masih mencoba mengekang kebebasan beragama, seperti dalam UU PNPS 1965 tentang adanya lima atau enam agama yang diakui. Hal yang sama juga terdapat dalam KUHP pasal 156 a tentang penodaan agama. Meski demikian, kedua produk UU ini masih menyisakan perdebatan. PNPS 1965 sebetulnya tidak memberikan pernyataan eksplisit tentang beberapa agama yang diakui, kemudian serta merta yang lain menjadi tidak sah. Di sana hanya dicantumkan agama-agama yang banyak dianut oleh masyarakat Indonesia, sementara bukan berarti bahwa agama lain yang belum banyak dianut itu tidak bisa hidup.

Demikian halnya pasal 156 a KUHP tentang penodaan agama. Pasal ini bermasalah karena terlalu banyak membuka ruang tafsir tentang apa sesungguhnya yang disebut sebagai penodaan agama. Pada praktiknya, mereka yang mengaku memiliki otoritas agamalah yang selalu memaksakan penafsirannya mengenai siapa yang menodai dan siapa yang berpegang teguh terhadap agama.

⁹³ *Ibid*, hal. 3.

⁹⁴ Saidiman, "Kebebasan Beragama...", *WWW.Islamlib.com*, didownload pada tanggal 18 September 2008.

Lebih lanjut Adnan Buyung memberikan sorotan keras terhadap praktik hukum di Indonesia yang kerap kali tunduk kepada fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI). "Atas dasar apa MUI harus dijadikan rujukan hukum?" Bagi Buyung, MUI tidak lebih dari sebuah Ormas yang tidak memiliki legitimasi apa-apa untuk menentukan paham mana yang sesat dan paham mana yang benar. Negara harus tunduk kepada hukum, bukan kepada kelompok-kelompok seperti MUI.

Melihat gejala yang ada, menurut Billah terlebih dahulu harus dijelaskan posisi agama dalam kehidupan sosial. Ia menjelaskan bahwa ada paradoks yang harus diperhatikan dalam realitas agama. Secara doktrinal, agama mengkampanyekan keselamatan, kebahagiaan, dan perdamaian. Tetapi pada saat yang sama ia bisa muncul dengan wajah yang garang dan penuh kekerasan. Dalam konferensi tentang perdamaian dan HAM untuk memperingati 950 tahun kota Nuremberg, disimpulkan bahwa pesan perdamaian dan kasih sayang agama dapat didistorsi menjadi instrumen kebencian dan konflik.⁹⁵ Pada titik inilah diperlukan kebebasan berkeyakinan. Kebebasan berkeyakinan adalah manifestasi dari hak asasi manusia yang paling mendasar. Tidak ada sesuatu yang bisa menghalangi penerapan HAM. Sebab HAM adalah sesuatu yang dijamin secara konstitusional, HAM sesuai dengan hukum moral, HAM juga sesuai dengan hukum legal, HAM bersifat universal, dan juga internasional.⁹⁶

⁹⁵ MM. Billah, "Kebebasan Beragama Perspektif Hukum Positif". (Makalah diseminarkan pada acara Workshop III III, Wahid Institute Jakarta, 2008), hal. 2.

⁹⁶ *Ibid.* hal. 2.

Pada tingkat internasional, kebebasan berkeyakinan dijamin di dalam Pasal 2 DUHAM yang mana menggariskan bahwa setiap orang berhak atas semua hak, tanpa perkecualian apapun, seperti ras, warna kulit, jenis kelamin, bahasa, agama atau keyakinan, politik atau pendapat yang berlainan. Demikian pula Pasal 18 DUHAM yang menyebutkan bahwa setiap orang memiliki hak atas kebebasan berpikir, berhati nurani dan beragama; hak ini termasuk kebebasan berganti agama atau keyakinan. Instrumen internasional lain dapat ditemui dalam Konvensi Pencegahan dan Penghukuman Kejahatan Genosida; Kovenan Hak Sipil (Pasal 18); Kovenan Hak Ekonomi, Sosial dan Budaya (Ekosob) (Pasal 2); Kovenan Hak Anak (Pasal 14); Konvensi Eropa untuk Perlindungan HAM dan Kebebasan Dasar (Pasal 9); Konvensi Amerika untuk HAM (Pasal 12); Konvensi Afrika tentang Segi Khusus Pengungsi dan Masalah di Afrika (Pasal 8); Deklarasi tentang Penghapusan Segala Bentuk Intoleransi dan Diskriminasi atas Dasar Agama-Keyakinan (Pasal 1-3). dan lain-lain.⁹⁷

Sementara di dalam negeri telah dikenal beberapa bentuk perundang-undangan yang menjamin kebebasan beragama dan berkeyakinan yaitu: UUD 1945 Pasal 28 e; UU No. 39/1999 Pasal 22 ayat 1; UU Nomor 11/2005 tentang Ratifikasi Hak Ekosob; UU No. 12/2005 tentang Ratifikasi Hak Sipil dan Politik. Terdapat tiga bentuk keyakinan yang dijamin oleh undang-undang yaitu: keyakinan *theistik*, keyakinan *non-theistik*, dan keyakinan *a-theistik*. Hal ini tercantum dalam DUHAM pasal 18 yang menyatakan perlindungan

⁹⁷ *Ibid*, hal. 3.

terhadap keyakinan theistik, non-theistik, dan a-theistik, juga kepada agama atau keyakinan apapun.⁹⁸

Billah mengakui bahwa belakangan ini muncul produk perundang-undangan yang mencoba menyalahi konstitusi dan mencoba mendesakkan upaya pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan. Pada kasus-kasus semacam itu, maka kelompok progressif perlu melakukan *constitutional review* atas semua UU atau peraturan perundang-undangan yang bertentangan dengan UUD 1945. Hal ini bisa disalurkan kepada Mahkamah Konstitusi. Di samping itu, perlu juga diupayakan *judicial review* terhadap semua UU dan peraturan perundang-undangan yang potensial bertentangan dengan UUD. Mahkamah Agung merupakan lembaga yang menyediakan jalur untuk upaya kedua ini.⁹⁹

Sesungguhnya berbagai kasus kekerasan agama belakangan ini membawa pelanggaran UU yang tidak sedikit. Pelanggaran itu bukan hanya terkait dengan aksi kekerasan, tetapi juga penghasutan dan penyebaran kebencian di ruang publik. Ada pula upaya pembiaran (*crime by ommission*) terhadap kasus-kasus kekerasan yang dilakukan oleh aparat hukum dengan masih minimnya proses hukum dan bentuk pencegahan terhadap aksi kekerasan yang terjadi. Dan yang lebih menyedihkan adalah bahwa jika kasus kekerasan agama tersebut diproses secara hukum, maka aparat hukum cenderung menjadikan korban sebagai tersangka. Dalam hal ini, aparat

⁹⁸*Ibid.* hal. 4.

⁹⁹*Ibid.* hal. 5.

secara langsung menjadi pelaku kekerasan itu sendiri (*crime by commission*).¹⁰⁰

Uli Parulian juga menekankan tentang jaminan Konstitusi atas kebebasan beragama. Kendati begitu, pada tingkat tertentu kebebasan beragama ini juga dibatasi. Pasal 156 a dan UU No. 11/PNPS/1965 adalah bentuk pembatasan terhadap kebebasan beragama. Meski kebebasan beragama dijamin dalam pasal 28 I ayat 1 UUD 1945 perubahan kedua, namun pembatasan itu bisa ditemui dalam pasal 28 j ayat 1 UUD 1945 perubahan kedua. Kendati demikian, harapan masih terbuka lebar bagi kebebasan beragama dan berkeyakinan di Indonesia dengan diratifikasinya Kovenan Hak Sipil melalui UU No. 12/2005.¹⁰¹

Menurut Jaringan Islam Liberal ada produk perundang-undangan yang tidak sesuai dengan hak atas kebebasan beragama dan harus dihapus yakni pasal 156 a KUHP dan UU No. 1/PNPS/1965. Pembatasan dan ruang lingkup hak atas kebebasan beragama hendaknya mengacu pada pasal 18 ayat (3) UU No. 12/2005. aparat penegak hukum seharusnya mempunyai pengetahuan yang layak tentang hak atas kebebasan beragama atau kepercayaan, hal ini penting karena untuk memahami ruang lingkup dan pembatasan dari hak atas kebebasan beragama di Indonesia. Pembatasan hak-hak ini harus ditafsirkan secara pasti dan terbatas (*stricto senso*), tidak meluas.

¹⁰⁰*Ibid*, hal. 5.

¹⁰¹Shihombing, "Hak Atas...", hal. 5.

C. Kebebasan Beragama Dalam Islam

Secara doktrinal, agama mengkampanyekan keselamatan, kebahagiaan, dan perdamaian. Tetapi pada saat yang sama ia bisa muncul dengan wajah yang garang dan penuh kekerasan. Dalam konferensi tentang perdamaian dan HAM untuk memperingati 950 tahun kota Nuremberg, disimpulkan bahwa pesan perdamaian dan kasih sayang agama dapat didistorsi menjadi instrumen kebencian dan konflik.¹⁰²

Sebenarnya sulit untuk mencari satu konsep baku Islam yang menyatakan tentang bagaimana sikap Islam terhadap kebebasan beragama. Tidak ada kesepakatan antara berbagai kalangan dalam Islam. Tetapi jika diteliti lebih lanjut akan ada suatu titik terang yang menjelaskan cetak biru pandangan kebebasan beragama menurut Islam. Keanekaragaman ini dilatarbelakangi oleh karakter mufasir tatkala membenturkan teks-teks suci dengan kondisi sosio historis.

Menurut Masdar F. Mas'udi sebagaimana dikutip oleh Ahmad Baso, mengatakan bahwa beliau membagi pemikiran Islam menjadi dua yaitu teologi dialektik retorik dan teologi dialektik empirik. Yang pertama muaranya adalah terbangunnya kesesuaian realitas pemahaman dengan bunyi doktrin yang statis, sedangkan yang tersebut terakhir konserennya adalah pada kesesuaian antara realitas kehidupan dengan semangat doktrin yang dinamis. Yang pertama berwatak formal dan berorientasi pada bentuk dan cenderung tertutup.

¹⁰² Billah, "Kebebasan Beragama...", hal. 4.

sedangkan yang kedua berwatak substansial yang berorientasi pada nilai dan bersifat terbuka.¹⁰³

Secara garis besar ada dua pemikiran yang saling menonjol dalam masalah kebebasan beragama dalam Islam. *Pertama*, pemikiran kaum fundamentalis yang mana pemikirannya juga dibenarkan oleh kalangan yang mengaku dirinya moderat (mayoritas). Menurut Adian Husaini, Islam sejak awal mengakui keberagaman. Konsep yang menyatakan “tidak ada paksaan dalam agama” dan konsep ‘bagimu agamamu dan bagiku agamaku’ sudah secara tegas dinyatakan dalam al-Qur’an. Karena itu, kaum muslim dilarang keras untuk memaksa orang lain untuk memeluk agama Islam. Meskipun, kaum muslim diwajibkan untuk menyampaikan dakwah Islam. Bahkan, kaum muslim diwajibkan menghormati agama lain. Adian menambahkan bahwa seorang anak yang masuk Islam tetap diwajibkan tetap menghormati dan berbuat baik terhadap orang tuanya yang belum masuk Islam.¹⁰⁴

Pemahaman seperti hal di atas telah lama diyakini oleh umat Islam dan telah dipraktekkan dalam kehidupan. Inilah salah satu bukti yang menunjukkan bahwa ajaran-ajaran Islam banyak menjelaskan tentang sikap toleransi yang tinggi dan menjunjung nilai-nilai kemanusiaan tanpa memandang latar belakang agama. Akan tetapi umat Islam juga meyakini bahwa satu-satunya jalan kebenaran adalah Islam, selain Islam bukanlah jalan keselamatan yang *haq* menuju Tuhan. Sebab faktanya banyak agama-agama yang jelas-jelas berbeda dalam pandangannya dengan Islam. Di situlah arti

¹⁰³ Ahmao Baso, *NU Studies*. (Jakarta: Erlangga, 2006), hal. 313.

¹⁰⁴ Adian Husaini, *Pluralisme Agama, Parasit Bagi Agama-agama*, (Jewen Dakwah Islamiyah Indonesia: Jakarta, 2006), hal. 75.

penting turunnya agama Islam sebagai agama yang meluruskan kembali agama-agama sebelumnya yang telah "terkontaminasi".

Adian menjelaskan bahwa ada perbedaan mendasar antara mengakui dan menerima keberagaman beragama dengan mengakui kebenaran semua agama. Yang pertama bisa dikatakan mengakui adanya pluralitas agama karena hal ini adalah fakta sejarah yang tak terbantahkan. Hal ini merupakan sunnatullah, sesuai dengan kehendak Tuhan bahwa fenomena ini memang disengaja oleh Tuhan bahwa Ia menjadikan manusia beranekaragam latar belakang yang memiliki tujuan untuk saling mengenal satu sama lain dan untuk berlomba-lomba menuju kebaikan. Yang kedua mengandung arti bahwa Islam mengakui adanya keanekaragaman tersebut akan tetapi tidak mengakui bahwa semua agama adalah jalan menuju kebahagiaan dunia dan akhirat, yang menuju Tuhan yang satu. Justru Islam datang untuk mengeliminasi dan menggantikan ajaran agama-agama sebelumnya yang telah melenceng dari aslinya.¹⁰⁵

Oleh karena itu dalam agama Islam menurut kalangan literalis (menurut Masdar menggunakan istilah teologi dialektik retorik) ada standar-standar sebuah aliran yang dinyatakan sesat atau tidak sesat. Bahwa seseorang yang mengaku nabi seperti kasus Ahmadiyah dan Lia Eden tidak dibenarkan dan dianggap sesat. Oleh karena itu paham pluralisme tidak dibenarkan dalam Islam karena paham ini menyatakan bahwa semua agama, semua aliran dalam Islam dan semua penafsiran dianggap benar dan semuanya menuju Tuhan

¹⁰⁵ *Ibid.* hal. 77.

yang sama. Menurut kalangan ini pandangan seperti ini jelas salah dan tidak masuk akal karena tujuan Islam adalah meluruskan kembali jalan kebenaran (Agama) yang telah menyimpang.

Kedua, pemikiran kaum yang menamakan diri Islam transformatif, Islam progresif, maupun Islam liberal. Mereka mengakui adanya pluralitas agama dan aliran-aliran karena hal itu tidak dapat dihilangkan tetapi harus dihormati. adalah pemikiran yang cenderung liberal, dalam hal ini penulis mengambil contoh Jaringan Islam Liberal. Mereka percaya bahwa kebebasan beragama mempunyai dasar legitimasi yang kuat dari perspektif Islam. Al-Qur'an mengakui bahwa seseorang memilih untuk beragama atau tidak beragama adalah merupakan hak, oleh karena itu tidak ada paksaan untuk beriman karena iman adalah wilayah hati nurani, ia tidak dapat dipaksa, ia adalah pilihan sadar dan keyakinan yang sadar, bahwa sesuatu yang diyakini adalah benar dan dibenarkan oleh hati dan rasionya. Memilih untuk meyakini suatu agama bukan ajang untuk main-main, ia hadir dari kedalaman hati sehingga dipeluklah suatu agama sebagai pegangan hidup karena ia yakin bahwa ia akan selamat dunia dan akhirat jika ia memeluk agama tersebut.

Memang benar bahwa terdapat ayat-ayat yang terkesan kontradiktif, seperti ayat yang mengatakan *lakum dīnukum wa lī dīn* dengan hadis yang mengatakan *man baddala dīnahu faqtulūh*. Para ulama fiqh klasik sebagian besar cenderung tekstual, memahami ayat al-Qur'an dan hadis dengan bunyi verbal, dalam khasanah ushul fiqh belum ada kaidah atau metode untuk mengatasi hal tersebut, sebagian besar ulama ketika berbicara mengenai

kebebasan beragama cenderung eksklusif, bahwa barang siapa yang murtad (keluar dari agama Islam) maka harus dibunuh.

Dengar jelas al-Qur'an mengatakan, "tidak ada paksaan dalam agama" (QS. Al-Baqarah: 256), menurut David Little,¹⁰⁶ ayat ini membuat seseorang berpikir tentang penekanan yang diberikan oleh Thomas Aquinas, John Calvin dan Roger Williams tentang kesukarelaan agama yang mutlak. Sebenarnya al-Qur'an menekankan tempat spiritual individu secara tegas antara manusia dan Allah. Orang lain maupun organisasi apapun tidak mempunyai kekuasaan untuk mengubah secara paksa keyakinan agama seseorang, bahkan nabi Muhammad pun tak berhak untuk memaksakan seseorang untuk mengganti keyakinannya.

Karena keyakinan agama, penyerahan sejati atau pasrah kepada kehendak Allah, rasa syukur, ketaatan, ketabahan dan lain-lain harus datang dari hati. Harus mencakup jenis komitmen dan persetujuan pribadi yang paling dalam. Maka segala macam paksaan eksternal akan nampak menjadi lawan yang tepat terhadap keyakinan Islam. Al-Qur'an memberi persyaratan yang begitu banyak diantaranya :

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ ۚ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٢٥٦﴾

"Dan janganlah kamu memaki sembahhan-sembahhan yang mereka sembah selain Allah, Karena mereka nanti akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah

¹⁰⁶David Little dkk, *Kebebasan Agama dan hak-hak asasi manusia*. (Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 1997), hal. 29.

kembali mereka, lalu dia menceritakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan." (QS. al-An'am: 108)

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا

يُظْلَمُونَ ﴿١٠٨﴾

"Barangsiapa membawa amal yang baik, Maka baginya (pahala) sepuluh kali lipat amalnya; dan barangsiapa yang membawa perbuatan jahat Maka dia tidak diberi pembalasan melainkan seimbang dengan kejahatannya, sedang mereka sedikitpun tidak dianiaya (dirugikan)" (QS. al-An'am: 160)

وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الَّذِينَ كَذَبُوا يَفَاقَتِ اللَّهُ فَتَكُونُ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴿٩٥﴾

"Dan sekali-kali janganlah kamu termasuk orang-orang yang mendustakan ayat-ayat Allah yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang rugi." (QS. Yunus : 95)

Al-Qur'an sering membenarkan paksaan dan hukuman terhadap orang-orang murtad dan bahkan kepada orang-orang kafir, berkaitan dengan pengingkaran kesepakatan perjanjian dengan kekuatan-kekuatan nabi Muhammad QS. Al-Taubah sangat jelas memaparkan hal itu, tetapi QS. Al-Nisa' 89 mengatakan:

وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّى يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وُلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿٨٩﴾

"Mereka ingin supaya kamu menjadi kafir sebagaimana mereka Telah menjadi kafir, lalu kamu menjadi sama (dengan mereka). Maka janganlah kamu jadikan di antara mereka penolong-penolong(mu), hingga mereka berhijrah pada jalan Allah. Maka jika mereka berpaling, tawan dan Bunuhlah mereka di mana saja kamu menemuinya, dan janganlah kamu ambil seorangpun di antara mereka menjadi pelindung, dan jangan (pula) menjadi penolong."

dibenarkan "jika mereka kembali (kepada musuh)". Kebenaran yang sama nampak pada ayat 216-218. kutipan-kutipan itu membenarkan penggunaan

kekuatan sebagai pembalasan terhadap penganiayaan dan pelaku pengrusakkan. Semua itu rupanya merupakan seruan tentang persyaratan-persyaratan moral yang mendasar (juga untuk menjaga janji-janji) dan perjanjian-perjanjian atau untuk melindungi keselamatan dan keamanan masyarakat dari agresi.¹⁰⁷

Maka penafsiran-penafsiran untuk menggunakan kekuatan melawan orang-orang kafir tersebut didasarkan pada kondisi-kondisi yang muncul, yang lebih mengandung muatan-muatan moral dari pada provokasi-provokasi agama. Yakni, yang utama bukanlah karena orang-orang kafir mempertahankan keyakinan-keyakinan yang mereka peluk, tetapi karena pelanggaran-pelanggaran moral tertentu, oleh karena itu mereka harus bertanggung jawab terhadap hukuman dan paksaan.¹⁰⁸

Dalam kajian pada tabloid *Hiwar*, Ulil Abshar Abdalla mengatakan bahwa ada doktrin-doktrin yang sebenarnya tidak perlu dalam Islam dan jika doktrin ini disingkirkan tidak akan mengurangi keislaman seseorang. diantaranya Ulil menjelaskan tentang doktrin supersesionisme.¹⁰⁹ Doktrin ini tertanam kuat dalam *psiche* dan *mindset* umat Islam. Doktrin ini menurut Ulil adalah merupakan cerminat, "keangkuhan" sebuah agama.¹¹⁰

Selain itu juga terdapat Doktrin bahwa mereka yang tidak mengikuti jalan Islam atau agama yang bersangkutan adalah "kafir". Sebenarnya ini

¹⁰⁷ *Ibid.* hal. 31.

¹⁰⁸ *Ibid.* hal. 32.

¹⁰⁹ Doktrin Supersesionisme adalah doktrin yang meyakini bahwa sebuah agama mengoreksi atau bahkan menghapuskan agama sebelumnya.

¹¹⁰ Ulil Abshar Abdalla, "Doktrin-Doktrin Yang Kurang Perlu Dalam Islam", dalam *Tabloid Hiwar*, (Volume III tahun I), hal. 2.

adalah paham yang nyaris sama dalam setiap agama, semua agama meyakini bahwa mereka yang berada di luar "lingkaran penyelamatan" adalah "domba-domba sesat." Doktrin semacam ini sekali lagi merupakan bentuk arogansi sebuah agama.¹¹¹

Masih berkaitan dengan doktrin di atas Ulil menjelaskan lebih lanjut bahwa terdapat doktrin lingkaran penyelamatan internal agama. Dalam agama Islam terdapat doktrin tentang "sekte yang diselamatkan" (*al-firqah al-nājiyyah*) yakni *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*, ia memandang dirinya sebagai satu-satunya kelompok dalam Islam yang masuk surga, sementara kelompok lain sesat. Begitu pula kelompok Syiah memandang dirinya sebagai satu-satunya kelompok yang selamat. Doktrin ini ternyata diteruskan oleh MUI melalui fatwa penyesatan. Mendaku bahwa yang selamat hanya lingkaran tertentu adalah se bentuk arogansi.

Satu hal yang tidak dapat dielakkan dalam konteks toleransi adalah ketegangan antar idealisme dan realitas. Oleh karena itu menurut Zuhairi Misrawi tidak berlebihan jika dikatakan, bahwa yang terjadi sesungguhnya adalah krisis toleransi di berbagai level kehidupan. Hal itu disebabkan oleh kurangnya pengertian tentang toleransi. Wacana yang mengemuka adalah wacana intoleransi. Bahkan wacana intoleransi telah mendapatkan justifikasi dari pandangan keagamaan.¹¹²

Wacana kebebasan beragama yang di lontarkan oleh Jaringan Islam Liberal adalah wacana untuk membangun toleransi yang tinggi antar sesama

¹¹¹ *Ibid*, hal. 3.

¹¹² Zuhairi Misrawi, *Al-Quran Kitab Toleransi*, (Jakarta: Fitrah, 2007), hal. 179-180.

umat beragama maupun intra agama yang berbeda aliran. Hal ini menurut Islam Liberal sangat penting mengingat kondisi Indonesia yang terdiri dari berbagai macam agama dan tidak jarang terjadi ketegangan antar umat beragama bahkan sampai terjadi perlakuan anarkhis terhadap "yang lain". Jika kerukunan hidup antar warga Negara ini tidak ada, sangat dikhawatirkan Indonesia tidak akan mengalami kemajuan, baik di bidang ekonomi, politik, keilmuan maupun teknologi.

1. Paradigma Kebebasan Beragama

Untuk lebih jelas mengenai kebebasan beragama menurut Jaringan Islam Liberal, penulis mencoba menghadirkan paradigma kebebasan beragama terlebih dahulu, kemudian akan dilanjutkan dengan poin-poin yang menjadi sendi-sendi kebebasan beragama menurut Jaringan Islam Liberal. Adapun paradigma kebebasan beragama menurut Jaringan Islam Liberal adalah:

a. Paradigma Inklusivisme.

Eksklusifisme adalah sebuah paham yang menganggap bahwa hanya pandangan dan kelompoknya yang paling benar, sedangkan kelompok lain dianggap salah. Pandangan ini didasarkan pada sebuah klaim kebenaran yang ada pada setiap agama. Sebenarnya klaim tersebut merupakan sebuah keniscayaan yang harus dan perlu tertanam dengan baik dalam setiap umat beragama. Bagaimana mungkin dapat menjalankan ajaran agamanya dengan baik, bilamana tidak mematuhi dan tidak mematuhi apa yang diperintahkan dalam

kitab sucinya. Pada tataran ini, eksklusifisme merupakan paham yang mempunyai konteksnya tersendiri dalam internal agama-agama.¹¹³ Eksklusivisme tidaklah serta merta ditolak oleh Jaringan Islam Liberal karena pada wilayah tertentu eksklusifisme dibutuhkan agar tidak terjadi keragu-raguan dalam memeluk agama.

Tetapi pada konteks lain, yakni konteks hubungan dengan masyarakat sosial paham eksklusivisme menjadi tidak relevan. Sehingga diperlukan paham inklusifisme, yaitu sebuah paham yang menganggap bahwa kebenaran tidak hanya terdapat pada kelompok (agama) sendiri, melainkan juga ada pada kelompok (agama) lain. Hal ini berangkat dari sebuah keyakinan, bahwa setiap agama membawa ajaran keselamatan. Substansi agama-agama adalah sama, tetapi syariat dan ajaran-ajarannya berbeda. Itulah sunnah Tuhan, yang mana tidak seorangpun mampu mengubah.¹¹⁴

Para aktivis Jaringan Islam Liberal banyak sekali terinspirasi oleh Nurcholis Madjid yang dianggap sebagai pembaharu Islam awal dalam konteks Indonesia. Cak Nur banyak menyuarakan tentang Islam yang inklusif untuk mewujudkan Islam yang dapat merealisasikan rahmat bagi seluruh alam, bukan hanya rahmat untuk kalangan muslim. Agama yang lurus, menurut Cak Nur, sebagaimana dikutip oleh Misrawi,¹¹⁵ adalah agama yang membawa pesan kemanusiaan universal. Itulah esensi inklusifisme. Dalam hal ini, agama Islam

¹¹³ *Ibid.*, hal. 198.

¹¹⁴ *Ibid.*, hal. 199.

¹¹⁵ *Ibid.*, hal. 201

merupakan agama yang merupakan potensi kuat untuk membangun potensi *kalimatun sawā`* dengan agama lain. Karena, ajaran yang dibawa merupakan ajaran tentang keterbukaan dan kerahmatan terhadap umat agama lain. Sehingga yang perlu dikemukakan adalah sikap baik sangka kepada kelompok lain, bukan buruk sangka.

Teologi inklusif pada haikatnya meyakini, bahwa Tuhan adalah Maha Esa, tetapi Nabi yang membawa perintah-Nya adalah beragam, untuk makhluknya yang beragam pula. Sedangkan dalam teologi yang bersifat buruk sangka akan muncul anggapan bahwa keberimanan bersifat eksklusif sehingga mereka terjebak pada klaim kebenaran.¹¹⁶ Islam sebagaimana yang diyakini oleh Jaringan Islam Liberal adalah agama yang secara generik berisi tentang kepatuhan, kepasrahan, dan ketundukkan kepada Tuhan. Makna ini secara eksplisit menjadi poin penting untuk membangun keberagamaan yang inklusif, baik dalam konteks intra agama maupun antar agama.

Teologi yang berbasis inklusivisme yang diutarakan oleh Jaringan Islam Liberal adalah suatu cara untuk menyongsong era yang serba beraneka ragam. Untuk merangkai bermacam-macam elemen yang berbeda maka sangat penting untuk mendakwahkan paham inklusif ini guna menjaga stabilitas tatanan masyarakat yang harmonis. Pada akhirnya inklusivisme mengantarkan pemahaman pada paham pluralisme.

¹¹⁶*Ibid.*, hal. 202.

b. Paradigma Pluralisme.

Berbeda dengan inklusivisme, paham pluralisme menawarkan sesuatu yang baru. Pluralisme dianggap sebagai tahapan lanjutan dari inklusivisme. Pluralisme semakin memperjelas dan meyakini adanya perbedaan dalam agama-agama. Bila dalam inklusivisme diniscayakan adanya pemahaman tentang “yang lain” yang mana akan selalu ditemukan kesamaan atau titik temu substansi ajaran dan nilai, sedangkan dalam paham pluralisme mengakui adanya perbedaan-perbedaan.¹¹⁷ Jika inklusivisme adalah sekadar pemahaman maka pluralisme adalah praksis dari inklusivisme.¹¹⁸ Pluralisme menganggap perbedaan-perbedaan sebagai sunnat Tuhan yang dapat menjadi modal untuk saling berkolaborasi dalam kebaikan.

Paham pluralisme yang dicanangkan oleh Jaringan Islam Liberal, kemudian melahirkan pro maupun kontra dan mencapai puncaknya pada saat dikeluarkannya fatwa sesat terhadap paham pluralisme ini. Paham ini dianggap haram karena paham ini mengajarkan bahwa semua agama adalah sama, dan karenanya kebenaran semua agama adalah relatif. Menurut Abdurrahman Wahid, klaim Islam (al-Qur'an) yang mengatakan bahwa agama yang paling benar di sisi Allah adalah Islam, merupakan pembelaan apologetik umat Islam, meskipun ada teks al-Qur'an yang mengatakan demikian, menurut Gus Dur, hal itu juga merupakan pembelaan apologetik al-

¹¹⁷*Ibid*, hal. 204-205.

¹¹⁸Zuhairi Misrawi mengatakan bahwa pluralisme adalah “lompatan praksis” dari sekadar inklusivisme.

Qur'an. Sama saja ketika agama lain mengatakan "ikutilah aku!" ini adalah perkataan Yesus. Menurut Gus Dur tinggal persoalan kita ikuti atau tidak.¹¹⁹

Pluralisme yang difatwa sesat oleh MUI juga mengajarkan, bahwa semua pemeluk agama akan masuk surgaa dan berdampingan dengan orang Islam. Jika memang seperti itu konsekuensinya pemeluk agama selain Islam tidak perlu masuk Islam maka tetap akan mendapatkan jatah surga. Sepertiapa yang dikemukakan oleh Hartono ahmad Jaiz,¹²⁰ bahwa kalau semua itu sama-sama berhak atas sorga Allah, maka penganut agama Yahudi, Nasrani, dan Sabi'in itu cukup mengamalkan agamanya saja dan tidak perlu masuk Islam mengikuti ajaran Nabi Muhammad SAW. Hal ini menjadi kontradiktif dengan ayat al-Quran yang mengatakan bahwa:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ...

'dan kami tidak mengutus engkau (Muhammad) melainkan untuk seluruh manusia...' (QS. Saba': 28); dan juga dengan hadis yang mengatakan bahwa nabi Muhammad itu diutus untuk seluruh umat manusia.¹²¹

Dari ayat dan hadis di atas yang diajukan oleh Ahmad Jaiz merupakan sebuah kritik yang amat baik terhadap pemikiran paham pluralisme Jaringan Islam Liberal yang terkesan terjadi kontradiksi.

¹¹⁹Abdurrahman Wahid, "Susah Menghadapi Orang Salah Paham" dalam *Tabloid Hidar* Volume II, Tahun I, hal. 4.

¹²⁰Ahamad Jaiz, *Bahaya...*, (e-book)

¹²¹Hadits ini termasuk hadits sahih yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari (juz I, hal. 86.) dan Imam Muslim (juz. II, hal. 63 dan 64)

Kontradiksi tersebut berawal dari penjabarannya mengenai paham eksklusifisme yang mana merupakan keharusan dan perlu untuk konteks akidah.¹²² Tidak mungkin orang beragama akan melaksanakan ajaran agama dengan mantap dan *hushu'* apabila tidak ada keyakinan terhadap agamanya. Seseorang harus mempunyai keyakinan bahwa agamanyalah yang paling benar. Akan tetapi jika paham eksklusif ini harus disingkirkan dari kedalaman hati umat beragama maka ia tidak akan menemui kemantapan dalam beragama, justru yang ia temui adalah keragu-raguan. Hal inilah yang barangkali menjadi penyebab mengapa banyak dari kalangan Islam, baik dari kalangan fundamentalis maupun *mainstream*. Paradigma inklusif dan pluralis belum sepenuhnya dapat diterima oleh mayoritas umat.

Inkonsistensi dan kontradiksi dalam pemikiran Jaringan Islam Liberal barangkali disbabkan oleh beragamnya para tokoh yang berbicara mengenai satu hal, misalnya dalam hal pluralisme. Kadang terdapat kontradiksi antara tokoh yang satu dengan tokoh yang lain, seperti kejadian di atas. Tidak ada konsep yang seragam (baku) dalam Jaringan Islam Liberal, karena tokoh-tokoh yang tergabung dalam jaringan ini berangkat dari berbagai macam latar belakang. Dan jaringan ini bukanlah lembaga yang bertugas untuk memutuskan suatu hukum dengan jalan *ijma'*. Perbedaan-perbedaan pendapat tetap

¹²² Lihat Misrawi, *Al-Quran...*, hal. 198. dalam tulisannya Misrawi menjelaskan, bahwa dalam konteks tertentu eksklusivisme diperlukan untuk membangun keimanan yang kuat terhadap agama (Islam).



dipelihara dan merupakan ajang untuk berdiskusi dan mempertajam wacana keislaman.

Setidaknya ada tiga poin penting yang terkandung dalam pluralisme. *Pertama*, pluralisme adalah keterlibatan aktif (*active engagement*) di tengah keragaman dan perbedaan. Pluralisme sesungguhnya berbicara dalam tataran fakta dan realitas, bukan bicara pada tataran teologis.¹²³ Pada tataran teologis harus diyakini bahwa setiap agama mempunyai ritualnya sendiri. Disinilah paham eksklusivisme diperlukan. Tetapi dalam tataran sosial, dibutuhkan keterlibatan aktif dari semua elemen masyarakat untuk membangun sebuah kebersamaan. *Kedua*, pluralisme lebih dari sekedar toleransi. Dalam toleransi akan lahir sebuah kesadaran tentang pentingnya menghargai orang lain. Tetapi pluralisme ingin melampaui capaian tersebut, yaitu menjadi sebuah upaya memahami yang lain melalui pemahaman yang konstruktif. (*constructif understanding*).¹²⁴ *Ketiga*, pluralisme bukanlah relativisme. Pluralisme adalah upaya menemukan komitmen bersama diantara berbagai komitmen (*encounter commitment*).¹²⁵ Yang terakhir inilah barangkali sebagai jawaban atas tuduhan berbagai kalangan Islam termasuk kepada MUI bahwa setiap agama maupun ideologi mempunyai komitmen-komitmen. Akan tetapi dari berbagai komitmen tersebut dicarikan komitmen bersama yang dapat mewadahi dalam satu arah gerakan bersama, yaitu kemanusiaan.

¹²³ Misrawi, *Al-Quran*.... hal. 207.

¹²⁴ *Ibid*, hal. 207.

¹²⁵ *Ibid*, hal. 208.

Dari ketiga poin tersebut menurut Zuhairi Misrawi, bahwa pluralisme bukanlah paham yang meyakini semua agama adalah sama. Pluralisme merupakan paham yang secara eksplisit mendorong agar keragaman dijadikan sebagai potensi untuk membangun toleransi, kekrukunan dan kebersamaan.¹²⁶ Di sinilah letak perdebatan antara para pemikir liberal. Jaringan Islam Liberal pada suatu waktu mengatakan bahwa pluralisme mengandaikan adanya pemahaman bahwa semua agama adalah jalan keselamatan bagi manusia, akan tetapi pada suatu waktu Jaringan Islam Liberal mengatakan bahwa pluralisme bukanlah ajaran atau paham yang meyakini semua agama menuju keselamatan, seperti apa yang dijelaskan oleh Zuhairi Misrawi.

c. Paradigma Multikulturalisme.

Multikulturalisme menjadi salah satu paham baru yang diharapkan mampu memberikan tempat bagi kelompok minoritas. Karena multikulturalisme merupakan salah satu paham yang memberikan perhatian terhadap kelompok minoritas, terutama dalam dalam rangka melindungi kelompok etnis sehingga mereka dapat mempertahankan identitas. Multikulturalisme dapat juga disebut sebagai nasionalisme bagi minoritas (*nationalism of the minorities*). Selama ini, konsep tentang kebenaran hanya didasarkan pada paham keagamaan. Multikulturalisme menjadi sebuah alternatif untuk melihat

¹²⁶ *Ibid*, hal. 208.

identitas sebuah komunitas bukan dari latar keagamaannya, melainkan dari latar kebudayaannya.¹²⁷

Multikultural adalah suatu ideologi yang mendukung keberagaman. Multikulturalisme lahir akibat dari kejenuhan akan penyeragaman dan menafikan kearifan local (*local wisdom*) dan tidak dapat mengekspresikan akan etnisitas suatu kelompok. Multikulturalisme dapat didefinisikan sebagai gerakan sosial intelektual yang mempromosikan nilai-nilai keberagaman sebagai suatu prinsip dasar. Multikulturalisme menuntut bahwa semua kelompok kebudayaan harus diperlakukan dengan penuh penghargaan dan sebagai orang yang setara.¹²⁸

Artinya, untuk mengatakan benar atau salah akan suatu hal yang berkaitan dengan hukum Islam harus mempertimbangkan aspek budaya suatu etnis tertentu. Tidak boleh suatu budaya etnis tertentu harus diberangus ketika tidak "sesuai" dengan hukum Islam. Kearifan lokal menjadi pertimbangan lebih lanjut dalam memutuskan apakah layak suatu tradisi dapat dipertahankan atau tidak. Menurut Jaringan Islam Liberal paham multikulturalisme sejalan dengan suatu kaudah dalam ushul fiqih yang mengatakan sesuatu yang dinilai benar

¹²⁷ *Ibid*, hal. 215-216.

¹²⁸ Rosemarie Putnam Tong, *Feminist Thought*, terj. Aquarini Priyatna Prabasnowo, (Yogyakarta: Jalasutra, 2004), hal. 311-312.

oleh adat,¹²⁹ maka juga dibenarkan oleh teks (*al-ta'yīn bi al-'urf ka al-ta'yīn bi al-naṣṣ*).¹³⁰

Jaringan Islam Liberal menilai akan perlunya aspek kebudayaan dalam rangka menyokong adanya toleransi, karena toleransi tidak hanya diusung oleh komunitas agama-agama saja, melainkan harus mencakup seluruh komunitas etnis dalam sebuah bangsa. Dalam Negara-negara yang menganut demokrasi, pada umumnya mempunyai kesadaran yang tinggi akan pentingnya multikulturalisme. Menurut Novriantoni,¹³¹ Demokrasi bukan berarti mayoritas mengambil semua, mayoritas berlaku semena-mena. Akan tetapi demokrasi adakah, mayoritas berkuasa tapi tidak mengambil semua dan mayoritas harus menghargai kelompok minoritas. tidak memberangus kelompok minoritas. Itu adalah kaidah yang standar sekali di dalam demokrasi yang mapan di manapun.

2. Poin-poin Kebebasan Beragama

Dari ketiga paradigma yang telah dituliskan di atas, Jaringan Islam Liberal kemudian merangkai suatu bangunan fiqih tentang kebebasan beragama. Pemikiran ini dicita-citakan untuk mewujudkan tatanan masyarakat yang adil dan sejahtera. Akan tetapi sejak awal munculnya sampai sekarang masih menjadi kontroversi di kalangan umat

¹²⁹ *Urf* adalah salah satu dari metode istinbath yang telah diakui oleh para ulama terdahulu dalam menentukan hukum Islam. tidak semua adat istiadat (*'urf*) dapat dijadikan landasan hukum. Lihat Satria Effendi, *Ushul fiqih*. (Jakarta: Kencana, 2005). hal. 156.

¹³⁰ Misrawi, *Al-Quran*.... hal. 216.

¹³¹ Hasil wawancara dengan Novriantoni. salah satu pengurus JIL., di Jl. Utan Kayu 6811. Jakarta Timur, pada tanggal 28 Agustus 2008.

Islam. Ada beberapa hal penting yang menjadi poin-poin penting dalam kebebasan beragama menurut Jaringan Islam Liberal yaitu:

a. Kebebasan eksternal.

Kebebasan eksternal adalah kebebasan seseorang atau hak seseorang untuk memeluk salah satu agama atau berpindah agama, dengan kata lain kebebasan eksternal mengharuskan setiap orang untuk menghargai keputusan orang lain dalam memilih agama. Dalam kebebasan eksternal mengandung konsekuensi terhadap beberapa hal, diantaranya:

1) Hak untuk memilih agama.

Memeluk agama adalah hak asasi yang paling asasi, dikatakan paling asasi karena tidak ada seorangpun yang berhak memaksakan agama kepada orang lain, bahkan nabi Muhammad pun tak berhak untuk memaksa.¹³² Memeluk agama adalah pilihan sadar sesuai dengan hati nurani (kebebasan nurani) dan bukan wilayah coba-coba. Seseorang yang memeluk salah satu agama, berarti ia telah mengikuti kata hatinya yang paling dalam. Menurut Nurcholis Madjid,¹³³ seseorang harus dibiarkan bebas bereksperimen dengan kebebasan hati nuraninya sendiri. Kebebasan untuk menerima atau menolak sesuatu, baik dan buruk, benar dan salah, tentu saja dengan kesediaan menanggung resikonya sendiri.

¹³²Anis Masduki, "Dakwah Versus Penyesatan", dalam *Tabloid Hidar*, Volume II, Tahun I, hal. 7.

¹³³Nurcholis Madjid, *Masyarakat Religius*, (Jakarta: Paramadina, 2000), hal. 48.

2) Hak untuk keluar dari agama (*riddah*).

Memeluk agama adalah mengamalkan dan menghayati agama sepenuh hati, dan ketika seseorang hendak berpindah agama karena tidak merasa puas dalam satu agama atau alasan lain, maka tak seorang pun yang berhak menghalangi. Beriman maupun berkufur diserahkan sepenuhnya kepada umat, ia adalah pilihan bebas.¹³⁴ Hukuman mati terhadap pelaku *riddah* seperti yang ada dalam hukum pidana Islam menurut Jaringan Islam Liberal tidak selaras dengan al-Qur'an yang memberi kebebasan beragama.¹³⁵

3) Hak memilih menjadi *atheis*.

Konsekuensi dari kebebasan memilih untuk beriman atau berkufur adalah kebebasan untuk menjadi *atheis*. Hidup adalah pilihan-pilihan, termasuk untuk beragama seseorang diberi kebebasan untuk memilih menjadi muslim, menjadi nasrani, bahkan menjadi *atheis* (tak beragama). Tak ada larangan untuk menjadi *atheis*.

b. Kebebasan Internal.

Kebebasan internal adalah kebebasan untuk memilih aliran, madzhab maupun kecenderungan pemikiran dalam suatu agama. Fenomena Ahmadiyah tidak dapat diadili dan diberangus oleh sekelompok komunitas apapun. Menurut Dawam Rahardjo,¹³⁶ kalau

¹³⁴Misrawi, *Al-Quran...*, hal. 319.

¹³⁵Little dkk, *Kebebasan Agama...*, hal. 110.

¹³⁶M. Dawam Rahardjo, "Negara Tak Perlu Mengatur Agama", dalam *Tabloid Hiwar*, Volume III, Tahun I, hal. 5.

ajaran suatu kelompok agama menimbulkan kerugian atau kecelakaan bagi masyarakat, kebebasannya memang harus dilarang. Tetapi kalau ada kelompok yang hanya percaya dia dapat berkomunikasi dengan Jibril, maka kebebasannya tetap harus dihargai karena dia barangkali mempunyai pengertian tersendiri tentang Jibril.

Meskipun perbedaan-perbedaan aliran kepercayaan, madzhab, maupun pemikiran dalam agama Islam harus dihormati tetapi tidak menutup kemungkinan untuk selalu melontarkan kritik dan memberikan argumen-argumen yang misinya adalah dakwah.¹³⁷

Menurut Jaringan Islam Liberal di antara dilema fiqh paling serius ialah tatkala berhubungan dengan pembahasan yang melibatkan kalangan di luar komunitasnya, yaitu non muslim, apapun agama dan aliran kepercayaannya. Pada tataran ini fiqh mengalami kelemahan yang luar biasa. Dimensi keuniversalan dan kelenturan fiqh seakan-akan tersimpan di laci, atau mungkin hilang entah ke mana. Fiqh, secara implisit atau eksplisit telah menebarkan kebencian dan kecurigaan.¹³⁸ Dan pemikiran Jaringan Islam Liberal tentang kebebasan beragama adalah salah satu usaha untuk menciptakan kehidupan yang saling hormat menghormati dalam suasana kehidupan bermasyarakat yang mengandung kompleksitas agama.

¹³⁷Lihat artikel UI "Abshar Abdalla. "Apakah Pluralisme Menghalangi Diskusi dan Kritik?" dalam *WWW.Uih.net*

¹³⁸Madjid, *Fiqh Li..tas...*, hal. 2.

BAB IV

METODE PENALARAN HUKUM JARINGAN ISLAM LIBERAL (JIL) TENTANG KEBEBASAN BERAGAMA

A. Dasar-dasar *Istinbāt* Hukum Jaringan Islam Liberal (JIL)

Agar dapat memahami tentang alasan mengapa Jaringan Islam Liberal begitu yakin akan hak atas kebebasan beragama, penting untuk mengetahui akan dasar-dasar *istinbāt* hukum Jaringan Islam Liberal secara komprehensif, pembahasan mengenai dasar-dasar *istinbāt* hukum Jaringan Islam Liberal penulis menjabarkan tentang metodologi formulasi hukum Islam dalam ranah *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tasyrī'iyyah*.¹³⁹ *Al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tasyrī'iyyah* adalah ranah tujuan legislasi. Kaidah ini bermuara kepada maksud dan tujuan disyariatkannya hukum Islam, yakni untuk merealisasikan kemaslahatan bagi kepentingan umat manusia. Dalam ranah ini sering terjadi perdebatan di kalangan para ulama ahli hukum Islam tentang terminologi yang digunakan oleh para ulama. Akan tetapi terlebih dahulu akan dipaparkan mengenai sumber-sumber hukum Islam menurut Jaringan Islam Liberal.

1. Sumber-sumber Hukum Islam.

a. Al-Qur'an.

Sebagaimana diyakini oleh berbagai kalangan ahli hukum Islam bahwa al-Qur'an adalah sumber hukum Islam yang paling unggul dan

¹³⁹ Lihat Ahmad Rófiq, "Kritik Metodologi Formulasi Hukum Islam", dalam *Epistemologi Syara'*, ed. Anas Haris Himawan, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hal. 104. Ia membagi metodologi formulasi hukum Islam menjadi dua ranah (domain) yakni *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-lugāwiyyah* dan *al-qawā'id al-uṣūliyyah al-tasyrī'iyyah*.

paling penting kedudukannya karena ia adalah petunjuk bagi orang-orang yang bertaqwa. Ia tidak dapat ditawar-tawar lagi soal kejujumannya. Dalam QS. Al-Baqarah: 2 menjelaskan bahwa:

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢﴾

"Kitab (Al Quran) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertaqwa."

Al-Qur'an dalam kajian ushul fiqh merupakan objek utama dan pertama pada kegiatan penelitian dalam memecahkan suatu hukum. Al-Qur'an menurut bahasa berarti "bacaan" dan menurut istilah ushul fiqh al-Qur'an berarti *kalam* (perkataan) Allah yang diturunkanNya dengan perantaraan Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad dengan bahasa Arab serta membacanya adalah ibadah.¹⁴⁰

Hukum Islam salah satunya berasal atau bersumber dari al-Qur'an, dan dari al-Qur'an juga sebagai pangkal dari perbedaan pendapat dari para ulama mulai dari zaman ulama imam madzhab sampai sekarang. Pemahaman tentang al-Qur'an menurut pandangan Jaringan Islam Liberal akan sangat membantu untuk memahami mengapa Jaringan Islam Liberal mempunyai pandangan yang berbeda dengan tokoh ulama yang lain bahkan sering terjadi kontroversi yang tajam. Agar lebih sistematis untuk memahami pandangan Jaringan Islam Liberal tentang al-Qur'an maka penulis membagi menjadi dua poin sebagai berikut:

¹⁴⁰ Satria Effendi, *Ushul Fiqih*, (Jakarta: Prenada Media, 2005), hal. 79.

1) Al-Qur'an sebagai teks terbuka.

"Al-Qur'an hanyalah tulisan yang tertera pada mushaf, tidak bisa berbicara dengan lisan, melainkan harus ada yang memahaminya, al-Qur'an dibicarakan oleh manusia." Demikianlah Zuhairi Misrawi mengawali pembahasan tentang al-Qur'an dengan mengutip pesan Imam Ali Ibn Abi Thalib.¹⁴¹ Pesan tersebut ternyata tidak dapat diterima oleh semua kalangan umat Islam. Banyak dari kalangan ahli hukum Islam membaca al-Qur'an dengan menitikberatkan atau menekankan pada teks itu sendiri tanpa "mempedulikan" konteks kekinian. Memahami al-Qur'an dengan membiarkan ia berbicara sendiri, menurut Yusuf Rahman¹⁴² pemahaman seperti ini disebut penafsiran yang berpusat pada teks (*text centered interpretation*). Yaitu dengan menganalisa arti bahasanya, gaya bahasanya, maupun struktur bahasa.¹⁴³ Tafsir al-Qur'an hanya bersandar pada teks dan teks dianggap sebagai benda yang diam.

Zuhairi Misrawi yakin bahwa al-Qur'an adalah teks yang terbuka. Maksudnya al-Qur'an bukanlah barang antik yang tidak dapat dijamah sama sekali, apalagi oleh orang yang hidup jauh ratusan tahun dari masa rasul, karena ada keyakinan bahwa manusia yang hidup di zaman yang sudah semakin jauh dengan

¹⁴¹ Misrawi, *Al-Qur'an...*, hal. 63.

¹⁴² Yusuf Rahman, "Pluralitas Penafsiran al-Quran", dalam *Ijtihad Islam Liberal*.

¹⁴³ Penafsiran seperti ini dapat dilihat pada tafsir *Jalālain*.

rasul maka tingkat keilmuannya sudah semakin kecil, ilmu sudah diangkat oleh Tuhan ke langit. Tidak bisa di pungkiri, bahwa al-Qur'an sebagai sumber utama dalam menentukan kebenaran dan kebaikan, keyakinan teologis ini sangat penting dalam rangka menentukan pilihan keberagamaan. Namun pada tataran sosiologis, sikap teologis tersebut tentu saja perlu mendapatkan penjelasan yang lebih luas. Artinya pada tataran sosiologis yang dibutuhkan tidak hanya keyakinan teologis, melainkan juga etika sosial yang merupakan bagian terpenting dalam membangun tatanan yang harmonis dan toleran. Dalam bahasa yang lebih sederhana, dibutuhkan kerja-kerja penafsiran yang mempunyai relevansi dengan konteks masyarakat pembaca.¹⁴⁴

Karena itu pesan dari sahabat 'Ali yang dikutip di depan menjadi relevan dengan pembacaan al-Qur'an yang kritis dan dengan menghiraukan konteks kekinian. Pembacaan tidak lagi hanya terpusat pada teks akan tetapi harus menghargai peran pembaca atau penafsir. Meminjam istilah Yusuf Rahman yakni (*reader centred interpretation*).¹⁴⁵ Yang mana menekankan pentingnya peran pembaca di dalam mencari dan memberikan makna suatu teks.

Al-Qur'an sebagai teks terbuka bisa dimaknai sebagai upaya membumikan al-Qur'an dalam arti yang sebenarnya.

¹⁴⁴Misrawi, *Al-Qur'an...*, hal. 64-65.

¹⁴⁵Rahman, "Pluralitas...", hal. 13.

sekarang-kurangnya secara sosiologis. Sebab, banyak pihak yang alih-alih ingin membumikan al-Qur'an dengan menjadikan al-Qur'an sebagai teks terbuka justru yang terjadi adalah menjadikan al-Qur'an sebagai teks tertutup, bahkan teks yang maknanya sulit dipahami oleh orang awam sekalipun. Penafsiran dibuat berjilid-jilid, semata-mata bukan untuk menjadikan al-Qur'an sebagai teks terbuka, melainkan hanya mereplikasi tafsir klasik, yang mana tekanannya bukan menghadirkan makna yang baru, melainkan terletak sejauh mana memaparkan tafsir yang sudah mapan. Tafsir dengan model tersebut pada umumnya mengabaikan realitas yang justru menjadi problem utama umat Islam, seperti kekerasan dan keterpurukan. Bagi mereka yang menjadikan al-Qur'an sebagai pawai tafsir biasanya tidak memikirkan soal apakah tafsir dapat membangun masyarakat yang terbuka, toleran dan berkeadilan. Masalah tersebut dianggap urusan nomor dua, bahkan cenderung diabaikan.¹⁴⁶

Para pemerhati kajian al-Qur'an sebenarnya menyadari potensi problem dalam menafsirkan Kitab Suci. Hal ini terlihat dengan upaya mereka untuk mengembangkan apa yang kita kenal sebagai *'ulūm al-Qur'an*, di dalamnya dibangun pagar-pagar agar produk tafsir itu "benar". Di antara pagar-pagar yang dikembangkan adalah *asbāb al-nuzūl*, pendasaran terhadap

¹⁴⁶Mi. rawi, *Al-Qur'an*.... hal. 65.

penjelasan al-Qur'an yang disampaikan generasi pertama (Nabi dan Sahabat), *tābi'* dan *tābi' al-tābi'in*. Pendasaran ini menurut Kusmana adalah prinsip dasar dari metode tafsir yang dikenal dengan *al-tafsir bi al-ma'sūr*, kaidah kebahasaan, abrogasi (prinsip penyelesaian kontradiksi antar ayat dalam aspek hukum atau redaksinya), sampai pada persyaratan integritas moral dan otoritas keilmuan penafsir. Dalam pengembangan pagar-pagar penafsiran tersebut telah terjadi ortodoksi tafsir al-Qur'an bahkan sampai pada kesimpulan bahwa tafsir yang benar adalah tafsir yang sejauh mungkin bisa memagari keterlibatan subyek, akal, ideologi dan madzhab penafsir.¹⁴⁷ Artinya, tafsir yang selama ini dianggap "benar" adalah penafsiran yang berpusat pada teks (*text centered interpretation*).

Bila fenomena seperti di atas terus berlangsung, maka al-Qur'an akan menjadi dokumen mati yang tidak memberikan inspirasi bagi perubahan sosial. Al-Qur'an akan senantiasa dibaca, tetapi tidak mempunyai pengaruh yang dapat menyentuh konteks keumatan. Umat Islam akan semakin dekat dengan al-Qur'an secara teologis, tetapi secara sosiologis ada ketegangan yang cukup serius, yaitu tatkala menjadikan al-Qur'an sebagai alat untuk membenturkan kepentingan ideologis dengan realitas keberagaman dan budaya lokal. Akhirnya, al-Qur'an kehilangan identitas sebagai

¹⁴⁷ Kusmana. "Tafsir al-Qur'an Inklusiv". *WWW.islamlib.com*, didownload pada tanggal 12 November 2008.

kekuatan moral, yang diharapkan dapat membangun masyarakat yang terbuka dan toleran.¹⁴⁸

Sebagai teks, al-Qur'an mempunyai karakter yang terbuka, bahkan progresif, yaitu membangkitkan lahirnya berbagai macam pendapat, bahkan dalam perjalanan sejarah al-Qur'an, ia telah mendorong umat untuk menghasilkan perubahan progresif.¹⁴⁹ Para ulama terdahulu sesungguhnya telah menjadikan al-Qur'an sebagai teks terbuka, ini terbukti dengan banyaknya kitab-kitab tafsir, fiqih, ilmu-ilmu al-Qur'an serta ilmu-ilmu hadis. Akan tetapi yang perlu disadari bahwa sebaik apapun pemahaman seseorang tentang isi kandungan al-Quran dan al-Hadis tidak dibenarkan untuk mengklaim salah atau sesat pendapat orang lain. Jaringan Islam Liberal sering mengutip pendapat Imam Syafi'i yang mengatakan, "pendapat saya benar tapi mungkin salah dan pendapat orang lain salah tapi mungkin saja benar."

Oleh karena itu menurut Jaringan Islam Liberal untuk dapat memahami al-Qur'an perlu menggunakan metode yang tepat, jauh dari subjektivitas dan dapat mengungkap makna di balik teks verbal, karena jika al-Qur'an dikonsumsi secara *latterlijk* justru akan mengalami kemandekkan dan tidak akan mewujudkan Islam yang dinamis. Metode yang dipilih oleh Jaringan Islam Liberal adalah hermeneutika atau metode kritik sastra. Penjabaran

¹⁴⁸Misrawi, *Al-Qur'an....* hal 65.

¹⁴⁹*Ibid.* hal. 70.

mengenai hal ini akan disampaikan pada sub bab selanjutnya mengenai metode penafsiran hukum Islam yakni dengan pendekatan hermeneutik

2) Al-Qur'an sebagai produk budaya.

Dalam rangka memahami al-Qur'an supaya lebih mendalam Jaringan Islam Liberal menganggap bahwa al-Qur'an selain sebagai "teks wahyu" juga al-Qur'an sebagai "teks budaya" yaitu teks yang sangat erat hubungannya dengan budaya. Dalam posisinya sebagai teks wahyu umat Islam meyakini bahwa al-Qur'an adalah wahyu yang diturunkan oleh Allah melalui malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad SAW. Para ulama memberikan penekanan bahwa wahyu al-Qur'an hanya turun kepada nabi Muhammad SAW. Di samping itu al-Qur'an juga diyakini sebagai kitab yang sakral dan sebagai pedoman hidup sehingga harus dibaca dan diamalkan sehari-hari karena ia adalah kitab yang mengajarkan kebaikan dan kebenaran.

Kemudian al-Qur'an dalam Posisinya sebagai teks yang erat hubungannya dengan budaya belum mendapat perhatian yang semestinya khususnya perihal dimensi linguistik dan historisitas kodifikasi al-Qur'an.¹⁵⁰ Pada faktanya al-Qur'an pada masa awal turun adalah berbentuk verbal dan baru dikodifikasikan pada zaman Usman ibn 'Affan. Kodifikasi al-Qur'an yang dilakukan

¹⁵⁰ *Ibid.*, hal. 66.

oleh Usman memang tidak berjalan dengan mulus dan banyak terjadi kontroversi diantara para sahabat meskipun pada akhirnya Usman berhasil dan memusnahkan seluruh mushaf-mushaf lain yang tidak disepakati.¹⁵¹

Apa yang dikemukakan oleh Jaringan Islam Liberal menjadi kongruen dengan tesis dari Nashr Hamid Abu Zaid, beliau mengemukakan bahwa budaya Islam adalah budaya tekstual, kebudayaan yang selalu berlandaskan dengan teks, dalam hal ini ialah al-Qur'an dan al-Hadis, lebih lanjut Abu Zaid mengemukakan bahwa al-Qur'an, meskipun ia adalah wahyu dari Allah SWT akan tetapi tidak dapat dilepaskan dari konteks historis pada waktu al-Qur'an diturunkan, al-Qur'an adalah jawaban atas tantangan umat Muhammad SAW waktu itu, sehingga al-Qur'an adalah merupakan produk budaya, menyejarah dan dapat di kritik dengan berbagai metode, layaknya teks-teks lain.¹⁵²

Pemahaman Jaringan Islam Liberal mengenai al-Qur'an memang sangat terpengaruh oleh pemikiran Abu Zaid. Al-Qur'an adalah produk budaya sehingga bersifat historis dan lokal (Arab). Al-Qur'an sama halnya dengan teks-teks lain yang tidak bisa lepas

¹⁵¹ Mengenai kodifikasi al-Quran dapat dilihat pada Luthfi Assyaukanie, "Merenungkan Sejarah al-Quran" dalam *Ijtihad Islam Liberal*, hal. 1. Luthfi mempertanyakan dan meragukan apakah al-Qur'an mulai dari surat *al-Fātihah* sampai *al-Nās* adalah kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad baik kata dan maknanya? Menurut Luthfi al-Qur'an adalah kalam Allah yang diwariskan kepada nabi Muhammad tetapi kemudian mengalami berbagai proses "copy editing" oleh para sahabat. *tabi'in*, ahli bacaan, *qurrā'* otografi, mesin cetak dan kekuasaan.

¹⁵² Lihat Nashr Hamid Abu Zaid, *Teks, Realitas al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, (Yogyakarta: LKIS, 2005), hal. 20-51.

dari kritik. Al-Qur'an sebagai sebuah teks, pada dasarnya merupakan produk budaya. Artinya teks terbentuk dalam realitas dan budaya melalui rentang waktu lebih dari duapuluh tahun. Dalam pengantar buku Abu Zaid dijelaskan bahwa oleh karena teks terbentuk dalam realitas dan budaya maka banyak unsur dan hal yang memiliki peran dalam membentuk teks al-Qur'an tersebut.¹⁵³ Al-Qur'an sama halnya dengan teks-teks lain seperti buku-buku karya manusia yang mana sangat terpengaruh oleh konteks sosio historis penulis saat menulis buku.

Menurut Ulil,¹⁵⁴ sejak menit pertama proses gradual ini telah menjadi pokok persoalan di kalangan orang Arab yang menyaksikan turunnya wahyu. Dan al-Qur'an dengan cukup baik merekam fenomena ini. Dalam QS. *al-Furqān*: 32 menjelaskan:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ...
فَوَآدَكَ^١ وَرَزَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا (٣٢)

"Berkatalah orang-orang yang kafir: "Mengapa Al Quran itu tidak diturunkan kepadanya sekali turun saja?"; demikianlah supaya kami perkuat hatimu dengannya dan kami membacanya secara tartil (teratur dan benar)."

Pernyataan tersebut timbul di kalangan orang-orang Arab karena adanya asumsi yang tidak seluruhnya tepat bahwa wahyu-wahyu yang turun pada nabi-nabi sebelum Muhammad bersifat *jumlah wāḥidah*. Dan tatkala orang-orang Arab : empertanyakan

¹⁵³ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas...*, hal. vii.

¹⁵⁴ Abdalla, *Menyegarkan Kembali...*, hal. 180.

mengapa tidak diturunkan sekaligus? Jawaban yang diberikan Allah sangatlah menarik yakni, *kazālika li nusabbita bihi fu`ādaḳ, warattalnāhu tartīlā*.¹⁵⁵

Pandangan seperti ini memancing respon dari Adian Husaini, yaitu tokoh terkemuka dari kalangan yang kontra terhadap pemikiran-pemikiran liberal. Menurut Adian Husaini hal ini berbahaya karena penafsiran terhadap al-Qur'an dianggap banyak mengandung problem lantaran rentang waktu dan situasi yang sangat jauh berbeda antara dulu dan sekarang. Dengan demikian perlu adanya upaya tafsir u'lang. Termasuk tafsir terhadap ayat-ayat *muhkamāt* (jelas penunjukannya, sebagai antonim dari *mutasyabihāt* (perlu penalaran) sekalipun, hal ini dianggap sebagai dinamisasi ayat-ayat Al-Quran dan prestasi akal yang brilian. Alasan ini diperkuat dengan prasangka Gadamer yang mengatakan bahwa penafsiran Al-Quran selalu terikat dengan subjektivitas penafsir. Karena itu, menurutnya diperlukan metode hermeneutika (penafsiran) sebagai sebuah metode interpretasi dalam memahami pesan Al-Quran agar ketepatan pemahanan (*subtily intelegendi*) dan ketepatan penjabaran (*subtily ecsplicandi*) dapat tercapai.¹⁵⁶

¹⁵⁵Ulil menerjemahkan ayat tersebut dengan "pencicilan itu Aku (Allah) lakukan agar Aku membuat hatimu senang dan kukuh. (dan sekalipun ayat-ayat itu turun secara bertahap, tetapi) Aku susun kembali begitu rupa sehingga menjadi berurutan dan tertib (tartil)". Lihat *Ibid*, hal. 181. Ada penerjemahan yang berbeda antara ulil dan terjemahan Depag seperti yang penulis paparkan pada terjemahan ayat di atas.

¹⁵⁶Adian Husaini, "Kritik Hermeneutik al-Qur'an". *WWW.islamlib.com*, didownload pada tanggal 12 November 2008.

Keyakinan Jaringan Islam Liberal akan historisitas teks al-Qur'an semakin menemukan penguatan ketika ditemukan adanya metode pemahaman al-Qur'an klasik yang mempertimbangkn *ashāb al-nuzūl* dan *nāsikh mansūkh*. Al-Quran memang sebagai teks wahyu akan tetapi tidak bisa lepas dari historisitasnya saat ia pertama kali turun di Arab. Sehingga budaya arab akan sangat mempengaruhi teks tersebut. Menurut penulis pemahaman ini telah diakui oleh ulama klasik akan tetapi yang dikhawatirkan adalah manakala terjadi penafsiran yang dijalankan oleh nafsu dan kepentingan. Hal inilah yang juga menjadi kekhawatiran kalangan fundamentalis dan bahwa akan terjadi desakralisasi al-Qur'an yang agung.

Historisitas teks al-Qur'an menurut Jaringan Islam Liberal lebih masuk akal karena untuk mendukung budaya masyarakat Arab yang mana masih berbudaya oral dan bukan budaya tulis. Pencicilan al-Qur'an mendukung dan memudahkan para sahabat nabi untuk menghafal.¹⁵⁷ Memahami konsep historisitas teks al-Qur'an Jaringan Islam Liberal, bisa ditarik kesimpulan bahwa teks al-Qur'an adalah respon terhadap fenomena sosial yangn terjadi pada masyarakat Arab. Oleh karena itu, wahyu sangat terpengaruh oleh determinasi sosial historis.

¹⁵⁷ Abdalla. *Memegarkan Kembali....* hal. 182.

Artinya wahyu ditentukan, dikondisikan, dan dipengaruhi oleh keadaan sekitar.

b. Al-Hadis.

Al-hadis atau al-Sunnah adalah sumber hukum yang kedua setelah al-Qur'an. Menurut Hafidz Abdurrahman, Sunnah secara etimologis adalah *ṭarīq* (jalan) atau *manhāj* (metode). Menurut ulama ahli hadis, sunnah adalah perkataan, perbuatan, *taqrīr* (legislasi), sifat akhlak dan anggota badan yang disandarkan kepada Rasulullah. Sedangkan menurut ulama ushul fiqih, sunnah adalah perkataan, perbuatan dan legislasi terhadap suatu perkataan atau perbuatan yang datang dari Rasulullah.¹⁵⁸ Ini adalah pendapat dari kalangan fundamentalis,¹⁵⁹ berbeda dengan Hasbi Assyiddiqi mengenai sunnah sebagai sumber hukum yang kedua, Hasbi mengatakan sunnah adalah segala perbuatan, ucapan, dan *taqrīr* (persetujuan atau keputusan) nabi yang berhubungan dengan hukum.¹⁶⁰ Hasbi membatasi sunnah sebagai dasar hukum hanya terbatas pada masalah-masalah hukum, tidak mengambil seluruh dari apa yang melekat pada diri Nabi seperti pakaian.¹⁶¹

¹⁵⁸ Hafidz Abdurrahman, *Ushul Fiqih, Membangun Paradigma Berfikir Tasri'i*, (Bogor: Al Azhar Press, 2003), hal. 71.

¹⁵⁹ Kalangan Fundamentalists menyamakan antara definisi hadis, sunnah, dan *al-akhbar*. Lihat *ibid*, hal. 71.

¹⁶⁰ Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqih Indonesia, Penggagas dan Gagasanannya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hal. 111.

¹⁶¹ Hasbi memberikan pandangan yang berbeda dengan ahli hadis terdahulu yang mengatakan bahwa antara hadis dan sunnah mengandung makna yang sama. Menurut Hasbi, antar hadis dan sunnah ada perbedaan. Hadis ialah semua peristiwa yang disandarkan kepada Nabi walaupun hanya sekali saja terjadi dalam sepanjang hayatnya. Adapun sunnah adalah amaliyah nabi yang mutawattir, khususnya dari segi maknanya. Lihat *ibid*, hal. 111.

Mengenai kehujjahan hadis sebagai sumber hukum Islam dapat dilihat pada rekaman peristiwa diutusnya Mu'adz ibn Jabbal ke negeri Yaman oleh Rasul. Telah terjadi dialog atau lebih tepatnya tanya jawab antara mereka mengenai apa yang digunakan untuk memutuskan hukum. Secara berurutan, jawaban Mu'adz tersebut menjadi dasar dalam memutuskan hukum Islam yakni al-Qur'an, Sunnah dan Ijtihad. Adapun bunyi hadis tersebut penulis mengambil dari Sunan Abu Dawud yakni hadis ke 3592 sebagai berikut:

ان رسول الله ص.م. لما أراد أن يبعث معاذًا إلى اليمن قال: كيف تقضى إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضى بكتاب الله قال: فإن لم تجد في كتاب الله قال: فبسنة رسول الله ص.م. قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله ص.م. ولا في كتاب الله. قال: أحتهد رأيي ولا آلو. فضرب رسول الله ص.م. صدره وقال: الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله.¹⁶²

"Sesungguhnya Rasulullah SAW ketika hendak mengutus Mu'az ke negeri Yaman bersabda: "Bagaimana kamu memutuskan hukum ketika dihadapkan kepada (perkara) putusan?", Mu'az menjawab: "Saya memutuskan dengan kitab Allah." Rasulullah bersabda: "Jika tidak kamu temukan dalam kitab Allah?", Mu'az menjawab: "Maka dengan sunnah Rasulullah SAW." Rasulullah bersabda: "Jika tidak kamu temukan dalam sunnah Rasulullah SAW dan kitab Allah?", Mu'az menjawab: "Saya berijtihad dengan pemikiranku dan saya tidak akan serampangan (mengabaikan kitab Allah dan sunnah Rasul). Maka Rasulullah menepuk dadanya dan bersabda: "Segala puji bagi Allah yang telah memberi taufiq kepada utusan rasulullah dengan apa yang diri ilai Rasulullah"

¹⁶² Abū Dāwud Sulaiman al- As'as al-Sijistī. *Sunan Abu Dawud* (Beirut, Libanon: Dar al-Hadis, 1999), III: 1554.

Posisi hadis sebagai sumber hukum Islam yang kedua diakui oleh Jaringan Islam Liberal. Hadis kedudukannya di depan al-Qur'an adalah sebagai penjelas. Pandangan Jaringan Islam Liberal mengenai kedudukan hadis tidak jauh beda dengan kalangan umat mayoritas. Akan tetapi Jaringan Islam Liberal di samping mengakui hadis sebagai sumber hukum Islam tetapi ia harus diteliti kembali secara kritis.

Kalangan Islam Liberal sering mempertanyakan atau tepatnya mengkritik formulasi hadis sebagai sumber hukum Islam baik dari segi *sanad* maupun *matan*. Dari segi *sanad*, hadis telah diseleksi secara ketat pada masa *tadwīn* hadis untuk mencari hadis yang benar-benar sahih. Para ulama melakukannya dengan ekstra hati-hati dan "takut" akan adanya kesalahan. Tetapi Ulil Abshar Abdalla salah satu tokoh utama Jaringan Islam Liberal mengatakan, untuk menyatakan hadis bernilai sahih atau tidak sahih tidak cukup hanya dilihat dari segi sanadnya saja akan tetapi harus juga kritisi dari segi *matan* hadis.¹⁶³ Seleksi dari segi *sanad* memang sudah dilakukan secara super ketat oleh para ulama salaf, dengan berbagai syarat yang rumit sehingga lahirlah himpunan hadis yang dianggap sahih, hasan, maupun *ḍa'if*. Pengelompokan seperti ini ternyata tidak membuat puas hati kaum liberal, karena pengelompokan seperti itu lebih bersifat politis, dan juga hadis dikatakan sahih jika didukung oleh banyak perawi yang

¹⁶³Ulil Abshar Abdalla, "Soal Kedudukan Hadis", islamliberal@yahoo.com, didownload pada tanggal 12 November 2008.

memenuhi standar kualifikasi.¹⁶⁴

Kritik matan hadis menurut Ulil adalah bidang yang sangat tertinggal perkembangannya dalam ilmu hadis. Ada semacam pemahaman umum, jika sebuah hadis dari segi sanad sudah memenuhi syarat maka hadis itu harus kita ikuti. Ini sesuai dengan kaidah yang ditetapkan oleh Imam Syafii, "*iza sahha al-hadis fa huwa mazhabu*" (jika sebuah hadis sudah terbukti sahih,¹⁶⁵ maka itu adalah mazhabku). Kaidah ini jelas bermasalah. *Pertama*, itu adalah pendapat pribadi Imam Syafii, artinya bukan sesuatu yang datang dari al-Qur'an. Jadi, boleh kita ikuti, boleh tidak. *Kedua*, prinsip itu jelas tidak masuk akal. Sebab menurut Ulil, bagaimanapun *matan* atau teks hadis haruslah dinilai berdasarkan al-Qur'an, bahkan tidak hanya itu harus dinilai pula berdasarkan parameter yang lain, yaitu konteks kemaslahatan sosial yang lebih luas. Banyak hadis yang tak sesuai dengan semangat al-Qur'an, misalnya hadis tentang perintah pembunuhan atas orang murtad. Bagi Ulil, ini bertentangan dengan semangat "*la ikrāha fi al-din*". Ulil tidak menerima hadis tersebut dari segi matan atau sekurang-kurangnya, harus ditafsir ulang.¹⁶⁶ Hal lain lagi adalah bahwa beberapa hadis diriwayatkan dengan redaksi yang berbeda-beda, kadang perbedaannya sangat besar, kadang kecil. Ini membuat keraguan, apakah sebuah hadis benar-benar merupakan "replika" dari apa

¹⁶⁴Penjelasan tentang kriteria sahih, hasan dan *da'if* dapat dilihat dalam Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 101.

¹⁶⁵Maksudnya adalah sahih hanya dari segi *sanad*.

¹⁶⁶Abdalla, "Soal Kedudukan...", *Islamliberal@yahoo.com*.

yang pernah disabdakan Nabi atau hanya merupakan pengisahan ulang dengan redaksi lain (*riwāyah bi al-ma'na*). Menurut Ulil, sebagian besar hadis adalah "*riwāyah bi al-ma'na*". Sikap skeptis pada hadis bukan hanya ada sekarang. Pada zaman klasik juga sudah ada misalnya Abu Hanifah, beliau tidak menerima hadis *aḥad* sebagai dasar untuk perumusan hukum. Sejumlah ulama lain berpendapat bahwa hadis *aḥad* tidak boleh dipakai dalam perdebatan soal akidah. Sementara hadis yang mutawatir hanyalah sedikit jumlahnya.¹⁶⁷

Dalam paradigma ushul fiqh klasik selalu dinyatakan bahwa sumber paling pokok (*maṣādir aṣliyyah asāsiyyah*) dalam Islam secara hirarkis hanya ada empat, yaitu al-Qur'an, al-Hadis, *ijma'* (konsensus para ulama),¹⁶⁸ dan *qiyas* (analogi). Sementara *maṣlaḥah mursalah*, *istiḥsān*, *syar'u man qablanā* (syari'at umat atau nabi-nabi terdahulu), *'urf* (tradisi, adat) dan yang lain merupakan sumber hukum Islam pada level kedua atau disebut dengan istilah *maṣādir ṭabā'iyah*. Hal ini menurut Jaringan Islam Liberal perlu mendapatkan apresiasi tinggi dari umat Islam karena merupakan tindakan yang cerdas.

Karena itu, maka tampak dengan jelas bahwa al-Qur'an kemudian al-Hadis menempati posisi sentral di dalam hirarki sumber-

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ Terjadi perbedaan pandangan di kalangan para ulama mengenai *ijma'* siapa yang dapat menjadi sumber hukum. Dalam buku Ushul Fiqih karya Hafidz Abdurrahman menjelaskan bahwa *ijma'* sahabatlah yang dapat menjadi sumber hukum. Sedangkan dalam buku karya Muhammad Hashim Kamali menjelaskan bahwa *ijma'* yang dapat diambil sebagai sumber hukum adalah *ijma'* para mujtahid pada masa setelah wafatnya Rasul. Gagasan ini diambil oleh Kamali dari Amidi dalam karyanya *ihkām*. Meskipun pada akhirnya Kamali mempertanyakan bagaimana jika *ijma'* yang dilakukan oleh ulama masa kini, tetapi ia tidak membahasnya pada tahap selanjutnya.

sumber hukum Islam. Segala jenis tindakan dan kegiatan harus selalu berada dalam kendali dan kontrol al-Qur'an dan al-Hadis. Bahkan, masa kini dan yang akan datang sekalipun harus juga berada dalam ruang penaklukan kitab al-Qur'an dan al-Hadis, kitab yang mana telah hadir ribuan tahun yang lalu itu. Hal ini disamping al-Qur'an telah dinamai sebagai kitab wahyu dari Allah SWT, juga karena al-Qur'an diyakini memiliki daya jangkau meliputi masa silam, sekarang, dan yang akan datang.

Dalam memahami esensi al-Qur'an Jaringan Islam Liberal banyak terpengaruh oleh penulis barat, sebagaimana ditulis oleh Yusuf Rahman¹⁶⁹ para pemikir liberalis mengambil pendapat dari Paul Ricoeur (1913), ia menulis bahwa suatu diskursus yang telah ditetapkan dalam tulisan mengalami tiga macam proses distansiasi atau penjarakan (*distanciation*). Selain itu terpengaruh juga oleh Nasr Hamid Abu Zaid. Wacana tekstualitas al-Qur'an, historisitas al-Qur'an, hermeneutika al-Qur'an dari Abu Zaid sangat diapresiasi oleh para aktifis Jaringan Islam Liberal. Oleh karena itu penulis akan menghadirkan satu pendekatan hermeneutika Abu Zaid. Penulis sengaja tidak memasukkan seluruh pemikiran Hermeneutika dan memilih Abu Zaid karena pemikirannya lebih operasional dan tidak mengambang. Hermeneutika Abu Zaid lebih aplikatif karena memang sejak awal di persiapkan untuk membedah teks-teks al-Qur'an maupun al-Hadis.

¹⁶⁹Yusuf Rahman, "Pluralitas...", hal. 12.

2. Pendekatan Hermeneutik dalam Memahami *Naşş Syara'*.

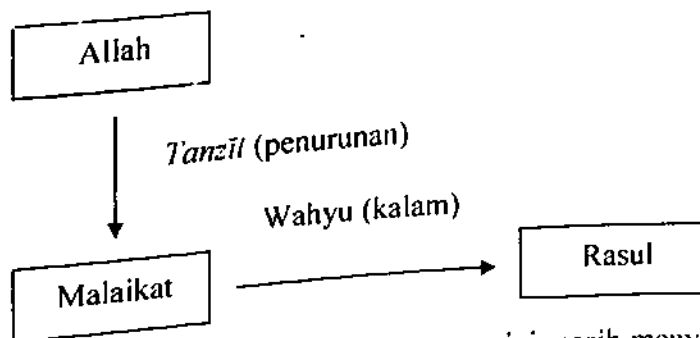
Hermeneutika merujuk pada nama dewa Yunani kuno yaitu Hermes yang tugasnya menyampaikan berita dari sang maha dewa yaitu Zeus dan dilamatkan kepada manusia. Menurut Hussein Nasr sebagaimana dikutip oleh Komaruddin Hidayat, Hermes tidak lain adalah nabi Idris. Hermeneutika yang diambil dari peran Hermes, adalah sebuah ilmu dan seni menginterpretasikan sebuah teks. Bagi Hermes persoalan yang pertama dihadapi adalah bagaimana menafsirkan pesan Tuhan yang berbicara dengan bahasa "langit" agar dapat dipahami oleh manusia yang berbicara dengan bahasa "bumi". Sejak awal hermeneutika berurusan dengan tugas menerangkan kata-kata dan teks yang dirasakan asing oleh masyarakat (*alien speech*), baik ia datang dari Tuhan maupun yang berbicara dengan bahasa langit maupun yang datang dari generasi terdahulu yang hidup dalam tradisi dan juga bahasa yang "asing".¹⁷⁰

Pemahaman Abu Zaid tentang makna dan signifikansi secara umum diderivasi dari Hirsch. "makna" adalah makna yang dipresentasikan oleh teks dan signifikansi adalah apa yang muncul dalam hubungan antar makna dan pembaca. Makna adalah "makna kontekstual original, yang hampir-hampir mapan (*fixed*) disebabkan historisitasnya" sedangkan signifikansi "bisa berubah" (*changeable*).¹⁷¹

¹⁷⁰ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa al-Qur'an, Sebuah Kajian Hermeneutik*. (Jakarta: Paramadina, 1996), hal. 125-126.

¹⁷¹ Mochamad Nur Ichwan, *Merintis Kesarjanaan Kritis al-Qur'an*, (Jakarta: Teraju, 2003), hal. 89.

Abu Zaid membedakan antara makna yang dimaksud penulis dan makna yang dipergunakan oleh teks. Dia lebih menekankan pada makna yang terakhir, apabila makna bergantung pada maksud penulis, yaitu Allah SWT, hal ini akan menutup makna dari signifikansi apapun. Abu Zaid terlebih dahulu menjelaskan konsep wahyu sebelum memasuki pembahasan hermeneutika. Sebagaimana dituliskan dalam karyanya bahwa kalam Allah diturunkan dalam tiga model. *Pertama* dengan cara ilham, *kedua* dengan cara berbicara "di balik tabir", *ketiga* melalui utusan yaitu malaikat yang mewahyukan kepada penerima, dengan izin Allah apa yang ia kehendaki. Cara inilah yang terjadi dalam penyampaian penurunan al-Qur'an. Hal ini dapat dibuat skema sebagai berikut:¹⁷²



Akan tetapi konsep pewahyuan ini masih menyisakan pertanyaan mengenai bagaimana komunikasi dengan Allah dan malaikat; *pertama* berkaitan dengan kode yang digunakan dalam komunikasi tersebut, *kedua*, komunikasi antara malaikat dan rasul dan mengenai proses penerimaan (wahyu) selama kode yang dipergunakan oleh keduanya adalah bahasa

¹⁷² *Ibid.*, hal. 90.

Arab.¹⁷³ Pertanyaan-pertanyaan sulit ini merupakan masalah sentral dari salah satu isu al-Qur'an, yaitu bagaimana proses *tanzil* dan maknanya sehingga teori kritik sastra Abu Zaid hanya bekerja pada teks dalam memahami bahasa Arab, bukan pada bilangan *tanzil* maupun proses pewahyuan oleh Jibril.

Kata-kata literal (*mantūq*) teks al-Qur'an bersifat ilahiyah, namun ia menjadi sebuah "konsep" (*mafhūm*) yang relatif dan bisa berubah ketika ia dilihat dari perspektif manusiawi. Menurut Abu Zaid realitas adalah dasar. Dari realitas dibentuklah teks (al-Qur'an) dan dari bahasa dan budayanya terbentuklah konsepsi-konsepsinya (*mafāhim*). Dan sitengah pergerakannya dengan interaksi manusia terbaharuilah maknanya (*dalālah*).¹⁷⁴ Wilayah teori Abu Zaid tentang al-Qur'an adalah wilayah pemahaman terhadap al-Qur'an secara sosiologis bukan teologis. Yang terpenting dari konsep yang ditawarkan oleh Abu Zaid adalah dalam memahami teks al-Qur'an seseorang harus paham akan tiga level makna pesan dalam level teks, secara ringkas konsep level teks dapat dijelaskan sebagai berikut:

- 1) Teks level pertama, yaitu makna yang hanya menunjuk kepada "bukti atau fakta historis yang tidak dapat diinterpretasikan secara metaforis. Misalnya ayat yang berbunyi:

¹⁷³ Abu Zaid, *Tekstualitas*..., hal. 43.

¹⁷⁴ Moch. Nur Ichwan, "Al-Qur'an sebagai teks, teori teks dalam hermeneutik al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zaid" dalam *Studi al-Qur'an Kontemporer*, ed. Abdul Mustaqim dan Syahiron Syamsudin. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hal. 158-159.

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ ﴿١﴾

*"Apakah kamu tidak memperhatikan bagaimana Tuhanmu
Telah bertindak terhadap tentara bergajah"*

- 2) Teks pada level kedua, yaitu makna yang menunjuk kepada bukti atau fakta historis dan dapat diidentifikasi secara metaforis, misalnya ayat tentang penggambaran surga.
- 3) Teks pada level ketiga, yaitu makna yang dapat diperluas berdasarkan atas signifikansi yang diungkap dari konteks sosio kultural dalam teks itu berada. Misalnya ayat tentang waris maupun poligami.

Hubungan antara pikiran, bahasa, dan wacana adalah merupakan salah satu agenda pokok kajian hermeneutik. Yaitu mengkaji pikiran dan perasaan orang yang telah terlembagakan dalam bahasa tulis, sementara pembicaranya sudah tidak ada.¹⁷⁵ Artinya ketika pembaca menghadapi teks ia harus sadar bahwa sebenarnya ia menghadapi "dunia lain", yaitu dunia teks dan dunia konteks. Teks tidak bisa dilepaskan dari konteks yang melingkupinya ketika sang *author* melembagakan pemikirannya. Ia lahir dari pemikiran yang saling berbenturan dengan konteks sosial masyarakat. Hal yang ingin dijabatani oleh hermeneutika adalah kesenjangan antara pembaca dan penulis, yang mana keduanya dihubungkan oleh teks. Persoalan lain yang hendak diselesaikan oleh hermeneutika adalah persoalan mengenai adanya jarak dan perbedaan bahasa, tradisi dan cara

¹⁷⁵ Hidayat, *Memahami Bahasa...* hal. 130.

berpikir antara teks dan pembaca karena bahasa dan muatannya tidak bisa dilepaskan dari kultur.¹⁷⁶

Di dalam berhadapan dengan suatu teks, proses penjarakkan tidak hanya terjadi antara si pengarang dan pembaca (*distanciated from the author*), akan tetapi juga dengan konteks. Jika di dalam suatu dialog lisan, masing-masing pihak (pembicara dan pendengar) mengetahui konteks pembicaraan dan bila terjadi kesalah-pahaman di antara keduanya mereka dapat merujuk secara langsung kepada konteks apa yang sedang di bicarakan, sebaliknya ketika membaca suatu teks kita sering kali mengalami kesulitan di dalam mengetahui apa konteks awal dari pembicaraan, walaupun kadang-kadang si pengarang telah mencoba menyelipkan konteks tersebut oleh karena itu adalah sangat mungkin terjadinya kesaiahan pemahaman di dalam membaca suatu karya tulis kalau kita tidak mengetahui konteks pembicaraan (*distanciated from the context*).¹⁷⁷

Lepas dari itu, tidak dapat dipungkiri bahwa terjadi sejumlah paradoks di dalam al-Qur'an, yang diyakini sebagai poros dari seluruh dalil yang lain. Paradoks bukan hanya antara lafadz dan lafadz yang lain, melainkan antara satu gagasan dengan gagasan yang lain dalam al-Qur'an. Harus diakui, penyelesaian terhadap paradoks *lafziyah* sudah banyak dilakukan oleh ulama ushul fiqh klasik. Bahwa ketika terjadi *ta'arud* antara lafadz dan lafadz yang lain, maka yang mesti dilakukan oleh seorang mujtahid adalah model, karakter dari lafadz yang membentuk

¹⁷⁶ *Ibid*, hal. 134.

¹⁷⁷ Suratno, "Pluralisme Agama dalam Hermeneutika Paul Ricoeur", *WWW.Islamlib.com*, didownload pada tanggal 12 Agustus 2008.

ayat-ayat itu. Apakah lafadz ayat itu dikemukakan dengan lafadz *'am*, *muflaq*, dan *mujmal*? Atau justru dengan menggunakan lafadz *khaṣṣ*, *tabyīn* hingga metode *nasakh*. Melalui penanganan *lafziyah* inilah, menurut ushul fiqih klasik, *maqāṣid al-syarī'ah* dapat ditemukan.¹⁷⁸ Menurut Muqsiṭh penyelesaian metodologis *a la* ushul fiqih klasik harus diapresiasi, luar biasa canggih dan detail akan tetapi harus dilihat dan dipahami secara kritis.¹⁷⁹

Menurut Jaringan Islam Liberal penyelesaian terhadap paradoks yang bersifat isu dan gagasan belum banyak dilakukan. Misalnya gagasan tentang pluralisme agama dalam al-Qur'an. Betapa dalam satu spektrum, pluralisme Qur'anik diungkapkan melalui janji penyelamatan terhadap orang-orang yang beragama selain Islam yaitu dalam QS. al-Baqarah: 62 sebagai berikut:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ
آلِآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

"Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari Kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati."

Sementara pada spektrum yang lain, absolutisme Islam juga terpampang dengan tegas dalam al-Qur'an. Kontradiksi nyata beberapa

¹⁷⁸ Lihat Buku-buku ushul fiqih untuk penjelasan lebih rinci.

¹⁷⁹ Abd. Muqsiṭh Ghazali, "Merancang Kaidah Ushul Fiqih Baru", (Makalah diseminarkan pada acara Workshop JIL III, Wahid Institute, Jakarta, 2008), Hal. 11.

ayat al-Qur'an yang mengakui sumber-sumber penyelamatan otentik lainnya di satu sisi, dan ayat-ayat lain yang mengatakan Islam sebagai satu-satunya sumber penyelamatan. Hal ini harus diatasi untuk memungkinkan tegaknya sebuah tata kehidupan berdampingan secara damai dengan umat agama lain.¹⁸⁰

Dari berbagai pemaparan di atas kemudian dapat ditarik kesimpulan bahwa kegiatan interpretasi terhadap al-Qur'an maupun reinterpretasi tafsir ulama klasik menjadi sangat penting agar tidak terjadi kebekuan hukum Islam. Untuk mengatasi kebekuan tersebut Jaringan Islam Liberal melakukan kegiatan penafsiran yang sebagian besar menonjolkan akal rasional dan menggunakan hermeneutika yang pada tahap selanjutnya akan penulis kemukakan secara singkat. Menurut Adian Husaini, Sepintas beberapa alasan perlunya ilmu hermeneutika *a la* Islam liberal sebagaimana diuraikan secara singkat di atas mengandung kebenaran. Sayangnya, aliran islam liberal sendiri belum menguraikan metodologi hermeneutikanya secara komprehensif, misalnya bagaimana cara menafsirkan QS Al-Ahzab: 59 yang mewajibkan setiap Muslimah mengenakan jilbab. Kelompok Islam Liberal hanya menganggap ayat ini sebagai belenggu yang mengekang hak-hak kaum perempuan. Karena itu, mereka menolak kewajiban jilbab terhadap Muslimah.¹⁸¹ Hermeneutika yang dimaksud oleh aliran Islam liberal adalah metode penafsiran yang

¹⁸⁰ *Ibid*, hal. 12.

¹⁸¹ Adian Husaini, Kritik Hermeneutika al-Qur'an, *WWW.IslamLib.com*, didownload pada tanggal 12 November 2008.

tidak mau terikat dengan berbagai persyaratan dan metode yang telah menjadi kesepakatan para ulama terdahulu (*salaf*).¹⁸²

Suatu tindakan yang sangat berani. Jaringan Islam Liberal menawarkan suatu cara pandang yang berbeda ketika melihat hukum Islam. Seperti apa yang di lontarkan oleh Muqsih Ghazali¹⁸³ tentang hirarki sumber hukum Islam. *Maqāṣid al-syarī'ah* merupakan sumber hukum pertama dalam Islam, baru kemudian diikuti secara beriringan al-Qur'an dan al-Sunnah. *Maqāṣid al-syarī'ah* merupakan inti dari totalitas ajaran Islam. *Maqāṣid al-syarī'ah* menempati posisi lebih tinggi dari ketentuan-ketentuan spesifik al-Qur'an. *Maqāṣid al-syarī'ah* ini merupakan sumber inspirasi tatkala al-Qur'an hendak menanam ketentuan-ketentuan legal spesifik di lapangan. *Maqāṣid al-syarī'ah* adalah sumber dari segala sumber hukum dalam Islam, termasuk sumber dari al-Qur'an sendiri. Oleh karena itu, sekiranya ada suatu ketentuan baik di dalam al-Qur'an maupun al-Hadis yang bertentangan secara substansif terhadap *Maqāṣid al-syarī'ah* maka ketentuan tersebut mesti direformasi. Ketentuan tersebut harus total atau dibatalkan demi logika *Maqāṣid al-syarī'ah*.

¹⁸² Para ulama salaf menetapkan *manhāj* (metode) menafsirkan Al-Quran, yaitu: *Pertama*, untuk menafsirkan sebuah ayat harus terlebih dulu dicari tafsirnya dengan ayat yang lain, misalnya tentang hari kiamat (*al-qāri'ah*), apakah kiamat itu (*mā al-qāri'ah*), dan ayat seterusnya. *Kedua*, bila tidak ada ayat yang menafsirkan ayat tersebut, maka harus dicari sunnah (hadis) Nabi SAW. *Ketiga*, bila tidak juga ditemukan sunnah yang menerangkan ayat tersebut, maka langkah selanjutnya dicarikan perkataan dari sahabat. *Keempat*, bila tidak ada perkataan sahabat mengenai tafsir sebuah ayat, maka dilacak dari perkataan para tabi'in, seperti Hasan Basri, Ibnu Qatadah, Mujahid, dan lain-lain. *Kelima*, setelah perkataan generasi tabi'in pun tidak ada, baru dicarikan pendapat para imam, seperti Syafi'i, Maliki, Hanbali, dan Hanafi. Terakhir *keenam*, bila semua sandaran di atas juga tidak ditemukan, maka baru ayat tersebut ditafsirkan secara *lughah* (bahasa). Menurut Adian, selain metode di atas adalah metode tafsir *bi al-ra'yi* (dengan akal semata) atau dengan kata lain, menggunakan metode apa yang disebut hermeneutika. Lihat *Ibid*.

¹⁸³ Muqsih Ghazali "Merancang Kaidah...", Hal. 11.

Maqāṣid al-syarī'ah itu bukan hanya digali melalui proses dialektik dengan teks al-Qur'an *per se*, melainkan juga sebagai hasil dari dialog yang bersangkutan dengan hati nuraninya dari satu pihak, dan interaksi mereka dengan realitas kehidupan di pihak yang lain. Berinteraksi dengan realitas, berdialektik dengan teks suci, dan dilanjutkan dengan dialog personal dengan hati nurani secara terus menerus oleh setiap anak manusia sepanjang masa, kiranya akan melahirkan suatu susunan dan konstruksi *Maqāṣid al-syarī'ah* yang universal. *Maqāṣid al-syarī'ah* sejatinya telah bertebaran di setiap nurani umat manusia. Bukankah dengan nuraninya, manusia sudah bisa membedakan antara perkara yang buruk dan perkara yang baik. Perihal ini, Nabi SAW pernah mengatakan: "*istafti qalbak*" (mintalah petunjuk pada hati nuranimu). Pandangan nabi ini kemudian mendapatkan pengukuhan dari firman Allah "*fa alhamahu fujūrah wa taqwāhā*". Inilah dalil bahwa *Maqāṣid al-syarī'ah* bukan hanya berada di dalam lipatan teks-teks suci yang mati tak bersuara, melainkan justru terhujam di kedalaman hati nurani manusia yang bening dan syahdu.¹⁸⁴

Sebenarnya apa yang ditawarkan oleh Jaringan Islam Liberal mengenai metode penafsiran hukum Islam merupakan peninggalan dari khasanah keilmuan Islam klasik, sebagian besar kaidah-kaidah yang digunakan adalah kaidah lama yang sudah banyak dikenal seperti *istihsān*, *'urf*, *qiyas*. Meskipun terdapat model penafsiran kontemporer yang terasa

¹⁸⁴ *Ibid.*, hal. 12.

asing yakni hermeneutika. Hanya saja pada wilayah konsep, pandangan mereka sangat berbeda dari pada konsep yang selama ini dipelajari. maksudnya pada wilayah filosofis Jaringan Islam Liberal mampu menawarkan konsep yang dapat menjadi pintu pembuka bagi lahirnya metode tafsir kontemporer yang liberal. Berawal dari pandangan filosofis inilah diharapkan akan lahir metode operasional ushul fiqih yang aplikatif.

Secara garis besar penafsiran Jaringan Islam Liberal lebih mengutamakan realitas dari pada bunyi teks, meskipun lebih menonjolkan pertimbangan pada aspek realitas tetapi masih tetap menggunakan teks sebagai pijakan. Jaringan Islam Liberal mengkombinasikan antara teks dan konteks, pembahasan mengenai hal ini akan dijelaskan lebih lanjut pada sub bab selanjutnya. Satu hal yang perlu penulis paparkan di sini, bahwa ijtihad yang dilakukan oleh Jaringan Islam Liberal dengan meninggalkan bunyi teks al-Qur'an telah dicontohkan oleh Khalifah Umar ibn Khattab, seperti yang dikemukakan oleh Virginia M. Hooker sebagai berikut:¹⁸⁵

"Following on from this, Ahmad Sahal contributes a chapter on the method of interpreting the Qur'an practised by the second Caliph, Umar, whose interpretations of the Qur'an were based on the principle of *maṣlahah* (for the general good, for the welfare of the people) and involved the exercise of this power of reason (*ra'y*, rational thought). Caliph Umar's method of rational thought (as opposed to literal interpretation) can be traced through Ibn Rushd to Muhammad Abduh and is characterised by three positions which are critical starting points for liberal Islam. First, the body of Qur'an cannot determine all aspects of life and the most important things are not able to be covered by technical stipulation. It is Qur'an's abiding moral principles which can be used as the basis for guidance. Second, the use of human reason to interpret the Qur'an automatically gives value to the plurality of

¹⁸⁵ Virginia M. Hooker, "Developing Islamic Argument for Change Through Liberal Islam", *WWW.Assyaukanie.com*, didownload pada tanggal 12 November 2008.



humankind and allows for interpretation based on differing contexts. Third, the text (in this case the Qur'an) always remains the text and it is only interpretations which vary. Interpretations are relative and cannot claim to be absolute so that a literal interpretation is only one of many ways of interpreting the Qur'an. As interpretations are diverse, so too is Islam. The points made of this explanation of a particular method of Qur'anic interpretation recognise the primacy of the Qur'an as the source of guidance for humankind but, following the model of the Caliph Umar and later scholars, insist on the importance of rational thought, contextual considerations and the validity of pluralism (variety within Islam is to be expected)."

"Menurut dari (buku) ini, Ahmad Sahal memberikan kontribusi sebuah bab tentang metode penafsiran al-Qur'an yang dilakukan oleh khalifah kedua, Umar, yang mana menafsirkan al-Qur'an dengan berdasarkan prinsip masalah (untuk kebaikan umum, untuk kemakmuran masyarakat) dan termasuk menggunakan kekuatan pemikiran (ra'y, pemikiran rasional). Metode pemikiran rasional khalifah Umar (yang dipertentangkan dengan penafsiran literal) dapat dilacak melalui Ibn Rusyd sampai Muhammad Abduh dan dicirikan dengan tiga ciri yang mana menjadi starting point Islam liberal. Pertama, al-Qur'an tidak dapat mencakup semua aspek kehidupan dan sesuatu yang paling penting adalah al-Qur'an tidak dapat dibatasi oleh syarat-syarat teknis. Itu adalah prinsip moral terpercaya al-Qur'an yang mana dapat digunakan sebagai dasar untuk bimbingan. Kedua, penggunaan pemikiran manusia untuk menafsirkan al-Qur'an secara otomatis memberikan nilai kepada pluralitas kebijaksanaan dan mengizinkan untuk menafsirkan dengan berdasarkan pada konteks yang berbeda. Ketiga, teks (dalam kasus ini adalah al-Qur'an) selalu menyisakan (menghasilkan) teks, dan itu (teks kedua) hanyalah penafsiran yang bervariasi. Penafsiran adalah relatif dan tidak dapat mengklaim menjadi absolut maka dari itu penafsiran literal hanyalah salah satu dari banyak cara menafsirkan al-Qur'an. Penafsiran itu berbeda-beda, begitu juga Islam. Poin-poin yang terbuat dalam penjelasan ini yakni metode tertentu dari penafsiran al-Qur'an mengenali (menunjukkan) keunggulan al-Qur'an sebagai sumber bimbingan kebijaksanaan akan tetapi menurut model (penafsiran) khalifah Umar dan sarjana pada tahap kemudian, meminta dengan tegas akan pentingnya pemikiran rasional, pertimbangan kontekstual dan pluralisme kebenaran (keanekaragaman dalam Islam adalah diharapkan)"

3. Dekontekstualisasi Ushul Fiqih Menuju Ushul Fiqih Alternatif.

Barawal dari ketidakpuasan kalangan liberal terhadap model metodologi Islam klasik yang dianggap rapuh. Muqsith Ghazali¹⁸⁶ menjelaskan kerapuhan tersebut bahwa *pertama*, metodologi lama terlalu memandang sebelah mata terhadap kemampuan akal publik di dalam menyulih dan menganulir ketentuan legal formalistik di dalam Islam yang tidak lagi relevan. Artinya ketika terjadi pertentangan antara akal publik dan bunyi harfiyah teks al-Qur'an misalnya, metodologi klasik tidak dapat menpercayai peranan akal untuk menentukan yang terbaik, hasil akhirnya yakni penundukan akal di depan singgasana teks al-Qur'an yang agung. Hal ini menurut Jaringan Islam Liberal dapat mengakibatkan pemaksaan suatu hukum untuk diterapkan pada zaman yang tidak relevan sehingga tujuan utama dari hukum yakni menciptakan rasa keadilan bagi manusia menjadi jauh dari harapan.¹⁸⁷

Peran akal seharusnya menempati posisi penting dalam merumuskan suatu hukum. Akal adalah karunia yang diberikan Tuhan untuk menyulih antara benar dan salah. Sebenarnya penggunaan akal yang begitu penting ini telah dilakukan oleh golongan mu'tazilah, dan Jaringan Islam Liberal sangat terpengaruh olehnya. terdapat kaidah yang kemudian berakibat pada penundukkan teks terhadap akal misalnya kaidah yang mengatakan *Al-'ibrāh bi 'umūm al-lafz lā bi khusūs al-sahab*. Terdapat

¹⁸⁶ Abd. Muqsith Ghazali, "Metode dan Kaidah Penafsiran al-Qur'an", dalam *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hal. 138.

¹⁸⁷ *Ibid*

sekian banyak kritik terhadap kaidah konvensional ini. Misalnya,¹⁸⁸ kaidah ini dipandang terlalu banyak berkonsentrasi dan bergerak pada medan semantik dengan menepikan peranan *sabab al-nuzūl*. Implikasinya, para pengguna kaidah ini kerap terjebak pada suatu kenaifan. Bahwa semakin harfiah seseorang membaca al-Qur'an, maka semakin dekat ia pada kebenaran. Seperti apa yang dituduhkan oleh Ulil terhadap para aktivis Hizbut Tahrir Indonesia bahwa:

"Saya kerap mendengar pernyataan aktivis Hizbut Tahrir (HT), gerakan Islam yang dikenal dengan "mimpi besar" untuk menegakkan negara Islam internasional itu (dikenal dengan negara khilafah), bahwa fakta sosial tak bisa menjadi dasar landasan penetapan hukum. Pernyataan ini pertama kali saya dengar dari jubir Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Ismail Yusanto, saat saya dan dia berbicara dalam sebuah diskusi di Bogor sekitar enam tahun yang lalu. Belakangan, aktivis HTI kerap mengulang-ulang argumen serupa. Rupanya, stateinen ini menjadi semacam "refrain" di kalangan mereka."¹⁸⁹

Dalam kaidah itu, realitas hendak disubordinasikan ke dalam bunyi harafiah teks. Yang dituju adalah kebenaran teks dengan konsekuensi mengabaikan konteks yang mengitari. Hal ini terjadi karena para pemakai kaidah ini menganut ideologi universalisme dan ketidakherhingan kebenaran huruf. Sehingga ketika ushul fiqih lama berbicara tentang lafadz dalam porsi yang demikian besar. Segala jenis perhincangan kebahasaan (*abḥās lugawiyah min mabāḥiṣ al-alfāz*) seperti mengenai 'amm-khaṣṣ, muṭlaq-muqayyad, mujmal-mubayyan, muḥkam-

¹⁸⁸ Muqsith Ghazali, "Kaidah Alternatif...", *WWW.Islamlib.com.*, didownload pada tanggal 14 Juni 2008.

¹⁸⁹ Ulil Abshar Abdalla, "Kritik atas Argumen Aktivis Hizbut Tahrir, *WWW.Islamlib.com.* didownload pada tanggal 10 November 2008.

mutasyābih, *qaf' ṭ-zannī* merupakan upaya untuk menegakkan otoritas teks semata.¹⁹⁰

Kedua, metodologi klasik kurang peduli terhadap kemampuan manusia di dalam merumuskan konsep kemaslahatan walaupun untuk umat manusia sendiri, manusia tak memiliki reputasi dan kedudukan apapun dalam ruang *ushul fiqh* klasik, kecuali menjadi sasaran hukum yang tak berdaya (*mukallaf*). Kemaslahatan untuk manusia dipersepsikan sebagai kemaslahatan Tuhan, standar keadilan adalah keadilan menurut Tuhan karena Tuhan Maha Adil, sehingga kemudian untuk menciptakan kemaslahatan dan keadilan bagi kehidupan manusia di bumi harus menggunakan "hukum-hukum langit" yang mana diyakini sebagai yang paling adil. Hal inilah yang menjadi persoalan dalam proses mendaratkan konsep keadilan dan kemaslahatan yang selama ini mengawang.¹⁹¹

Konsep keadilan menurut Jaringan Islam Liberal adalah keadilan menurut manusia bahkan lebih khusus lagi yaitu keadilan menurut masyarakat dalam konteks tertentu. Jika keadilan Tuhan yang diterapkan pada tataran manusia maka akan mengalami kesulitan untuk mengetahui maksud Tuhan (adil menurut Tuhan), karena tidak ada yang dapat berkomunikasi langsung dengan Tuhan. Keadilan adalah keadilan yang sesuai dengan rasa keadilan bagi manusia, karena hukum diturunkan oleh Tuhan adalah untuk manusia sehingga yang merasakan keadilan adalah manusia. Dalam hal merealisasikan keadilan tersebut perlu untuk melihat

¹⁹⁰ Muqsih Ghazali, "Kaidah Alternatif...", *WWW.Islamlib.com*

¹⁹¹ *Ibid.*

konsepsi al-Qur'an sebagai pijakan awal dalam melihat permasalahan manusia kemudian dicari spirit dari suatu ayat atau tujuan ayat yakni yang sering disebut sebagai *Maqāṣid al-syari'ah*.

Ketiga, pemberhalaan teks dan pengabaian realitas merupakan ciri umum metodologi lama. Aktivitas ijtihad selalu digerakkan di dalam areal teks. Ijtihad yang tidak berakumulasi terhadap teks adalah ilegal, sebab teks adalah aksis dari seluruh cara pemecahan problem. Ketika melakukan ijtihad dengan menggunakan aspek realitas sebagai titik tolak serta meninggalkan bunyi teks al-Qur'an, dianggap telah menyalahi al-Qur'an dan menunjukkan sikap arogansi tafsir yang pada akhirnya dianggap tidak sah atau batal.¹⁹² Jaringan Islam Liberal berupaya untuk keluar dari metodologi lama yang diyakini tidak dapat memberikan hasil tafsir yang "memuaskan." Sehingga perlu untuk melakukan pembongkaran terhadap metodologi tafsir deduktif menuju induktif yang mana harus respek terhadap realitas. Akan tetapi jika diperhatikan Jaringan Islam Liberal tetap masih menggunakan teks sebagai pijakan awal.

Jaringan Islam Liberal juga menuduh kitab-kitab ushul fiqh klasik seperti *al-Nisalah* karya Imam Syafi'i, diduga keras mengidap sejumlah persoalan yang kronis.¹⁹³ Pertama, ushul fiqh Syafi'i beraroma Arabsentris.¹⁹⁴ Arabisme merupakan ideologi yang lekat dalam tembok

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ Abd. Muqsih Ghazali, "Menilik Metode Qiyas Syafi'i", *WWW.Islamlib.com*, didownload pada tanggal 12 November 2008.

¹⁹⁴ Islam menurut Jaringan Islam Liberal lebih merupakan akulturasi antara al-Qur'an dan budaya lokal dan bukan pemaksaan budaya Arab untuk diterapkan di Indonesia. Jaringan Islam Liberal lebih mengedepankan *local wisdom*.

ushul fiqih lama. *Kedua*, kaidah yang banyak dilansir oleh kitab ushul fiqih Syafi'iyah yakni "*al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓ lā bi khusūṣ al-sabab*" terkesan terlalu memberhalakan teks dan mengabaikan konteks. Pembahasan tentang *lafẓ* (kata) dengan porsi yang demikian luas merupakan indikasi kuat betapa ushul fiqih lama sangat menekankan teks dan nyaris menafikan konteks. Pendeknya, ushul fiqih konvensional lebih menitikberatkan pada *lafẓ* (kata) dan bukan pada *maqāṣid* (ideal moral).

Ketiga, menyangkut konsep *qiyas* (analogi) yang terutama diusung oleh Syafi'i. Qiyas dikatakan sebagai menganalogikan sesuatu yang belum jelas ketentuan hukumnya (*furu'*) dengan yang sudah jelas hukumnya dalam al-Qur'an dan al-Sunnah (*aṣl*) karena ada kesamaan *'illat*. Model qiyas seperti ini bermasalah setidaknya karena dua hal berikut: 1) Bahwa tidak ada dua peristiwa yang persis sama, sehingga hukum keduanya bisa diparalelkan. Persamaan *illat* yang menjadi alasan pengoperasian qiyas sesungguhnya merupakan tindakan simplifikasi.¹⁹⁵ 2) Menyangkut hal-hal yang bersifat sosial, qiyas Syafi'i tampak mengabaikan konteks yang melandasi kehadiran hukum *aṣl*. Betapa, pengetahuan terhadap konteks hukum *aṣl* tidak pernah menjadi rukun dari qiyas.

Menurut penulis kritik terhadap metode qiyas di atas memang bagus, akan tetapi bagaimana dapat memahami keharaman minuman keras yang diqiyaskan dengan *khamr*? Jika qiyas dipandang sebagai metode

¹⁹⁵ Muqsiṭh tidak mencontohkan penggunaan qiyas yang tidak dapat diparalelkan, ia juga tidak menjelaskan lebih dalam mengenai simplifikasi qiyas.

yang kurang tepat pada kasus minuman keras, kemudian metode apakah yang digunakan? Pertanyaan-pertanyaan seperti itu belum penulis temukan jawabannya dalam pemikiran Jaringan Islam Liberal. Barangkali suatu hari akan ada metode lain dari Jaringan Islam Liberal yang digunakan dalam memahami hukum minuman keras. Meskipun qiyas mempunyai kelemahan (menurut pandangan Jaringan Islam Liberal), akan tetapi metode tersebut masih efektif untuk pemecahan problem yang tidak ada landasan hukumnya dalam teks *syara'*, satu hal yang perlu diingat, bahwa qiyas adalah metode untuk menghasilkan produk hukum yang mengawali digunakannya akal rasional.

Kendatipun Apa yang dikemukakan oleh Imam Syafi'i banyak dikritik oleh banyak tokoh liberal, ternyata *qiyas* telah diapresiasi oleh banyak tokoh ahli hukum Islam misalnya Fazlur Rahman. Teorinya sangat mirip dengan konsep qiyas yaitu teori *double movement*. Teori *double movement* secara sederhana dapat dipilah menjadi tiga langkah. *Pertama*, memahami dan memaknai pernyataan dengan melihat situasi sosio historis pada saat statemen itu muncul. *Kedua*, membuat kesimpulan terhadap statemen tersebut dengan mengklasifikasikan aspek ideal moral (prinsip atau *mabda'*) dan legal moral spesifik (hukum). Pengklasifikasi ini berdasarkan kombinasi antara aspek sosio historis dengan *ratio legis* (*'illat*) yang terkadang tersurat dalam suatu ayat. *Ketiga*, ideal moral yang telah didapatkan sebagai kesimpulan terhadap pemahaman dan pemaknaan statemen tersebut dibawa ke konteks sekarang sesuai dengan sosio

historisnya yang konkrit.¹⁹⁶ Perbedaan antara teori qiyas Syafi'i dan *double movement* Rahman adalah bahwa teori Rahman lebih mempertimbangkan aspek sosio historis teks saat ia muncul, hal ini penting untuk mencari ideal moral teks tersebut, yang kemudian untuk dikontekstualisasikan dengan kondisi sosio historis interpreter. Kendati demikian ada kesamaan antara keduanya yaitu sama-sama menggunakan *'illat* hukum sebagai dasar pijakan.

Setelah memberikan kritik terhadap metode ushul fiqh klasik, Jaringan Islam Liberal menawarkan kaidah ushul fiqh alternatif. Dari kaidah ini diharapkan dapat menjadi jembatan bagi kebuntuan ushul fiqh klasik dalam memecahkan kasus-kasus kontemporer. Adapun kaidah ushul fiqh tersebut adalah:

a. *Al-'Ibrah bi al-Maqāsid lā bi al-Alfāz.*

Kaidah ini berarti bahwa yang mesti menjadi perhatian seorang mujtahid di dalam mengistinbāḥkan hukum dari al-Qur'an dan al-Sunnah bukan huruf dan aksaranya melainkan dari *Maqāsid* yang dikandungnya. Yang menjadi aksis adalah cita-cita etik moral dari sebuah ayat dan bukan legislasi spesifik atau formulasi literalnya.¹⁹⁷ untuk mengetahui *Maqāsid* ini maka seseorang dituntut untuk memahami konteks. Yang dimaksudkan bukan hanya konteks personal yang partikular (*juz'ī*), melainkan juga konteks impersonal yang

¹⁹⁶ Junaidi, "Struktur Logika dalam Teori Hukum Islam", <http://pern.pendis.depag.go.id>, didownload pada tanggal 11 November 2008.
¹⁹⁷ Abd. Muqsih Ghazali, "Ushul Fiqih Alternatif", WWW.Islamlib.com, didownload pada tanggal 14 Juni 2008. lihat juga dalam tulisan Muqsih lain tentang ushul fiqh.

universal (*kulli*). Pemahaman tentang konteks yang lebih dari sekadar ilmu *sabab al-nuzul* dalam pengertian klasik itu merupakan prasyarat utama untuk menemukan *Maqāṣid al-syarī'ah*.

Pengetahuan akan konteks yang melingkupi turunnya ayat saat ia diturunkan adalah syarat bagi seorang mujtahid. Dari pengetahuan itulah akan didapatkan prinsip dari ayat al-Qur'an atau ideal moral menurut istilah Fazlur Rahman. Pengetahuan tentang konteks ayat digunakan untuk menimba dan memperoleh prinsip-prinsip dasar Islam atau yang dikenal dengan istilah *Maqāṣid al-syarī'ah*. Begitu *Maqāṣid al-syarī'ah* sudah dicapai, maka teks harus segera dilepaskan dari konteks ke-Arabannya (dekontekstualisasi) untuk kemudian dilakukan rekontekstualisasi. Yaitu, melabuhkan prinsip-prinsip dasar Islam itu di tempat dan di belahan bumi non-Arab. Maka, kontekstualisasi, dekontekstualisasi, dan rekontekstualisasi seharusnya merupakan mekanisme kerja penafsiran sepanjang masa.¹⁹⁸

Kaidah yang diajukan oleh Muqṣith di atas dimaksudkan untuk menguak makna di balik makna literal teks (*magzā*). Tidak lagi berkutat pada bunyi teks tapi hendak membuat suatu hukum yang bisa jadi sangat berbeda dengan bunyi teks. Menurut penulis, meskipun Jaringan Islam Liberal meninggalkan bunyi teks akan tetapi mereka tidak dapat lepas dari teks, hanya saja mereka menggunakan teks al-

¹⁹⁸ *Ibid.*

Qur'an sebagai pijakkan awal dalam menentukan hukum. Dengan menguak prinsip atau semangat al-Qur'an dari bunyi teks tersebut kemudian dari prinsip yang didapatkan dicoba untuk dikontekstualisasikan dengan zaman kini dan di sini (bukan Arab).

Kaidah di atas membawa konsekuensi terhadap kaidah *al-'ibrah bi khusūṣ al-sabab lā bi 'umūm al-lafz* yang mana menjadi antitesis dari kaidah lama yang berbunyi *al-'ibrah bi 'umūm al-lafz lā bi khusūṣ al-sabab*. Kaidah klasik ini menegaskan bahwa yang harus menjadi pertimbangan adalah keumuman lafadz, bukan khususnya sebab. Maka, jika suatu *naṣṣ* menggunakan redaksi yang bersifat umum, maka tidak ada pilihan lain selain menerapkan *naṣṣ* tersebut, sekalipun *naṣṣ* itu hadir untuk merespons suatu peristiwa yang khusus. "Pasrah pada keumuman kata (*al-taslīm bi 'umūm al-lafz*) hanya akan menyebabkan pembaca senantiasa berada dalam kerangka makna linguistik.¹⁹⁹

Dari pemaparan di atas jelas bahwa Jaringan Islam Liberal tidak puas hanya dengan menganalisis pada konteks linguistik saja. Dengan demikian akan sangat sulit mencapai apa yang menjadi semangat dari al-Qur'an. Al-Qur'an menurut Jaringan Islam Liberal adalah teks budaya yang kental sekali nuansa historisnya sehingga jika al-Qur'an diterapkan dan diamalkan secara *letterlijk* justru tidak akan mewujudkan kemaslahatan bagi umat manusia, karena sebenarnya

¹⁹⁹ *Ibid.*

konteksnya sudah berbeda. Oleh karena itu ijtihad menjadi penting dan harus mempertimbangkan konteks lokal. Pemaknaan linguistik tidak akan mencapai pada apa yang dicita-citakan oleh al-Qur'an sendiri yaitu *maṣlaḥah*.

b. *Jawāz Naskh al-Nuṣūṣ bi al-Maṣlaḥah*.

Terdapat sebaait pertanyaan ontologis dalam ranah ushul fiqh, jika terjadi pertentangan antara teks (*naṣṣ*) dan maslahat mana yang mesti dimenangkan? Dalam menjawab pertanyaan ini, umumnya ulama ushul fiqh klasik mengatakan bahwa yang dimenangkan adalah *naṣṣ*. Bahkan, al-Thufi menyatakan bahwa tidak mungkin terjadi pertentangan antara *naṣṣ* dan *maṣlaḥah*, karena apa yang diujarkan oleh *naṣṣ* adalah kemaslahatan itu sendiri.²⁰⁰ Sering disinyalir bahwa kemaslahatan yang diandaikan oleh manusia adalah kemaslahatan semu dan relatif, sementara kemaslahatan yang ditetapkan Tuhan melalui bunyi harafiah *naṣṣ* adalah kemaslahatan hakiki dan obyektif.²⁰¹

Menurut Ibn. Qudamah sebagaimana yang dikutip oleh Hafidz Abdurrahman,²⁰² *maṣlaḥah* dibagi menjadi tiga yaitu *maṣlaḥah mu'tabarah* (*maṣlaḥah* yang diakui dan diterima), adalah *maṣlaḥah* yang diterima dan diakui oleh syara', yaitu hukum yang ditarik dari rasionalitas al-Qur'an (*ma'qul al-naṣṣ*) dan *ijma'*. Kemudian

²⁰⁰ Pandangan al-Thufi tentang pertentangan antara *naṣṣ* dan *maṣlaḥah* ini dapat dilihat dalam tulisan Suraji, "Urgensi Teori *Maṣlaḥah* Najmuddin al-Thufi dalam Pembaruan Hukum Islam Kontemporer", dalam *Jurnal Penelitian Agama*, (P3M STAIN Purwokerto, vol. 5, no. 2, Juli-Desember, 2004), hal. 210. Menurut Suraji, al-Thufi tidak pernah mencontohkan adanya pertentangan antara *naṣṣ* dan *maṣlaḥah*.

²⁰¹ *Ibid.*

²⁰² Abdurrahman, *Ushul Fiqih*..., hal. 113-114.

maṣlahah mulgiyyah (*maṣlahah* yang ditolak) yaitu *maṣlahah* ilusif yang kebatilannya telah dinyatakan oleh syara', karena bertentangan dengan al-Qur'an dan hadis dan jika diubah maka akan berakibat pada diubahnya hukum syara'. dan *maṣlahah mursalah* (*maṣlahah* yang tidak diterima dan tidak ditolak). Artinya *maṣlahah* ini tidak dinyatakan maupun ditolak dalam al-Qur'an maupun Hadis.

Untuk menentukan sebuah hukum bernilai *maṣlahah* atau tidak, Jaringan Islam Liberal menekankan adanya survei atau observasi ke lapangan. Untuk menentukan hukum Islam tidak hanya menggunakan ilmu-ilmu ushul fiqh saja akan tetapi tidak menutup kemungkinan menggunakan ilmu-ilmu sosial karena kajian-kajian agama termasuk ushul fiqh termasuk ilmu humaniora sebagaimana ilmu sosiologi, antropologi maupun teori-teori sosial yang lain. Tidaklah mustahil bahwa sesuatu yang bernilai maslahat dalam suatu tempat dan waktu tertentu, kemudian berubah menjadi mafsadat dalam suatu ruang dan waktu yang lain. Bila kemaslahatan dapat berubah karena perubahan konteks, maka dapat saja Allah menyuruh berbuat sesuatu karena diketahui mengandung maslahat, kemudian Allah melarangnya pada waktu kemudian karena diketahui di lapangan aturan tersebut tidak lagi menyuarakan kemaslahatan. Ibnu Rusyd dalam bukunya yang bertitelkan *Faṣl al-Maqāl fī Taqrīr Mā Bayna al-Syarī'ah wa al-Hikmah min al-Ittiṣāl* menyatakan bahwa hikmah

(kemaslahatan) itu merupakan saudara kandung dari syari'at-syari'at yang telah ditetapkan Allah.²⁰³

Teks suci tanpa kemaslahatan memang tak berfungsi apa-apa buat manusia, kecuali untuk teks itu sendiri. Teks baru bermakna sekiranya menyertakan cita kemaslahatan bagi umat manusia. Kemaslahatan adalah fondasi paling pokok dari setiap perundang-undangan syari'at Islam. Ini bukan karena ajaran Islam memang perlu dicocok-cocokkan secara oportunistik dengan perkembangan kemaslahatan, melainkan karena tuntutan kemaslahatan itu secara obyektif niscaya mengharuskan demikian. Menarik untuk mendengar pernyataan Izzuddin Ibn Abdissalam, "*inna mā al-takālif kulluhā rajī'atun ila maṣālih al-'ibād*" (seluruh ketentuan agama diarahkan untuk sebesar-besarnya kemaslahatan umat manusia). Dengan ini, maka kemaslahatan itu merupakan ajaran agama yang *ṣawābit* (tidak berubah, pokok, dan universal), sementara wujud pelaksanaan cita kemaslahatan itu merupakan perkara agama yang *mutagayyir* (berubah-berubah mengikuti perubahan alur sejarah dan peradaban). Maka, yang perlu mendapatkan proviso penegasan di sini adalah bahwa nasakh tidak dapat dilakukan terhadap teks al-Qur'an yang mengandung prinsip-prinsip ajaran yang universal, ajaran mana telah melintasi ruang dan waktu, mengatasi pelbagai etnis dan keyakinan. Ayat-ayat ini sebagai ayat dengan kedudukan paling tinggi (*al-āyah al-a'lā qīmatan*), atau *al-āyah al-uṣūliyyah* atau *uṣūl al-Qur'an*. Ayat-

²⁰³ Muqsiṭh Gazālī, "Uṣhul Fiqih...", *WWW.Islamlib.com*.

ayat seperti ini memang tidak banyak jumlahnya, bahkan bisa dihitung dengan jari tangan. Masuk dalam kategori ayat yang tidak bisa dinasakh, seperti ayat "*wa izā ḥakamtum bayna al-nās an taḥkumū bi al'adl*", "*I'ditū huwa aqrab li al-taqwā*", dan sebagainya. *Nasakh* terhadap ayat yang demikian bukan saja berlawanan dengan semangat kehadiran Islam awal, melainkan juga bertentangan dengan logika *nasakh* sendiri. Sementara ayat-ayat mu'amalah dalam al-Qur'an yang bersifat teknis operasional, menurut Muqsiṭh disebut dengan *al-ayah al-adnā qīmatan* atau *al-ayah al-furū'iyat* atau fiqih al-Qur'an, seperti ayat yang berbicara tentang bentuk-bentuk hukuman (*'uqūbat*), sanksi bagi para pelaku pidana (*ḥudūd*), bilangan waris dan sebagainya, maka tetap terbuka kemungkinan untuk dinasakh dan difalsifikasi, sekiranya ayat tersebut tidak efektif lagi sebagai sarana untuk mewujudkan cita kemalahatan. Dalam sejarahnya, *nasakh* selalu hadir untuk terus-menerus memperbaharui teks-teks agama yang tidak lagi merepresentasikan prinsip-prinsip dasar Islam.²⁰⁴

c. *Tanqīḥ al-Nuṣūṣ bi al-'Aql al-Mujtama'*.

Kaidah ini hendak menyatakan bahwa akal publik memiliki kewenangan untuk menyulih dan mengamandemen sejumlah ketentuan "dogmatik" agama yang menyangkut perkara-perkara publik, baik dalam al-Qur'an maupun dalam al-Sunnah. Sehingga ketika terjadi pertentangan antara akal publik dengan bunyi harfiah teks ajaran, maka

²⁰⁴ Muqsiṭh juga menambahkan bahwa ayat yang mengansung konsep toleransi adalah ayat pokok (*uṣūl*) sedangkan ayat kekerasan dan perang merupakan ayat cabang (*fusūl*). lihat Adian Husaini, "Kritik Hermeneutika al-Qur'an", *WWW.Islamlib.com*.

akal publik berotoritas untuk mengedit, menyempurnakan, dan memodifikasikannya. Modifikasi ini terasa sangat dibutuhkan ketika berhadapan dengan ayat-ayat partikular, seperti ayat *hudūd* (seperti potong tangan, rajam, dan sebagainya), waris, dan sebagainya. Ayat-ayat tersebut dalam konteks sekarang, alih-alih bisa menyelesaikan masalah-masalah kemanusiaan, yang terjadi justru merupakan bagian dari masalah yang harus dipecahkan melalui prosedur *tanqīh* yang berupa *taqyīd bi al-'aql*, *takhṣīs bi al-'aql*, dan *tabyīn bi al-'aql*.²⁰⁵

Seperti halnya yang dikatakan oleh al-Thufi, jika terjadi pertentangan antara bunyi harfiah al-Qur'an dengan kemaslahatan umat, maka yang didahulukan adalah kemaslahatan.²⁰⁶ Jaringan Islam Liberal tidak menjelaskan secara rinci apa yang dimaksud '*aql al-mujtama'*'. Akan tetapi menurut penulis setelah melacak di berbagai sumber, ternyata ini diawali dari konsep kemaslahatan. Dalam menentukan kemalahatan suatu hukum perlu diidentifikasi menggunakan berbagai ilmu dan berbagai ahli, baik ilmu agama maupun ilmu sosial lain bahkan ilmu eksak, kemudian dilakukan perumusan-perumusan yang melibatkan orang banyak (publik). Inilah menurut penulis yang dimaksud dengan '*aql al-mujtama'*'. Yaitu kesepakatan-kesepakatan yang menyerupai *ijma'* (konsensus), hanya bedanya pelaku *ijma'* lebih diperluas.

Ayat-ayat semacam itu, sebagaimana dikatakan sebelumnya disebut sebagai *fiqih al-Qur'an*. Sebagai sebuah *fiqih*, ayat-ayat

²⁰⁵ Muqṣith Ghazali, "Ushul Fiqih...", *WWW.Islamlib.com*.

²⁰⁶ Suraji, "Urgensi Teori...", hal. 210.

tersebut sepenuhnya merupakan respons al-Qur'an terhadap kasus-kasus tertentu yang berlangsung dalam lokus tertentu pula, yakni masyarakat Arab. Dengan demikian, kebenaran ayat-ayat tadi bersifat relatif dan tentatif, sehingga memerlukan penyempurnaan, pembaharuan, dan penyulingan. Dalam tataran itu, universalisasi fiqih al-Qur'an tanpa melalui proses *tanqīh* harus dihindari. Sebab, membiarkan fiqih al-Qur'an persis seperti dalam bunyi harfiahnya hanya akan mengantarkan al-Qur'an pada perangkat yang mematikan spirit dan *elan vital* al-Qur'an.

Kerja *tanqīh* ini hakekatnya inheren di dalam diri setiap manusia yang berakal budi. Dalam jiwa manusia terdapat "impuls abadi yang tak pernah padam" untuk bertanqīh. Terdapat dorongan adekuat untuk senantiasa berpihak pada kebenaran dan keadilan. Selalu ada kecenderungan untuk mengoreksi pelbagai kekeliruan dan menyempurnakan segala kekurangan. Akal publik (bukan akal privat) ini dibutuhkan untuk menghindari oligarki pendapat atau otoritarianisme dalam merumuskan dan memecahkan urusan-urusan publik. Bagaimanapun di dalam ruang publik tidak boleh ada satu pihak atau golongan dalam masyarakat yang berhak memaksa pandangannya pada orang lain, karena pandangannya dinilai lebih benar. Mereka memiliki kedudukan dan derajat yang sama.

Pandangan di atas sangat berbeda dengan pandangan *mainstream*. Baik yang klasik maupun kontemporer yaitu mereformulasi kaidah lama yang terus menerus mendevaluasi akal di

bawah kedigdayaan teks. Baik kalangan Asy'ariyah maupun Mu'tazilah hakekatnya sama-sama memposisikan akal sebagai pengelola data-teks, sementara data teks merupakan pangkal atau asal. Sebagai pengelola, maka akal tidak bisa bertindak terlampau jauh, kecuali hanya untuk melakukan rasionalisasi terhadap barang-barang irrasional yang ada dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Akal hanya berguna untuk membuka tabir kegelapan teks-teks *zanniyat* al-Qur'an saja. Di tangan Mu'tazilah, akal hanya berfungsi untuk menakwil ayat-ayat yang *mutasyabih*. Akal tidak cukup percaya diri untuk melakukan peninjauan ulang apalagi mempertanyakan ayat-ayat partikular yang tergolong *qat'iyyat* dari sudut struktur gramatika bahasanya.

Akal manusia dalam buku-buku teologi klasik telah diletakkan sebagai subordinat dari teks. Akal mengalami penyusutan peran. Sekolah-olah akal manusia itu begitu rendah, sehingga kalau dibiarkan maka manusia secara massal akan bertelanjang bulat di jalan-jalan sebagaimana binatang, berzina beramai-ramai, mencuri secara berjemaah, saling bunuh-membunuh, dan sebagainya. Ini, tentu saja sebuah sikap yang tidak apresiatif bahkan merendahkan akal sebagai karya agung Allah Swt. Allah menciptakan akal sesungguhnya agar manusia sanggup memilah dan memilih manakah tindakan yang baik dan mana-mana pula perbuatan yang buruk.

Menurut Muqsyith, akal publik harus diberi posisi yang penting. Akal publik tidak cukup hanya tampil sebagai pengelola data

teks. Menyangkut perkara-perkara mu'amalah yang mundan, akal publik perlu mendapatkan wewenang untuk mengevaluasi efektivitas dan kinerja beberapa ketentuan al-Qur'an dan al-Hadis di dalam mengimplementasikan *Maqāṣid al-syarī'ah* di bumi realitas. Sekiranya dari data lapangan diketahui ketidakberdayaan sebuah teks di dalam mengatasi perkara-perkara publik, maka akal publik mesti mempertimbangkan ulang ketentuan tersebut. Akal publik bertugas untuk mengeluarkan spirit dasar Islam dari lipatan huruf-huruf agama. Akal publik mempunyai tanggungjawab moral untuk *mentanqih* ayat-ayat yang problematik.

Ushul fiqh alternatif hanya sebagian kaidah yang bisa disodorkan untuk membenahi kelemahan-kelemahan metodologi *istinbāṭ* yang telah lama dirisaukan. Tentu saja ada sekian banyak lagi kaidah ushul fiqh yang perlu direformasi dengan menyertakan banyak orang yang berkompeten. Dengan cara ini, diharapkan dapat menghindari kebakuan dan kemandulan metodologi ushul fiqh.

4. Penekanan Terhadap Prinsip *Maṣlaḥah* dalam *Istinbāṭ* Hukum.

Maṣlaḥah berkonotasi *jalh al-manāfi'* (mengusahakan kemanfaatan) dan *daf' al-mafāṣid* (mencegah kerusakan).²⁰⁷ Dalam khazanah ushul fiqh, *Maqāṣid al-syarī'ah* itu adalah keadilan, kemaslahatan, kesetaraan, hikmah-kebijaksanaan, dan cinta kasih. *Maqāṣid* inilah yang sejatinya menjadi sumber inspirasi tatkala al-Qur'an

²⁰⁷ Abdurrahman, *Ushul Fiqih*..., hal.113.

hendak melabuhkan ketentuan-ketentuan legal-spesifik di lapangan. Dengan perkataan lain, *Maqāṣid al-syarī'ah* adalah sumber dari segala sumber hukum dalam Islam, termasuk sumber dari al-Qur'an sendiri. Oleh karena itu, sekiranya ditemukan sebuah teks agama baik di dalam al-Qur'an maupun al-hadis (apalagi di dalam tafsir dan fiqh) yang tidak lagi menyuarakan *Maqāṣid al-syarī'ah*, maka ia batal atau dapat dibatalkan demi logika *Maqāṣid al-syarī'ah* itu.²⁰⁸

Dalam melakukan penalaran hukum Jaringan Islam Liberal, banyak terpengaruh oleh al-Syatibi yang menulis tentang kerangka umum syari'at. Menurut al-Syatibi sebagaimana dikutip oleh Jaringan Islam Liberal, dalam syari'at terdapat beberapa varian yang mesti dipahami secara utuh, antara lain hukum, tujuan hukum, dalil dan ijtihad. Hal ini menunjukkan bahwa syari'at tidak hanya hukum belaka, karena ada varian lain yang sangat penting yaitu tujuan-tujuan utama diturunkannya syari'at (*Maqāṣid al-syarī'ah*).²⁰⁹ Tujuan tersebut merupakan nilai-nilai yang prinsipal dalam agama. Menurut Jaringan Islam Liberal tujuan-tujuan ini jika diteliti lebih lanjut dan dicari inti sarinya maka akan ditemukan adanya kemaslahatan umum. Itulah tujuan syariat yang harus menjadi prinsip ketika menetapkan hukum.

Kemaslahatan umum adalah tujuan dari disyariatkannya hukum Islam. Adapun kemaslahatan umum secara rinci ditujukan untuk memelihara agama... diri (jiwa), akal, keturunan, dan harta. Perlindungan

²⁰⁸ Ghazali, "Kaidah..." *WWW.islamlib.com*.
²⁰⁹ Madjid, *Fiqh Lintas*... hal. 10.

terhadap kelima hal ini harus menjadi landasan utama dalam menetapkan produk hukum. Dalam upaya melindungi eksistensi kelima hal tersebut para ulama membagi dalam tiga tingkatan yakni:

a. *Darūriyyat*.

Pada tingkatan *Darūriyyat* (primer) kelima hal tersebut harus diupayakan sebagai agenda utama. Apabila sarana itu tidak ada akan mengancam hilangnya perlindungan terhadap kelima hal tersebut. Sesuatu yang mutlak harus ada untuk menopang kehidupan manusia baik dalam urusan agama maupun keduniaan. Seandainya sesuatu itu tidak ada, maka rusaklah tata kehidupan ini.²¹⁰ Menurut Jaringan Islam Liberal, yang dimaksud kemaslahatan primer yaitu perlunya melindungi agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Setiap orang harus menghormati keberagaman orang lain, menghargai jiwa, menghargai kebebasan berpikir dan berpendapat, menjaga keturunan (hak reproduksi) serta menghargai kepemilikan harta setiap orang. Kemaslahatan yang bersifat primer tersebut merupakan inti semua agama dan ajaran.²¹¹

Menurut kalangan Fundamentalis pendapat dari Jaringan Islam Liberal di atas sangat jauh berseberangan dengan ushul fiqh. Menurut mereka Jaringan Islam Liberal telah menyelewengkan apa yang telah termaktub dalam risalah-risalah tedahulu, bahwa menurut Ushul fiqh penjagaan terhadap agama adalah dalam bentuk ketentuan

²¹⁰ Danusiri, "Epistemologi Syara'", dalam *Epistemologi Syara'*, ed. Anang Haris Himawan. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hal. 47.

²¹¹ Madjid, *Fiqih Lintas....* hal. 11.

hukum syara' dengan membunuh orang kafir yang menyesatkan dan hukuman atas pembuat *bid'ah* yang mengajak kepada *bid'ah*. Hal ini dilaksanakan untuk menjaga agama. Menjaga atau melindungi agama adalah menjaga Islam agar tidak rusak, maka pelaku perusak agama dihukum bunuh, dalam contoh di atas, orang kafir yang menyesatkan maka dalam ketentuan syara' dihukum bunuh. Akan tetapi perlunya melindungi agama (*hifz al-din*) menurut kalangan fundamental telah dipelintir oleh Jaringan Islam Liberal menjadi "setiap manusia mesti menghargai keberagaman orang lain."²¹²

Kritik yang amat gencar oleh kalangan Fundamental sengaja penulis tampilkan mengenai konsep maslahat ini sebagai berikut:²¹³ melindungi jiwa bukan sekadar menghormati, tetapi menjaga dari segala yang merusaknya. Sedang jiwa di situ hanyalah jiwa yang dilindungi oleh Islam. Adapun jiwa orang yang tidak dilindungi Islam, misalnya karena memusuhi Islam, melanggar Islam yang sampai terkena hukum bunuh (misalnya murtad, sudah pernah nikah namun berzina, lari dari medan perang, dan membunuh jiwa secara tidak *haq*) maka tak ada perlindungan lagi. Jadi yang dijaga jiwanya itu adalah orang muslim yang dilindungi syara', dan urusannya bukan sekadar hormat menghormati.

²¹² Kalangan fundamentalis melakukan perlawanan pemikiran secara serius. Menurut kalangan fundamentalis telah terjadi penyesatan yang dilakukan oleh Jaringan Islam Liberal beserta rekan-rekannya. Untuk lebih jelas mengenai penyesatan-penyesatan yang ada di Indonesia lihat Hartono Ahmad Jaiz, *Aliran-aliran Sesat di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Al Kautsar, 2005).

²¹³ Hartono Ahmad Jaiz, "Nafsu Besar Tenaga Kurang", *WWW.Swaramuslim.com*, didownload pada tanggal 11 November 2008.

“Menghargai kebebasan berpikir dan berpendapat” yang dilontarkan oleh Jaringan Islam Liberal di atas bukanlah merupakan maksud dari istilah Ushul Fiqih “melindungi akal” (*hifz al-'aql*). Yang dimaksud oleh ushul fiqih tentang melindungi akal itu adalah melindungi dari tingkah yang merusak akal. Maka orang yang meminum minuman keras dikenai hukuman (*hadd*) dicambuk 80 kali, karena dengan hukuman itu agar akal terlindungi. Adapun pendapat yang dihasilkan dari akal maka perlu dilihat, ketika pendapat itu berupa kekafiran dan mengajak kepada kesesatan-kekafiran maka berarti merusak agama. Dan itu ada hukumnya tersendiri seperti tercantum dalam hal penjagaan agama. Pendapat akal yang menyesatkan itu tak perlu dihargai, dan pencetus atau penyeru pendapat tersebut perlu dihukum, sebab merusak agama.

Kemudian dalam ushul fiqih, istilah melindungi keturunan atau *hifz al-nasl* atau *hifz al-nasab* itu maksudnya adalah Allah membuat syariat, di antaranya dalam hal untuk menjaga keturunan, maka dilarang berzina. Sehingga ada hukuman bagi pelaku zina, agar keturunan bisa terjaga. Dalam hal harta, menurut kalangan Fundamentalists tidak begitu diselewengkan maksudnya. Berbeda dengan ketika menyangkut masalah penjagaan agama dan akal. Dalam dua hal ini (agama dan akal) Jaringan Islam Liberal “bermain” yaitu memainkan penyelewengan maksud. Dari maksud Ushul Fiqih bahwa Allah melindungi agama (Islam) sehingga menetapkan hukum syara' untuk menghukum bunuh perusak agama serta menghukum pembuat

dan penyeru *bid'ah*, lalu diubah menjadi "Setiap manusia mesti menghargai keberagaman orang lain". Kemudian dalam hal penjagaan akal juga telah diselewengkan.

b. *Hājiyyāt*.

Hājiyyāt adalah kemaslahatan yang bersifat sekunder, yaitu kemaslahatan yang tidak menyebabkan ambruknya tatanan sosial dan hukum. Misalnya dalam hal ibadat ada dispensasi atau *rukḥṣah* atau keringanan apabila dalam pelaksanaannya terdapat kesulitan. Bagi mereka yang melakukan perjalanan jauh, sakit dan orang tua renta diberikan keringanan dalam menjalankan ibadah.²¹⁴ Menurut Islam Liberal Kemaslahatan *Hājiyyāt* ini menunjukkan adanya keringanan yang bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan dan kenyamanan bagi pemeluk agama. Sehingga kesimpulannya beragama dan beribadah tidak akan ada rasa keberatan dan keterpaksaan. Mengamalkan agama secara tulus ikhlas merupakan inti dari ibadah sehingga unsur keterpaksaan merupakan lawan yang sangat bertolak belakang.

c. *Tahṣīniyyāt*

Kemaslahatan *tahṣīniyyat* adalah kemaslahatan yang bersifat komplementer (*al-tahṣīniyyāt*), yaitu kemaslahatan yang memberikan perhatian pada masalah etika dan estetika. Misalnya ajaran tentang kebersihan, berhias, shadaqah, dan bantuan kemanusiaan.

²¹⁴ Madjid, *Fiqih Lintas*..., hal. 11.

kemaslahatan ini menyempurnakan kemaslahatan primer dan sekunder.²¹⁵

Maslahat bersumber dari konteks sosial. Jika dalil agama bertentangan dengan konteks sosial, maka konteks harus didahulukan di atas teks agama. "Mendahulukan" dalam pandangan al-Thufi, bukan berarti membatalkan dan menganulir sama sekali dalil agama. Sebaliknya, konteks sosial dianggap sebagai "pen-takhsīs" atau spesifikasi dan "bayān" atau menerangkan teks atau dalil agama yang ada. Dalam hukum fiqih, fakta sosial jelas bisa menjadi dasar penetapan hukum. Karena itulah ada kaidah terkenal, "*tagayyur al-aḥkām bi tagayyur al-azminah wa al-amkān*," (hukum berubah sesuai dengan waktu dan tempat). Sudah tentu, fakta sosial semata-mata memang tak cukup untuk menetapkan sebuah hukum dalam pandangan teori hukum Islam klasik. Fakta sosial tetap harus ditimbang berdasarkan teks. Tetapi teks saja juga tak cukup, karena teks juga dipahami berdasarkan perubahan-perubahan lingkungan sosial yang ada. Dengan kata lain, ada hubungan simbiosis antara teks dan konteks sosial. Seorang ulama mazhab Hanafi, al-Thufi (w. 1324 M), berpendapat lebih jauh lagi. Dalam kitabnya yang kurang banyak dibaca luas, "*Kitāb al-Ta'yīn fī Syarḥ al-Arba'in*" (komentar atas kumpulan empat puluh hadis karya Imam Nawawi), al-Thufi melontarkan sebuah pendapat yang menjadi kontroversi dari dulu hingga sekarang, bahwa jika terjadi pertentangan antara maslahat atau kepentingan umum dengan teks

²¹⁵ *Ibid.*, hal. 11. Dalam hal *ḥajīyyāt* dan *taḥsīniyyāt* pertentangan antara fundamentalis dan liberalis kurang begitu mengemuka, perdebatan serius dan alot terjadi pada maslahat *darūriyyāt*, karena ini adalah pangkal dari *ḥajīyyāt* dan *taḥsīniyyāt*.

atau dalil agama, maka maslahat harus didahulukan. Sementara itu, banyak sekali ketentuan hukum dalam fiqh yang digantungkan pada adat dan kebiasaan masyarakat setempat. Itulah sebabnya, dalam fiqh dikenal kaidah yang sangat populer, "*al-'ādah muḥakkamah*", kebiasaan sosial bisa menjadi sumber hukum²¹⁶

B. Metode Penalaran Hukum Tentang Kebebasan Beragama

Untuk mengetahui metode penalaran hukum Jaringan Islam Liberal, penulis akan memaparkan terlebih dahulu contoh-contoh ayat yang menjadi poin penting kebebasan beragama. Dari contoh-contoh penalaran terhadap ayat-ayat tersebut akan terlihat bagaimana pola penalaran hukum Jaringan Islam Liberal, khususnya dalam hal kebebasan beragama.

1. Tidak Ada Paksaan Dalam Agama (QS. Al-Baqarah: 256).

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِرْ بِاللَّهِ فَقَدْ

أَسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾

"Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); Sesungguhnya Telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, Maka Sesungguhnya ia Telah berpegang kepada buhul tali yang amat Kuat yang tidak akan putus. dan Allah Maha mendengar lagi Maha Mengetahui."

Ada berbagai macam versi mengenai sebab turunnya ayat tersebut, tetapi ada kesamaan yakni tidak diperbolehkannya pemaksaan dalam agama. Penulis hanya akan memaparkan sedikit saja mengenai

²¹⁶ Ulil Abshar Abdalla, Kritik atas Argumen Aktivis Hizbut Tahrir, *WWW.Islamlib.com*, didownload pada tanggal 10 November 2008.

sebab turunnya ayat tersebut.²¹⁷ *Pertama*, kisah perempuan *Anṣār* yang tidak mempunyai anak. Perempuan tersebut berjanji bila nanti mempunyai anak akan dimasukkan ke dalam agama Yahudi. Tatkala orang-orang *Anṣār* mendengar berita tersebut, mereka langsung berkata: "kami tidak akan membiarkan anak-anak kami (menjadi Yahudi)". Kemudian ayat "tidak ada paksaan dalam agama" diturunkan sebagai jawaban, bahwa dalam beragama ada kebebasan memilih, baik kebebasan memilih menjadi Islam maupun menjadi Yahudi.

Kedua, kisah seorang laki-laki kalangan *Anṣār* yang mempunyai anak kecil berkulit hitam. Dikisahkan, anak tersebut diberi nama Subayh. Sang ayah memaksa anaknya agar memeluk Islam. Tapi kemudian, Tuhan menurunkan ayat tidak ada paksaan dalam agama sebagai jawaban bahwa seorang ayah tidak berhak untuk memaksa pilihan agama anaknya. Dari dua fakta sejarah di atas menurut Jaringan Islam Liberal dapat disimpulkan bahwa dakwah yang digunakan Rasul adalah dakwah yang humanis dan berdasarkan bimbingan Tuhan melalui al-Qur'an.

Menurut Jaringan Islam Liberal, sesungguhnya kepemelukan seseorang terhadap agama tertentu menganut asas kebebasan dan keterbukaan.²¹⁸ Dakwah seharusnya merupakan wilayah yang penuh kasih sayang dan bukan wilayah paksa, kekerasan maupun intimidasi. Ada hak-hak orang lain yang harus dihormati keberadaannya yaitu hak untuk

²¹⁷ Misrawi, *Al-Quran*.... hal. 250.

²¹⁸ *Ibid.* hal. 252.

bermemilih sesuai keyakinannya. Maka pemaksaan dalam beragama tidak dibenarkan oleh al-Qur' an. Dan penulis yakin hal ini diyakini oleh mayoritas umat Islami.

Menurut Jaudat Said sebagaimana yang dikutip oleh Muqsith Ghazali, ayat tersebut merupakan ayat *kabirāt jiddan* atau ayat universal. Dan lebih lanjut ayat tersebut dinyatakan persis setelah ayat kursi yang dianggap sebagai salah satu ayat paling utama. Jika ayat kursi menjelaskan tentang penyucian kepada Allah, maka ayat tersebut mengandung penghormatan kepada manusia, yang salah satunya adalah menjamin kebebasan beragama. Dalam menafsirkan ayat ini, Jaudat Said menegaskan bahwa yang dimaksud dengan pemaksaan (*al-Ikrāh*) adalah *al-gayy* dan ini adalah jalan salah (*al-ṭarīq al-khaṭi'*). Sedang yang dimaksud dengan tanpa paksaan (*an lā ikrah*) adalah *al-rusyd* dan ini adalah jalan benar (*al-ṭarīq al-saḥīh*). Jaudat juga menafsirkan kata "*lāguṭ*" sebagai orang yang memaksakan pemikiran dan keyakinannya kepada orang lain, dan membunuh orang yang berbeda keyakinan dengan dirinya.²¹⁹

Dari ayat tersebut dapat diambil beberapa pengertian. *Pertama*, ayat itu memberi jaminan kepada orang lain untuk tidak mendapatkan paksaan beragama dari seseorang. *Kedua*, ayat tersebut dapat dipahami sebagai kalimat perintah (*kalām insyā' i*) dan sebagai kalimat informatif (*kalām ikhbāri*). Sebagai kalimat perintah ia menyuruh seseorang untuk

²¹⁹ Muqsith Ghazali, "Jaudat Said dan Tafsir *Lā Ikrāha Fī al-Dīn*", WWW.Islamlib.com, didownload pada tanggal 11 November 2008.

tidak melakukan pemaksaan kepada orang lain tentang suatu hal, termasuk dalam agama, sedangkan sebagai kalimat informatif, ayat tersebut memberitahukan bahwa seseorang yang dipaksa masuk pada suatu agama sementara hatinya menolak, maka orang itu tidak dapat dikatakan telah memeluk agama tersebut karena tidak ada kemantapan hati. *ketiga*, tidak ada paksaan dalam agama sama halnya dengan tidak ada paksaan dalam cinta. Karena cinta tidak datang dengan paksaan tapi dengan kebaikan dan ketulusan hati. *Keempat*, ayat ini melarang untuk membunuh orang yang melakukan pindah agama, karena ayat itu turun sebagai respon terhadap pemaksaan terhadap agama. *Kelima*, orang yang tak percaya dan tak menerima terhadap gagasan kebebasan beragama adalah orang yang tak percaya terhadap agama yang dianutnya.²²⁰

Ada sebagian orang yang tidak sepakat dengan adanya gagasan kebebasan beragama dan umumnya mereka mengajukan sebuah hadis yang mengatakan *man baddala dīnahu faqtulūh*, dari hadis tersebut jelas penunjukkannya bahwa barang siapa yang melakukan konversi agama maka bunuhlah ia. Menurut Novriantoni itu adalah hadis *ahad*²²¹ sehingga tidak bisa menjadi dasar hukum apalagi harus dipertentangkan dengan

²²⁰ *Ibid.*

²²¹ Hadis ahad adalah hadis yang tidak terpenuhi di dalamnya syarat-syarat Mutawatir, hadis ahad terbagi menjadi tiga yaitu *masyhūr*, *'azīz* dan *garīb*. *Masyhūr* adalah hadis yang diriwayatkan oleh tiga orang atau lebih selama tidak sampai kepada derajat mutawatir. *'azīz* adalah hadis yang diriwayatkan oleh dua orang walaupun jumlah itu hanya ditemui pada salah satu tobaqot sanad. *garīb* adalah hadis yang diriwayatkan oleh seorang rowi walaupun hanya dijumpai pada salah satu *tabaqah sanad*. Lihat keterangan lebih lanjut dalam Uliil Abshar Abdalla, "Hadis Ahad adalah Hujjah dalam aqidah dan lainnya: Bantahan terhadap Huzbut Tahrir", WWW.Islamlib.com, atau buku-buku ilmu hadis lain.

bunyi al-Quran.²²² Di samping itu Jaringan Islam Liberal tidak menerima hadis tersebut sebagai sesuatu yang benar atau lebih tepatnya relevan untuk zaman sekarang karena mereka begitu tergantung pada kaidah *al-'Ibrah bi khuṣūṣ al-sabab la bi 'umūm al-alfāz*. Hadis tersebut harus dimaknai sesuai dengan konteksnya, tidak kemudian digeneralisasi sehingga harus diterapkan sepanjang masa.

A.dapun bunyi hadis tersebut adalah sebagai berikut:²²³

حدثنا أحمد بن محمد بن حنبل، حدثنا إسماعيل بن إبراهيم، أخبرنا أيوب عن عكرمة أن عليا عليه السلام أحرق ناسا ارتدوا عن الاسلام، فبلغ ذلك ابن عباس، فقال: لم أكن لأحرقهم بالنار، إن رسول الله ص. م. قال: لا تعذبوا بعذاب الله، وكنت قاتلهم بقول رسول الله ص. م. فإن رسول الله ص. م. قال: من بدل دينه فاقتلوه، فبلغ ذلك عليا عليه السلام فقال: ويح ابن عباس.

"Ahmad bin Muhammad bin Hanbal menceritakan kepadaku, dari Isma'il bin Ibrahim dari Ayub dari 'Ikrimah sesungguhnya 'Ali as. membakar manusia yang murtad dari agama Islam, maka sampailah hal itu kepada Ibn 'Abbas dan berkata: saya tidak akan membakar mereka dengan api. Sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda: janganlah kalian semua menyiksa dengan siksaan Allah (dibakar), dan saya (Ibn 'Abbas) membunuh mereka dengan berdasarkan sabda Rasulullah SAW. Sesungguhnya Rasulullah SAW bersabda: barangsiapa mengganti agamanya maka bunuhlah ia. Ibn 'Abbas menyampaikan hadis tersebut kepada 'Ali as. maka Ali berkata: wah... (hebat) Ibn 'Abbas".

Menurut Muhsin Jamil, murtad (*riddah*) sering dipandang sebagai penyangkalan terhadap kekuasaan negara. Oleh karenanya, orang

²²² Hasil wawancara dengan Novriantoni Kahar, salah satu pengurus Jaringan Islam Liberal.

²²³ Dawud Sulaiman, *Sunan Abu...*, hal. 1860. Dalam penjelasannya hadis tersebut dinyatakan sahih oleh al-Bukhari dan al-Turmudzi, kemudian dinyatakan hadis hasan sahih oleh Abu 'Isi, al-Nasa'i, Ibn Majjah, Ahmad dan Hamidi. Lihat juga hadis nomor 2535 dalam al-hāfiz 'Abi Abd Allah Muhammad Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, (Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr, 2004), II: 50.

yang murtad dicuntut pula dengan sangsi duniawi, seperti layaknya orang yang melakukan kejahatan politik melawan kekuasaan yang sah. Dengan hadis di atas para ulama fiqih tidak lagi mengakui adanya hak kebebasan beragama yakni untuk memilih agama yang sesuai dengan keyakinannya. Padahal hak itu telah jelas diakui oleh al-Qur'an dalam ayat di atas.²²⁴ Hilangnya hak kebebasan beragama menurut penulis adalah akibat dari konsep negara Islam yang salah satu tugasnya adalah mengurus agama secara total termasuk mengurus masalah privat.

Tidak ada paksaan dalam beragama dapat dipahami sebagai sikap akomodatif dan adaptif Islam terhadap agama-agama dan kebudayaan pada umumnya.²²⁵ Adalah sikap yang penting agar Islam dapat *survive*, Islam harus beradaptasi dengan keadaan kekinian dan dengan konteks lokal. Karena tujuan dari agama Islam adalah tegaknya keadilan dan kemanusiaan, maka dalam menghadapi keragaman agama dan misi dakwah masing-masing agama perlu adanya landasan etis yang kuat yaitu agar tidak mempertentangkan agama yang satu dengan yang lain.

2. Kebenaran Datang Dari Tuhan dan Jaminan Kebebasan Beragama (QS. Al-Kahfi: 29).

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ ۖ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ۚ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِنْ يَسْتَغِيثُوا يُغَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٢٩﴾

²²⁴ Jamil, *Mem bongkar Mitas*..., hal. 188.
²²⁵ Misrawi, *Al-Qur'an*..., hal. 252.

"Dan Katakanlah: "Kebenaran itu datangny dari Tuhanmu; Maka barangsiapa yang ingin (beriman) hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin (kafir) Biarlah ia kafir". Sesungguhnya kami Telah sediakan bagi orang orang zalim itu neraka, yang gejolaknya mengepung mereka. dan jika mereka meminta minum, niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah minuman yang paling buruk dan tempu istirahat yang paling jelek."

Sebab turunnya ayat tersebut dapat dilacak melalui tulisan al-Razi sebagaimana yang dikutip oleh Misrawi, bahwa pada zaman Nabi Muhammad SAW orang-orang kaya memegang kendali kekuasaan dan salah satu sifat orang-orang kaya tersebut adalah meminggirkan kalangan fakir miskin. Kemudian Allah menurunkan ayat itu dengan tujuan hendak menegaskan bahwa Nabi seharusnya tidak bertekuk lutut kepada mereka, karena kebenaran pada hakikatnya bersumber dari Tuhan.²²⁶

Secara eksplisit ayat di atas memberikan kebebasan kepada manusia untuk memilih jalannya masing-masing. Allah memberikan kebebasan untuk beriman atau berkufir, tapi dengan catatan bahwa jalan iman merupakan jalan yang terbaik sedang jalan kufur adalah jalan yang terburuk. Menurut jaringan Jaringan Islam Liberal, ayat tersebut mempunyai kandungan diantaranya: *pertama*, Tuhan adalah sumber kebenaran. Sesuai dengan sebab turunnya ayat tersebut dapat dipahami bahwa ayat tersebut dapat berarti agar Nabi bersabar atas fakta kefakiran yang menimpa kaumnya, hendaklah memihak kepada mereka, sembari

²²⁶ *Ibid*, hal. 317.

mewaspadaai kelaliman para penguasa dan mereka yang tamak atas kemeriahian dunia.²²⁷

Yang perlu diperhatikan dari ayat itu adalah pernyataan bahwa "kebenaran itu bersumber dari Tuhan" , ini artinya tidak semestinya manusia secara individu maupun kelompok mengambil alih wewenang Tuhan untuk menentukan yang benar dan yang salah secara paksa. Manusia tidak boleh mengatasnamakan dirinya atau kelompoknya sebagai sumber kebenaran.²²⁸ Pernyataan ini dapat penulis pahami sebagai kritik terhadap maraknya klaim kebenaran atas nama agama dan menuduh kelompok lain yang tak sejalan dengan keyakinan dan nalar pikirnya adalah sesat dan harus diberangus. Menurut Jaringan Islam Liberal klaim penyesatan maupun perlindungan adalah wewenang Tuhan, bukan manusia.

Sebagai contoh klaim kebenaran tersebut adalah lahirnya Surat Keputusan Bersama (SKB) yang melarang kegiatan Ahmadiyah. Hal ini menurut Jaringan Islam Liberal tidaklah benar karena tidak ada lembaga apapun yang berhak untuk menentukan sesat atau tidak sesat suatu aliran kepercayaan. Fatwa MUI tersebut telah memicu kekerasan yang dilakukan oleh sebagian kelompok yang mengatasnamakan Islam. Aksi seperti ini merupakan aksi yang bertentangan dengan sendi agama Islam dan

²²⁷ *Ibid.* hal. 317.

²²⁸ *Ibid.* hal. 318.

kestitusi di Indonesia. Menurut Ulil "kenapa MUI harus dibiayai oleh negara yang mana memproduksi fatwa yang memicu kekerasan?"²²⁹

Kedua, kebebasan beriman dan berkufur. Ayat diatas merupakan ayat progresif, dan membuktikan salah satu keagungan Tuhan. Tuhan telah menjadikan manusia sebagai khalifah di bumi dan telah dikaruniai akal serta wahyu, sehingga manusia dibebaskan untuk menentukan jalannya sendiri, bebas untuk berpendapat dan memilih keyakinan serta agamanya.²³⁰ Peran akal bagi manusia adalah untuk memilih antara yang *haq* dan yang batil, antara maslahat dan mafsadat. Apapun pilihan manusia diserahkan kepada manusia itu sendiri tentu saja dengan konsekuensinya. Dari ayat ini Jaringan Islam Liberal berkesimpulan bahwa beragama adalah hak asasi manusia. Manusia dibebaskan untuk beriman maupun berkufur, berhak untuk memilih dan menganut agama apapun, Islam, Yahudi, Kristen, Budha, Konghucu, Majusi bahkan manusia juga diberi kebebasan untuk memilih menjadi *atheis*. Meskipun pada tafsir yang lain, menurut Misrawi ayat tersebut bukan menunjukkan akan kebebasan untuk memilih akan tetapi lebih merupakan peringatan. Misalnya dalam buku *Marāḥ Labīz* dijelaskan bahwa ayat tersebut tidak memberikan ijin untuk memilih atau tidak ada kebebasan untuk memilih (*laisat bi takhyīr*).²³¹ Akan tetapi Misrawi tidak melanjutkan pembahasan mengenai hal ini lebih lanjut.

²²⁹ Ulil Abshar Abdalla, "Memo Untuk Pemerintah Indonesia: Perihal MUI", *WWW.Islamlib.com*, didownload pada tanggal 14 Juni 2008.

²³⁰ Misrawi, *Al-Qur'an...*, hal. 319.

²³¹ Muhammad Ibn 'Umar Nawawi al-Jawi, *Marāḥ Labīz*, (Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-'Alawiyah, tt), hal: 648.

Ketiga, siksa bagi orang yang berbuat zalim. Ayat ini semakin mempertegas, bahwa hal yang harus dihindari adalah berbuat kezaliman. Dalam ayat yang lain disebutkan bahwa kezaliman adalah ciri kemusyrikan (QS. Luqman:13).²³²

وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَبْنَىٰ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾
 "Dan (Ingatlah) ketika Luqman Berkata kepada anaknya, di waktu ia memberi pelajaran kepadanya: "Hai anakku, janganlah kamu mempersekutukan Allah, Sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kezaliman yang besar".

Misi dari agama menurut sebagian besar ulama adalah untuk menciptakan kemaslahatan, yakni mengusahaan kemanfaatan dan menolak kemafsadatan termasuk memerangi kezaliman di muka bumi. Hal ini dicontohkan oleh Nabi, yang mana beliau begitu membela dan menyayangi kaum lemah dan menentang penindasan kaum kafir Quraisy. Inti agama menurut Misrawi adalah transformasi sosial, dan ibadah merupakan sarana untuk mencapai tujuan tersebut.

3. Sikap Tegas Terhadap Orang Kafir (QS. Al-Fath: 29).

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَرَزَعٍ أُخْرِجَ شَطَقُهُمْ فَنَازَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيُغَيِّطَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٢٩﴾

²³² Misrawi, *Al-Qur'an*..., hal.320.



"Muhammad itu adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan dia adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka. kamu lihat mereka ruku' dan sujud mencari karunia Allah dan keridhaan-Nya, tanda-tanda mereka tampak pada muka mereka dari bekas sujud. Demikianlah sifat-sifat mereka dalam Taurat dan sifat-sifat mereka dalam Injil, yaitu seperti tanaman yang mengeluarkan tunasnya Maka tunas itu menjadikan tanaman itu Kuat lalu menjadi besarlah dia dan tegak lurus di atas pokoknya; tanaman itu menyenangkan hati penanam-penanamnya Karena Allah hendak menjengkelkan hati orang-orang kafir (dengan kekuatan orang-orang mukmin). Allah menjanjikan kepada orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh di antara mereka ampunan dan pahala yang besar."

Pemahaman terhadap ungkapan "kafir" telah mengalami perluasan makna, yang pada mulanya digunakan untuk menunjuk kepada orang non muslim yang memerangi umat Islam pada zaman Rasul, tetapi pada perjalannya ungkapan kafir juga ditujukan kepada orang muslim pula. Mereka yang tidak searah dengan alur pikirnya disebut kafir dan wajib diperangi. Sebagai contoh dapat dilihat pada kasus Nasr Hamid Abu Zaid di Mesir, Fazlur Rahman di Pakistan, dan Adonis di Damaskus. Pemikiran yang berbeda dengan keyakinan mayoritas biasanya dikebiri dan tidak diijinkan untuk berkembang. Seperti halnya yang terjadi di Indonesia, akhir-akhir ini banyak terdengar fatwa yang mengklaim organisasi atau kepercayaan lain sebagai sesat dan kafir. Makna kafir telah mengalami perluasan makna sebagaimana dijelaskan oleh Misrawi.²³³

Paradigma yang berkembang di tengah umat Islam adalah "paradigma perlawanan terhadap orang kafir" (*asyiddā` alā al-kuffār*).

²³³ Dalam konteks Indonesia, fatwa haram dan sesat terhadap pemikiran Jamaat Ahmadiyah menjadi salah satu fakta yang paling mutakhir. Menurut Misrawi fatwa tersebut menunjukkan lemahnya upaya paling mendekatkan pemahaman dan mencari jalan alternatif, yang lebih mengedepankan nalar dan hati nurani. Kekerasan digunakan sebagai alternatif oleh beberapa kelompok yang mendukung fatwa tersebut, *Ibid*, hal. 411-413.

Namun pemahaman terhadap kafir dan orang-orang kafir tidak dielaborasi secara mendetail sehingga yang muncul adalah "fiqih pemurtadan" (*fiqh al-riddah*) dan fiqih pengkafiran (*fiqh al-takfir*). Hal ini disebabkan oleh dua faktor, *pertama*, posisi umat Islam yang tidak baik ditengah percaturan global telah membentuk psikologi "orang kalah". Umat Islam menjadi difensif, artinya lebih memandang pada sisi yang berbeda dan cenderung tertutup dari pengaruh luar yang dianggap buruk, *jāhiliyyah* dan, sesat. Umat Islam menjadi cepat marah dan akan melakukan apapun asal bisa menang termasuk menggunakan ideologi yang sempit. *Kedua*, rendahnya kualitas studi keislaman (*islamic studies*) yang terjadi di dunia Islam. Tradisi riset dan penelitian hampir ditinggalkan di sebagian besar perguruan tinggi Islam. Yang dipertahankan justru tradisi hafalan yang mengandalkan taklid, mengikuti tradisi salaf dan mengambil hal-hal yang tidak tepat dari budaya Arab, yaitu budaya keras ditengah gurun pasir.²³⁴

Menurut penulis setelah membaca dan memahami apa yang telah diutarakan oleh Misrawi, ia tidak hendak menggusur budaya hafalan, taklid, dan mengikuti tradisi salaf. Ia hanya ingin mengingatkan kepada pembaca bahwa aspek penelitian dalam perumusan hukum Islam sangatlah penting karena untuk membandingkan antar teks dan realitas. Pernyataan yang dilontarkan di atas memang terkesan tergesa-gesa. akan tetapi jika diteliti ternyata banyak dari kalangan Jaringan Islam Liberal melakukan taklid, hafalan dan mengikuti tradisi salaf. Contoh taklid yang dilakukan misalnya banyak aktivis Jaringan Islam Liberal hanya mengekor saja dari

²³⁴ *Ibid.*, hal. 415.

apa yang dikemukakan oleh pendahulunya Nurcholis Madjid. Misalnya gagasan tentang sekularisasi negara, mereka tidak kemudian memberikan gagasan pembaharuan tentang konsep negara sekuler yang dapat menjembatani antara agama dan penguasa. bagaimana negara mengurus agama yang baik. Akan tetapi penulis juga memberikan apresiasi yang tinggi terhadap para pemikir Jaringan Islam Liberal akan semangat *tajdid* yang terus dilakukan meski harus menuai banyak penentang.

Kata *asyiddā'* merupakan bentuk jamak dari kata *syadīd*. Sedangkan kata *syadīd* berasal dari kata *syadda-yasyuddu-al-syiddah*. Kata *al-syiddah* berarti *al-salābah* (keras), *al-quwwah* (kuat), *al-majā'ah* (kebahilan), *al-'adāwah* (permusuhan), *al-najdah wa sabāt al-qalb* (keberanian dan keteguhan hati). Menurut Jaringan Islam Liberal kata *asyiddā'* tidak mesti harus diekspresikan sebagai kekerasan. Kata tersebut berbeda dengan *al-'unf* (kekrasan secara fisik). Kata *asyiddā'* bisa berarti dengan mempunyai jiwa keberanian dan keteguhan hati. Artinya tindakan yang dilakukan terukur dan mempertimbangkan aspek kemandirian dan kemaslahatan. Kata *asyiddā'* juga berbeda dengan *al-ḥarb* (perang). Sedangkan kata *al-kuffār* merupakan kata plural dari kata *kāfir*. Kata *kāfir* berasal dari kata *kafara-yakfuru-kufuran*. Kata tersebut mempunyai makna *naqīd al-īmān* (antonim dari iman atau tidak beriman kepada Tuhan), *'aṣaw wa imtina'* (melakukan maksiat), *naqīd al-syukr* (tidak

mensyukuri nikmat), *al-juhūd wa al-satr* (menutupi hati), *mu' ānadah* (melakukan pembangungan dan perlawanan), *nijāq* (kemunafikan).²³⁵

Konteks turunnya ayat tersebut ditujukan kepada penduduk Hudaibiyah. Dikisahkan oleh Ibn 'Abbas, bahwa penduduk Hudaibiyah mempunyai keberanian dan keteguhan hati untuk memberikan perlawanan kepada orang kafir. Dalam hal ini menurut Jaringan Islam Liberal, perang yang dilakukan oleh Nabi adalah perang melawan kezaliman atau karena umat Islam diserang oleh musuh.²³⁶

Ada beberapa hal yang bisa ditimba dari ayat tersebut. *Pertama*, Tuhan menggunakan dua istilah yang satu sama lain merupakan sebuah kesatuan untuk membangun keseimbangan. Yaitu tegas (*asyiddā'*) terhadap musuh dan lemah lembut (*ruḥamā'*) terhadap kawan. Ayat tersebut dapat dijadikan modal untuk membangun toleransi dalam sebuah agama (internal). Ayat ini bertujuan untuk membangun solidaritas dan kerukunan dalam internal agama. *Kedua*, tegas terhadap musuh, bukanlah bertentangan dengan makna toleransi. Ayat ini secara tegas menjelaskan bahwa sikap tegas Rasul SAW dan sahabat-sahabatnya bukanlah hal baru. Di dalam agama-agama terdahulu, Kristen dan Yahudi, sikap tegas seperti itu merupakan hal yang juga dipraktekkan. Sebab semua agama melawan ketidakadilan, kezaliman, dan kediktatoran. Ayat ini mengajak umat Islam untuk melawan kezaliman. *Ketiga*, ayat ini mengajak umat agar konsisten dan menegakkan iman dan amal saleh, sebagai komitmen keberagamaan.

²³⁵ *Ibid.* hal. 419.

²³⁶ *Ibid.* hal. 419-420.

Di samping pesan yang secara eksplisit bernuansa perlawanan dan kekerasan, pada akhirnya Tuhan mengingatkan umat Islam agar kembali ke *khittah*, yaitu membangun keberagamaan yang berlandaskan iman dan amal saleh.²³⁷

Dari penjelasan Misrawi di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa agama Islam pada intinya tidak mengajarkan umat untuk melakukan tindak kekerasan yang semena-mena, seluruh tindakan manusia harus berlandaskan pilihan yang rasional dan tidak emosional, harus memikirkan maslahat dan mafsadat. Agama Islam membawa misi untuk melawan kezaliman. Islam adalah spirit untuk melawan kediktatoran sebagaimana yang dicontohkan oleh Nabi SAW dalam rangka membangun kehidupan yang toleran dan menerima adanya perbedaan agama, Islam hendak mewujudkan kehidupan yang inklusif di tengah budaya yang plural.

4. Relasi Umat Islam, Kristen, dan Yahudi. (QS. Al-Baqarah: 120).

وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۚ قُلْ إِنْ هَدَىٰ اللَّهُ هُوَ
 أَهْدَىٰ ۚ وَلَٰبِنَ آتَبَعْتُ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۚ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا
 نَصِيرٍ ﴿١٢٠﴾

"Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah: 'Sesungguhnya petunjuk Allah itulah petunjuk (yang benar)'. dan Sesungguhnya jika kamu mengikuti kemauan mereka setelah pengetahuan datang kepadamu, Maka Allah tidak lagi menjadi pelindung dan penolong bagimu."

²³⁷ Ibid, hal. 422-433.

Ada dua hal yang melatarbelakangi turunnya ayat tersebut yakni, pertama, pada suatu hari orang-orang Yahudi dan Nasrani melakukan gencatan senjata (*al-hudnah*) dalam peperangan. Sebagai utusan Tuhan yang humanis hampir saja Nabi memenuhi permintaan mereka. Tapi Tuhan langsung menegur Nabi dengan menurunkan ayat tersebut, bahwa orang-orang Yahudi dan Kristen selamanya tidak akan rela sehingga Nabi mengikuti agama mereka. Kedua, orang-orang Yahudi dan Kristen meminta kepada Rasul agar tetap menghadap ke kiblat yang lama, yaitu masjid al-Aqsha, Jerussalem. Tapi Tuhan meminta Nabi agar hati-hati dengan seruan Yahudi dan Kristen. Alasannya, karena Nabi sudah diperintahkan untuk memindahkan kiblat umat Islam ke ka'bah di Makkah al-Mukarramah,²³⁸ hal ini dijelaskan dalam QS. Al-Baqarah: 144 sebagai berikut:

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ ۚ فَلَوْلَيْنِكَ قِبْلَتٌ لَّتَرْضَاهَا ۚ قَوْلٍ وَجْهِكَ شَطْرَ
الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ ۚ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ
لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ۚ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٤٤﴾

"Sungguh kami (sering) melihat mukamu menengadah ke langit, Maka sungguh kami akan memalingkan kamu ke kiblat yang kamu sukai. Palingkanlah mukamu ke arah Masjidil Haram. dan dimana saja kamu berada, palingkanlah mukamu ke arahnya. dan Sesungguhnya orang-orang (Yahudi dan Nasrani) yang diberi Al Kitab (Taurat dan Injil) memang mengetahui, bahwa berpaling ke Masjidil Haram itu adalah benar dari Tuhannya; dan Allah sekali-kali tidak lengah dari apa yang mereka kerjakan."

²³⁸ Ibid. hal. 334-385.

Dari konteks historis Arab pada waktu itu, Jaringan Islam Liberal memulai untuk memahami ayat tersebut. Menurutnya Ayat tersebut merupakan salah satu strategi untuk membangun spirit yang kuat umat Islam untuk memacu perlawanan terhadap lawan di medan perang. Di samping itu perubahan arah kiblat merupakan salah satu identitas dan strategi yang digunakan Nabi SAW untuk membentuk rumah baru yaitu Islam. Hal ini juga menegaskan, bahwa ada perbedaan syari'at antara Islam, Kristen, dan Yahudi yaitu dalam soal kiblat. Dengan perubahan arah kiblat tersebut Nabi SAW mempunyai barometer untuk mengukur sejauh mana syari'at yang dibawanya direspon oleh masyarakat pada waktu itu.²³⁹ Dalam ayat itu menggunakan *la-in* dalam kalimat *la in ittāb' ta. Lam* dalam kalimat tersebut adalah *lam qasam*, yang berfungsi untuk menguatkan (*taukid*) terhadap janji.²⁴⁰ Menurut penulis kalimat tersebut bernada penegasan janji Allah bahwa jika umat Islam mengikuti kemauan Yahudi dan Nasrani padahal telah datang pengetahuan kepadanya maka Allah tidak akan menjadi pelindung dan penolong bagi dirinya.

Menurut Imam al-Qurthubi, ayat tersebut merupakan peringatan kepada Nabi SAW agar tidak terpengaruh dengan apa yang dilakukan oleh orang-orang Yahudi dan Kristen. Termasuk bilamana mereka

²³⁹ *Ibid*, hal. 385.

²⁴⁰ *Lam Qasam* adalah *lam* yang jatuh setelah *jawāb qasam* sebagai penguat terhadap janji, *jumlah* setelah *lan qasam* adalah *jawāb qasam*, meskipun terkadang *qasamnya* disimpan. Musthafa al-Gulayini, *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyah*, (Beirut, Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, tt), hal. 199.

menunjukkan sejumlah ayat, mereka belum tentu beriman. Bahkan meskipun Nabi telah memenuhi berbagai permintaan mereka, mereka belum tentu mau menerima. Justru sebaliknya, mereka akan meminta Nabi SAW untuk mengikuti ajaran mereka.²⁴¹ Dari sini menurut Misrawi terekam adanya pergulatan antara orang Muslim, Yahudi, dan Nasrani yang berjalan secara intensif sejak periode awal Islam. Perbedaan antara mereka tidak hanya terjadi dalam ranah politik akan tetapi juga pada ranah teologis. Di antaranya adalah klaim kebenaran masing-masing agama tersebut, hanya agama mereka saja yang berhak atas sorga Tuhan. Tapi kemudian Allah dengan tegas menjelaskan bahwa orang yang berhak atas sorga adalah mereka yang berserah diri secara total kepada Tuhan dan berbuat kebaikan.²⁴² Inilah yang diyakini oleh Jaringan Islam Liberal sebagai substansi teologi agama. Dari pemaparan di atas sangat jelas bahwa pandangan Islam Liberal lebih mementingkan substansi, manusia hanya cukup untuk berbuat baik saja dan berserah diri kepada Tuhan, meskipun Tuhan yang disembah bukan Tuhan yang dimaksud oleh Islam, Ia akan tetap mendapat jatah sorga.

Menurut Jaringan Islam Liberal ayat ini harus dipahami mulai dari konteks turunnya ayat tersebut. Ayat ini turun dalam suasana perang, suasana perlawanan dengan umat lain baik kafir Quraisy maupun Yahudi dan Nasrani. Ayat ini berfungsi untuk memberikan motifasi ilahiyah kepada Nabi dan umat Islam agar gigih dalam memperjuangkan Islam.

²⁴¹ Imam al-Qurthubi, *al-Jāmi li ahkām al-Qur'an*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1995), I: 90.

²⁴² Misrawi, *al-Qur'an*..., hal. 338.

menumpas kezaliman dan ketidakadilan. Menurut al-Maragi dalam ayat ini tersirat perasaan putus asa Nabi dalam menghimbau umat untuk masuk Islam.²⁴³ Oleh karena itu menurut Jaringan Islam Liberal aroma kebencian dalam ayat tersebut tidak cocok lagi jika harus diterapkan dalam konteks kekinian khususnya Indonesia. Umat Islam Indonesia kini tidak lagi berada dalam konteks perang dengan agama lain. Meskipun dakwah Islam harus terus dijalankan, akan tetapi cara-cara dakwah harus dalam lingkup toleransi dan tidak ada paksaan. Menurut penulis di sinilah terlihat berlakunya kaidah *Al-'ibrah bi khusûs al-sabab lâ bi 'umûm al-lafz*. Yang menjadi pertimbangan utama adalah sebab turunnya ayat yang khusus bukan pada umumnya kata-kata.

Akan tetapi Jaringan Islam Liberal terlihat sangat tekstual ketika menafsirkan ayat al-Qur'an yang bernuansa pluralis misalnya ketika menafsirkan QS. Al-Baqarah: 62 sebagai berikut:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّبِيَّاتِ مَن ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ
يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾

"Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati."

²⁴³ Ahmad Mustafa al-Maragi, *Tafsir al-Maragi*, terj. K. Anshori Umar Sitanggal dkk. (Semarang: Toha Putra, 1922), hal. 373.

Dari berbagai model penafsiran tersebut Jaringan Islam Liberal terlihat tidak konsisten dengan pendiriannya akan metode tafsir substansialis yang mereka gagas. Menurut penulis hal ini terjadi karena sebelum tokoh-tokoh Jaringan Islam Liberal menafsirkan teks-teks *syara'* sudah mempunyai paradigma yang begitu kuat dianut yaitu paradigma inklusivisme, pluralisme, dan multikulturalisme. Sehingga paradigma tersebut akan senantiasa mengarahkan teks-teks tersebut supaya cocok dengan realitas kekinian meski harus meninggalkan bunyi harfiah teks. Akan tetapi jika penulis mengingat akan pernyataan Muqsyith di bagian depan tentang ayat *uṣūl* dan ayat *fuṣūl* maka akan didapatkan satu pemahaman, bahwa ayat *uṣūl* tidak dapat dianulir oleh ayat apapun terlebih dengan bunyi hadis. Karena ayat di atas adalah ayat *uṣūl* maka tokoh Jaringan Islam Liberal tidak berani untuk melakukan interpretasi mendalam seperti ayat-ayat lain. Ayat tersebut dipaham secara tekstual dan hanya dipandang layaknya barang antik.

Dari beberapa ayat yang telah penulis jabarkan di atas, penulis dapat menyimpulkan bahwa penalaran hukum Jaringan Islam Liberal adalah penalaran yang masih berpijak pada kaidah ushul fiqih lama, yakni penalaran hukum yang masih berpijak pada al-Qur'an dan Hadis. Dan juga sering mengadopsi metode klasik lain misalnya *'urf*, *istiḥsān*, dan juga konsep *maṣlaḥah* yang digagas oleh para ulama klasik, meskipun pada beberapa sisi

terdapat perbedaan. Atau lebih tepatnya adalah penekanan berbeda.²⁴⁴ Misalnya lebih menekankan pada kemampuan akal untuk menyulih bahkan menganulir sejumlah ayat yang dirasa kurang relevan dengan zaman kini. Penalaran hukum Jaringan Islam Liberal yang menonjolkan akal rasional menurut penulis dipengaruhi oleh latar belakang pendidikan yang dialami oleh tokoh-tokoh Jaringan Islam Liberal. Mereka juga sering merujuk pada tradisi keilmuan Islam pada zaman Mu'tazilah²⁴⁵ dan mendaku Umar Ibn Khattab sebagai nenek moyang pemikiran mereka.

Sumber hukum Islam menurut Jaringan Islam Liberal adalah al-Qur'an dan Hadis. Akan tetapi pemahaman terhadap keduanya perlu menggunakan berbagai macam pendekatan, misalnya dengan hermeneutika. Hermeneutika sebenarnya tidak jauh berbeda dengan kaidah yang telah dilakukan oleh para ulama klasik, misalnya konsep tentang *munāsabah al-ayah* dan *asbāb al-nuzūl*. Konteks sosio historis turunnya ayat menjadi pertimbangan penting. Ayat tidak serta-merta dapat diterapkan dalam kondisi yang berbeda, konteks yang berlainan. Selain itu keterkaitan antar ayat (intertextualitas) dalam al-Qur'an

²⁴⁴ Jaringan Islam Liberal memperjuangkan gagasan akan adanya *local wisdom*. Konsep tersebut tidak akan terwujud jika terjadi maraknya generalisasi-generalisasi dan penyeragaman, atau bahkan terjadi pemusatan pada satu tradisi (misalnya Arab) untuk menentukan hukum Islam. Oleh karena itu Jaringan Islam Liberal menggunakan konsep '*urf*' sebagai perlawanan terhadap konsep yang memusat kepada kultur ke-Araban dalam fiqh. Selain itu menggunakan *istihsān* sebagai metode lain yang dapat membela kearifan yang hidup dalam komunitas di luar Arab. Terdapat perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai *istihsān* akan posisinya sebagai metode penalaran hukum, agar lebih jelas Lihat Amir Syarifuddin, *Ushul Fiqih*, (Jakarta: Kencana, 2008), hal.304.

²⁴⁵ Menurut penulis, pemikiran rasional mu'tazilah lebih condong kearah tologis bukan kearah fiqh. Meskipun demikian Jaringan Islam Liberal sering merujukkan penggunaan akal pada masa-masa kejayaan mu'tazilah. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI Press, 2002).

juga menjadi salah satu metode mencari makna yang mendakati kepada kebenaran. Ayat-ayat dalam al-Qur' an terkadang dijelaskan oleh ayat lain.

Kedudukan hadis dalam *istinbāt* hukum menurut Jaringan Islam Liberal adalah sebagai penjelas (*tabyīn*) bagi al-Qur' an. Kedudukan hadis dalam *istinbāt* hukum tidak jauh berbeda dengan apa yang ditawarkan oleh ulama hukum Islam pada umumnya. Kendati demikian perlakuan Jaringan Islam Liberal terhadap hadis agak berbeda di sisi lain. Jaringan Islam Liberal tidak menerima hadis yang bertentangan dengan semangat atau agagasan al-Qur' an, terlebih jika hadis itu termasuk hadis ahad. Terkadang hadis yang tidak sesuai dengan semangat al-Qur' an tersebut jika masih mungkin, dapat diinterpretasi ulang. Akan tetapi jika interpretasi sudah tidak mungkin maka hadis itu ditolak dengan alasan hadis itu sudah tidak relevan lagi.²⁴⁶

Penekanan terhadap konsep *maṣlaḥah* yang dilakukan oleh Jaringan Islam Liberal juga mengadopsi dari konsep lama seperti al-Syatibi dan al-Thufi. Berangkat dari konsep *maṣlaḥah* inilah Jaringan Islam Liberal membentuk gagasan ushul fiqih baru (ushul fiqih alternatif). Ushul fiqih ini diharapkan dapat menjembatani kebuntuan akal dan ketidakmampuan konsep lama untuk mendaratkan rasa keadilan di bumi manusia. Jika dicermati ushul

²⁴⁶ Hal seperti inilah yang menimbulkan tuduhan-tuduhan "miring" dari banyak kalangan, bahwa Jaringan Islam Liberal tidak konsisten dan cenderung menafsirkan teks dengan nafsu semata. Artinya ada pra anggapan sebelum Jaringan Islam Liberal melakukan interpretasi teks. Teks dipaksa agar sesuai dengan nalar fikirnya dan jika pemaksaan itu tidak dapat dilakukan maka hadis atau ayat itu ditolak dengan alasan sudah tidak relevan dengan konteks zaman. Lihat tulisan Hartono Ahmad Jaiz. "Kelemahan Pokok Jaringan Islam Liberal", WWW.Swaramuslim.com.

fiqih alternatif yang digagas oleh Muqsih adalah cara untuk membangkitkan dan mengoptimalkan peran akal dalam proses *istinbāḥ* hukum.

Jika para ulama klasik menjembatani ayat yang kontradiktif dengan cara meneliti apakah ayat tersebut menggunakan lafal *muṭlaq-muqayyad*, *am-khaṣṣ*, *muḥkām-mutasyābih*, dan juga dilakukan penelitian terhadap ayat marakah yang terlebih dahulu diturunkan dan yang kemudian (konsep *nāsikh man-ūkh*).²⁴⁷ Maka Jaringan Islam Liberal menjembatannya dengan konsep ayat *uṣūl* dan ayat *fuṣūl*. Konsep ini menurut penulis adalah hasil turunan dari gagasan besar tentang *maqāṣid al-syarī' ah*.²⁴⁸ Ayat *uṣūl* adalah ayat yang mengisyaratkan secara jelas akan gagasan *maqāṣid al-syarī' ah*, seperti ayat tentang pentingnya menegakkan keadilan, toleransi, dan saling menghargai keberagaman. Sedangkan ayat *fuṣūl* adalah ayat yang mengisyaratkan adanya *maqāṣid al-syarī' ah* akan tetapi telah menjelma dalam konsep yang lokal (Arab). Misalnya ayat tentang perang terhadap orang kafir, pembagian waris, dan poligami. Ayat ini perlu ditafsir ulang karena ayat tersebut adalah ayat yang sangat terpengaruh oleh budaya (ayat hasil budaya). Ayat untuk merespon permasalahan yang dihasilkan dari pergumulan umat Muhammad waktu al-Qur' ān diturunkan. Sehingga menurut Jaringan Islam Liberal perlu dilakukan interpretasi.

²⁴⁷ Bandingkan dengan pandangan Abdul Wahhab Khallaf dalam Kamal Muchtar dkk, *Ushul Fiqih Jilid I*, (Yogyakarta: PT Dana Bhakti Wakaf, 1995).

²⁴⁸ *Maqāṣid al-syarī' ah* yang dimaksud adalah *maqāṣid al-syarī' ah* menurut pandangan Jaringan Islam Liberal. Perbedaan pandangan mengenai telah penulis paparkan di depan.

Ayat *fuṣūl* merupakan ayat dengan dimensi khusus karena hanya untuk merespon keadaan yang khusus pula. Kaidah yang berlaku pada ayat ini adalah *al- 'ihrah bi khusūṣ al-sahab lā bi 'umūm al-lafz*. Akan tetapi kaidah ini tidak dapat didefinisikan sebagai *takhṣīs* sebagaimana yang sering diterangkan dalam materi ushul fiqih. Menurut jumhur ulama *takhṣīs* yang dimaksud adalah teks al-Qur' an yang di *takhṣīs* oleh bunyi al-Qur'an dan hadis.²⁴⁹ Kaidah ini telah dimaknai secara berbeda oleh Jaringan Islam Liberal yakni sebagai cara pandang terhadap suatu ayat-ayat lokal partikular (*fuṣūl*). Meskipun *dalālah* dalam ayat tersebut adalah *dalālah* yang kuat dan *qat' ī* akan tetapi menurut Jaringan Islam Liberal perlu diinterpretasi kembali sesuai konteks. Sampai di sini dapat di simpulkan bahwa teks harus tunduk pada realitas, bukan sebaliknya.²⁵⁰

Metode-metode yang digunakan oleh Jaringan Islam Liberal pada umumnya mengarah kepada *magzā* atau makna di balik bunyi harfiah teks. Meninggalkan bunyi teks bukan merupakan kesalahan, asalkan masih dalam semangat al-Qur'an. Metode *istiḥsān*, *'urf*, *istiṣlāḥ*, atau apapun telah dimaknai secara lebih longgar oleh Jaringan Islam Liberal. Menurut penulis yang menjadi prioritas *pertama* adalah realitas, *kedua* adalah realitas, dan *ketiga* adalah realitas. Artinya kedudukan teks menjadi "kurang penting", ia hanya digunakan sebagai pelengkap dalam menyulih kebenaran. Jika terdapat

²⁴⁹ Bandingkan dengan Fatchur Rahman, *Ikhtisar Musthalul Hadits*, (Bandung: PT Alma'arif, 1974), hal.327.

²⁵⁰ Menurut Jaringan Islam Liberal teks hanyalah batu loncatan pertama untuk mencari kebenaran. Hasil akhir dari kebenaran adalah realitas. Yang perlu diperhatikan dalam melakukan *istinbāḥ* hukum adalah harus sesuai dengan religio etis, semangat atau spirit al-Qur'an.

dalil yang bertentangan dengan semangat toleransi misalnya, dalil itu harus ditafsir ulang atau bahkan ditolak. Jika ada dalil yang mendukung dengan gagasan itu maka akan diambil mentah-mentah tanpa interpretasi, meskipun dalil tersebut merupakan wilayah *fuṣūl* partikular.²⁵¹

Gagasan utama Jaringan Islam Liberal dalam menafsirkan al-Qur' an adalah terciptanya tata kehidupan yang rukun dan damai, saling menghargai antar sesama umat beragama. Meskipun terdapat perbedaan dalam syariat akan tetapi dalam cita-citanya adalah sama. Yakni menebar kasih sayang untuk semesta alam. Keyakinan Jaringan Islam Liberal inilah (menurut penulis lebih merupakan pra anggapan) yang pada tahap selanjutnya memberikan warna pada metode dan hasil penafsiran.

²⁵¹ Jaringan Islam Liberal sering mengutip hadis yang mengisahkan sikap toleran Nabi dengan orang non muslim. Misalnya ketika Nabi didatangi oleh orang Yahudi yang berzina, maka nabi mempersilakan untuk dihukum dengan hukum Yahudi, tidak di rajam. Hadis ini tentu saja sangat mendukung argumen Jaringan Islam Liberal. Lihat kisah-kisah lain dalam *Ijtihad Islam Liberal*.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Setelah penulis melakukan penelitian terhadap pemikiran Jaringan Islam Liberal mengenai kebebasan beragama dan penalaran hukumnya maka terdapat beberapa hal yang dapat disimpulkan. Bahwa kebebasan beragama menurut Jaringan Islam Liberal telah dijamin oleh konstitusi Indonesia maupun internasional. Kebebasan beragama menurut Jaringan Islam Liberal adalah hak yang tidak dapat dibatasi. Jaminan kebebasan beragama meliputi:

1. Kebebasan untuk memilih agama.

Memeluk agama adalah pilihan sadar sesuai dengan hati nurani (kebebasan nurani) dan bukan wilayah coba-coba. seseorang harus dibiarkan bebas bereksperimen dengan kebebasan hati nuraninya sendiri. Kebebasan untuk menerima atau menolak sesuatu, baik dan buruk, benar dan salah, tentu saja dengan kesediaan menanggung resikonya sendiri.

2. Hak untuk keluar dari agama (*riddah*) dan melakukan konversi agama.

Beriman maupun berkufur diserahkan sepenuhnya kepada manusia, ia adalah pilihan bebas. Hukuman mati terhadap pelaku *riddah* seperti yang ada dalam hukum pidana Islam menurut Jaringan Islam Liberal tidak selaras dengan al-Qur'an yang memberi kebebasan beragama.

3. Hak memilih menjadi *atheis*.

Ini merupakan konsekuensi dari kebebasan memilih untuk beriman atau berkufur. Seseorang diberi kebebasan untuk memilih menjadi muslim,

menjadi nasrani, bahkan menjadi *atheis* (tak beragama). Tak ada larangan untuk menjadi *atheis* menurut Jaringan Islam Liberal. Poin 1-3 disebut dengan kebebasan eksternal.

4. Kebebasan Internal.

Kebebasan beragama juga termasuk kebebasan untuk memilih aliran, madzhab maupun kecenderungan pemikiran dalam suatu agama yang disebut sebagai kebebasan internal agama.

Penalaran hukum Jaringan Islam Liberal dalam memaknai kebebasan beragama dilakukan dengan mendialogkan antara realitas dan teks. Meskipun ada sejumlah ayat yang terkesan kontradiktif ketika berbicara tentang kebebasan beragama akan tetapi Jaringan Islam Liberal menjembatani dengan konsep ayat *uṣūl* (pokok) dan *fuṣūl* (cabang). Bahwa ayat yang mempunyai gagasan keadilan, kesetaraan, toleransi, inklusif, dan pluralis adalah ayat *uṣūl* yang mana tidak dapat dianulir oleh nalar dan ayat apapun. Jika ada ayat, hadis, atau produk fiqih yang bertentangan dengan ayat *uṣūl* tersebut maka harus batalkan, atau setidaknya ditafsir ulang.

Metode yang digunakan untuk melakukan *istinbāḥ* hukum oleh jaringan Islam liberal bukanlah metode yang sama sekali baru, sebagian besar meneruskan saja dari apa yang telah dihasilkan oleh para ahli hukum Islam terdahulu seperti al-Syatibi, al-Thufi, dan para pemikir mu'tazilah. Selain itu Jaringan Islam Liberal juga mengadopsi pemikir kontemporer lain misalnya Nasr Hamid Abu Zaid. Jaringan Islam Liberal sebisa mungkin menawarkan konsep yang lebih sempurna mengenai kebebasan beragama melalui berbagai

ilmu, baik dari ranah ushul fiqh, ilmu-ilmu al-Qur'an, dan ilmu-ilmu hadis maupun dari ilmu-ilmu sosial yang lain.

Kaidah yang digunakan oleh Jaringan Islam Liberal lebih *mementingkan konteks sosial dan realitas dan juga menonjolkan penggunaan akal rasional. Akal dapat memilah dan memilih mana yang termasuk maslahat dan bukan maslahat bagi manusia. Pengolahan hukum dilakukan dengan mempertimbangkan konteks lokal dan hukum harus memenuhi rasa keadilan bagi manusia.*

B. Saran-Saran

1. Bagi para pembaca yang hendak meneliti pemikiran Jaringan Islam Liberal hendaklah mencantumkan struktur kepengurusan, karena menurut penulis hal itu penting untuk melihat dengan jelas siapa saja yang terlibat aktif di dalamnya dan dapat terdeteksi bagaimana Jaringan Islam Liberal mengatur komunitasnya sehingga menjadi gerakan besar. Dalam penelitian ini penulis sudah berusaha untuk mendapatkan struktur kepengurusan kepada Jaringan Islam Liberal, akan tetapi tidak dipenuhi.
2. Bagi para pembaca pemula barangkali akan merasa kurang bersahabat dengan pemikiran-pemikiran Jaringan Islam Liberal dan langsung memberikan klaim sesat. Atau bahkan ada juga yang langsung menerima apa adanya karena dianggap sangat progresif dan transformatif. Menurut penulis bagi para pembaca pemula agar dapat memahami secara teliti dan tidak boleh gegabah untuk langsung menerima atau menolaknya. Harus

dilakukan penelusuran terhadap sumber-sumber lain dan kemudian dilakukan perbandingan. Apa yang ditawarkan oleh Jaringan Islam Liberal adalah salah satu bentuk tafsir yang terikat dengan konteks sosio historis dan latar belakang keilmuan para tokoh-tokohnya. Oleh karena hal itu adalah sebuah penafsiran maka tidak dapat menjadi absolut, kebenarannya relatif. Sebagai pengingat, penulis mengutip dan memodifikasi perkataan Imam Syafi'i bahwa "*pemikiran Jaringan Islam Liberal benar tapi mungkin juga salah, dan pemikiran kelompok lain salah tapi mungkin saja benar*".

3. Bagi para aktivis Islam, baik di pergerakan, LSM, akademisi, maupun para da'i hendaknya selalu mengadakan dialog-dialog guna meningkatkan ketajaman analisis terhadap studi keislaman khususnya wacana-wacana yang digagas oleh Jaringan Islam Liberal. Karena di satu sisi ada sebagian kalangan yang terlalu mengagungkan para pemikir liberal, dan ada yang mengklaim sesat bahkan hendak memberangus kelompok ini pada sisi lain. Oleh karena itu menurut penulis perlu adanya basis keilmuan dan kaimanan yang baik untuk menciptakan dialog yang mencerahkan.

C. Kata Penutup

Al-hamd li Allah, Puji Tuhan seru sekalian alam, Tuhan bagi seluruh manusia, Tuhan bagi penghuni bumi, Tuhan bagi penghuni langit, Tuhan bagi seluruh alam semesta. Atas pertolongan-Nya penulis dapat menyelesaikan penelitian ini. Semoga uraya dan ikhtiyar yang telah penulis lakukan menjadi

keridlaan dan amal shalih yang bermanfaat bagi penulis dan pembaca serta bagi pengembangan ilmu pengetahuan pada umumnya, Amin.

Tidak lupa penulis mengucapkan banyak terima kasih dan permohonan maaf yang setinggi-tingginya kepada semua pihak yang telah membantu terselesaikannya penelitian ini. Khususnya kepada dosen pembimbing, Bapak Dr. Jamal Abdul Aziz, M.Ag. yang telah ikhlas hati memberikan banyak bimbingan, motivasi, dan masukan yang sangat berarti bagi penulis. Dan tak lupa penulis mengucapkan banyak terimakasih kepada pihak Jaringan Islam Liberal yang telah mengizinkan penulis untuk melakukan penelitian.

Demikian yang dapat penulis paparkan dalam penelitian ini, meski masih sangat jauh dari sempurna, tetapi penulis berharap semoga penelitian kecil ini dapat menjadi berkah bagi penulis maupun bagi para pembaca, amin... teriring salam dan doa semoga kita semua senantiasa mendapatkan ridla Allah SWT serta tetap pada jalan iman dan Islam. *Wa Allah a'lam bi al-sawwāb.*

Penulis

Arif Susandi
NIM. 042621004

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Qodir Sholeh, *Agama Kekerasan*, Yogyakarta: PRISMASOPHIE, 2003.
- Abd Muhsit Ghazali, *Ijtihad Islam Liberal*, Jakarta: Jaringan Islam Liberal, 2002.
- _____, "Merancang Kaidah Ushul Fiqh Baru", Makalah diseminarkan pada acara Workshop JIL III, Wahid Institute, Jakarta, 2008.
- _____, "Metode dan Kaidah Penafsiran al-Qur'an", dalam *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Abū Dāwud Sulaiman al- As'ās al-Sijistānī, *Sunan Abu Dawud juz III*, Beirut: Dar al-Fadīs, 1999.
- Abdurrahman Wahid. "Susah Menghadapi Orang Salah Paham" dalam *Tabloid Hiwar* Volume II, Tahun I.
- Ahmad Najib Burhani, *Islam Dinamis*, Jakarta: Kompas, 2001.
- Ahmad Baso, *NU Studies*, Jakarta: Erlangga, 2006.
- Ahmad Rofiq, "Kritik Metodologi Formulasi Hukum Islam", dalam *Epistemologi Syara'*, ed. Anas Haris Himawan, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Adian Husaini, *Pluralisme Agama, parasit bagi agama-agama*, Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia: Jakarta, 2006.
- Anis Masduki, "Dakwah Versus Penyesatan", dalam *Tabloid Hiwar*, Volume II, Tahun I.
- Asghar Ali Enginer, *Devolusi Negara Islam*, terj. Imam Mutaqin, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Al-Hāfīz 'Abī Abd Allah Muhammad Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah juz II*, Beirut: Dar al-Fikr, 2004.
- Ahmad Mustafā al-Maragī, *Tafsir al-Maragī*, terj. K. Anshori Umar Sitanggal dkk, Semarang: Toha Putra, 1922.
- Charless Kurzman, *Wacana Islam Liberal*, Jakarta: Paramadina, 2001.

- Danusiri, "Epistemologi Syara'", dalam *Epistemologi Syara'*, ed. Anang Haris Himawan, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- David Little dkk, *Kebebasan Agama dan Hak-hak Asasi Manusia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Qur'an*, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005.
- Fauzan al Ansori, *Melawan Konspirasi JIL*, Jakarta: Pustaka Al-Furqon, 2003.
- Fauzi, "Konsep Negara Islam Maududi" dalam *Jurnal Iqda'*, Purwokerto: P3M STAIN Purwokerto, Vol 4, no: 2, 2006.
- Fransisco Budi Hardiman, *Kritik Ideologi*, Yogyakarta: Buku Baik, 2005.
- Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Antara Paramadina, 1999.
- Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial* Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 2001.
- Hafidz Abdurrahman, *Ushul Fiqih, Membangun Paradigma Berfikir Fasri'i*, Bogor. Al Azhar Press. 2003.
- Hamid Easyaib, "Agama: Pisau Bermata Tolu", dalam *Tabloid Hiwar*, Volume III tahun I.
- Hartono Ahmad Jaiz, *Aliran-aliran Sesat di Indonesia*, Jakarta: Tiara Wacana: 2005.
- Harun Nasution, *Teologi Islam*, Jakarta: UI Press, 2002.
- Hendra Nurtjahyo, *Filsafat Demokrasi*, Jakarta: Bumi Aksara, 2006.
- Imam al-Qurthubi, *al-Jāmi li ahkām al-Qur'an juz I*, Bairut: Dar al-Fikr, 1995.
- Kamal Muchtar dkk, *Ushul Fiqih Jilid I*, Yogyakarta: PT Dana Bhakti Wakaf, 1995.
- Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa al-Qur'an, Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Lexy. J. Molcong, *Metodologi Penelitian Kualitatif, Edisi Revisi*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2005.

- Luthfi Assyaukanie, "Dua Abad Islam Liberal", makalah diseminarkan pada acara workshop JIL III, Wahid Institute Jakarta, 2008.
- Mansour Fakih, "Fiqh Sebagai Paradigma Keadilan" dalam *Epistemologi Syara'*, ed. Anang Haris Hermawan, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- M. Dawam Rahardjo, "Negara Tak Perlu Mengatur Agama", dalam *Tabloid Hiwar*, Volume III, Tahun I.
- Moh. Shofan, *Jalan Ketiga Pemikiran Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2006.
- Moh. Mahfud MD, *Hukum dan Pilar-pilar Demokrasi*, Yogyakarta: Gama Media, 1999.
- Muhammad Hashim Kamali, *Prinsip dan Teori-teori Hukum Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Mochamad Nur Ichwan, *Merintis Kesarjanaan Kritis al-Qur'an*, Jakarta: Teraju, 2003.
- _____, "Al-Qur'an sebagai teks, teori teks dalam hermeneutik al-Qur'an Nasr Hamid Abu Zaid", dalam *Studi al-Qur'an Kontemporer*, ed. Abdul Mustaqim dan Syahiron Syamsudin, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.
- Muhamad Ali, "The Rise of Liberal Islam Network (JIL) in Contemporary Indonesia" dalam *The American Journal of Islam Social Sciences* 22, I.
- Mukhtar Yahya, *Dasar-dasar Pembinaan Hukum Fiqh Islami*, Bandung: PT. Al Ma'arif, 1993,
- Musthafa al-Gulayini, *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyah*, Beirut, Libanon: Dar al-kutub al-'ilmiyah, tt.
- MM. Billah, "Kebebasan Beragama Perspektif Hukum Positif", Makalah diseminarkan pada acara Workshop JIL III, Wahid Institute Jakarta, 2008.
- M. Muhsin Jamil, *Membongkar Mitos Menegakkan Nalar*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Muhammad Ibn 'Umar Nawawi al-Jawi, *Marāh Labīd*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Alawiyah, tt.
- Milad Hanna, *Menyongsong yang lain membela Pluralisme*, terj. Moh. Guntur Romli, JIL: Jakarta, 2005.

- Neng Dara Affiah, "Akar-Akar Kekerasan Dalam Islam", dalam *Ijtihad Islam Liberal*, ed. Abd. Muqsith Ghazali, Jakarta: JIL, 2005.
- Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rohe Sarasin, 1998.
- Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia, Penggagas dan Gagasanannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, Yogyakarta: LKIS, 2005.
- Nurcholish Madjid, *Masyarakat Religius*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Ridwan, *Kekerasan Berbasis Gender Purwokerto*: PSG STAIN Purwokerto dan Fajar Pustaka, 2006.
- Rosemarie Putnam Tong, *Feminist Thought*, terj. Aquarini Priyatna Prabasmoro, Yogyakarta: Jalasutra, 2004.
- Satria Effendi, *Ushul fiqh*, Jakarta: Kencana, 2005.
- Sa'id Abdul 'Azhim, *Ukhuwah Imaniyah*, terj. Muhammad Mishbahul Khair dan Sari Narulita, Jakarta: Qistipress, 2005.
- Soejono Sockanto, *Penelitian Hukum Normatif*, Jakarta: Raja Grafindo, 2001.
- Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian, Suatu Pendekatan Praktek*, Jakarta: Rineka Cipta, 1998.
- Suraji, "Urgensi Teori *Maṣlāḥah* Najmuddin al-Thufi dalam Pembaruan Hukum Islam Kontemporer", *Jurnal Penelitian Agama*, Purwokerto: P3M STAIN Purwokerto, vol. 5, no. 2, Juli-Desember, 2004.
- Sutrisno Hadi, *Metodologi Research II*, Yogyakarta: Andi Offset, 1995.
- Tobroni dan Syamsul Arifin, *Islam Pluralisme Budaya dan Politik*, Yogyakarta: SIPPRESS, 1994.
- Topo Santoso, *Membumikan Hukum Pidana Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2003.
- Uli Parulian Shihombing, "Hak Atas Kebebasan Beragama di dalam Perspektif HAI: Teori dan Praktek", Makalah diseminarkan pada acara Workshop JIL III, Wahid Institute Jakarta, 2008.

Ulil Abshar Abdalla, *Menyegarkan Kembali Pemikiran Islam*, Jakarta: Nalar, 2007, hal. 108.

_____, "Doktrin-Doktrin Yang Kurang Perlu Dalam Islam", *Tabloid Hiwar*, Volume III tahun I.

Yusuf Rahman, "Pluralitas Penafsiran al-Quran", dalam *Ijtihad Islam Liberal*.

Yvonne Yazbeck Haddad, "Muhammad Abduh Perintis Pembaruan Islam" dalam *Pioneers of Islamic revival*, terj. Ilyas Ihsan, Bandung: Mizan, 1998.

Zakiyuddin Baidhawji, "Ber-Islam di Era Multikulturalisme", dalam *Ijtihad Islam Liberal*, ed. Abd Muqsih Ghazali, Jakarta: JIL, 2005.

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

Anonim, Gatra Edisi 2, Senin 17 November 2003.

Tim Peneliti Puslitbang Depag RI, *Paham-paham Keagamaan Liberal Pada Masyarakat Perkotaan*, Jakarta : Puslitbang Departemen Agama RI, 2007.

Abdi, "Radikalisme Islam Liberal", dari hasil SWOT JIL di Ancol, Jakarta Agustus 2003, WWW.Islamlib.com.

Abd.Muqsih Ghazali, "Jaudat Said dan Tafsir *Lā Ikrāha Fi al-Dīn*", WWW.Islamlib.com.

_____, "Menilik Metode Qiyas Syafi'i", WWW.islamlib.com,

Adian Husaini, Kritik Hermeneutika al-Qur'an, WWW.Islamlib.com.

Anonim, Sejarah dan bahaya Islam Liberal-latar belakang fatwa MUI mengenai liberalisme dan pluralisme dalam Islam", WWW.Swaramuslim.com.

_____, Sekelumit Sejarah Jaringan Islam Liberal" dalam *Majalah Alkisah*, (Edisi 23/thn V 5-18 November 2007).

_____, Piagam Madinah dapat dilihat di WWW.Saidagil.com.

Hartono Ahmad Jaiz, "Nafsu Besar Tenaga Kurang", WWW.Swaramuslim.com.

_____, "Bahaya Islam Liberal di Indonesia", e-book, [Http://dear.to.com](http://dear.to.com).

Hartono Ahmad Jaiz Jan Agus Hasan Bashori, *Menangkal Bahaya JIL dan FLA*, e-book, [Http://dear.to.com](http://dear.to.com).

Junaidi, "Struktur Logika dalam Teori Hukum Islam",
<http://pern.pendis.depag.go.id>.

Kusmana, "Tafsir al-Qur'an Inklusiv", WWW.Islamlib.com.

Luthfi Assyaukanie, "Empat Agenda Islam yang Membebaskan",
WWW.Islamlib.com,

Mikraj, "Menenal Aliran Sesat Jaringan Islam Liberal",
WWW.Ismaweb.net,

Saidiman, "Kebebasan Beragama Perspektif Legal Formal",
WWW.Islamlib.com.

_____, "Kebebasan Beragama...", WWW.Islamlib.com.

Suratno, "Pluralisme Agama dalam Hermeneutika Paul Ricoeur",
WWW.Islamlib.com.

Ulil Abshar Abdalla, "Hadis Ahad adalah Hujjah dalam aqidah dan Lainnya: Bantahan terhadap Hizbut Tahrir", WWW.Islamlib.com.

_____, Kritik atas Argumen Aktivis Hizbut Tahrir,
WWW.islamlib.com.

_____, "Soal Kedudukan Hadis", Islamliberal@Yahooogroup.Com.

_____, "Apakah Pluralisme Menghalangi Diskusi dan Kritik?",
WWW.ulil.net.

_____, "Memo Untuk Pemerintah Indonesia: Perihal MUI",
WWW.Islamlib.com.

_____, "Menjadi Muslim dengan Perspektif Liberal",
WWW.Ulil.net.

Virginia M. Hoker, "Developing Islamic Argument for Change Through Liberal Islam", WWW.Assyaukanie.com.



DEPARTEMEN AGAMA
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM NEGERI
PURWOKERTO

Alamat: Jl. Jend. A. Yani. No. 40A Telp. 0281.635624 Fax.636553
Purwokerto 53126

Purwokerto, 26 Agustus 2008

Nomor : Sti.23/PK.I/PP.009/2508/2008
Lamp. : -
Hal : Permohonan Observasi

Kepada Yth. :

Pimpinan Jaringan Islam Liberal

Di Jakarta

Assalamu'alaikum Wr.Wb

Dalam rangka pengumpulan data guna penyusunan skripsi, maka kami mohon dengan hormat Bapak/Ibu/Sdr berkenan memberikan ijin untuk melaksanakan observasi penelitian dalam rangka penyusunan skripsi.

Kepada mahasiswa kami sebagai berikut:

Nama : Arif Susandi
No. Induk Mahasiswa : 042621004
Semester : IX
Jurusan / Program Studi : Syari'ah / AS
Tahun Akademik : 2008-2009

Kemudian atas ijin dan perkenan Bapak/Ibu/Saudara, kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr.Wb

A.n. Ketua

Pembantu Ketua I,



Drs. Moh. Roqib, M.Ag
NIP. 150 266 719

Lampiran.



HASIL WAWANCARA DENGAN NOVRIANTONI KAHAR, SALAH SATU
TOKOH UTAMA JARINGAN ISLAM LIBERAL
DI JL. UTAN KAYU 68H. JAKARTA TIMUR.
TANGGAL 30 AGUSTUS 2008.

Oleh : Arif Susandi

Ket:

Penulis (+)

Novriantoni Kahar (-)

- + : Latar belakang lahirnya Jaringan Islam Liberal itu gimana Mas?
- : Tinggal download di tempatnya Luthfi Assyaukanie.
www.assyaukanie.com. Di situ ada beberapa tulisan mohammad
Ali, ada tiga tulisan di situ mengenai latar belakang berdirinya JIL.
- + : Tinggal download aja ya?
- : Ya tinggal download, dan intinya sich kita mau kumpul-kumpul
aja.
- + : Apa Cuman mau cari sensasi nich Mas?
- : Ya sensasi sich nggak kita cari. Nyari sensasi orang bisa bugil
(ha... ha... ha...). Banyak cara untuk cari sensasi dan ini sensasi
yang terlalu beresiko untuk dicari-cari.
- + : Ok... terus untuk yang kedua, sebetulnya apa sich garapan utama
JIL? Konsern utamanya di mana?
- : Konsern utama JIL itu kebebasan. Selama ini kan banyak gerakan
Islam lain yang kebanyakan memperjuangkan keadilan,
kesetaraan... nah jarang sekali orang yang bicara kebebasan.
Kebebasan itu dianggap sesuatu yang menakutkan. Kita tau

bukunya ee... Erich From kan? *Fear from freedom*, orang banyak yang takut akan kebebasan. Karena konsekuensi dari kebebasan adalah anda ditagih untuk bertanggung jawab dengan tulus. Kita melihat ada cukup banyak resiko atau ancaman terhadap kebebasan itu setelah reformasi dan tidak cukup banyak orang yang menyuarakannya, menyuarakan pentingnya kebebasan. Terutama dalam aspek agama. Jadi JIL lebih konsern pada isu kebebasan.

+ : Termasuk membela kaum minoritas gitu ya?

- : Oh... sudah pasti. Kalau kita menjadi Negara demokrasi bukan berarti semua... mayoritas mengambil semua, mayoritas berlaku semena-mena. Tapi demokrasi adalah mayoritas berkuasa tapi tidak mengambil semua dan mereka mayoritas yang menghargai kelompok minoritas. Tidak bertindak semena-mena terhadap minoritas, tidak memberangus kelompok minoritas itu adalah kaidah yang standar sekali di dalam demokrasi yang mapan di manapun.

+ : Kemudian JIL itu kan sebagai payung penghubung organisasi liberal di Indonesia dan sebetulnya dari berbagai macam organisasi liberal itu titik temunya dimana?

- : Titik temu kita sederhana, kita kategori Islam moderat. Islam moderat adalah Islam yang mampu berekonsiliasi, berdamai dengan komodernan, berdamai dengan demokrasi, berdamai dengan Negara bangsa, berdamai dengan kelompok minoritas dan

lain sebagainya. Contohnya *peacefull co-existence*. Itu inti dari Islam moderat kan seperti itu... tidak memaksakan kehendak dan lain sebagainya. Semua kelompok-kelompok, LSM-LSM yang lain baik di NU, di Muhammadiyah, kemudian LSM-LSM lain yang bergerak di bidang perempuan, ataupun banyak di bidang hukum, itu semua rata-rata adalah *peacefull*. Itu... itu titik temu kita. Titik bedanya mungkin, JIL bukan titik beda ya... titik tekannya, JIL hanya menekankan, sangat menekankan pentingnya kebebasan dan JIL melakukan advokasi yang ee... tidak tanggung-tanggung dalam misi itu, baik itu secara intelektual maupun secara sosial politik.

- + : Berarti langsung ke wilayah *real* gitu, upaya advokasi itu?
- : Maksud saya advokasi itu adalah pembela. Kalau orang meragukan pentingnya kebebasan, kita memberikan alasan intelektual pentingnya kebebasan.
- + : secara intelektual tok atau langsung mendampingi bener-bener di lapangan?
- : Ada beberapa pendampingan, tapi konsepsi utama kita bukan di situ, bukan di pendampingan, misalnya Muhammadiyah yang tertindas selama ini, ya tidak selamanya kita mendampingi, tentu ada LBH yang lebih kompeten di bidang hukum. Tapi JIL secara intelektual dan secara pergerakan senantiasa melakukan pembelaan. Baik di

dalam workshop kita, dalam website kita forum-forum diskusi kita dan...

+ : Dan ini mas... ee.. menurut JIL syari'at Islam itu dipahami seperti apa? Kalau kemarin saya tanya sama Pak Muqsith itu katanya JIL nggak punya syari'at gitu, itu maksudnya gimana? Atau mungkin Mas Novri punya pandangan lain?

- : Apa anda nggak salah tangkap?

+ : Enggak. Katanya yang namanya syari'at Islam menurut JIL itu ya *maqasid al-syari'ah* itu... jadi langsung ke sana bukan al-Qurannya...

- : Ya kalau Anda baca buku Kurzman, ada *liberal syari'ah*, ada *silent syari'ah*, ada *interpreted syari'ah*. JIL memahami bahwa di dalam al-Quran itu banyak aspek-aspek yang mengandung liberal syari'ah misalnya aspek *la ikrah fi al din* ayat *la ikrah fi al din qad tabayyana al risydu min al gay* kan? Itu maknanya adalah *liberal syari'ah*. al-Quaran sendiri mengatakan tidak boleh ada paksaan apapun dalam heragama. Agama adalah wilayah dakwah bukan wilayah paksa., itu *liberal syari'ah*. Tentunya banyak ayat-ayat al-Quran yang bisa kita interpretasikan demikian. Kemudian *silent syari'ah*, apa-apa yang tidak dikatakan oleh syari'ah secara terang-terangan ya itu pasti dihalalkan. Kaidah ushul fikihnya kan *al-ashl fi al asyya' al-ibahah hatta tadulla dalil 'al tahrimihi*. Nah... itu kaidah yang standar saja di dalam kaidah ushul fikih ee... di

manapun artinya kalau Quran atau syari'ah tidak berbicara soal demokrasi secara spesifik ya artinya ya boleh, kalau quran misalnya tidak berbicara tentang ee... teokrasi ya... artinya ya ee... Quran tidak berbicara soal perlunya menegakkan ee... teokrasi gitu itu artinya ya Quran tidak mengadvokasi. Itu wilayah di mana manusia diberikan otonomi atau independensi yang lebih untuk berbuat. Ada interpreted syari'ah, interpreted syariah sudah pasti adalah ee... ayat-ayat di dalam al-Quran yang menjadi syari'at yang mungkin problematis untuk ukuran zaman kini. Ayat perbudakan misalnya, ayat tentang poligami, ayat tentang pembagian waris satu banding dua, ayat tentang potong tangan, ayat tentang *qisas* dan sebagainya. Bagi JIL ayat-ayat ini termasuk dalam kategori interpreted syari'ah, bisa dipahami akan konteks kekinian, itutak mungkin dipahami dalam konteks masa itu.

- + : Kalau ayat-ayat yang berhubungan dengan *ubudiyah mahdlah* itu gimana? Kira-kira pemahaman JIL?
- : 'Ubudiyah itu nggak... apaya... ee... sangat kecil sekali potensinya untuk di interpretasikan.
- + : Dan apakah JIL tidak menyentuh wilayah-wilayah itu?
- : Bukan tidak menyentuh, tapi JIL tidak terlalu tertarik untuk mengotak-atik wilayah itu.
- + : Kenapa itu?

- : Nggak ada gunanya, secara sosial nggak ada gunannya, baik secara sosial kemasyarakatan politik nggak ada gunannya, jadi itu wilayah *ta'afufi*, istilahnya wilayah yang orang ingin mengambil berkah saja dari situ. Kalau orang mau doa, setiap hari seribu kali ya boleh-boleh saja, silahkan saja. Kalau orang mau shalat bukan hanya lima kali sepuluh atau sebelas kali tambah sunat-sunatnya segala macam ya silahkan saja.
- + : Ini ada ayat yang bertentangan dalam al Quran menurut saya gitu. Ada ayat *lakum dinukum wa liya al din* tapi di satu sisi ada *man baddala dinahu faquluh*. Artinya di satu sisi pro kebebasan tapi....
- : Ya... ya... *man baddala dinahu* itu aalah hadits ahad sehingga tidak bisa menjadi dasar hukum apalagi harus dipertentangkan dengan bunyi al-Quran.
- + : Ok mas Novri terimakasih waktunya
- : Ok... ok... selamat ya...

Lampiran



Berpose dengan Novriantoni Kahar setelah wawancara



Berpose dengan Muqsith Ghazali setelah workshop

DAFTAR RIWAYAT HIDUP



Nama : Arif Susandi
Tempat, tanggal Lahir: Banyumas, 18 Februari
1986
Jenis Kelamin : Laki-laki
Status : Belum nikah
Agama : Islam
Kebangsaan : Indonesia
Alamat : Cikembulan Rt. 02/02 Pekuncen Banyumas.
Pendidikan :

1. Formal

- a. SD N 03 Cikembulan, lulus tahun 1997.
- b. SLTP N 1 Pekuncen, lulus tahun 2000.
- c. SMA N 1 Ajibarang, lulus tahun 2003.
- d. STAIN Purwokerto, lulus teori tahun 2008.

2. Non formal

- a. Nyantri di Pondok Pesantren Darul Falah Cikembulan Pekuncen Banyumas, sampai tahun 2002.
- b. Nyantri di Pondok Pesantren Darul Abror Purwokerto, sampai tahun 2008.

Pengalaman organisasi :

1. Kepala Taman Pendidikan Al-Qur'an Darul Abror 2005-2006.
2. Ketua LSiK Banyumas selama dua periode, 2006-2008.
3. Kordinator Departemen wacana keilmuan PMII Rayon Syari'ah 2004.
4. Sekertaris Umum Dewan Perwakilan Mahasiswa STAIN Purwokerto 2007-2008.
5. Sekertaris Forum Bahtsul Masail Ponpes Darul Abror 2005.
6. Kordinator Departemen Advokasi Kelompok Studi Islam dan Kemasyarakatan (KSIK).

Demikian Riwayat Hidup ini saya buat dengan sebenar-benarnya.

Purwokerto, 22 Desember 2008,

Arif Susandi
NIM. 042621004