

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

ISLAM FUNDAMENTALISME (Kritik Terhadap Fatwa-Fatwa Wahabi



PUSAT PENELITIAN DAN PENERBITAN
LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI RADEN INTAN LAMPUNG
BANDAR LAMPUNG 2017

ISLAM FUNDAMENTALISME

(Kritik terhadap Fatwa-Fatwa Wahabi)

Oleh :

PROF. DR. H. MOH. MUKRI, M.Ag

**(Guru Besar Fakultas Syariah dan Hukum
Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung)**

**PUSAT PENELITIAN DAN PENERBITAN
UIN RADEN INTAN LAMPUNG
TAHUN 2017**

Sanksi Pelanggaran Pasal 72

Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002 Tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan / atau denda paling sedikit Rp.1.000.000,00 (satu juta), atau pidana penjara paling lama 7 (Tujuh) tahun dan / atau denda paling banyak Rp.5.000.000.000,00 (lima milyar rupiah).
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan / atau denda paling banyak Rp.500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

© Hak cipta pada pengarang

Dilarang mengutip sebagian atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apapun tanpa seizin penerbit, kecuali untuk kepentingan penulisan artikel atau karangan ilmiah.

Judul Buku : **ISLAM FUNDAMENTALISME (Kritik terhadap Fatwa-Fatwa Wahabi)**

Penulis : Prof. Dr. H. Moh. Mukri, M.Ag

Cetakan : 2017

Pertama

Desain Cover : Permatanet

Layout oleh : Permatanet

Pusat Penelitian dan Penerbitan

UIN Raden Intan Lampung

Jl. Letkol H. Endro Suratmin Kampus Sukarame

Telp. (0721) 780887 Bandar Lampung 35131

ISBN : 978-602-6910-67-7

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah Allah SWT telah memberikan kekuatan dalam proses penulisan buku ini. Shalawat serta salam semoga senantiasa dilimpahkan Allah kepada Nabi Muhammad S.aw, keluarga, sahabat dan seluruh umatnya hingga akhir zaman.

Buku ini dapat diselesaikan atas inayah dan hidayah Allah Swt, begitu pula berkat bantuan semua pihak baik berupa moril maupun materil. Oleh karena itu saya bersyukur kepada Allah dan berterima kasih kepada semua pihak yang tidak dapat saya sebutkan satu persatu di sini. Semoga saja Allah senantiasa melimpahkan rahmat-Nya kepada kita semua.

Saya menyadari bahwa buku ini tidak terlepas dari kekurangan dan kelemahan, untuk itu kiranya para pembaca berkenan memberikan sumbang saran dan kritik yang konstruktif untuk kesempurnaan buku ini. Akhirnya semoga buku ini dapat berguna bagi kita semua.

Bandar Lampung, Mei 2017

PROF. DR H MOH MUKRI, M.Ag

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR

| | | |
|----------------|--|------------|
| BAB I | ISLAM DAN FAHAM RADIKALISME | 1 |
| BAB II | ISLAM AGAMA DAMAI | 17 |
| | A. Keadilan | 17 |
| | B. Kemaslahatan | 29 |
| | C. Pembebasan | 40 |
| | D. Kebebasan | 51 |
| | E. Kebebasan Beragama | 58 |
| | F. Persaudaraan | 63 |
| | G. Perdamaian | 72 |
| | H. Kasih Sayang | 77 |
| BAB III | FATWA DALAM BINGKAI KEAGAMAAN | 83 |
| | A. Fatwa Keagamaan; Kode Etik dan Persyaratannya ... | 83 |
| | B. Kehati-hatian dalam Berfatwa | 86 |
| | C. Hukum Berfatwa | 90 |
| | D. Syarat Berfatwa (Ifta') | 97 |
| BAB IV | MENGENAL FAHAM FUNDAMENTALISME DALAM ISLAM | 101 |
| | A. Wahabi; Sejarah dan Ajarannya | 101 |
| | B. Forum Komunikasi Ahlu Sunnah Wal-Jama'ah (FKAWJ) dan Laskar Jihad | 138 |

| | |
|--|-----|
| C. Front Pembela Islam (FPI) | 142 |
| D. Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) | 146 |

| | | |
|--------------|--|------------|
| BAB V | FATWA-FATWA FUNDAMENTALISME ISLAM | 151 |
| | A. Fatwa-Fatwa Berkaitan dengan Akidah, Ibadah, dan Kewajiban Amar Ma'ruf Nahi Mungkar | 151 |
| | B. Fatwa-Fatwa tentang Negara dan Demokrasi | 168 |
| | C. Fatwa-Fatwa tentang Gender | 175 |
| | D. Kritik atas Fatwa Fundamentalisme Islam | 186 |

DAFTAR PUSTAKA

BAB II

ISLAM AGAMA DAMAI

Islam sebagai agama yang “rahmatan lil ‘alamin” memiliki prinsip-prinsip yang berlaku universal dan substansial, yaitu:

A. Keadilan

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika keadilan. Dalam tradisi Islam, khususnya ilmu kalam, pembahasan tentang keadilan Tuhan secara teoritis menjadi salah satu pembahasan penting. Karena prinsip etika keadilan dalam beragam

dimensinya merupakan puncak harapan umat manusia, yang tak jarang susah ditegakkan. Bahkan Ibnu Khaldun, seorang filsuf sosial Islam klasik, menegaskan bahwa keadilan merupakan pusat dalam suatu teori sosial tentang masyarakat.¹ Maka tak heran muncul sebuah jargon yang sangat kuat mendambakan keadilan, “tegakkan keadilan meski langit akan runtuh”. Nurcholish Madjid menyebut etika keadilan ini sebagai hukum kosmik atau bagian dari hukum alam, sehingga menjadi sangat penting dalam kehidupan manusia. Orang yang melanggar prinsip-prinsip etika keadilan berarti menentang sunnah Allah dalam menciptakan dan menegakkan hukum jagad raya.²

Terkait dengan kepastian *sunnatullah* itu ialah bahwa etika ini adalah objektif dan tidak akan berubah (*immutable*). Disebut objektif, karena etika ini ada tanpa tergantung pada pikiran atau kehendak manusia; dan disebut tidak akan berubah karena dia berlaku selama-lamanya tanpa interupsi atau koneksi kepada seseorang. Maka siapa pun yang memahaminya dan mengikutinya akan beruntung, dan siapa pun melanggarnya, meskipun dia tidak tahu akan merugi. Nurcholish menganalogikan dengan hukum alam,

¹Majid Khadduri, *Teologi Keadilan; Perspektif Islam* (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), h. 278.

²Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progressif: Memahami Islam sebagai Ajaran Rahmat* (Jakarta: LSIP, 2004), h. 42.

seperti panasnya api, etika keadilan berlaku tanpa peduli siapa yang mengikuti atau melanggar.³ Kata “adil” merupakan serapan dari kata Arab “*adl*”. Kata ini disebut sebanyak 14 kali dalam al-Qur’an.⁴ Pengertian tentang adil atau keadilan dalam al-Qur’an diekspresikan dalam beberapa kata, selain *‘adil* dan *qisth*, umpamanya *ahkâm*, *qawâm*, *amtsâl*, *iqtishâd*, *shadaqah*, *shiddiq*, atau *barr*.⁵

Secara harfiah, kata *‘adl* adalah kata benda abstrak, berasal dari kata kerja *‘adala* yang berarti: **pertama**, meluruskan atau duduk lurus, mengamandemen atau mengubah; **kedua**, melarikan diri, berangkat atau mengelak dan satu jalan (yang keliru) menuju jalan lain (yang benar); **ketiga**, sama, sepadan atau menyamakan; **keempat**, menyeimbangkan atau mengimbangi, sebanding atau

³Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 43.

⁴M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 369. Lihat Juga, Munzir Hitaini, “*Makna Diri dan Universalitas Nilai-nilai Islam: Kendala-Kendala Pemahaman*” Makalah PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

⁵Kata *al-‘adl* sendiri yang dibentuk pada dua puluh delapan tempat dengan berbagai bentuk dan redaksinya mempunyai dua arti asal yang kontradiktif, yaitu *istiwâ’ wa i’jaj* artinya lurus dan bengkok. Kata yang terbentuk dan huruf-huruf *‘ayn-dâl-lâm* itu digunakan dalam al-Qur’an dengan kedua arti tersebut, namun yang dimaksud di sini adalah kata *al-adl* dengan arti *al-istiwâ’* - berbuat adil terhadap sesuatu berarti berbuat lurus dalam arti tidak menimbulkan kerugian atau memihak pada salah satu pihak dengan memberikan putusan atau perlakuan sama sesuai dengan ukuran atau takarannya.

berada dalam suatu keadaan yang seimbang (*state of equilibrium*).⁶
'Adil juga mempunyai arti mempertahankan hak yang benar.'⁷

Kata *al-qisth* yang disebutkan dalam al-Qur'an pada dua puluh lima tempat juga mempunyai dua arti dasar yang berlawanan. Kata *al-qisth* (dengan bacaan kasrah huruf awalnya) bersinonim dengan kata *al-adl*. Kata ke yang digunakan untuk makna tersebut adalah *aqsatha-yuqsithu*, sedangkan kata *al-qasth* (dengan bacaan fathah huruf awalnya) berarti *al-faur*.

Sementara bagi Nurcholish Madjid, arti sebenarnya '*adl* ialah keseimbangan, yaitu konsep tentang "tengah". Al-Qur'an mengatakan bahwa jagat raya ini dikuasai oleh hukum keseimbangan, sehingga manusia dilarang melanggar prinsip keseimbangan. Timbangan juga begitu, bekerja karena hukum jagat raya. Barang siapa yang curang dalam timbangan, sebetulnya ia melanggar hukum kosmos, hukum seluruh jagad raya, sehingga menimbulkan dosa besar, yaitu dosa ketidakadilan.'⁸

Pikiran dasar yang ada dalam kata keadilan adalah keseimbangan (*al-mizan*) yaitu sikap tanpa berlebihan baik ke kiri atau ke kanan. Karena itu lambang keadilan adalah gambar seorang

⁶Majid Khadduri, *Teologi Keadilan Perspektif Islam*, h. 8.

⁷Harun Nasution, *Islam Rasional* (Bandung: Mizan, 1995), h. 61.

⁸Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Jilid I (Bandung: Mizan bekerjasama dengan Paramadina), h. 22.

dewi yang sedang menimbang dengan menutup matanya, yang menggambarkan ketidakberpihakan kepada salah satu di antara yang dipertimbangkan.⁹ Keseimbangan juga merupakan syarat agar orang tidak jatuh, baik dalam berdiri, lebih-lebih ketika sedang bergerak. Oleh sebab itu maka keseimbangan menimbulkan keteguhan dan kekokohan. Melalui keseimbangan itu orang mampu bersikap adil.

Dalam, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Dawam Rahardjo, melukiskan keadilan dengan fungsi menimbang atau menilai suatu perbuatan. Setiap unsur perbuatan, dan segi positif maupun negatifnya, akan ditimbang, dihargai, dan dibalas. Seorang yang adil adalah yang membuat perhitungan. Tuhan sendiri dalam berlaku adil, melakukan perhitungan. Dalam istilah timbangan (*mizân*) dan perhitungan (*hisâb*) terkandung pengertian mengenai ukuran untuk menilai. Dalam konteks perbuatan, ukuran itu adalah nilai-nilai, tentu saja nilai-nilai yang ditetapkan oleh Tuhan. Karena itu, keadilan Tuhan tidak lepas dari moralitas yang telah ditetapkan-Nya. Di sini, yang dijadikan ukuran bagi keadilan adalah hukum. Nilai ini antara lain terdapat dalam Q. 5: 8.

⁹M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, h. 373.

Banyak defnisi tentang keadilan telah dikembangkan oleh para pemikir Islam Progresif, tetapi menurut mereka, definisi para ulama klasik ternyata masih tetap relevan untuk masa kini, yakni “menempatkan sesuatu secara proporsional” (*wadl’ al-syai’ fi mahallih*). Jika kita melihat kepada Islam, sejak awal misi Islam adalah liberasi atau pembebasan dari penindasan, tirani, dan pembebasan dari berbagai bentuk ketidakadilan. Semangat itu harus selalu ditekankan, sehingga tidak terjadi hegemoni kebenaran penafsiran, termasuk fatwa yang menganggap paham tertentu sesat. Dalam Islam, menurut mereka, etika keadilan ini tidak hanya dipraktikkan dalam konteks perundangan dan pemerintahan, tetapi juga dalam kehidupan sehari-hari, termasuk dalam kehidupan rumah tangga.¹⁰

Murtadla Muthahari --filsuf Islam Iran abad lalu yang sering dikutip para pemikir Islam Progresif di Indonesia --mendefinisikan istilah keadilan dengan empat pengertian: **pertama**, keadaan sesuatu yang seimbang. **Kedua**, persamaan dan penafian atas segala bentuk diskriminasi. **Ketiga**, pemeliharaan hak-hak individu dan

¹⁰Masykuri Abdillah, “*Makna dari Universalisme Nilai-Nilai Agama Islam*” Paper PSH(Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan. Abdul Hakim dan Yudi Latif (ed), *Bayang-bayang Fanatisisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurchalish Madjid* (Jakarta: Paramadina, 2007), h. 356.

pemberian hak kepada setiap orang yang berhak menerimanya. **Keempat**, memelihara hak bagi kelanjutan eksistensi.¹¹

Selain Muthahhari, Ibn Qayyim al-Jawziyah, teolog Islam klasik yang sangat berpengaruh di Indonesia, berpendapat bahwa keadilan merupakan *raison d'être* bagi tegaknya agama. Dalam pandangan Ibn Taimiyah --juga teolog klasik yang sangat berpengaruh pada kalangan Islam Progresif-- hanya dalam cita-cita keadilan, suatu negara dapat diharapkan memenuhi tujuan-tujuan untuk apa negara tersebut berdiri. Keadilan yang diperjuangkan oleh Ibn Taimiyah untuk mencapainya-- yang merupakan suatu konsep baru pada zamannya-- diabadikan dalam *al-siyâsah al-syar'iyah*, politik syariat, yang dapat dipadankan dengan keadilan sosial, karena tujuan-tujuannya adalah untuk melayani kepentingan publik. Ibn Taimiyah berpendapat bahwa keadilan sosial dapat menjembatani jurang pemisah antara seorang penguasa dan rakyatnya, dan akhirnya memajukan kondisi-kondisi sosial dan mempertinggi kekuasaan Islam.¹²

¹¹Diuraikan oleh Ibn Qayyim al-Jawziyah dalam kitabnya "*al-Thuruq al-Hukmiyah fi al-Siyasah al-Syar'iyah*". Kairo. Tak ada penerbitnya. Lihat juga, Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme Pluralisme Membebaskan Yang Tertindas* (Bandung: Mizan, 2000), h. 142.

¹²Diuraikan Ibn Taimiyah, *Kitâb al-Siyasah al-Syar'iyah fi Ishlah ai-Râ'i wa al-Ra'iyah* (Kairo, t.p., 1951)

Tentang pentingnya keadilan ini dalam Islam, Mahmud Syaltut, seorang ulama al-Azhar, menerangkan bahwa perintah al-Qur'an untuk menegakkan keadilan di muka bumi adalah perintah yang bersifat universal, tanpa adanya diskriminasi yang satu atas lainnya. Keadilan tidak hanya berlaku untuk komunitas tertentu tanpa komunitas lainnya. Sebab, prinsip keadilan adalah aturan Tuhan yang berlaku objektif. Manusia sebagai hamba dan ciptaannya mesti mendapatkan persamaan dan porsi keadilan, baik laki-laki atau perempuan, muslim atau non-muslim.

Selama ini pembahasan tentang keadilan lebih banyak diorientasikan pada keadilan Tuhan sebagaimana banyak dilakukan oleh kalangan *al-mutakallimin* (teolog klasik). Sementara membincang keadilan manusia di muka bumi jarang disinggung. Oleh karena itu, menarik mengikuti pandangan al-Jabiri tentang konsep keadilan yang sekarang banyak dikembangkan para pemikir Islam Progresif di Indonesia. Menurutnya, penting dilakukan perubahan paradigma tentang keadilan yang bersifat ilahi menuju keadilan duniawi yang bersifat kekinian. Ajakan al-Jabiri dalam konteks kekinian umat Islam memang menemukan relevansinya. Dunia ini dan Dunia Islam, menurut al-Jabiri, membutuhkan bentuk

keadilan yang nyata, bukan lagi --apa yang ia sebut-- ”keadilan metafisika”.¹³

Berdasarkan pandangan etika keadilan ini, Sumanto al-Qurtuby, seorang intelektual muda NU, melihat bahwa perjuangan untuk menegakkan demokrasi yang banyak didemonstrasikan dunia pada sejak abad lalu menunjukkan keinginan kuat untuk tegaknya sosial politik yang lebih adil.¹⁴ Dalam sistem demokrasi, perjuangan untuk mewujudkan impian keadilan dimungkinkan jauh dari sistem-sistem yang lainnya. Demokrasi --menurut mereka-- merupakan salah satu bentuk dan pemerintahan yang diyakini mampu mewujudkan prinsip keadilan secara lebih baik dan lebih menyeluruh. Sistem demokrasi adalah sistem yang memungkinkan masyarakat untuk menuntut diterapkannya prinsip-prinsip keadilan.¹⁵ Fungsi normatif utama dan tatanan politik yang demokratis adalah menjamin dan melindungi wilayah kebebasan individu, yakni menjamin hak individu untuk menjalani kehidupan menurut pilihannya masing-masing.¹⁶

¹³Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 52.

¹⁴Lihat, Santoso, *Kekerasan Agama Tanpa Agama*, (Jakarta: Pustaka Utan Kayu, 2002), h. 8.

¹⁵Lihat, Sumanto Al-Qurtuby, *Lubang Hitam Agama: Mengkritik Fundmenntalisme Agama, Menggugat Islam Tunggal* (Yogyakarta: Ilham Institute dan Rumah Kata, 2005), h. 123

¹⁶Ulil Abshar Abdalla (ed.), *Islam dan Barat: Demokrasi dalam Masyarakat Islam* (Jakarta:Paramadina, 2002), h. 112.

Bandingkan dengan Al-Maududi, pendiri *Jama'at el-Islami* dan seorang pendukung fanatis negara teokrasi yang mempunyai pandangan sebaliknya. Kelompok Islam fundamentalis apalagi radikal menolak secara tegas produk modernitas dan sekulerisme Barat termasuk demokrasi yang dianggapnya hasil dari—apa yang mereka sebut “produk kebudayaan Setan”. Kelompok ini juga menolak upaya modernisasi” atas Islam. Bagi kelompok ini, orang yang berpikir tentang reformasi atau modernisasi Islam adalah salah jalan dan menganggap usaha-usaha mereka pasti gagal. Upaya modernisasi ini tidak diperlukan sebab Islam sendiri sudah sempurna dan berlaku untuk setiap zaman. Munculnya ide ideologisasi Islam termasuk formalisasi syariat sebagai landasan etik dan legal yang marak di berbagai kawasan Islam sebetulnya lahir dan pemikiran ini.

Itulah sebabnya, mengapa kaum fundamentalis dan radikal yang menolak ide demokrasi sebagai perwujudan kontemporer gagasan keadilan berpandangan bahwa secara ontologis, “kota manusia” tak bisa duduk bersanding secara damai dengan “kota Tuhan”. Dalam semangat inilah kita bisa paham kenapa kaum fundamentalis dan radikal Islam yang rejeksionis itu menolak demokrasi sebagai sistem pengaturan kehidupan sosial, karena demokrasi adalah sebetulnya subversi atau kudeta terhadap kekuasaan

Tuhan yang Mutlak dan menggantinya dengan kekuasaan rakyat. Slogan-slogan yang mereka kampanyekan seperti “Islam adalah cahaya, demokrasi adalah kegelapan” pada praktiknya hanyalah alat kampanye belaka untuk mendapatkan dukungan publik Muslim yang selanjutnya dijadikan sebagai dasar legitimasi untuk menindas atas nama Islam. Penindasan itu tidak hanya dilakukan pada kelompok non-Muslim, minoritas etnik, tapi juga pada minoritas sekte dalam Islam sendiri, serta kaum perempuan Muslim yang masih menduduki posisi pinggiran dalam wacana keislaman. Inilah sebuah fenomena yang sering disebut oleh pengamat sebagai “Islam politik” yang secara luas didefinisikan sebagai “mobilisasi identitas Islam (penggunaan simbol-simbol keislaman) dalam pembuatan kebijakan publik (*public policy*), baik yang berkaitan dengan hubungan intern umat Islam maupun relasi masyarakat Islam dengan lainnya.

Tegaknya suatu pemerintahan atau negara harus dibangun di atas pilar-pilar keadilan, kejujuran, amanah, jaminan perlindungan hak asasi, kebebasan berekspresi dan berserikat, persamaan hak serta musyawarah. Pilar-pilar ini menopang tegaknya negara dan berjalannya roda pemerintahan secara efektif. Mengingkari atau mengabaikan pilar-pilar tersebut berarti juga melapangkan jalan bagi suatu kondisi kekacauan dan anarkhi, sehingga memungkinkan

terhalangnya pelaksanaan nilai-nilai etis agama di muka bumi. Dengan demikian, mempelajari demokrasi dan menerapkannya merupakan sesuatu yang wajib hukumnya. Bahkan, menurut Said Aqiel Siradj, hukumnya *wājib ‘ayn* bagi setiap kaum Muslim.¹⁷

Dalam arti lebih luas, umat Islam dituntut untuk menegakkan keadilan sebagai basis kehidupan sosio-politik. Al-Qur’an sering menyatakan secara spesifik wilayah sosial yang sangat mungkin diselewengkan seperti soal harta anak-anak yatim dan anak yang diadopsi (Q. 4:3; 33: 5), hubungan matrimonial (Q. 4: 3; 49:9), kontrak (Q. 2: 282), masalah hukum (Q. 5:42; 4:56), hubungan antaragama (Q. 60: 8), bisnis (Q. 1: 65), dan urusan dengan para musuh (Q. 5:8).

Al-Qur’an memostulatkan ide bahwa keadilan adalah basis penciptaan alam. Keteraturan semesta, menurut al-Qur’an, dilandasi keadilan, dan penyimpangan terhadapnya disebut kekacauan (*fitnah*). Status quo dalam tatanan masyarakat tertentu, terlepas berapa lama ia telah berdiri atau betapa pun stabilnya, mengikuti pandangan Farid Esack, tak mendapat legitimasi yang intrinsik dalam Islam. Ketidakadilan adalah penyimpangan dari aturan alam seperti halnya syirik, meskipun telah berusia berabad-abad

¹⁷Said Aqiel Siradj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial*; Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi (Bandung. Mizan, 2006), h. 221-222

sebagaimana dalam masyarakat Mekah pra-Islam, tetap dianggap sebagai gangguan bagi keseimbangan umat.¹⁸

Dalam paradigma al-Qur'an, keadilan dan aturan yang didasarkan padanya adalah nilai-nilai yang harus ditegakkan, tidak demikian halnya dengan stabilitas sosio-politik. Ketika berhadapan dengan gangguan terhadap keteraturan melalui pengikisan sistematis hak asasi manusia (atau ancaman terhadap ekosistem), al-Qur'an mewajibkan kaum beriman untuk menentang sistem seperti itu sampai hancur dan tatanan kembali pulih ke keadaan alamiahnya. Al-Qur'an memosisikan dirinya sebagai kekuatan yang dinamis bagi keadilan, mengesahkan penggunaan tangan besi dengan "kekuatan yang dahsyat" sebagai sarana untuk mencapainya dan mendukung perjuangan aktif untuk itu. Al-Qur'an tak hentinya mempertentangkan keadilan dengan penindasan dan pelanggaran hukum (Q. 3:25; 6:160; 10:47; 16:111) dan mewajibkan bagi pengikutnya untuk menghapuskan kedua hal yang disebut terakhir itu dan menegakkan yang pertama.

B. Kemaslahatan

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika kemaslahatan (etika kebaikan). Salah satu karakter yang sangat

¹⁸Lihat, Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas* (Bandung: Mizan, 2000), h. 142-143

menonjol dan pesan Islam adalah kemestian agar Islam dipahami dalam makna terdalamnya, atau makna batinnya. Praktik Nabi dalam menyampaikan pesan-pesan Islam memberi tahu bahwa pesan Islam bukanlah sekadar titah yang langsung harus ditunaikan, tapi lebih dahulu mesti melalui proses pemahaman. Pesan-pesan Islam yang terkandung di dalam al-Qur'an maupun Hadis, akan berdialog dengan audiennya sebelum dapat diterapkan. Dalam suasana dialog inilah pemahaman tentang makna batin pesan itu dimungkinkan. Dalam arti kata, kandungan pesan Islam tidak datang bagaikan titah tanpa dialog. Dengan asumsi inilah para ulama mencoba menggali pesan Islam untuk dirumuskan pokok-pokoknya.¹⁹

Penelusuran tentang pesan terdalam Islam ini telah menggugah kesadaran para kalangan intelektual Islam klasik untuk merumuskan inti dan pokok ajaran Islam (mana yang pokok, mana yang ranting, dan bagaimana membangun cara berpikir dalam menentukan mana yang pokok dan ranting itu dalam ajaran Islam). Dan proses sejarah pemikiran Islam yang panjang, dengan melalui tahap refleksi dan perdebatan atas berbagai kandungan ajaran Islam kernudian lahirlah teori-teori dan metode pemahaman agama yang dituangkan dalam konsep-konsep tentang *istihsân* (mencari

¹⁹Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 55-56.

kebaikan), *istishlâh* (mencari kemaslahatan), dalam hal ini kebaikan atau kemaslahatan umum (*al-maslahah al-'âmmah*, *al-mashlahah al-murrsalah*) disebut juga sebagai keperluan atas kepentingan umum ('*umum al-balwâ*).²⁰

Landasan pemikiran yang membentuk konsep etika kemaslahatan ini ialah, kenyataan bahwa, syariat Islam dalam berbagai pengaturan dan hukumnya mengarah kepada terwujudnya maslahat (apa yang menjadi kepentingan dan apa yang dibutuhkan manusia dalam kehidupan di permukaan bumi ini). Upaya mewujudkan maslahat dan mencegah *mafsadah* (hal-hal yang merusak) adalah sesuatu yang sangat nyata dibutuhkan setiap orang dan jelas dalam syariat yang diturunkan Allah kepada semua Rasul-Nya. Dan itulah sasaran utama dan hukum Islam.²¹

Hampir semua ulama Islam berpendapat bahwa tak ada pesan Tuhan yang bersifat sia-sia atau tanpa kandungan maslahat. Maslahat merupakan kosa kata Arab yang secara harfiah berarti kebajikan (*al-shalâh*) dan manfaat (*al-manfa'ah*). Maslahat biasanya didefinisikan sebagai segala sesuatu yang mengandung

²⁰Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadiria, 1992), h. 390.

²¹KH. Ali Yafie, "Konsep-konsep Istihsan, Istishlâh dan al-Mashlahah al-'Ammah," dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadiria, 1995), h. 365.

manfaat”. Asal kata maslahat dan jenis-jenis turunan yang identik dengannya dalam al-Qur’an terhitung sekitar 267 tempat. Di antara 267 tempat itu, 62 kali dengan kata khusus *al-shalah* atau kebajikan. Kadang-kadang kata maslahat juga dipakai dengan menggunakan kalimat *al-naf’u* atau kemanfaatan.²²

Istilah masalahah, yang antara lain menurut Imam al-Ghazali dan Jalal al-Din al-Suyuti, *dar’ al-mafâsid wa jalb al-mashâlih* yang bermakna mengambil manfaat dan menolak kemudharatan dalam rangka memelihara tujuan syara’. Sementara itu, mengenal sesuatu dikatakan masalahah, dengan mengacu pada pandangan kiasik, ada beberapa kriteria dalam menentukan kemaslahatan, yaitu: *Pertama*, memprioritaskan tujuan-tujuan syara’ (syariat); *Kedua*, tidak bertentangan dengan al-Qur’an; *Ketiga*, tidak bertentangan dengan al-Sunnah; *Keempat*, tidak bertentangan dengan prinsip Qiyas; dan *kelima*, memperhatikan kemaslahatan yang lebih penting (besar).²³

Etika maslahat merupakan titik kendali dalam perilaku politik Islam. Menurut KH. Ali Yafie, dalam kajian *ahl al-ijtihad* ada tiga jenis mashlahah yaitu:²⁴

²²Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 59.

²³Ainir Mu’allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 1999), h. 39-41.

²⁴KH. Ali Yafie, “*Konsep-konsep Istihsan, Istishlah dan Maslahat al-Ammah*,”.

Pertama, mashlahah yang diakui ajaran syariat, yang terdiri dan tiga tingkat kebutuhan manusia, yaitu:

1). *Dharuriyah* (bersifat mutlak) yakni kemaslahatan atau kepentingan manusia yang menjadi keniscayaan (*necessity*) dalam kehidupannya. Begitu pentingnya hal ini, sehingga jika hal ini tak terpenuhi, eksistensi manusia dan sistem hidupnya akan cacat. Kemaslahatan ini mencakup lima hal, yakni agama (*din*), jiwa (*nafs*), akal (*‘aql*), keturunan (*nasl*) dan harta (*mâl*). Kelima tersebut biasanya disebut *al-kulliyat al-khamsah* atau *al-dharuriyyat al-khamsah*, yang menjadi dasar masalah (kepentingan dan kebutuhan manusia).²⁵

Kalangan Islam Progresif sering menjadikan *al-kulliyat al-khams* atau *al-daruriyyat al-khams*, ini sebagai dasar penerimaan hak asasi manusia (HAM). Mereka mengembangkan program Islam dan HAM dengan analisis dan mengembangkan lebih lanjut *al-kulliyat al-khams* atau *al-daruriyyat al-khams* ini.

²⁵Lihat, Najib Kailani dan Muhammad Mustafled, *Islam dan Poltik Kewarganegaraan-Modul belajar Bersama* (Yogyakarta: LKIS, 2007), h. 40-45 (Bahan Bacaan *al-Daruriyat al-Khamsah*). Pikiran-pikiran yang lebih dikembangkan tentang *al-Daruriyat al-Khamsah* ini dalam konteks kewarganegaraan dan hak asasi manusia (HAM), lihat Muhammed Abed al-Jabiri, *Syura, Tradisi, Partikularitas, Universalitas* (Yogyakarta: LKIS, 2003), h. 153-162.

Perlindungan agama mengandung pengertian diakuiinya hak beragama, hak melaksanakan, menyiarkan dan mempertahankan agamanya. Perlindungan jiwa mengandung pengertian adanya hak untuk hidup serta hak untuk tidak dibunuh, tidak dilukai, tidak dianiaya.²⁶

(2) *Hâjjiyah* (kebutuhan pokok) yakni kebutuhan manusia untuk memudahkan urusan sehari-hari guna menghindari kesulitan-kesulitan yang mengarah kepada bahaya atau kerugian, misalnya aktivitas-aktivitas iman yang dimaksudkan untuk menunjang terwujudnya eksistensi manusia di atas.

(3) *Tahsiniyah* (kebutuhan pelengkap) yaitu kepentingan manusia yang merupakan kebutuhan pelengkap untuk menunjang tegaknya etika dan moral sebagai perwujudan kehidupan yang baik, teratur, nyaman serta bahagia lahir dan batin.

Kedua, masalah yang tidak diakui ajaran syari'at, yaitu kepentingan yang bertentangan dengan masalah yang diakui terutama pada tingkat pertama.

Ketiga, masalah yang tidak terikat pada jenis pertama dan kedua. Masalah tingkat ini (kedua dan tiga) tidak kita bicarakan di sini.

²⁶Lihat, al-Humaidy Abdussaini dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antar Agama* (Yogyakarta: LKIS, 2007), h. 88.

Meskipun dalam aspek hukum terdapat ketentuan-ketentuan yang bersifat partikular, tetapi para ulama telah menetapkan filosofi dan moralitas hukum Islam yang menjadi prinsip umum hukum Islam. Hal ini tergambar dalam tujuan umumnya (*maqâshid al-syari'ah*), yakni untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia dan menghindarkan *madlârat* (bahaya) terhadap mereka. Kemaslahatan dimaksud adalah segala sesuatu yang dibutuhkan serta menjadi kepentingan dan kegunaan (*utility*) yang mendatangkan kebaikan bagi manusia. Ada beberapa prinsip selain prinsip masalah tersebut, yakni keadilan (*'adâlah*), kasih sayang dan sebagainya. Perlindungan akal mengandung pengertian adanya hak kebebasan berpikir, hak untuk tahu dan memperoleh pendidikan, hak menyatakan pendapat dan sebagainya. Perlindungan kehormatan mengandung pengertian adanya hak untuk mendapat perlakuan terhormat serta tidak dicemarkan kehormatannya. Sedangkan perlindungan harta mengandung pengertian diakuinya hak kepemilikan, hak kekayaan, hak bekerja, hak berusaha dan sebagainya.

Menurut kalangan Islam Progresif, prinsip dasar agama ini sangat berkaitan dengan kesinambungan kehidupan umat manusia, baik dan sudut pandang agama, sosial, politik, dan budaya. Sehingga kemaslahatan manusia dan alam lingkungan terwujud

dengan sebenar-benarnya sesuai dengan kehendak Tuhan. Di sinilah perlu bersifat *ishlah* (rekonsiliasi) dalam setiap kehidupan kita karena akan membuahkkan kemaslahatan, dan dilarang (konflik) karena akan berujung pada kemudlaratan (keburukan), dan bukan pada kasih sayang (rahmah) dan kebijaksanaan (hikmah) sebagai tujuan umum di samping kemaslahatan ini.²⁷

Etika masalah adalah sebuah penemuan yang paling berharga yang ditinggalkan oleh ulama klasik Islam. Teori ini mengandalkan bahwa ketika kita menyampaikan pesan-pesan Islam, Tuhan dipastikan mempunyai maksud-maksud tertentu. Begitu pentingnya prinsip masalah ini dalam wawasan keagamaan Islam, tak heran bila banyak kalangan ulama yang berusaha untuk menjelaskan berbagai masalah, hikmah, falsafah dan etika yang dikandung oleh pesan-pesan Islam dalam berbagai perkaranya.

Seluruh kandungan syariat paling tidak bermaksud untuk mencapai empat hal. **Pertama**, mengenal Tuhan (aspek teologis). **Kedua**, mengetahui bagaimana tata cara beribadah kepada-Nya (aspek ritual). **Ketiga**, kandungan perintah untuk berbuat baik dan larangan berbuat buruk. Di sini manusia dianjurkan untuk

²⁷Masykuri Abdillah, “*Makna Diri dan Universalisme Nilai-Nilai Agama Islam*”. Paper PSIK Universitas Paramadina. Belum diterbitkan.

berpegang teguh pada etika yang baik seperti jujur, amanah, lemah lembut, dan sebagainya. **Keempat**, mengerem para perusuh agar tidak merajalela. Untuk itu syariat meletakkan pelbagai batasan (*hudud*) yang diperlukan untuk seperlunya mengontrol masyarakat agar bangunan sosial tidak rontok.

Pembahasan tentang maslahat yang klasik seperti itu, perlu dikembangkan dengan menambahkan beberapa segi seperti **pertama**, agar berkesesuaian dengan watak dasar dakwah Islam yang mengandalkan pendekatan yang persuasif. **Kedua**, penghargaan atas pentingnya nalar manusia. **Ketiga**, prinsip maslahat juga dapat menghindari proses penyelewengan atau penggunaan agama secara manipulatif. Seorang pemuka agama dengan teori maslahat diharapkan mempunyai otoritas keilmuan yang memadai agar dapat secara optimal menjelaskan apa yang sekiranya menjadi maksud dan ajaran agama.²⁸ Dengan begitu mereka tidak diberi peluang sedikit pun untuk mengatakan “Pokoknya Tuhan berkata demikian di dalam Al-Qur’an!”, ketika menjelaskan aspek syariat yang debatable. Pintu otoritarianisme

²⁸Dalam buku *Fikih al-Awlawiyah*, Yusuf al-Qardlawi mengatakan sudah menjadi kesepakatan ulama, bahwa hukum-hukum syariat semuanya bisa diterangkan alasannya. Dibalik tuntutan lahiriah al-Qur’an maupun Hadis, terkandung maksud-maksud yang menjadi tujuan syariat. Tujuan syariat menurut al-Qardlawi akan dapat diungkap.

atas nama agama, atas dasar etika kemaslahatan ini dengan demikian telah ditutup rapat-rapat.²⁹

Oleh karena itu, semua hukum agama mengandung alasan hukum (*'illah, ratio legis*) yang harus diperhatikan dalam pelaksanaannya, sejalan dengan kepentingan umum (*al-mashlahah al-'ammah*) dan sesuai dengan tanggung jawab seorang penguasa dan pelaksanaan hukum bersangkutan.³⁰ Misalnya, yang ingin dituju sistem demokrasi Islam adalah pelaksanaan ajaran-ajaran Islam secara utuh dan konsekuen sehingga menciptakan suatu kemaslahatan sebagaimana yang dicita-citakan *al-siyâsah al-syar'iyah*.³¹

Al-Qur'an misalnya menyebutkan alasan kewajiban salat guna mencegah perbuatan keji dan munkar (Q. 29:45); Zakat berfungsi untuk menyucikan dan membersihkan diri (Q. 9:103); Puasa berfungsi untuk menggapai ketakwaan (Q. 2:183); dan haji untuk menyaksikan berbagai manfaat bagi mereka yang

²⁹Lihat, Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2003), h. 35. Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 62-65

³⁰Nurcholish Madjid, "*Konsep Asbab al-Nuzul: Relevansinya Bagi Pandangan Historis Segi-segi Tertentu Ajaran Keagamaan*", dalam Budhy Munawan-Rachman (ed.), *Kontekstualitas Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 34.

³¹Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam Era Reformas*, (Jakarta: Paramadina, 1999).

melaksanakannya dan untuk senantiasa berdzikir pada Allah (Q. 22): 28). Dan pemahaman ini dapat diterangkan bahwa tidak ada syariat Islam yang tidak mengandung unsur kemaslahatan dan kemanfaatan bagi umat manusia. Setiap pesan yang dikandung al-Qur'an, berupa perintah atau larangan, mempunyai maslahat dan kemanfaatan bagi umat manusia. Al-Quran menjadikan kata maslahat atau manfaat sebagai bagian dan hikmah Tuhan dalam menghalalkan atau mengharamkan sebuah hukum.

Bahkan para ahli fikih klasik, seperti Ibn al-Qayyim mengakui pengandaian adanya maslahat dalam setiap kandungan syariat. Ibn al-Qayyim, mengatakan bahwa bangunan dan fondasi syari'at adalah sisi kemaslahatan manusia, baik dalam kehidupan duniawi maupun kehidupan ukhrawi. Syariat adalah pengejawantahan keadilan, rahmat, kesejahteraan, dan kebajikan. Segala sesuatu yang menjadi lawannya, yaitu penindasan, kekejaman, kejahatan, dan absurditas tidaklah dapat dinamakan syari'at. Begitu pentingnya kedudukan maslahat dalam agama Islam, menurut Najamuddiri al-Thufi, harus didahulukan bila terjadi kontradiksi dengan teks. Gagasan al-Thufi tentang maslahat ini sedikit lebih maju dan perlu diperhitungkan lebih lanjut dalam membuat legislasi hukum Islam. Terlebih di tengah kecenderungan keberagamaan yang formalistik simbolik. Menurut al-Thufi,

maslahat adalah dalil yang terkuat dan paling spesifik dalam syariat. Oleh karenanya, kita perlu mendahulukannya di depan teks lahiriah. Maslahat adalah ruh dan syariat, sementara sisi lahiriah teks-teks agama dianggap sebagai badannya. Dasar-dasar teori kemaslahatan inilah yang nanti akan dikembangkan secara mendalam oleh kalangan Islam Progresif termasuk di Indonesia dengan konsep sekularisme, liberalisme dan pluralisme, yang ada pada prinsip mashlahah yang mengandung tujuan untuk mewujudkan prinsip-prinsip Islam agar lebih sesuai dengan tuntutan kehidupan modern, di mana di dalamnya manusia memainkan peranan yang sangat besar.³²

C. Pembebasan

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika pembebasan (*liberation*). Ajaran Islam tentang pembebasan bisa ditelusuri pada sejarah Jazirah Arab sebelum Islam untuk selanjutnya diperbandingkan dengan semangat pembebasan Islam. Para sejarawan mencatat, kota Mekah sebelum datangnya Islam merupakan kota sentra perdagangan yang cukup penting. Mungkin

³²Budhy Munawar-Rachman (ed), Ensiklopedi Nurcholish Madjid, jilid H, h. 1735.

karena tidak punya lahan layak tanam yang memadai maka kehidupan perekonomian kota Mekah lebih banyak bergantung atau ditopang oleh sektor perdagangan. Hubungan sosial antara masyarakat kota tersebut dari hari ke hari semakin dibentuk oleh watak perdagangan. Hubungan sosial antara masyarakat kota Mekah kemudian betul-betul berdiri di atas asas perdagangan. Kehidupan spiritual, agama, dan budayanya terbangun atas prinsip jual beli dan keuntungan belaka. Para pedagang betul-betul menjadi penguasa masyarakat sesungguhnya. Merekalah kalangan elit yang menetapkan aturan-aturan bermasyarakat dan membangun tradisi yang menjaga dan menguntungkan kepentingan-kepentingan mereka dalam tatanan hubungan sosial.³³

Mekah pada saat itu, merupakan pusat perdagangan internasional pada waktu kelahiran Islam. Saudagar-saudagar kuat yang mengkhususkan diri dalam operasi-operasi keuangan dan transaksi-transaksi perdagangan internasional yang kompleks telah muncul pada kancah sosial Mekah. Saudagar-saudagar kaya yang membentuk korporasi-korporasi antar suku untuk mengadakan dan memonopoli perdagangan dengan imperium Bizantium memupuk keuntungan tanpa mendistribusikan sebagian keuntungan tersebut kepada orang miskin dan yang membutuhkan dari suku mereka. Hal

³³Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 70-71.

ini melanggar norma-norma kesukuan dan menyebabkan kebangkrutan sosial di Mekah.³⁴

Dalam kondisi seperti itulah, Nabi Muhammad datang dengan semangat pembebasan Islam. Menurut mereka sekiranya hanya seruan untuk bertauhid minus sistem sosial dan ekonomi, tanpa menyerukan prinsip persamaan antara manusia merdeka dan budak, antara si kaya dan si miskin, si kuat dan si lemah, tidak menetapkan hak bagi kaum miskin di sebagian harta orang kaya, tentu banyak orang Quraisy yang bisa menyambut seruan Muhammad dengan mudah. Pada hakikatnya orang Quraisy tidak percaya berhala secara penuh. Mereka juga tidak benar-benar mempertahankan “tuhan-tuhan mereka. Orang-orang Quraisy bertahan membela “tuhan-tuhan” mereka hanya untuk mempertahankan kepentingannya di kalangan bangsa Arab. Mereka benci kepada Muhammad karena beliau mengemban misi untuk merombak sistem sosial yang berlaku, dan menetapkan bentuk keadilan yang tidak sesuai dengan kepentingan tokoh-tokoh Quraisy.³⁵

³⁴Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan* (Yogyakarta LKIS, 1993), h. 119-120,

³⁵Sebagai perbandingan lihat Thaha Husein, *Malapetaka Terbesar dalam Sejarah Islam* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1985), h. 22.

Nabi menegur saudagar-saudagar kaya Mekah, mendesak mereka agar tidak menimbun kekayaan, dan memerintahkan untuk memelihara orang miskin, anak yatim dan orang yang membutuhkan, Ayat-ayat *Makkiyah* yang diwahyukan kepada Nabi mengutuk keras akumulasi kekayaan dan memperingatkan saudagar-saudagar Mekah akan akibat yang membahayakan jika mereka tidak menafkahkan kekayaannya di jalan Allah (Q. 104: 2-9; 102: 18).³⁶

Kekuasaan pemimpin-pemimpin Mekah ini didasarkan pada kekayaan mereka dan jumlah anak yang mereka miliki.³⁷ Menurutny, al-Qur'an diwahyukan untuk menghancurkan kekuasaan kekuatan-kekuatan ini di masyarakat. Al-Qur'an mengemukakan dengan jelas kepada manusia bahwa kekuasaan demikian tidak ada manfaatnya. Kecuali kalau ia menguntungkan masyarakat. Tujuan hidup seharusnya bukanlah untuk memperoleh kekuasaan seperti dengan merampas sarana-sarana materil, melainkan untuk berbuat kebaikan (amal saleh) yang membawa kepada terbentuknya masyarakat yang sehat, adil, dan sejahtera.

³⁶Al-Qur'an mengabarkan bahwa para Nabi adalah pembebas kaum *mustadl'afin* (tertindas). Lihaf, Abad Badruzaman, *Teologi Kaum Tertindas Kajian Tema Ayat-ayat Mustadh'afin dengan Pendekatan Keindonesiaan'* (Yogyakarta, Pustaka Pelajar. 2007), h. 99.

³⁷Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, h. 122.

Sebaliknya, suatu masyarakat yang tidak adil, yang mendasarkan pada perebutan kekuasaan dan sumber-sumber kekayaan, merupakan masyarakat yang tidak stabil, dan menjadi salah satu sebab yang melahirkan kekuatan-kekuatan oposisi yang akan menghancurkannya. Al-Qur'an juga mengatakan bahwa kekuasaan dan kekayaan (yang tidak adil di satu pihak dan keadilan di pihak lain tidak bisa bergandengan.

Islam dimulai sebagai gerakan keagamaan dan karena itu, istilah-istilah ini memperoleh konotasi keagamaan yang dalam. Islam tidak hanya menyangkut kehidupan spiritual, tetapi juga menyangkut sisi kehidupan duniawi. Ia mengadakan proyek pembentukan masyarakat yang adil di muka bumi ini, dengan sangat serius. Ketika al-Qur'an secara tegas mengutuk penindasan dan ketidakadilan maka perhatiannya kepada wujud sosial yang baik dan masyarakat yang egaliter tidak bisa disangkal. Untuk itu perlu definisi ulang terhadap istilah-istilah yang sering digunakan al-Qur'an dalam rangka mengembangkan teologi pembebasan. Dengan demikian, istilah seperti kâfir tidak hanya bermakna ketidakpercayaan religius, seperti yang diyakini teologi-teologi tradisional, tetapi secara tidak langsung juga menyatakan penantangan terhadap masyarakat yang adil dan egaliter serta bebas dari segala bentuk eksploitasi dan penindasan. Musa adalah

pembebasan Bani Israil dan penindasan Fir'aun. Demikian juga Isa al-Masih dan Muhammad SAW. adalah pembebas kaum yang ditindas oleh sistem sosial Jahiliyah dan dari para pemuka Quraisy.

Dalam konteks etika sosial, *kufir* dimaknai sebagai salah satu jalan penentangan terhadap usaha-usaha pembebasan. Makna ini menjadi dasar penggerak dan gerakan pembebasan sosial.³⁸ Jadi, orang kafir ialah orang yang tidak percaya kepada Allah dan secara aktif menentang usaha-usaha yang jujur untuk membentuk kembali masyarakat, menghapus penumpukan kekayaan, penindasan, eksploitasi, dan segala bentuk ketidakadilan.³⁹

Teologi pembebasan Islam mendapatkan ilhamnya dari al-Qur'an dan perjuangan para Nabi. Dogma boleh jadi mendahului praksis, tetapi tak berlaku dalam teologi yang ditujukan bagi pembebasan. Teologi, bagi kaum marginal, adalah hasil refleksi yang mengikuti praksis pembebasan. Kalimat al-Qur'an, "*Dan bagi mereka yang berjuang di jalan Kami sungguh akan Kami perhatikan jalan Kami*" (Q. 29: 29) menegaskan pandangan teologi "tindakan" ini.⁴⁰ Pencarian suatu hermeneutika pembebasan

³⁸Islah Gusnian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dari Hermeneutika Hingga Ideologi* (Jakarta: Teraju, 2003), h. 302.

³⁹Ashgar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, h. 127.

⁴⁰Farid Esack, *Al-Quran, Liberalisme, Pluralisme: Membebaskan Yang Tertindas*, h. 122.

berasumsi bahwa ada sekelompok orang yang serius dalam merekonstruksi masyarakat menurut prinsip-prinsip keadilan, kebebasan, kejujuran, dan integritas.

Islam menekankan pada umatnya untuk menjalankan prinsip kesetaraan baik ruhaniah dan kemasyarakatan ini, sesuai dengan firman Allah seperti dijelaskan dalam Q. 3: 110. Ayat ini menerangkan bahwa Islam mempunyai visi transformasi sosial berdasarkan prinsip kesetaraan dan tercapainya cita-cita etis dan profetis sekaligus. Cita-cita itu terletak pada kata-kata menegakkan kebaikan, mencegah kemungkaran dan beriman kepada Allah.

Kuntowijoyo menafsirkan ketiga kata itu dengan istilah humanisasi (*amr bi al-ma'ruf*), liberasi (*nahy 'an al-munkar*), dan transendensi (*imân billâh*).⁴¹ Humanisasi dalam etika profetis adalah humanisme yang disemangati oleh nilai-nilai ketuhanan, dan sasaran humanisasi ini adalah dehumanisasi, agresivitas dan loneliness.

Adapun nilai liberasi dalam etika profetis, diilhami oleh semangat liberatif dalam teologi pembebasan dan komunisme. Tetapi, liberasi dalam etika profetis menggunakan liberasi dalam

⁴¹Fuad Fanani, "Islam, Visi Kesetaraan, dan Pembebasan Kemanusiaan" dalam Zuly Qodir (ed), Muhammadiyah Progresif: Manifesto Pemikiran Kaum Muda (Yogyakarta: JIMM-LESFI, 2007), h. 587.

konteks ilmu, bukan liberasi ala ideologi atau ala teologis, serta mendasarkan liberasinya kepada nilai-nilai transendental. Sasaran liberasi dalam etika profetis adalah sistem pengetahuan, sistem sosial, dan sistem politik yang membelenggu manusia.⁴²

Sedangkan transendensi merupakan dasar dan dua unsur etika profetis sebelumnya (humanisasi, liberasi). Transendensi mempunyai tugas memberikan arah ke mana dan untuk tujuan apa humanisasi dan liberasi dilakukan. Ketiga unsur etika profetis ini merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Transendensi berfungsi kritik dan akan menjadi tolok ukur kemajuan dan kemunduran manusia. Dengan konteks transendensi, Kuntowijoyo menawarkan pengganti *methodological secularism* dan *methodological atheism*, dengan *methodological objectivism*.⁴³

Tiga unsur etika profetis yang dimaksud sebagai ajaran sosial Islam ini, merupakan hasil pembacaan terhadap al-Qur'an dengan menggunakan metode strukturalisme. Setiap unsur etika profetis sebagai struktur pembentuk ayat Q. 3: 110, bekerja sebagai suatu sistem yang mengatur sendiri, dan sebagai sistem yang utuh

⁴²Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental* (Bandung: Inizan, 2001), h. 369. Lihat juga, Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung, Mizan, 1991).

⁴³Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid*, h. 373.

dan dinamis secara internal. Setiap unsur etika profetik mengatur dirinya sendiri, misalnya humanisasi dan liberasi, walaupun terilhami dan humanisme antroposentris dan teologi pembebasan, namun tetap merujuk dan mengarah kepada nilai-nilai ketuhanan (transendensi), sehingga yang di hasilkan humanisasi teosentris dan liberasi ala ilmu sosial.

Walaupun dalam banyak tulisannya Kuntowijoyo tidak menggunakan istilah hermeneutika sosial dalam memahami al-Qur'an. Tetapi Kuntowijoyo banyak menggunakan paradigma al-Qur'an yang menjadi dasar pembentukan hermeneutika al-Qur'an. Pendekatan Kuntowijoyo dalam membaca Islam lebih kritis untuk membongkar teks-teks ulama klasik, yang selama ini lebih dominan dalam memasung tradisi Islam tanpa bisa dikritik. Ia menawarkan pendekatan baru, yaitu Islam profetis. Ilmu sosial profetis, tidak hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial, tapi juga memberi petunjuk ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa, dan oleh siapa. Oleh karena itu, ilmu sosial profetis tidak sekedar mengubah demi perubahan, tetapi mengubah berdasarkan cita-cita etis dan profetis tertentu.

Islam dan pembebasan yang punya komitmen kepada kemanusiaan, kesetaraan, keadilan haruslah senantiasa diasah dan dipertahankan lewat sikap empati dengan penderitaan mereka.

Keadilan sosial Islam mempunyai tujuan melakukan pembebasan kelompok-kelompok lemah dan massa tertindas dan pembentukan kembali masyarakat yang bebas dan kepentingan-kepentingan primordialistik. Haruslah dipahami bahwa teologi pembebasan lebih dari sekadar teologi rasional.⁴⁴ Dawam melihat, bahwa konsep *fakku raqabah* (Q. 90: 13) atau *tahriru raqabah* (Q.5:89), yang artinya pembebasan manusia dan perbudakan, yang secara historis dimanifestasikan dalam perjuangan Nabi Musa, merupakan bentuk sosial dan konsep pembebasan itu, sebagai konsekuensi dan doktrin pengesaan Tuhan dan bentuk konkrit dan makna Islam dalam dimensi sosial.⁴⁵ Islam sebagai kekuatan pembebas, baik dan kebodohan maupun perbudakan, merupakan gejala yang nyata pada zaman Nabi. Karena itu, Islam yang membebaskan dan emansipatoris, menurut kalangan Islam Progresif bukanlah pengertian yang abstrak, sebab berdasarkan konsep itu, masyarakat bergerak melakukan perubahan revolusioner.

Dalam al-Qur'an dijelaskan bahwa dimensi vertikal berkaitan dengan dimensi horizontal. Percaya kepada Tuhan mempunyai konsekuensi langsung dalam hubungan kemanusiaan.

⁴⁴Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, h. 118.

⁴⁵M. Dawam Rahardjo, *Paradigma Al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial* (Jakarta:PSAP, 2005), h. 206.

Bahkan, al-Qur'an mengatakan bahwa bahwa bila orang tak memiliki "dua tali" itu sekaligus, maka yang diterima adalah malapetaka (Q. 3: 111; 4:12).

Islam sebagai agama yang membebaskan mengarah pada terciptanya masyarakat berkeadilan yang menjadi tujuan sejati dan masyarakat tauhid. Oleh karena itu, teologi pembebasan dipertentangkan dengan gerakan yang berusaha memunculkan kembali isu-isu tradisional, dan dengan demikian membuka ruang kehidupan teologi tradisional dengan problem-problem dunia kontemporer, seperti eksploitasi ekonomi, ketidakadilan sosial, dan mendukung perjuangan anti-imperialisme untuk membebaskan masyarakat dan cengkeraman kekuatan imperialisme.⁴⁶ Perjuangan ini bisa berjaln bahu-membahu antaragama sebagai *interfaith solidarity*. Islam sebagai agama umat manusia mampu memberikan referensi yang terus-menerus untuk menghadang hegemoni dan mampu menjadi kekuatan bagi kerja-kerja kemanusiaan yang sifatnya emansipatoris.⁴⁷

Pemikiran Islam bukanlah memperbincangkan teks dalam alam kemerdekaan intelektual saja, namun pada dasarnya adalah

⁴⁶Asghar Ali Engineer, *Islam dan Pembebasan*, li. 144.

⁴⁷Moeslim Abdurrahman, *Islam yang Memihak* (Yogyakarta: LKIS, 2005), h. 106.

bagaimana menemukan ide Tuhan kembali ikut secara partisipatoris dalam pergumulan umat manusia yang sekarang ini menghadapi proses dehumanisasi melalui refleksi teologis yang bersumber dari sejarah perjuangan hidup sehari-hari. Suatu proses berteologi yang memunculkan makna Islam yang berbeda-beda sesuai dengan perbedaan di mana umat manusia melakukan penguasaan anti-hegemoni secara sendiri-sendiri, ataupun mereka yang secara kolektif melakukan *counter hegemony* melawan penindasan dalam relasi struktur kekuasaan yang wajahnya berbeda-beda.

D. Kebebasan

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika kebebasan (*liberty, freedom*). Di antara makhluk Tuhan, manusia adalah makhluk yang paling istimewa. Betapa tidak, manusia adalah satu-satunya makhluk yang diberi Tuhan kebebasan memilih (*freedom of choice, free will*) sebagai amanat yang tidak sanggup diemban oleh langit, bumi, dan gunung. Pembahasan tentang ajaran kebebasan dalam Islam secara historis dapat dirujuk kepada pembahasan Ilmu kalam (teologi) klasik. Ilmu kalam dimula, seperti ilmu-ilmu keislaman lainnya, berlandaskan kepada *naqal* (nash atau teks) dan akal. Kemudian sesuai dengan perkembangan situasi dan kondisi, aliran-aliran kalam juga berkembang dan masing-masing mempunyai kecenderungan yang berbeda antara satu dan lainnya.

Persoalannya ialah dalam menentukan hubungan antara akal dan *naqal* (teks). Manakah yang dominan, apakah mendahulukan akal atas *naqal*, atau mendahulukan *naql* (teks agama) atas akal. Sekurangnya ada tiga orientasi para teolog dalam persoalan ini. **Pertama**, lebih mendahulukan akal atas *naql*. Ini adalah kecenderungan kaum Mu'tazilah. **Kedua**, menjadikan otoritas teks semata, dan tidak ada lapangan bagi akal dalam teks. Ini adalah paham aliran Hasywiyah, Zahiriyah, dan yang semacamnya. **Ketiga**, mencoba mencari jalan tengah antara akal dan teks; dengan mendahulukan teks atas akal, tapi membolehkan akal masuk dalam bidang teks. Ini adalah paham yang diambil oleh Abu al-Hasan al-Asy'ari pendiri Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah, yang paling berpengaruh di Indonesia.⁴⁸

Salah satu ajaran Islam tentang kebebasan yang terdapat dalam (Q. 2: 256). Di samping itu, di dalam al-Qur'an banyak ungkapan seperti *La ikrâh-a fi al-din* (tidak ada paksaan dalam beragama) dan *Ia'aliakum ta'qilun* (agar kamu berpikir) dan semacamnya, yang menunjukkan adanya perintah dan kebebasan beragama dan berpikir. Dan kedua bentuk kebebasan yang fundamental ini, yakni kebebasan beragama dan kebebasan berpikir,

⁴⁸Zainun Kamal, "Tradisi Kalam dalam Islam". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

kemudian muncul kebebasan-kebebasan lainnya, seperti kebebasan berbicara, memilih pekerjaan dan sebagainya. Hanya saja, terdapat perdebatan di antara para ulama dan intelektual muslim tentang batasan-batasan kebebasan ini, terutama dalam hal jika kebebasan ini bertentangan dengan ajaran dasar Islam. Bagi Rumi, kebebasan memilih bagi manusia adalah real, bukan semu. Oleh karenanya, Ia menentang keras konsep Jabariyah yang dipandang sebagai pengkhianatan terhadap kebebasan tersebut.⁴⁹

Seorang pemikir liberal Mesir bernama Ibrahim Isa, yang telah mempengaruhi wacana kalangan Islam Progresif, memberikan inspirasi tentang kebebasan dan perlunya memperjuangkan kebebasan sebagai bagian dari jalan Tuhan. Dalam buku *al-Hurriyah fi Sabilillâh* (Kebebasan di jalan Tuhan), ia menuliskan kalimat yang menggambarkan tentang perlunya kebebasan. “Kebebasan terasa indah karena dia memungkinkan untuk berbicara. Berbicara terasa indah kalau dilakukan atas dasar kesadaran. Dan, bentuk kesadaran yang paling terindah adalah apa yang kita anggap benar. Dan, kebenaran betul-betul terasa indah, karena dia memungkinkan untuk dikoreksi bila terbukti salah”.⁵⁰

⁴⁹Mulyadhi Kertanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Erlangga, 2006), h. 80-83.

⁵⁰Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 82.

Dengan kebebasan-kebebasan ini, ditegaskan oleh kalangan Islam Progresif, Islam memiliki komitmen yang tinggi dan bahkan memberikan tempat terhormat kepada pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Jangkauan misi Islam, adalah: “mampu menyatukan kebebasan-kebebasan dan peraturan-peraturan, individualisme dan kolektivisme, ilmu dan agama, rasionalisme dan efektivitas, jiwa dan materi, wahyu dan nalar, stabilitas dan evolusi, masa lalu dan masa kini, pelestarian dan pembaruan, Islam dan kemanusiaan”. Kebebasan adalah esensi kemanusiaan manusia. Betapa pentingnya kebebasan dalam Islam, Dunia Islam modern adalah sejarah memperjuangkan dua nilai penting ini: kebebasan dan keadilan.⁵¹ Adapun dimensi-dimensi kebebasan yang dapat ditangkap dari dokumen normatif-tekstual Islam maupun dokumen sejarahnya adalah meliputi kebebasan beragama, berpolitik, berpikir, kebebasan sipil, bekerja dan bertempat tinggal. Semua jenis kebebasan yang kemudian lebih konkret terwujud dalam Hak Asasi Manusia (HAM).

Prinsip kebebasan beragama secara historis sudah diterapkan para penguasa Islam klasik berkenaan dengan agama-agama Timur Tengah, khususnya Kristen, yang terbagi menjadi berbagai sekte

⁵¹*Ibid.*, h. 83.

dengan masing-masing mengaku yang paling benar dan kemudian saling bermusuhan. Para penguasa Islam menegakkan prinsip bahwa setiap sekte mempunyai hak untuk hidup dan menyatakan diri, dan berkedudukan sama di hadapan hukum. Kebebasan agama ini dinikmati oleh bangsa-bangsa Timur Tengah dan Dunia Islam. Secara normatif, kebebasan beragama mendapat pembenaran dari indikator-indikator berikut: *pertama*, larangan memaksa orang lain untuk meninggalkan agamanya ataupun memeluk keyakinan tertentu. Ajaran tentang kebebasan beragama ini mendapatkan sandaran tekstual yang kuat dan al-Qur'an maupun praktik kenabian. Dalam al-Qur'an misalnya diterangkan bahwa “*Tidak ada paksaan dalam agama sesungguhnya telah jelas yang benar dan yang salah*” (Q. 2:256). “*Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, niscaya semua manusia yang ada di muka bumi beriman seluruhnya. Hendak kau paksa jugakah orang supaya orang beriman*” (Q. 10: 99).

Ayat ini dengan gamblang menenangkan konsep kebebasan beragama dalam ajaran Islam. Agama Islam tidak dipaksakan kepada siapa pun karena memang tidak bisa dan tidak boleh. Tidaklah benar tindakan memaksa seseorang memeluk sesuatu agama, dan tidak praktis pula. Islam tidak membenarkan cara itu, bahkan mengutuknya. Tidaklah benar agama seseorang, dan tidak dapat diterima pula, kecuali apabila ia menerimanya dengan

kemauannya sendiri secara bebas. Pemaksaan menghancurkan seluruh konsep tanggung jawab, yang didasarkan pada fakta bahwa kehidupan duniawi seorang manusia merupakan satu ujian di mana ia diberi kebebasan untuk memilih antara yang benar dan salah. Seluruh konsep ini terletak pada kebebasan individu untuk memilih antara berbagai jalan hidup. Islam tidak dapat menerima pemaksaan dalam penyiaran agama, dalam keadaan bagaimanapun, karena jalan itu justru akan menghancurkan tujuan falsafah hidupnya, yaitu bahwa kebahagiaan seseorang terletak pada pilihannya sendiri.⁵²

Secara teologis Nabi Muhammad melalui ayat-ayat al-Qur'an juga mengajak manusia mengikuti ajaran Islam dengan hikmah kebijaksanaan, persuasif, dan meyakinkan. Nabi menerangkan kepada mereka kebenaran tentang manusia, alam semesta dan Tuhan dalam cara yang paling menyakinkan dan menarik. Ajakannya penuh cinta dan kasih sayang, disampaikan dengan bijaksana dan dengan cara sebaik-baiknya, sehingga ajaran itu menarik dan meresap ke dalam hati mereka dalam waktu yang sangat singkat (Q. 39: 53-59). Nabi mengemukakan kebenaran itu kepada mereka dengan jelas dan fasih disertai kasih sayang yang mendalam, supaya mereka mengikuti jalan yang benar, demi kebaikan mereka sendiri. Orang masuk Islam atas kehendak sendiri

⁵²Zainun Kamal, "*Kebebasan Beragama dalam Islam*". Paper PSIK Universitas Paramadina. Belum diterbitkan.

setelah mereka yakin akan kebenaran itu. Kewajiban Nabi hanyalah menyampaikan risalah itu dengan jelas dan efektif dalam cara yang paling baik, sehingga orang dapat memahaminya. Terserah kepada mereka apakah akan menerima atau menolaknya (Q. 3:20). Prinsip kemerdekaan agama yang serupa dinyatakan pula dalam Q. 18: 29. Bahkan terhadap non Muslim dan Ahli Kitab sekalipun al-Qur'an memberikan pandangan yang jelas, yaitu tidak adanya unsur paksaan dalam memeluk Islam.⁵³

Kebebasan beragama atau berkeyakinan seharusnya memberikan ruang pada kemunculan aliran keagamaan tertentu, bahkan kemunculan agama baru sepanjang tidak mengganggu ketenteraman umum dan tidak pula melakukan praktik-praktik yang melanggar hukum, seperti penipuan atau pembodohan warga dengan kedok agama. Kebebasan itu berlaku pula bagi mereka yang ingin mendirikan perkumpulan untuk maksud kesehatan atau kecerdasan emosional dan spiritual berdasarkan ajaran agama tertentu sesuai dengan pilihan anggota atau peserta, selama tidak mengharuskan keimanan kepada suatu agama atau keyakinan sebagai syarat.

⁵³Konsep Ahli Kitab pada dasarnya merupakan konsep mengenal pengakuan Islam atas agama-agama di luar Islam sebelum datangnya Nabi Muhammad.

Konsekuensinya, negara tidak boleh membuat fatwa atau keputusan hukum yang menyatakan suatu aliran keagamaan atau kepercayaan yang baru tersebut sebagai “sesat dan menyesatkan”.⁵⁴

E. Kebebasan beragama

Secara umum, kaum Yahudi dan Nasrani merupakan dua komunitas agama yang dalam al-Qur’an disebut Ahli Kitab dan mempunyai kesinambungan dengan kaum Muslim. Al-Quran mengakui dirinya datang untuk memberikan membenaran terhadap sebagian ajaran Taurat dan Injil. (Q. 3: 3; Q. 5: 48; dan Q. 6: 92) Islam merupakan terusan dan kontinyuasi dari agama-agama sebelumnya. Wawasan semacam ini ternyata juga dimiliki agama Kristiani. Nabi Isa, disebutkan dalam al-Quran, mengajak penganut agama Yahudi mengikuti ajaran yang dibawanya karena ajarannya itu merupakan kelanjutan dari ajaran Nabi Musa. (Q. 61: 6) Wacana al-Quran tentang Ahli Kitab serta penjelasan-penjelasan lain yang berhubungan dengan komunitas ini menunjukkan tingginya toleransi dan kebebasan beragama yang diberikan al-Qur’an.⁵⁵

⁵⁴Lihat, Abd Moqsih Ghazali, *Tafsir atas Ahli Kitab dalam Al-Qur’an* Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

⁵⁵Diriwalkan oleh Ibnu Ishaq bahwa seorang Anshar punya dua anak laki-laki yang beragama Kristen dan tidak mau masuk Islam. Si Anshar itu datang kepada Rasulullah dan bertanya apakah ia harus memaksa mereka memeluk agama Islam. Pada saat itulah turun wahyu bahwa tidak ada paksaan dalam agama (Q.S. 2: 256). Dalam menafsirkan ayat ini, Ibnu Katsir menyimpulkan “Jangan memaksa seseorang memeluk agama Islam karena agama ini begitu

Kebebasan beragama adalah hak asasi yang tidak bisa diingkari oleh siapa pun. Prinsip kebebasan beragama berlaku tidak saja bagi orang muslim, tetapi juga bagi pemeluk agama lain.⁵⁶ Setiap warganegara memiliki hak yang sama untuk hidup dan tumbuh kembang dalam kehidupan masyarakat manusia. Kebebasan memilih agama adalah suatu anugerah yang dimiliki oleh setiap individu atau kelompok keagamaan melalui hakikat kemanusiaannya.⁵⁷ Maka dari itu, prinsip kebebasan beragama adalah fitrah bagi manusia dan Tuhan, karena Tuhan mengakui hak manusia untuk memilih sendiri jalan hidupnya.⁵⁸

Islam juga sangat menghargai kebebasan berpikir. Berpikir merupakan fungsi akal yang sangat dimuliakan kedudukannya oleh

nyata dan terang, dan argumen serta pikiran yang menopangnya demikian kuat dan menyakinkan, sehingga tidak perlu memaksa siapa pun untuk memasukinya. Barangsiapa menerima hidayah Allah dan membuka hatinya terhadap kebenaran dan punya kebijaksanaan untuk mengerti argumen, maka ia akan menerimanya dengan sukarela. Dan apabila seseorang demikian buta sehingga tidak melihat alasannya, maka masuk Islamnya akan sia-sia saja.” Lihat, Zainun Kamal, “Kebebasan Beragama Dalam Islam”. Lihat juga: Ulil Abshar Abdalla, “*Islam dan Kebebasan*” dalam Hamid Basyaib, *Membela Kebebasan Percakapan Tentang Demokrasi Liberal* (Jakarta: Freedom Institute, 2006), h. 223.

⁵⁶Musdah Mulia, “*Potret Kebebasan Berkeyakinan Di Indonesia (Sebuah Refleksi Masa Depan Kebangsaan Indonesia)*”. Paper PSIK Universitas Panamadina, 2007. Belum diterbitkan. Lihat juga: M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, h. 406.

⁵⁷Zakiyuddin Baidhawi, *Kredo Kebebasan Beragama* (Jakarta: PSAP, 2005), h. 2-3.

⁵⁸Nurcholish Madjid, *Pintu-pintu Menuju Tuhan*, h. 219.

Islam. Kalangan Mu'tazilah menyebut akal sebagai “organ yang paling adil dalam diri manusia” (*a'dalul asyya' qismatan labadanil insan*).⁵⁹ Kebebasan berpikir mensyaratkan terciptanya iklim kebebasan berekspresi, baik secara lisan maupun tulisan. Kebebasan berekspresi juga menghendaki adanya kebebasan yang memadai untuk berpendapat dan mengungkapkan fakta-fakta kebenaran. Dalam konteks kekinian tampaknya juga perlu meliputi kebebasan pers, kebebasan berorasi, dan kebebasan untuk mengungkap penemuan-penemuan ilmiah.

Betapa pentingnya kebebasan berpikir ini, Nurcholish Madjid, mengatakan, bahwa semua bentuk pikiran dan ide, betapapun aneh kedengarannya di telinga, haruslah mendapatkan jalan untuk dinyatakan. Kacaunya hierarki antara nilai-nilai mana yang ukhrawi dan mana yang duniawi, semuanya itu akibat tiadanya kebebasan berpikir karena sistem berpikir masih terlalu tebal diliputi oleh tabu dan apriori. Hal seperti itu tampak dalam praksis ajaran ketundukan kepada Tuhan mempunyai pengertian kebebasan masyarakat liberal sendiri. Kebebasan dalam masyarakat liberal distabilisasikan tunduk dalam maknanya yang oleh sistem *of rights*. dinamis, berupa usaha yang tulus dan murni untuk mencari, dan terus mencari kebenaran.

⁵⁹Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 91-93.

Tunduk secara benar dalam bahasa Arab disebut Islam, yaitu sikap pasrah yang tulus kepada Allah, yang secara langsung membawa kepada kebebasan dan pembebasan diri dari setiap nilai dan pranata yang membelenggu jiwa. Pada dasarnya yang ingin dituju Islam dalam jangka panjang adalah masyarakat yang bebas. Karena dalam kebebasanlah manusia menikmati harga dirinya. Masyarakat yang menikmati harga diri, martabat, atau kemuliaan itu adalah masyarakat yang individu-individu di dalamnya menikmati kebebasan penuh. Itulah sesungguhnya *civil liberty*.⁶⁰ Karenanya, jika suatu agama, tidak mampu memecahkan masalah masalah dunia modern, maka peranan agama akan merosot dan akhirnya tersingkir. Tetapi, jika agama memberikan respons yang kreatif, maka justru akan lahir revitalisasi agama, sebagaimana telah terjadi dengan lahirnya teologi pembebasan di Amerika Latin. Islam sebenarnya juga telah mengalami revitalisasi dengan wacana-wacana baru seperti telah dilontarkan oleh Hassan Hanafi, Asghar Ali Engineer, atau Mohammed Abied al-Jabiri⁶¹ dan di Indonesia juga melalui sekelompok kalangan Islam Progresif, pemikir-pemikir Muslim yang menawarkan sebuah kontekstualisasi penafsiran Islam

⁶⁰Ulil Abshar Abdalla, “*Islam dan Kebebasan*” dalam Hamid Basyaib, *Membela Kebebasan Percakapan Tentang demokrasi Liberal*, h. 227.

⁶¹M. Dawam Rahardjo, “*Hari Depan Kebebasan Beragama di Indonesia*” Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

yang terbuka, ramah dan responsif terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan, seperti telah banyak disinggung di atas yakni sebuah keberagaman yang menekankan terciptanya pluralisme yang berkeadilan sosial.⁶²

Kebebasan berpolitik juga merupakan dimensi etis kebebasan yang perlu diperjuangkan umat Islam. Kebebasan berpolitik ini paling tidak meliputi dua hal penting. *Pertama*, kebebasan untuk berpartisipasi dalam pemerintahan dengan cara pencalonan diri, pemilu ataupun referendum yang bebas. *Kedua*, kontrol terhadap kinerja pemerintah, kritik atau pun memberi alternatif-alternatif pandangan maupun solusi. Dalam Islam, kebebasan politik menjadi lahan perjuangan yang sangat penting untuk ditekankan. Dalam soal pemerintahan, Islam sangat menekankan pentingnya suara rakyat banyak sebagai sumber legitimasi kekuasaan. Kekuasaan dalam Islam mendasarkan dirinya pada kekuasaan rakyat. Adapun penguasa, merupakan perwakilan rakyat untuk menjalankan pemerintahan.⁶³ Kebebasan politik sebagai kebebasan modern seperti dipraktikkan di negara-negara dengan demokrasi yang mapan. Kebebasan adalah kata-kata kunci bagi ide modernitas, dan merupakan benteng bagi keabsahannya. Tapi, kebebasan hanya akan benar-benar memberi manfaat kalau

⁶²M. Nurcholish Setiawan, *Akar-akar Pemikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2008), h. 27.

⁶³Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 93.

terwujud dalam sistem yang memberi peluang bagi adanya pengecekan terhadap bentuk-bentuk kecenderungan tak terkendali.⁶⁴

Bersama dengan tegaknya keadilan, kebebasan adalah sumber energi yang dinamis bagi warga masyarakat untuk mendorong tumbuhnya inisiatif-inisiatif produktif. Kebebasan juga merupakan keseluruhan ide tentang demokrasi yang harus dilaksanakan melalui deretan “coba dan salah” (*trial and error*), yang bagaimanapun tidak mungkin dihindari. Kebebasan yang menjadi prasyarat bagi terciptanya mekanisme pengawasan sosial diwujudkan antara lain dalam pelembagaan politik yang masing-masing komponennya mengenal pembagian kerja yang jelas dan berhubungan satu sama lain dalam rangka *checks and balances* atau pengendalian dan pengimbangan yang terkait dengan masalah dinamika hubungan kerja dan wewenang antara lembaga-lembaga eksekutif, legislatif dan yudikatif.⁶⁵

7. Persaudaraan

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika persaudaraan. Nilai ini terdapat dalam Q. 49: 10, yakni “*Sesungguhnya orang-orang mukmin adalah bersaudara*”. Dengan

⁶⁴Budhy Munawar-Rachman (ed), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid II, h. 1332.

⁶⁵Budhy Munawar-Rachman (ed), *Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, jilid II, h. 1336-1338.

ijtihad tentang hubungan antar warganegara pada saat ini yang mengalami perkembangan, persaudaraan ini kemudian dikembangkan menjadi *ukhuwah basyariyah* (persaudaraan kemanusiaan), yang didukung pula oleh ayat Q. 49:13, yakni: *“Wahai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dan seorang laki-laki dan seorang perempuan, dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, agar supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu adalah orang yang paling bertakwa”*. Dalam konteks kehidupan bermasyarakat dan bernegara pada saat ini nilai kemajemukan (pluralisme) ini lebih dikembangkan dari pada nilai persaudaraan, karena dalam dunia yang semakin individualistis ini agak sulit mewujudkan nilai persaudaran ini secara penuh.

Nilai atau etika persaudaraan yang diperkenalkan Nabi Muhammad adalah pesan persaudaraan yang bersifat universal, terbuka dan disemangati oleh nilai-nilai kemanusiaan. Hal terpenting yang dilakukan oleh Nabi untuk membuat ikatan solidaritas adalah dengan menentang fanatisme. Dalam sebuah ungkapannya yang sangat populer, Nabi bersabda: *“Bukan pengikutku mereka-mereka yang mengampanyekan fanatisme buta. Bukan juga dari golonganku orang yang menyabung nyawa demi*

fanatisme. Dan tidak masuk golonganku mereka yang tewas terbunuh hanya untuk mempertahankan fanatisme”.⁶⁶

Dalam hubungan sosial kemasyarakatan, ‘*ashabiyah* (primordialisme) justru menjungkalbalikkan nilai-nilai kebenaran. Sudut pandang fanatisme dijelaskan dengan pepatah Arab yang menegaskan bahwa sudut pandang kemarahan akan selalu menyingkap keburukan-keburukan pihak lain. Secara kongkrit, dalam hubungan sosial, fanatisme hanya memandang keburukan yang ada pada kelompok lain. Tidak ada upaya atau etos untuk melakukan instropeksi dan koreksi ke dalam kelompok. Akibat buruk dari fanatisme, rupanya tidak hanya menimpa kelompok lain. Efeknya jauh lebih merusak ke dalam kelompok sendiri. Fanatisme buta lebih jauh membawa keterbelakangan, bahkan kehancuran bagi para penganutnya. Karenanya, kalangan ulama menciptakan istilah tentang persaudaraan di lingkungan umat Islam, yang biasanya disebut *ukhuwwah islâmiyyah* (persaudaraan Islam). Dalam al-Qur’an disebutkan *innamâ al-mu’minuna ikhwah* (sesungguhnya mereka yang beriman itu adalah bersaudara) (Q. 49: 10).

Pandangan tentang persaudaraan Islam sudah banyak berkembang di masyarakat dan menjadi pandangan mainstream atau

⁶⁶Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 103

arus utama. Dalam konteks masyarakat yang plural dan negara bangsa seperti di Indonesia, pandangan seperti ini menurut mereka perlu dikritisi lebih lanjut, untuk selanjutnya diberi makna baru. Hal itu disebabkan beberapa hal, seperti ukhuwwah islâmiyyah yang dideduksi atau disimpulkan dan redaksi al-Qur'an, dan kemudian dimaknai sebagai persaudaraan antar umat Islam adalah keliru. Istilah *ukhuwwah islamiyyah* sebetulnya tidak bisa ditujukan ke ayat al-Qur'an yang disebutkan tadi. Terjemahan harfiah dan redaksi ayat "*innamâ al-mu'minunâ ikhwah*" yang lebih tepat adalah "persaudaraan antar orang-orang yang beriman".⁶⁷ Tidak ada kalimat muslimün, yang berarti orang-orang Islam dalam ayat tersebut. Bahkan, tidak ada satu ayat atau hadis Nabi pun yang dimulai dengan redaksi *innamâ al-muslimun* atau *yâ ayyuhâ al-muslim*). Untuk itu kalau hendak diciptakan istilah yang tepat untuk

⁶⁷Kata mu'imîn di sini ditafsirkan sebagai orang-orang Islam (muslim) yang percaya kepada Tuhan. Padahal kalau dipahami secara linguistik, kata mu'min berasal dari kata dasar yaitu '*amana-yu'minu-imânan*' artinya percaya. Para mufasir sepakat kata *mu'inin* berarti siapa saja yang percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa, apakah dia seorang Kristen, Buddhis, Hindu, Zoroaster, Yahudi, atau apapun bentuk dan nama agamanya. Demikian pula bagi siapa saja yang menyerahkan diri kepada Tuhan Yang Maha Esa maka dia disebut sebagai muslim. Seperti yang menjadi pandangan kalangan Islam Progresif, bahwa Tuhan akan menjamin siapa saja masuk surga selama mereka melakukan tiga hal yaitu, percaya kepada Tuhan Yang Maha Esa, percaya kepada hari kemudian dan berbuat amel shaleh. Tiga hal inilah yang disebut sebagai esensi agama. Lihat, Samsi Pomalingo, *Pluralisme Dan Ikatan Peradaban Manusia*". Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007. Belum diterbitkan.

bentuk persahabatan yang hendak dibangun oleh Islam, menurut kalangan Islam Progresif tentulah *ukhuwwah Imâniyyah* atau persaudaraan antariman. Dengan demikian pola persaudaraan yang ingin dibangun Islam jauh lebih terbuka dibandingkan dengan istilah ukhuwah islâmiyah, apalagi persaudaraan yang berbasis suku sebagaimana Arab sebelum Islam.

Namun demikian, kedua konsep persaudaraan yang disebutkan di atas, belumlah layak untuk diklaim sebagai bentuk persaudaraan yang dicita-citakan Islam. Baik persaudaraan antara orang-orang Islam (ukhuwah islâmiyah) maupun persaudaraan antara orang-orang beriman (ukhuwah Imâniyah), belum memadai untuk menjelaskan bentuk ideal persaudaraan yang diinginkan Islam. Hal itu paling tidak disebabkan oleh tiga hal. **Pertama**, bentuk persaudaraan seperti itu masih bersifat tertutup dan memungkinkan untuk mengeksklusif satu atau dua segmen masyarakat yang plural. **Kedua**, istilah ukhuwah islâmiyah dan ukhuwah Imâniyah juga masih dibangun atas dasar satuan kelompok. **Ketiga**, bentuk-bentuk persaudaraan yang telah disebutkan tadi, sekalipun tidak bertentangan secara langsung dengan praktik Nabi dalam membangun iklim persaudaraan, tetap kurang tepat dengan visi Nabi dan misi ajaran Islam.⁶⁸

⁶⁸Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 107-108.

Oleh sebab itu diperlukan jenis persaudaraan keempat yang dalam sejarah Islam dapat disaksikan wujud nyatanya. Persaudaraan itu dapat disebut Islam adalah agama universal, yang ditujukan untuk semua umat manusia, dan berbagai bangsa, berbagai negara yang hidup di semua benua. Agama Islam memang bersumber dan al-Qur'an dan Hadits Nabi yang berbahasa Arab, karena diturunkan di negara Arab yang mayoritas masyarakatnya berbahasa Arab. Tetapi ayat-ayat al-Qur'an secara tekstual dan kontekstual ditujukan kepada semua umat manusia di muka bumi, di seluruh alam raya yang sangat luas. Pernyataan al-Qur'an selalu berbunyi *Yâ ayyuhâ al-nâs* (wahai manusia) atau kalau lebih spesifik *Ya ayyuha al-ladzina âmanu* (wahai orang-orang yang beriman). Ini menunjukkan panggilan terhadap umat manusia yang majemuk, dan berbagai suku bangsa yang berbeda, dengan adat istiadat kebudayaannya masing-masing. Tidak ada satupun ayat al-Qur'an yang khusus memanggil bangsa Arab dengan kalimat *Yâ ayyuhâ al-Arabiyu* (wahai orang-orang Arab). Cara pandang universal dalam pengamalan ajaran Islam, mendorong lahirnya toleransi dan sikap positif terhadap kemajemukan, sehingga Islam benar-benar 'memberi rahmat bagi seluruh si alam'; sebagaimana firman Allah

dalam Al-Qur'an '*wamâ arsalnâka illa rahmat-an li al-'âlamîn*', sebagai "persaudaraan antara sesama anak-cucu Adam", nenek moyang manusia pertama. Atau untuk memudahkan tipe persaudaraan itu bisa diberikan istilah dengan *ukhuwah insâniyah* atau persaudaraan kemanusiaan. Dengan konsep *ukhuwah insâniyah* sesungguhnya dapat disimpulkan bahwa bentuk persaudaraan yang diidealkan dan diinginkan Islam pada hakikatnya adalah jenis persaudaraan yang terbuka, universal, dan tidak mengeksklusif umat manusia manapun. Seluruh umat manusia merupakan "anak-cucu Adam", dan karenanya setara di hadapan Tuhan, Sang Khalik; bahwa umat manusia diciptakan berbeda-beda agar saling memahami serta berlomba-lomba menuju kebaikan.⁶⁹

Al-Qur'an (Q. 11 7:70) menyatakan bahwa Tuhan menganugerahi berkah kepada semua "anak-cucu Adam" betapa pun adanya perbedaan-perbedaan bawaan dan perolehan mereka. Menyebut segenap umat manusia dengan "anak cucu Adam" adalah penting dan penuh makna, menjadikan segenap umat manusia keturunan dan nenek-moyang yang sama. Dalam segala hal, al-Qur'an berurusan dengan "manusia" sebagai individual tanpa

⁶⁹Mohamed Fathi Osman, *Islam, Pluralisme, dan Toleransi Keagamaan: Pandangan al-Qur'an, Kemanusiaan, Sejarah, dan Peradaban* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2006), h. 29.

melihat kepada jenis kelamin, suku, keyakinan, masyarakat, kelas, atau pendidikan, untuk membangun dasar yang kokoh bagi komunikasi dan interaksi. Al-Qur'an menyeru "umat manusia" agar tetap selamanya sadar bahwa mereka semuanya setara karena berakar dan asal-usul yang satu, apakah mereka pria atau wanita, apa pun kemungkinan kebangsaan dan asal-usul kesukuannya (Q. 4:1; 49:13). Keragaman masyarakat dan budaya manusia seyogyanya mengarahkan setiap orang untuk mengakui keberadaan yang lain dan saling mengetahui secara baik satu sama lain (Q. 49:13), dalam rangka saling berhubungan dan bekerjasama untuk kemanfaatan yang timbal balik dan untuk kesejahteraan umat manusia. Menurut kalangan Islam Progresif, dalam ajaran Islam, kesetaraan dan keadilan sosial diterapkan untuk menjamin dan mengangkat harkat dan martabat nilai-nilai kemanusiaan yang luas. Prinsip-prinsip persamaan dan keadilan yang diajarkan dalam Islam akan menghindarkan penyelewengan dan kejahatan sosial.⁷⁰

Dalam ajaran Islam, tidak ada satu teks al-Qur'an maupun Hadis yang memberikan hak istimewa kepada seorang Muslim hanya karena dia memeluk Islam. Faktor akidah atau keyakinan

⁷⁰Humaidy Abdussaini dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan An far Agama* (Yogyakarta: LkiS, 2007), h. 149.

bukanlah satu-satunya faktor atau faktor determinan dalam menyemangati umat Islam untuk bertindak konfrontatif terhadap umat lainnya. Yang menjadi faktor untuk menentukan permusuhan dan perseteruan itu dalam lintasan sejarah lebih banyak bersifat sosiologis atau akibat kondisi-kondisi sosial politik tertentu. Ajaran Islam tentang persaudaraan tidak mengenal batas agama. Dalam sejarahnya, Islam menganjurkan umatnya untuk menjalin hubungan baik, sekalipun dengan orang yang berlainan agama dan pandangan hidup. Teladan jiwa persaudaraan ada pada pribadi Nabi Muhammad. Dalam diri beliau terdapat teladan untuk kaum beriman (Q. 33:21) lebih dari itu, secara spesifik Kitab Suci menyebutkan kepribadian Nabi yang penuh pengertian dan toleransi serta lapang dada (Q. 3:159). Keteladanan Nabi dalam berperilaku yang penuh jiwa persaudaraan, pengertian, dan kelembutan kepada sesamanya itu merupakan salah satu wujud paling nyata pujian Allah bahwa beliau memiliki budi pekerti yang agung (Q. 68:4).

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

G. Perdamaian

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika perdamaian. Nilai ini antara lain terdapat dalam Q. 8:61, yakni *“Dan jika mereka (musuh) condong ke perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakkallah kepada Allah”*. Ayat ini turun ketika hubungan antar-kelompok didasarkan pada prinsip konflik. Perdamaian di antara kelompok-kelompok sosial/suku pada waktu itu hanya terjadi jika ada perjanjian (*‘ahd*) di antara mereka. Namun, kini hubungan antar-kelompok/negara didasarkan pada prinsip perdamaian, sehingga para ulama dan intelektual Islam Progresif kini menjadikan nilai perdamaian ini sebagai nilai dasar atau etika dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Kualitas kepasrahan seorang Muslim yang bersumber dan makna Islam harus menjelma dalam realitas kehidupannya. Kualitas kepasrahan tersebut harus diukur dari kenyataan sejauhmana kehidupan seorang Muslim mampu memberikan dan menjamin kedamaian bagi keberlangsungan kehidupan umat manusia. Kedamaian adalah suasana nyaman yang bebas dan gangguan pihak lain, bebas dan permusuhan, kebencian, dendam, dan segala perilaku yang menyusahkan orang lain. Islam menurut kalangan Islam Progresif, adalah jalan damai, ajaran Ilahiah yang bermuara pada kedamaian. Sejalan dengan pninsip ini, Islam sangat

mendorong untuk berjiwa pemaaf, karena maaf sangat dekat dengan ketakwaan (Q. 2: 237).

Tidak ada satu ayat pun dalam al-Qur'an, dan tidak ada satu Hadis pun yang mengobarkan semangat kebencian, permusuhan, pertentangan, atau segala bentuk perilaku negatif, represif yang mengancam stabilitas dan kualitas kedamaian hidup. Islam datang dengan prinsip kasih sayang (*mahabbah*), kebersamaan (*ijtimâ'iyah*), persamaan (*musâwah*), keadilan (*'adâlah*), dan persaudaraan (*ukhuwah*), serta menghargai perbedaan.⁷¹

Islam hadir untuk menyelamatkan, membela, dan menghidupkan kedamaian. Agama Islam adalah agama yang mendambakan perdamaian. Dalam aspek kebahasaan, Islam sebenarnya mempunyai akar bahasa yang menyimpan makna perdamaian, keselamatan, kemaslahatan dan keadilan. Islam merupakan metamorfosa dan akar kata tiga huruf (*tsulâtsi*) yaitu *salima-yaslamu-salâman*, berarti: selamat dan damai.

Sedangkan Islam sendiri dan kata empat huruf (*rubâ'i*) yaitu *aslama-yuslimu-islâman*, yang berarti mendamaikan dan menyelamatkan.⁷² Islam berakar pada kata *salâm*, artinya "aman"

⁷¹Rumadi (ed), *Kumpulan Khutbah Berwawasan Islam dan Demokrasi* (Jakarta: PPSDM UN Jakarta, 2003), h. 75-79.

⁷²Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2003), h. 180.

(*to be safe*), “keseluruhan” (*whole*), dan “menyeluruh” (*integral*). Kata *salim* dalam al-Qur’an (Q. 2:108), berarti “perdamaian” (*peace*), sedangkan kata *salâm*, dalam al-Qur’an (Q. 39:29), berarti “keseluruhan” (*whole*), sebagai kebalikan dan “terpecah dalam berbagai bagian”, walaupun *al-salâm*, dalam al-Qur’an (Q. 4:91) mengandung arti “perdamaian”. Kata *salâm*, yang berarti perdamaian pada semua bentukan katanya selalu disebut berulang-ulang dalam al-Qur’an, dan lebih banyak yang berbentuk kata benda dan pada kata kerja (157 kali: kata benda sebanyak 79 kali, kata sifat sebanyak 50 kali, dan kata kerja sebanyak 28 kali).⁷³

Salah satu bentukan kata bendanya adalah *al-salim* yang berarti juga sama dengan Islam, yaitu perdamaian (Q. 2:108). Secara normatif, setiap muslim dianjurkan mengucapkan salam perdamaian (*al-salâmu ‘alaikum*). Makna Islam seperti ini, menurut kalangan Islam Progresif mengandaikan, bahwa setiap Muslim harus menumbuhkan kedamaian di hati guna mendamaikan orang lain. Islam mesti diinternalisasikan ke dalam jiwa setiap Muslim, sehingga perdamaian, keselamatan dan kemaslahatan menjadi prinsip dan pijakan keberagamaan setiap umatnya. Sehingga dengan demikian, Islam sebagai agama aktif, meniscayakan langkah-

⁷³Humaidy Abdussaini dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan AntarAgama*, h. 55-56.

langkah proaktif untuk selalu menebarkan perdamaian pada wilayah sosial-politik.

Juga, dalam rukun terakhir dan salat, yakni perilaku salam yang menengok ke arah kanan dan kiri itu adalah perlambang kuat kaum Muslim dianjurkan untuk menyebarkan perdamaian bukan saja kepada segenap manusia, namun kepada seluruh makhluk Tuhan. Tujuan salat sebagai sarana pendidikan budi luhur dan perikemanusiaan itu dilambangkan dalam ucapan salam sebagai penutupnya. Ucapan salam tidak lain adalah doa untuk keselamatan, kesejahteraan, dan kesentosaan orang banyak sebagai pernyataan kemanusiaan dan solidaritas sosial.⁷⁴

Maka, perdamaian merupakan salah satu ciri utama agama slam. Islam yang artinya mengandung makna salám (kedamaian/keselamatan) sebagaimana penjelasan di atas, menganjurkan untuk menjaga keharmonisan hubungan dengan sesama. Islam tidak hanya mementingkan hal-hal yang berkaitan dengan masalah keagamaan semata, melainkan juga permasalahan sosial yang tidak tertutup, dan membuka diri dengan mengedepankan persahabatan sesama umat manusia.⁷⁵

⁷⁴Nurcholish Madjid, “Shalat” dalam Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 406.

⁷⁵Humaidy Abdussaini dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan AntarAgama*, h. 60-61.

Perdamaian adalah kesepakatan bersama antara individu masyarakat, dan bangsa untuk melaksanakan perintah Tuhan dan perwujudan dan perdamaian universal, bukan penolakan berdasarkan paksaan untuk tidak melakukan sesuatu. Upaya untuk mencapai perdamaian adalah usaha keras yang harus dihargai sehingga menyebabkan tidak adanya kesedihan atau kehadiran perasaan rendah diri. Tidak ada satu komunitas pun yang dapat dikucilkan atas upayanya untuk menciptakan perdamaian.

Perdamaian memang impian semua orang, sehingga Nabi Muhammad menempatkan pada posisi yang penting dalam ajaran Islam. Seperti yang ditunjukkan oleh persaudaraan kaum Anshar dan kaum Muhajirin (ketika Nabi hijrah ke Madinah). Semangat persaudaraan inilah yang melahirkan kedamaian di setiap hati kaum Muslim dan berimbas pada rasa perdamaian dalam hubungan sosial, bahkan terhadap non-Muslim sekalipun. Setiap Muslim sejatinya dapat menebarkan kedamaian dalam kehidupan sosial yang pluralistik. Kehadiran Islam semestinya bisa mendamaikan di antara dua persengketaan dan pertikaian. Hakikat keimanan seseorang ditentukan sejauhmana ia bisa melakukan aksi-aksi keselamatan, sehingga apa pun persoalan yang muncul di tengah-tengah masyarakat bisa diselesaikan dengan jalan damai (Q. 49: 9).⁷⁶

⁷⁶Mun'im A. Sirry (ed), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, h. 180.

H. Kasih Sayang

Kalangan Islam Progresif sangat memperhatikan etika kasih sayang. Menurut mereka Islam adalah agama yang menjadi rahmat bagi seluruh alam, tidak terbatas kepada manusia, bahkan binatang dan tumbuh tumbuhan. Pendek kata, Islam diturunkan untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam semesta. Oleh karena itu, agama Islam dan “syariat” yang terkandung di dalamnya bersifat universal. Kata rahmah berasal dan kata kerja *rahima*. Dari kata asal ini, terdapat kata jadian lainnya dalam al-Qur’an, yakni: *rahima*, *arham*, *marhamah*, *rahim*, *rahmân*, dan *ruhama*.⁷⁷ Kata ini terulang sebanyak 114 kali dalam berbagai kata jadian yang lebih spesifik. Kata *al-rahmân* terulang sebanyak 57 kali dalam al-Qur’an, sedangkan *al-rahim* 106 kali. Kedua kata itu juga berada di awal 113 surat dan 114 surat dalam al-Qur’an, yang berbunyi “*bismillahirrahmanirrahim*”. Adapun kata yang paling populer dari kata-kata jadian tersebut adalah *rahmân* dan *rahim*. Keduanya adalah sifat Allah. Ajaran Islam dan misi risalahnya dapat diringkas dalam ayat, “*Dan tiadalah kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam*” (Q. 21: 107).

⁷⁷Humaidy Abdussaini dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antaragama*, h. 81.

Nabi Muhammad menjelaskan bahwa rahmat tidak hanya dianugerahkan bagi sahabatnya saja, tetapi akan tercurah kepada semuanya. Beliau juga menjelaskan bahwa barang siapa yang tidak mengasihi yang lain maka ia tidak akan diperlakukan dengan kasih. Jika dikaitkan dengan al-Qur'an (Q. 6: 16) maka orang yang mendapat *rahim* itu adalah mereka yang beruntung (*fawzan*), sedangkan orang yang berbuat dosa dan tidak meminta ampun kepada-Nya, maka ia tidak mendapatkan rahim-Nya. Mereka yang demikian itu adalah orang-orang yang merugi .

Menurut Nurcholish Madjid, etika kasih sayang ini mendominasi segala sesuatu (Q. 7:1 56) sehingga semangat kasih sayang merupakan unsur utama moral ketuhanan yang dipesankan oleh al-Qur'an dalam surat al-Balad (Q.7) untuk ditegakkan di antara sesama umat manusia. Dalam surat al-Balad itu pesan menegakkan cinta kasih sesama manusia, yaitu semangat kemanusiaan pada umumnya, dikaitkan dengan pesan menegakkan kesabaran. Bagi orang yang mendapat rahmat dari Allah, perbedaan tidak akan menjadi unsur pertentangan. Misalnya, firman Allah agar kita selalu melakukan *ishlah*, perdamaian antar sesama manusia, yang diriamakan rahmat (Q. 49:10). Etika cinta kasih menjadi ciri penting bagi orang beriman. Dalam sebuah hadis umat Islam didorong untuk meniru budi pekerti Tuhan, "*Tirulah akhlak Allah*".

Salah satu yang paling penting adalah rahmah, satu-satunya sifat Allah yang diwajibkan atas diri-Nya.

Beberapa kitab tafsir menjelaskan makna *al-rahmân* sebagai Mahakasih di dunia dan akhirat. Sedangkan *al-rahim* adalah sifat Allah yang Mahakasih di akhirat. Kasih Allah sebagai *al-rahim* adalah atas dasar pertimbangan keimanan. Orang yang beriman akan mendapatkan rahmat Allah sebagai *al-rahim*. Orang yang mendapat rahmat Allah akan cukup rendah hati untuk melihat kemungkinan dirinya salah. Karena itu, setiap hari umat membaca *bisimillâhirrahmânirrahim* yang biasa diterjemahkan, “Atas nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang”. Dengan mengucap *bisimillâh*, umat Islam menyadari bahwa seluruh perbuatan kita didasarkan pada kedudukan sebagai pengganti Tuhan (*khalifatullâh*) di bumi. Oleh karena itu, apa pun yang dilakukan, akan dipertanggungjawabkan kepada Allah. Memulai pekerjaan dengan *bisimillâh* berarti penegasan bahwa pekerjaan itu harus dilakukan dengan sebaik-baiknya dan penuh tanggungjawab.

Ungkapan *bisimillâh* sebenarnya mempunyai dua makna sekaligus. Pertama, mengingat keagungan Tuhan. Ini merupakan ekspresi dan esensi iman. Iman mengendalikan kepercayaan dan keyakinan pada keesaan Tuhan. Kedua, memahami sifat Tuhan sebagai yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Artinya

keagungan Tuhan tersebut dijelaskan dalam sifatNya yang mengajarkan kasih-sayang dan kerahmatan.⁷⁸

Dalam al-Qur'an surat al-lsrâ' (17) terdapat ayat-ayat yang memberikan ilustrasi makna *rahim* (Q. 17: 23-24) yang menyangkut hubungan orang tua-anak. Hubungan antara orang tua dan anak dipersatukan dalam cinta yang istimewa, yakni rahim. Cinta kasih anak kepada orang tua, adalah cinta yang lebih dekat dengan cinta Allah dibanding dengan cinta kasih kepada yang lain. Apalagi cinta orangtua, terutama ibu, kepada anak-anak mereka. Cinta yang tulus, yang murni. Itulah rahim, cinta kasih. Ajaran tentang cinta kasih itu kemudian dilanjutkan dalam Q.17: 26 melalui kewajiban menunaikan hak, yakni hak kaum kerabat kita sendiri dan orang-orang miskin, yang menjadi bagian dari cinta kasih. Jika kita mengingkari hak itu, artinya kita melupakan tanggungjawab sosial kita, maka itu berarti kita telah mendustakan agama. Karena itu berdasarkan hukum silogisme, menurut kalangan Islam Progresif, maka wujud cinta kasih itu antara lain adalah menunaikan tanggungjawab sosial. Itulah manifestasi cinta kasih kita kepada

⁷⁸M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an Tafsir Sosial berdasarkan Konsep Konsep Kunci*, h. 215.

sesama manusia, terutama bagi yang membutuhkan atau yang mempunyai hak atas itu.⁷⁹

Manifestasi rasa kasih sayang atau rahim itu diwujudkan dalam beberapa sikap dan tindakan yang penting. **Pertama**, menafkahkan harta untuk orang lain yang membutuhkan, tidak saja di waktu lapang, bahkan di waktu sempit. **Kedua**, menahan amarah. **Ketiga**, memaafkan kesalahan orang lain. Islam adalah agama yang mempunyai kelenturan, yang diekspresikan melalui penghayatan terhadap jantung dan keimanan itu sendiri. Jantung keimanan tersebut adalah kasih sayang. Bahkan tanpa kasih sayang, Islam tak mungkin mengalami akselerasi perkembangan yang cukup luas, seperti sekarang. Di sinilah ajaran kasih sayang menjadi penting. Di tengah perbedaan apa pun harus dilandasi pula dengan kasih sayang, sehingga perbedaan tidak mengakibatkan konflik sosial. Kasih sayang harus menjadi mekanisme eksternal, terutama dalam hubungan umat Islam dengan umat lain. Menyeru umat untuk membangun tali kasih sayang (*silat al-rahm*) adalah hakikat dan ajaran Islam.

⁷⁹Zuhairi Misrawi dan Novriantoni, *Doktrin Islam Progresif*, h. 127-128. Lihat: M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, h. 217.

BAB III

FATWA DALAM BINGKAI KEAGAMAAN

A. Fatwa Keagamaan; Kode Etika dan Persyaratannya

Secara etimologis kata fatwa berasal dari bahasa Arab *al-fatwa*. Menurut Ibnu Manzhur kata fatwa ini merupakan bentuk mashdar dari kata *fata*, *yafiti*, *fatwan*, yang bermakna muda, baru, penjelasan, penerangan. Pendapat ini hampir sama dengan pendapat al-Fayumi, yang menyatakan bahwa *al-fatwa* berasal dari kata *al-fata* artinya pemuda yang kuat. Sehingga seorang yang

mengeluarkan fatwa dikatakan sebagai mufti, karena orang tersebut diyakini mempunyai kekuatan dalam memberikan penjelasan (*al-bayan*) dan jawaban terhadap permasalahan yang dihadapinya sebagaimana kekuatan yang dimiliki oleh seorang pemuda.

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

Sedangkan secara terminologis, sebagaimana dikemukakan oleh Zamakhsyari (w. 538 H), fatwa adalah penjelasan hukum syara' tentang suatu masalah atas pertanyaan seseorang atau kelompok. Dalam kitab *Mathalib Ulin Nuha fi Syarh Ghayah al-Muntaha*, disebutkan pengertian fatwa adalah: “Menjelaskan hukum syar’i kepada penanya dan tidak mengikat”

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

Dari beberapa pengertian di atas ada dua hal penting yang perlu dicatat:

1. Fatwa bersifat responsif. Fatwa merupakan jawaban hukum (*legal opinion*) yang dikeluarkan setelah adanya suatu pertanyaan atau permintaan fatwa (*based on demand*). Pada umumnya fatwa dikeluarkan sebagai jawaban atas pertanyaan yang merupakan peristiwa atau kasus yang telah terjadi atau nyata. Seorang pemberi fatwa (mufti) boleh untuk menolak memberikan fatwa atas pertanyaan tentang peristiwa yang belum terjadi berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad dan Ibnu Umar: “(*Jangan kalian menanyakan tentang peristiwa yang belum terjadi karena Umar RA (pernah) melarang hal tersebut*”. Walaupun begitu, seorang mufti tetap disunnahkan untuk menjawab pertanyaan seperti itu, sebagai langkah hati-hati agar tidak termasuk orang yang menyembunyikan ilmu.

2. Dari segi kekuatan hukum, fatwa sebagai jawaban hukum (*legal opinion*) tidaklah bersifat mengikat. Dengan kata lain, orang yang meminta fatwa (*mustafti*), baik perorangan, lembaga, maupun masyarakat luas tidak harus mengikuti isi atau hukum yang diberikan kepadanya. Hal ini disebabkan bahwa fatwa tidaklah mengikat sebagaimana putusan pengadilan (*qadha'*). Bisa saja fatwa seorang mufti di suatu tempat berbeda dengan fatwa mufti lain di tempat yang sama. Namun demikian, apabila fatwa ini kemudian diadopsi menjadi keputusan pengadilan, dan hal ini

lazim terjadi, maka barulah ia memiliki kekuatan hukum yang mengikat. Terlebih lagi jika ia diadopsi menjadi hukum positif/regulasi suatu wilayah tertentu.

Terdapat beberapa istilah yang berkaitan dengan proses pemberian fatwa (*iftaa'*), yakni:

1. *al-Ifta'* atau *al-futya*, artinya kegiatan menerangkan hukum syara' (fatwa) sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan.
2. *Mustafti*, artinya individu atau kelompok yang mengajukan pertanyaan atau meminta fatwa.
3. *Mufti*, artinya orang yang memberikan jawaban atas pertanyaan tersebut atau orang yang memberikan fatwa.
4. *Mustafti fih*, artinya masalah, peristiwa, kasus atau kejadian yang ditanyakan status hukumnya.
5. *Fatwa*, artinya jawaban hukum atas masalah, peristiwa, kasus atau kejadian yang ditanyakan.

B. Kehati-hatian Dalam Berfatwa

Sebagaimana disebutkan terdahulu bahwa fatwa tidak bisa dilaksanakan oleh sembarang orang, ada syarat-syarat tertentu seseorang boleh mengeluarkan fatwa, di mana jika syarat-syarat tersebut tidak terpenuhi tidak diperkenankan baginya mengeluarkan fatwa. Sebab fatwa yang dikeluarkan oleh pihak atau orang yang

tidak memenuhi syarat-syarat tersebut tidak dapat dijadikan pegangan, karena fatwa tersebut dikeluarkan tanpa melalui prosedur dan kriteria yang disyaratkan. Mengeluarkan fatwa dengan tanpa mengindahkan aturan yang diisyaratkan, maka sama saja membuat hukum (*tahakkum*) yang dilarang oleh agama. Oleh karenanya para salaf al-shalih senantiasa berhati-hati dalam mengeluarkan fatwa, bahkan dalam suatu riwayat disebutkan saling mendahulukan ulama lain untuk berfatwa.

Abdurrahman bin Abi Laila berkata: “Saya bertemu dengan seratus sepuluh Sahabat Rasulullah SAW’ dari kalangan Anshar, ketika mereka ditanya tentang suatu masalah, mereka menyerahkan (untuk menjawabnya) kepada sahabat lain, dan begitu seterusnya, sampai akhirnya kembali kepada sahabat yang pertama tadi”.

Riwayat di atas menggambarkan bahwa para sahabatpun yang notabenenya langsung bertemu dengan Rasulullah Saw, dan yang oleh Rasul disebut sebagai umat yang paling baik pemahamannya terhadap syariat Islam (*aula al-qarn*) sangat berhati-hati dalam menjawab suatu masalah hukum. Kehati-hatian para sahabat tersebut juga dipegang oleh para imam mazhab, misalnya al-Imam as-Syafi’i ketika ditanya suatu masalah beliau tidak menjawab. Ketika ditanya kenapa tidak menjawab, beliau berkata: “sampai aku yakin apakah sebaiknya aku diam (tidak

menjawab) atau menjawabnya”. Diceritakan, al-Atsram mendengar imam Ahmad bin Hambal sering menjawab “tidak tahu” ketika ditanya tentang suatu masalah. Al-Haistam bin Jamil melihat imam Malik ditanya tentang 48 permasalahan, beliau hanya menjawab 32 permasalahan, dan di antaranya dijawab dengan jawaban “tidak tahu”

Kehati-hatian para Salaf al-Shalih dalam menjawab suatu masalah yang diajukan merupakan cerminan keluasan ilmu dan kehati-hatian mereka dalam mengeluarkan fatwa, karena mereka mengetahui secara persis ancaman bagi orang yang mengeluarkan fatwa tanpa yakin akan dalil-dalilnya. Ancaman bagi orang atau pihak yang dengan mudah mengeluarkan fatwa tanpa pertimbangan yang matang adalah neraka.

Kehati-hatian ini pula yang menyebabkan Ibnu Mas’ud dan Ibnu Abbas R.A. berpendapat, bahwa seseorang yang mengeluarkan fatwa terhadap segala pertanyaan yang diajukan adalah sama seperti orang gila. Sufyan bin Uyainah berpendapat bahwa orang yang dengan mudah mengeluarkan fatwa menandakan kedangkalan ilmu orang tersebut. Karena itu bisa dipahami kenapa para imam mazhab yang pada hakekatnya secara keilmuan tidak diragukan lagi tapi tetap berhati-hati dalam memberikan fatwa.

Lebih lanjut bisa diambil contoh apa yang diyakini oleh imam Malik, bahwa ia tidak akan memberikan fatwa suatu masalah sebelum ada pengakuan dari tujuh puluh ulama yang menyatakan bahwa dirinya mempunyai kemampuan untuk menjawab permasalahan tersebut. Imam Malik pula yang mencela seseorang yang merasa bahwa dirinya sendiri mempunyai kemampuan terhadap suatu masalah sebelum bertanya kepada orang yang lebih mampu terhadap masalah itu.

Dalam kaitan ini, selain syarat-syarat yang telah disebutkan di atas, imam Ahmad bin Hambal menyatakan bahwa seseorang tidak pantas untuk mengeluarkan fatwa sebelum pada dirinya terdapat lima hal berikut :

Pertama, Mempunyai niat yang tulus ikhlas. Maksudnya, setiap orang yang mengeluarkan fatwa harus diniatkan karena Allah SWT, tidak karena maksud-maksud lain, apalagi maksud keduniaan, misalnya agar mendapatkan kedudukan yang mulia. Karena, menurut imam Ahmad, fatwa yang tidak didasari oleh niat karena Allah tidak mempunyai nur (cahaya).

Kedua, mempunyai ketenangan dan kewibawaan. Karena setiap mufti harus mampu menyampaikan dan menjelaskan fatwanya kepada pihak yang meminta fatwa (*mustafti*) sehingga fatwanya dipahami secara utuh dan benar. Orang yang tidak mempunyai

ketenangan dan kewibawaan akan kesulitan untuk menyampaikan secara jelas fatwanya.

Ketiga, mempunyai kapasitas keilmuan yang memadai untuk menetapkan fatwa. Karena seseorang yang mengeluarkan fatwa tanpa didasari oleh keyakinan akan keilmuannya maka orang tersebut termasuk orang yang membuat-buat hukum (*tahakkum*) dan diancam.

Keempat, mempunyai kecukupan dalam penghidupannya. Karena jika tidak mempunyai penghidupan yang cukup dikhawatirkan menggantungkan hidupnya dan berfatwa yang bisa menjadikannya tidak independen dalam berfatwa.

Kelima, memiliki kecermatan dan kecerdikan dalam menghadapi masalah. Hal ini sangat dibutuhkan oleh seorang mufti, agar tidak terjebak dalam tipu muslihat orang yang ingin menjadikan fatwa tempat berlindung dari masalah yang dihadapinya.

C. Hukum Berfatwa

Mengingat betapa penting keberadaan fatwa bagi orang awam dalam menjalankan amal ibadahnya, maka setiap orang yang telah memenuhi syarat untuk mengeluarkan fatwa tidak boleh menolak apabila dimintai fatwa. Dalam hal ini al-Imam an-Nawawi

menyebutkan beberapa hal yang perlu diperhatikan kaitannya dengan hukum berfatwa :

Pertama, berfatwa hukumnya adalah *fardhu kifayah*. Di mana jika ada seseorang atau pihak yang menanyakan hukum suatu masalah maka wajib bagi orang yang mempunyai kompetensi berfatwa untuk menjawabnya. Jika ada orang lain yang juga mempunyai kemampuan berfatwa, maka menjawab hukum suatu masalah yang dipertanyakan hukumnya *fardhu kifayah*.

Kedua, jika suatu fatwa telah dikeluarkan akan tetapi oleh karena suatu hal fatwa tersebut dirasa tidak sesuai, maka bagi pihak yang mengeluarkan fatwa (mufti) harus membenitahukan orang yang meminta fatwa (*mustafti*) bahwa fatwa yang dikeluarkan terdahulu tidak sesuai. Para ulama sepakat jika sebelum diketahui ketidaksesuaian fatwa tersebut pihak yang meminta fatwa (*mustafti*) belum sempat melaksanakannya, maka haram baginya untuk tetap melaksanakan fatwa tersebut, karena yang mengeluarkan fatwa (mufti) sendiri menyatakan bahwa fatwa tersebut tidak sesuai. Sebaliknya, jika sebelum diketahui ketidaksesuaian fatwa yang dikeluarkan, pihak yang meminta fatwa (*mustafti*) telah melaksanakan fatwa tersebut, maka perlu untuk diperiksa; jika fatwa yang tidak sesuai tersebut bertentangan dengan *nash qath'i* maka wajib bagi pihak yang meminta fatwa (*mustafti*) untuk

membatalkan aktivitas yang dilaksanakannya berdasarkan fatwa yang tidak sesuai tersebut. Sebaliknya, jika fatwa yang tidak sesuai tersebut tidak bertentangan dengan *nash qath'i* akan tetapi permasalahan yang masuk wilayah ijtihadi, maka bagi peminta fatwa (*mustafti*) yang telah melaksanakan fatwa tersebut tidak harus membatalkannya, karena fatwa yang masuk wilayah ijtihad tidak harus dibatalkan oleh ijtihad yang baru.

Ketiga, haram hukumnya bagi mufti terlalu mudah mengeluarkan fatwa (*at-tasahhul bi al-fatwa*), dan jika diketahui seperti itu maka haram bagi *mustafti* untuk meminta fatwa kepadanya.

Kedudukan fatwa bagi peminta fatwa adalah merupakan penuntun dalam menjalankan amal ibadahnya. Oleh karenanya mustfti harus melihat keablian dan kejujuran pemberi fatwa (muft:). Mufti yang terlalu longgar dalam memberikan fatwa cliketengarai sebagai orang yang tidak pantas mengeluarkan fatwa.

Di antara sikap terlalu longgar (*tasahhul*) misalnya terlalu tergesa-gesa dalam menetapkan fatwa sebelum dilakukan penelaahan dan penelitian secara matang. Sebelum fatwa ditetapkan harus melewati serangkaian proses penelaahan, antara lain: kejelasan permasalahan yang ditanyakan, sebab fatwa yang tidak didasarkan pada kejelasan permasalahan yang ditanyakan bisa berakibat ketidakakuratan fatwa tersebut. Kejelasan permasalahan

yang dimintakan fatwa merupakan setengah dari rumusan fatwa itu sendiri. Ketentuan ini tidak berlaku apabila permasalahan yang akan difatwakan pernah ditelaah dan difatwakan oleh mufti tersebut. Dalam kondisi seperti itu, mufti sesungguhnya telah melakukan penelaahan terlebih dahulu.

Termasuk sikap terlalu longgar (*tasahhul*) dalam berfatwa adalah adanya tujuan-tujuan tersembunyi yang negatif, misalnya cenderung mencari-cari alasan (*hilah*) yang bisa meringankan hukum (*rukhsah*) dengan berpegang pada pendapat-pendapat yang mendekati *syubhat*, agar supaya fatwa yang ditetapkan bisa dimanfaatkan oleh *mustafti*. Atau sebaliknya, dengan mencari-cari alasan agar fatwa yang ditetapkan bisa lebih berat sehingga bisa memberatkan *mustafti*. Penetapan fatwa harus didasari oleh sikap yang netral, tidak ada tujuan untuk memberatkan atau meringankan peminta fatwa, sehingga usaha untuk mencari-cari alasan hukum dengan motif untuk meringankan ataupun memberatkan tidak terjadi.

Keempat, seorang mufti ketika menetapkan fatwa harus stabil psikis dan fisiknya, sehingga bisa berfikir jernih dan menjaga kenetralannya dalam menetapkan hukum suatu masalah. Seorang mufti yang terganggu psikisnya, misalnya sedang marah, sedih, gembira yang teramat sangat, dan malas, atau terganggu fisiknya,

misalnya sedang sakit, lapar, haus, mengantuk, sedikit banyak bisa berpengaruh terhadap dirinya sehingga menyebabkan dirinya tidak jernih lagi dalam menganalisa masalah dan menjadikannya tidak bisa adil dan netral dalam menetapkan hukum suatu masalah. Dalam kondisi seperti ini apabila dipaksakan untuk menetapkan suatu fatwa, dikhawatirkan akan mengganggu kenetralannya, lain halnya apabila ia memastikan tidak berpengaruh pada fatwa yang akan ditetapkan maka dalam kondisi seperti itu hukumnya boleh, walaupun sebaiknya dihindari, karena terlalu berisiko.

Kelima, seorang mufti dilarang menjadikan fatwa sebagai sumber penghasilan untuk kepentingan dirinya. Seorang pemberi fatwa tidak boleh mengutip upah dan peminta fatwa (*mustafti*) atas fatwa yang dikeluarkan. Akan tetapi pemberi fatwa (mufti) sebaiknya diberikan tunjangan oleh negara. Abu al-Qasim as-Sumairi dan al-Khatib Abu Bakar al-Hafidz al-Baghdadi berpendapat, sebagaimana dikutip oleh an-Nawawi, bahwa apabila masyarakat menyetujui untuk mengambil dana dari kas negara untuk diberikan honor kepada orang yang melakukan penetapan fatwa (mufti), maka yang seperti itu diperbolehkan oleh syari'at. Negara mempunyai tanggungjawab untuk menjamin kebidupan mufti agar bisa menjaga netralitas dan keadilannya serta kehormatan (*muruh*) mufti. Dalam hal ini patut dicontoh apa yang dilakukan oleh Sayyidina

Umar bin Khatthab ketika memerintah memberikan gaji kepada mufti yang diambilkan dari dana Baitul Mal sebesar seratus dinar dalam satu tahun.

Seorang mufti juga tidak dibenarkan untuk menerima hadiah yang diberikan kepadanya. Dalam hal ini Abu Amr ibn al- Shalah menyatakan seorang mufti sebaiknya tidak menerima hadiah tersebut jika dimaksudkan untuk menyogoknya agar bisa menetapkan fatwa sesuai dengan yang diharapkan *mustafti*.

Keenam, bagi mufti yang dalam menetapkan fatwa merujuk pendapat ulama mazhab tertentu, maka harus didasarkan atas pendapat ulama yang terdapat dalam kitab-kitab fiqih yang diakui (*al-kutub al-mu'tabarah*).

Ketujuh, jika seorang mufti telah menetapkan fatwa tentang hukum suatu masalah kemudian di lain waktu ada pihak lain yang menanyakan masalah yang sama, maka dalam hal ini apabila mufti mengingat keputusan fatwa beserta dalil-dalil dan argumentasinya (*wajh al-istidlal*), maka boleh baginya untuk mengeluarkan fatwa seperti fatwa yang pertama. Sedangkan apabila ia ingat kesimpulan hukumnya saja, dan tidak ingat dalil dan *wajhu al-istidlal*-nya, maka boleh baginya untuk mengeluarkan fatwa yang sama dengan disertai dalil-dalilnya. Akan tetapi sebaiknya dalam hal ini dilakukan penelitian dan penelaahan ulang (*tajdid an-nazhar*),

karena dikhawatirkan adanya kondisi/alasan hukum (*illat*) baru yang menjadikan kesimpulan hukum terhadap permasalahan tersebut bisa berbeda.

Ketentuan seperti di atas tidak berlaku terhadap permasalahan yang sering muncul, karena dikhawatirkan terjadinya kesulitan (*masyaqqah*). Dalam hal ini cukup jawaban terhadap pertanyaan pertama saja yang dijadikan acuan. Hal ini tentunya setelah diyakini tidak adanya *illat* baru yang bisa merubah kesimpulan hukum.

Kedelapan, ketetapan fatwa harus jelas dan dapat langsung dilaksanakan oleh peminta fatwa (*mustafti*), karena hal seperti itulah yang dibutuhkan oleh *mustafti* dengan meminta fatwa. Oleh karenanya dalam fatwa sebisa mungkin untuk menghindarkan kesimpulan hukum yang lebih dari satu, karena misalnya ada perbedaan pendapat di antara para ulama dalam kasus tersebut. Jangan sampai dalam ketetapan fatwa ada klausul yang menyatakan “dalam masalah ini ulama berbeda pendapat”, atau “dalam masalah ini ada dua (atau tiga, empat, dan seterusnya) pendapat”. Ketetapan fatwa yang seperti itu akan semakin membingungkan *mustafti*, terlebih *mustafti* yang awam.

D. Syarat Berfatwa (*ifta'*)

Sebagaimana disebutkan terdahulu bahwa kegiatan fatwa merupakan upaya untuk menjelaskan hukum-hukum syariah terhadap suatu masalah, baik yang terdapat dalam al-Quran dan as-Sunnah ataupun yang tidak, atau telah digariskan hukumnya oleh ulama terdahulu ataupun belum. Oleh karenanya, orang yang pantas untuk dimintai fatwa tidaklah sembarang orang, diperlukan syarat-syarat tertentu yang menjadikan seseorang layak untuk diikuti fatwanya.

Jalaluddin al-Mahalli menyebutkan bahwa di antara syarat seorang mufti adalah menguasai pendapat-pendapat dan kaidah-kaidah dalam ushul fiqih dan fiqih, mempunyai kelengkapan untuk melakukan ijtihad, mengetahui tujuan-tujuan yang dibutuhkan untuk memformulasikan metode hukum (*istinbat al-hukm*), ilmu Sharaf, Nahwu, Musthalah al-Hadis, Tafsir dan Hadis Hukum. Al-Syaukani menyebutkan tiga syarat yaitu, mampu berijtihad, adil dan terhindar dari kesan memperlonggar dan mempermudah hukum.

Al-Imam an-Nawawi menyebutkan bahwa seorang mufti haruslah nyata-nyata seorang *wara'*, tsiqah (terpercaya), terhindar dai kefasiqan, tajam berfikir, sehat rohani dan sedapatnya sehat jasmani. Mengenai sehat jasmani imam Nawawi tidak menjadikan syarat yang mutlak. Menurutnya yang penting seorang mufti harus mampu berfikir dan beristinbath. Seorang mufti boleh orang yang

merdeka, budak laki-laki atau wanita, buta atau bisu. Jika bisu yang penting isyaratnya dapat difahami. Al-Nawawi termasuk orang yang tidak sependapat dengan ulama yang mensyaratkan seorang mufti harus orang yang merdeka dan laki-laki. Karena memang tidak ada bukti dan perlunya dua persyaratan tersebut. Hal ini terlihat bahwa para tabi'in merujuk pada sumber-sumber fatwa dari Nafi' yang merupakan maula Ibnu Umar. Demikian pula Ikrimah maula Ibnu Abbas. Para sahabat juga merujuk pada sumber-sumber fatwa dan istri-istri Rasul SAW.

Mengenai apakah seorang mujtahid atau mufti harus dapat menjawab semua pertanyaan, Imam al-Ghazali menyatakan bahwa ijtihad bukan pekerjaan yang tidak terbagi-bagi. Menurutnya seorang alim dapat dikatakan melakukan ijtihad meskipun ia melakukan ijtihad dalam beberapa ketentuan hukum saja. Orang yang ahli dalam masalah qiyas dapat berfatwa dalam masalah qiyas, meskipun tidak dalam ilmu hadis. Orang yang ahli dalam masalah ilmu waris cukup baginya mendalami pokok-pokok dan pengertian *Faraidh*, sekalipun tidak menguasai hadis-hadis tentang keharaman minuman yang memabukkan dan masalah nikah tanpa wali.

Seorang mufti tidak harus menjawab semua masalah yang ditanyakan kepadanya, tetapi menjawab yang ia ketahui. Dari 40

pertanyaan yang ditanyakan kepada imam Malik, beliau hanya menjawab 4 (empat) pertanyaan saja dan mengatakan “tidak tahu” untuk 36 pertanyaan lainnya. Al-Imam as-Syafi’i dan bahkan para sahabat nabi banyak yang tidak menjawab pertanyaan yang diajukan kepada mereka.⁸⁰

Dari persyaratan dan peranan yang diharapkan dan mufti di atas, nampaknya bahwa seorang mufti adalah seorang ulama yang dapat menyelesaikan masalah yang timbul dalam masyarakat dengan penuh ketulusan dan mempunyai ilmu yang luas, disamping itu juga mempunyai reputasi dan wibawa di tengah-tengah masyarakat.

⁸⁰Ma’ruf Amin, *Fatwa dalam Hukum Islam* (Jakarta: PT Ghalia, 2010) h.

BAB V

FATWA-FATWA FUNDAMENTALISME ISLAM

Di antara fatwa-fatwa ekstrem dan radikal yang dijumpai dalam literatur keagamaan karya ulama Wahabi atau Ulama Najed, baik periode awal maupun sekarang,¹ dapat diklasifikasikan menjadi tiga tema. **Pertama**, fatwa-fatwa berkaitan dengan akidah, ibadah, dan kewajiban *amar maruf nahi mungkar*. **Kedua**, berkaitan dengan negara dan demokrasi. **Ketiga**, berkaitan dengan jender

¹ Ulama Wahabi periode awal adalah yang hidup di abad 18 yaitu ulama pendahulu mazhab ini, termasuk di dalamnya pendiri mazhab Wahabi, seperti Muhammad ibn Abdul Wahhab (1703-1792 M), putera-putera, keluarga, dan pengikutnya. Ulama periode sekarang (abad 20) adalah Abd al-Aziz ibn Abd Allah ibn Baz, Muhammad Shalih al-Utsaimin, Shaleh Ali Fauzan, al-Jibrin, Al-Albani, Muqbil al-Wadi'i, Rabi' al-Madkhali, dan lain-lain.

atau masalah keperempuanan. Fatwa-fatwa tersebut bersumber dari beberapa literatur keagamaan yang menjadi pedoman di kalangan mazhab Wahabi, seperti *Kasyf al-Syubhat*, *Ushul al-Iman*, *al-Durar al-Saniyyah fi Ajwibah al-Najdiah*, *Fatawa al-Lajnah al-Da'imah lil Buhuts al-Ilmiyyah wa al-Ifta'*, *Majmu Fatawa Abd al-Aziz ibn Baz*, *Majmu; Fatawa wa Rasa'il Muhammad ibn Shalih al-Utsaimin*, *Muntaqa Fatawa Shalih ibn Fauzan al-Fauzan*, dan lain-lain.

A. Fatwa-Fatwa Berkaitan dengan Akidah, Ibadah, dan Kewajiban Amar Ma'ruf Nahi Mungkar

1. Memerangi Pelaku Syirik

Perilaku syirik menurut versi ulama Wahabi adalah orang yang memohon atau meminta sesuatu pada selain Allah. Seperti memohon pada Malaikat, pada Nabi, pada Wali, atau pada benda-benda. Begitu juga dengan berdoa di kuburan, dan menyembelih kurban untuk jin bukan karena Allah. Jika suatu negeri telah dipenuhi dengan praktek-praktek syirik maka dia dapat digolongkan sebagai negeri kafir dan boleh diperangi karena nyawa dan harta penduduknya halal. Muhammad bin Abd al-Wahab. dalam Kitab *al-Durar al-Saniyyah fi Ajwibah al-Najdiyah* menyatakan:

قد اطلع على أن البلد ، إذا ظهر فيها الشرك ، وأعلنت فيها المحرمات ، وعظمت فيها معالم الدين ، أنها تكون بلاد كفر تغتم أموال أهلها ، وتستباح دماؤهم ، وقد زاد أهل هذه البلد بإظهار المسبة لله ولدينه ، ووضعوا قوانين ينفذونها في الرعية مخالفة لكتاب الله وسنة نبيه ﷺ وقد علمت أن هذه كافية وحدها في إخراج من أتى بها من الإسلام .

...Bahwa jika suatu negeri dipenuhi dengan kesyirikan, kemaksiatan merajalela, ajaran agama tidak dipraktekkan, maka ia menjadi negeri kafir, halal harta dan darah mereka. Dan jika penghuninya menambahkannya dengan celaan terhadap Allah dan agamanya, membuat undang-undang yang diterapkan pada rakyatnya menyimpang dari Kitab Allah dan Sunnah Nabi-Nya, anda pasti tahu bahwa itu sudah cukup untuk mengeluarkan mereka dari agama Islam.²

Selain itu ulama Wahabi juga sangat keras dalam menyikapi praktek *tawassul* dan *istightsah*. Dalam setiap literatur keagamaan Wahabi masalah ini menjadi perhatian yang sangat penting. Mereka menilai bahwa praktek *tawassul* dan *istightsah* pada para

² Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Qasim al-Ashimi al-Najdi, (Selanjutnya ditulis Al-Najdi) *Al-Durar al-Saniyyah fi Ajwibah al-Najdiyah*, 1995 M/1416 H, Cet. V, juz IX, hal. 257. Buku ini berisi kumpulan risalah dan makalah pendiri Wahabi (Muhammad ibn Abd al-Wahab), dan ulama-ulama mereka dari keturunannya, serta murid-muridnya. Buku ini terdiri dari 16 jilid dan telah mengalami cetak ulang ratusan kali dengan penerbit yang berbeda. Pemerintah Arab Saudi memiliki andil besar dalam percetakan dan penyebarannya.

Nabi atau wali atau orang-orang yang sudah mati digolongkan sebagai syirik, meskipun pelakunya masih bersyahadat dan mendirikan salat. Menurut mereka suatu permintaan itu harus dialamatkan langsung pada Allah dan tidak boleh menggunakan perantara (wasilah). Ayat yang dijadikan rujukan adalah surat al-Baqarah ayat 86: *"Dan apa bila hamba-hambaKu bertanya kepadamu (Muhammad) tentang Aku, maka sesungguhnya Aku dekat. Aku kabulkan permohonan orang yang berdoa apabila ia berdoa padaKu. Hendaklah mereka itu memenuhi perintahKu dan beriman kepadaKu agar mereka memperoleh kebenaran"*.

Abd Allah ibn Muhammad ibn Abd al-Wahab, putera dari pendiri mazhab Wahabi, dalam literatur yang sama mengatakan:

في أن من قال يا رسول الله ﷺ ، أو يا بن عباس ، أو يا عبد القادر ، أو غيرهم من المخلوقين ، طالباً بذلك دفع شر ، أو جلب خير ، من كل ما لا يقدر عليه إلا الله تعالى ، من شفاء المريض ، والنصر على العدو ، والحفظ من المكروه ، ونحو ذلك : أنه مشرك شركاً أكبر ، يهدر دمه ، ويبيح ماله ؛ وإن كان يعتقد أن الفاعل المؤثر في تصريف الكون ، هو الله

"...Sesungguhnya orang yang berkata, Ya Rasulullah, ya Ibn Abbas, ya Abu al-Qadir atau lainnya dari makhluk Allah, dan dengan perantara itu dia meminta kepada Allah untuk menolak keburukan atau mendatangkan kebaikan dari segala

yang tidak ada yang kuasa atas itu kecuali Allah SWT., seperti kesembuhan dari sakit, menang atas musuh, terjaga dari yang tidak disukai, dan sejenisnya, sesungguhnya orang itu telah musyrik dengan syirik yang terbesar, menyebabkan halal darahnya (untuk dibunuh) dan boleh hartanya (untuk dirampas), sekalipun orang itu masih meyakini bahwa penguasa alam semesta ini adalah Allah SWT.³

Salah seorang ulama Wahabi, Abd Allah ibn Abu Bathin menceritakan alasan-alasan Ibn Abd al-Wahab memerangi kemusyrikan sebagai berikut:

والشيخ محمد بن عبد الوهاب : قاتل من قاتله ، ليس لكونهم بغاة ، وإنما قاتلهم على ترك الشرك وإزالة المنكرات ، وعلى إقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، والذين قاتلهم الصديق والصحابة لأجل منع الزكاة ، ولم يفرقوا بينهم وبين المرتدين في القتل وأخذ المال .

قال شيخ الإسلام أبو العباس رحمه الله تعالى : كل طائفة ممتنعة عن التزام شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة ، فإنه يجب قتالهم ، حتى يلتزموا شرائعه ، وإن كانوا مع ذلك ناطقين بالشهادتين ، وملتزمين ببعض شرائعه ،

"Bahwa orang yang diperangi oleh Syaikh Muhammad ibn Abd al-Wahab bukanlah karena mereka memberontak tetapi mereka diperangi dengan tujuan meninggalkan kesyirikan

³ Ibid, juz II, hal. 224

dan menghilangkan kemungkarannya, agar mendirikan salat, mengeluarkan zakat. Orang-orang yang diperangi Abu Bakar itu karena tidak mengeluarkan zakat. Mereka tidak membedakannya antara mereka dengan kaum murtad dalam memerangnya ataupun mengambil hartanya. Ibn Tamiyah berkata: Setiap kelompok yang tidak mengikuti syariat Islam yang jelas-jelas mutawatir, maka wajib memerangi mereka sehingga mereka mengikuti syari'at, meskipun mereka bersamaan dengan itu masih menuturkan syahadat dan mengikuti sebagian syari'at..."⁴

Ulama Wahabi banyak mendasarkan tindakannya itu dengan riwayat Abu Bakar yang memerangi sekeompok muslim yang tidak mengeluarkan zakat padahal mereka itu muslim yang melakukan salat, puasa, dan haji. Abdullah ibn Umar pernah heran dengan tindakan Abu Bakar, karena menurutnya sesuai dengan misi Nabi SAW adalah memerangi manusia sampai mereka menyatakan tiada Tuhan selain Allah. Jika mereka sudah menyatakannya maka darah dan hartanya terjamin tidak boleh diganggu. Maka Abu Bakar berkata, bahwa zakat itu adalah penerapan dari kalimat tauhid *la ilaha illah*, jika tidak mengeluarkan zakat berarti tidak menerapkan kalimat tauhid tersebut.

Menurut ulama Wahabi, jika demikian pendapat Abu Bakar, maka bagaimana hukum orang yang menyembah kuburan,

⁴*Ibid*, juz IX, hal. 9

menyembelih kurban untuk jin, meminta pada wali, tentunya lebih besar bahayanya karena itu adalah agama kemusyrikan.⁵ Selain itu mereka juga mendasarkan pada perintah Nabi SAW untuk memerangi kaum Khawarij, padahal kaum Khawarij itu orang yang masih bersyahadat, mendirikan salat, dan membaca Al-Qur'an.⁶ Dengan demikian, syahadat, salat, puasa, haji, atau ibadah lainnya tidak berguna jika bersamaan dengan itu orang berlaku syirik. Fatwa ini berulang-ulang disebut dalam kitab *al-Durar al-Saniyah*. Setiap tindakan kekerasan berupa memerangi orang-orang yang melakukan hal-hal yang bersifat syirik atau atau pelaku murtad, ulama Wahabi berlindung dengan riwayat-riwayat tersebut.

2. Pelaku Murtad Halal Darahnya dan Hartanya Boleh Dirampas

Fatwa ini didasarkan pada sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan al-Bukhari, bahwa Rasulullah bersabda: "*Barang siapa yang mengganti agamanya maka bunuhlah ia*".⁷ Menurut ulama Wahabi, semua mazhab menghukumi kafir setiap muslim yang murtad yang halal darah dan hartanya.⁸ Penafsiran secara harfiah ini menyebabkan sekte Wahabi dikenal keras dan

⁵ *Ibid*, juz II, hal. 47

⁶ *Ibid*, juz I, hal. 86

⁷ Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, (Semarang: Toha Putera, 1981M/1401 H), juz VIII, hal. 50

⁸ Al-Najdi, *Op. Cit.*, juz IX, hal. 10

kejam sehingga sangat mudah memvonis hukuman mati seseorang dengan alasan murtad. Bahkan seorang tokoh Wahabi bernama Syaikh Abdullah al-Najdi memfatwakan halal nyawa dan kehormatan Abdullah al-Ruwaishid, seorang penyanyi dari Kuwait.⁹

Syekh Abdul 'Aziz bin Baz, ulama Wahabi kontemporer, berkaitan dengan hadis di atas memfatwakan bahwa orang yang murtad (pindah atau keluar dari agama Islam) harus dihukum mati. Landasan fatwa ini, menurut beliau, adalah berdasarkan al-Qur'an dan al-hadis.¹⁰ Fatwa tersebut sebagai berikut:

عقوبة المرتد عن دين الإسلام هي القتل ، قال الله تعالى :
 { وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فِيمَنْتَ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ
 أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا
 خَالِدُونَ } وثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال :
 « من بدل دينه فاقتلوه » رواه البخاري في (صحيحه) ،
 ومعنى الحديث : من انتقل عن دين الإسلام إلى غيره ،
 واستمر على ذلك ولم يتب فإنه يقتل ، وثبت أيضاً عن
 النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « لا يحل دم امرئ
 مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى

⁹ Syaikh Idahram, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2011), Cet VII hal. 183

¹⁰ Syekh Abdul 'Aziz bin Baz, *Majmu' Fatawa al-'Allamah Syekh Abdul 'Aziz bin Baz*, juz 22, h. 31

ثلاث : النفس بالنفس ، والثيب الزاني ، والمارق من الدين التارك للجماعة » (رواه البخاري ومسلم)

“Hukuman bagi orang murtad dari agama Islam adalah dibunuh. Firman Allah Swt :”Dan barang siapa yang murtad di antara kamu dari agamanya lalu mati dalam keadaan kafir maka musnahlah segala amal mereka di dunia dan akhirat dan mereka adalah penghuni neraka dan kekal di dalamnya”. Dan telah pasti dari Nabi Saw bersabda: “Barang siapa mengganti agamanya maka bunuhlah dia”. (hadis Riwayat al-Bukhari dalam *Kitab Sahih*-nya). Makna hadis tersebut barang siapa berpindah agama dari agama Islam kepada agama lainnya dan tetap mempertahankan keyakinannya itu dengan tidak bertaubat lagi maka dia harus dihukum mati. Dan telah tetap juga hadis dari Nabi Saw yang bersabda:”Tidak halal menghilangkan nyawa seorang muslim yang bersaksi tiada tuhan selain Allah dan bahwa saya adalah utusan Allah, kecuali dengan tiga sebab, yaitu: karena membunuh, dan orang berzina yang telah menikah, dan orang yang keluar dari agama yang keluar dari jama'ah.(Hadis riwayat al-Bukhari dan Muslim).

Selanjutnya Ibn Baz menjelaskan bahwa dalam al-Qur'an memang ada ayat yang menyatakan tidak boleh ada paksaan dalam agama. Namun kebebasan memilih agama tersebut khusus berlaku bagi golongan Ahlul Kitab yang membayar jizyah dan ketika belum turun ayat perintah jihad memerangi orang musyrik. Golongan Ahlul Kitab yang membayar jizyah tidak boleh dipaksa

kerusakan dan merupakan salah satu penyebab tumbuhnya fitnah di masyarakat.”²⁶

Di antara hadis-hadis yang dijadikan rujukan oleh ulama Wahabi yang mengharamkan demonstrasi (*muzhahahah*) adalah: “Penguasa (sulthan) itu adalah naungan Allah yang ada di bumi. Barangsiapa yang menghormatinya berarti telah menghormati Allah. Barangsiapa yang menghina berarti telah menghina Allah”. Hadis riwayat Ibn Abi ‘Ashim dari sahabat Abu Bakrah R.A. Hadis lainnya adalah: “Siapa yang melihat pada pemimpinnya sesuatu yang tidak disukainya maka hendaklah ia bersabar. Sesungguhnya tidaklah seorang rakyat keluar dari barisan pemimpin (imam yang sah), kemudian ia mati maka ia mati jahiliyah. Hadis riwayat al-Bukhari dan Muslim dari Ibn Abbas RA.”²⁷

Selain itu mereka juga biasanya merujuk pada pendapat Ibn Taimiyah yang mengatakan, bahwa rakyat harus bersikap baik pada pemimpinnya. Jika pemimpinnya zalim seperti Yazid, atau al-Hajjaj, atau yang seperti mereka, maka itu masih lebih baik dari ada tanpa pemimpin sama sekali. Sebagaimana ada yang

²⁶ *Ibid*, hal. 50

²⁷ *Ibid*, hal. 94

mengatakan: 60 tahun bersama pemimpin yang zalim lebih baik daripada semalam tanpa pemimpin.”²⁸

Pernyataan ini sering dikutip oleh para ulama pendukung pemerintah dan juga juru bicara pemerintah untuk melanggengkan kekuasaannya. Padahal perkataan itu sangat berlebihan.

C. Fatwa-Fatwa tentang Gender

1. Menolak Persamaan (*Musawah*) antara Laki-laki dan Perempuan

Wahabi adalah mazhab yang masih memelihara dengan baik tradisi dominasi kaum laki-laki atas perempuan. Setiap isu atau suara yang mengangkat harkat atau pemberdayaan perempuan akan dicap sebagai produk Barat, dan telah menyimpang dari ketetapan Al-Qu’an dan Sunnah. Di antara dalil yang mendasari prinsip ini adalah firman Allah dalam surat Al-Nisa’ ayat 34: “Kaum laki-laki itu lebih utama atas kaum perempuan disebabkan kelebihan yang Allah berikan pada sebagian mereka atas sebagiannya dan karena laki-laki telah memberikan nafkah dari harta mereka”.

Dalam salah satu risalahnya, salah seorang ulama Wahabi bernama Abd Allah ibn Muhammad ibn Hamid menuliskan judul “Kritik Terhadap Persamaan (*al-musawah*) antara Kaum Laki-Laki

²⁸ Al-Najdi, *Op. Cit.*, hal. 160

karena adanya perbedaan atau kesan diskriminasi. Alam gersang padang pasir sangat kuat mempengaruhi sikap ini. Ditambah lagi penafsiran yang sangat kaku terhadap teks-teks ayat maupun hadis Nabi SAW. Padahal di zaman Nabi SAW tidak kita temukan data bahwa kaum perempuan di pasang di rumahnya dan diharuskan untuk menutup wajah dan mulutnya dari pandangan kaum laki-laki. Memang dilihat dari alasan-alasan yang dikemukakan dalam fatwanya ulama Wahabi selalu menggunakan prinsip berhati-hati untuk menghindarkan fitnah atau menutup pintu bahaya, yang dikenal dengan *saddan lizzart'ah*. Hampir seluruh fatwa yang dikeluarkan Ulama Wahabi menggunakan prinsip ini. Haram demonstrasi, dikawatirkan memunculkan kekacauan, haram wanita keluar atau bekerja dikawatirkan jatuh pada zina, haram wanita ziarah kubur dikawatirkan wanita kehilangan kendali emosinya, dan lain-lain.

Polanya selalu membandingkan keadaan dahulu dan sekarang. Jika dahulu saja sudah diperingatkan untuk berhati-hati padahal waktu itu zaman masih baik, apalagi di akhir zaman yang penuh fitnah ini tentunya harus lebih berhati-hati. Oleh sebab itu celah-celah kemungkinan buruk harus ditutup rapat-rapat. Tujuan fatwa tersebut baik hanya saja jika diterapkan secara kaku maka

Kalaupun bisa biasanya akan diwakilkan. **Kedua** dengan tulisan dalam bentuk petisi bersama, sebagaimana yang pernah dilakukan oleh tokoh-tokoh di tanah air. Jika ini tidak didengar, maka tahap ketiga, boleh turun ke jalan melakukan demonstrasi secara sopan tidak anarkis, atau membuka ruang dialog di media yang ada sehingga penguasa bisa mendengar atau menyaksikannya. Ditambah lagi jika demonstrasi itu merupakan satu-satunya jalan yang efektif untuk menekan dan menyadarkan pemerintah dari kesalahannya, maka demonstrasi boleh sepanjangan dilakukan menggunakan ekhlak islami dan menjunjung tinggi etika atau aturan yang ada.

Demonstrasi baru dapat menjadi haram jika dilakukan secara tidak benar seperti, dilakukan dengan kasar dan kekerasan, ditunggangi kepentingan asing dalam hal ini kaum kafir, membuat isu atau tuduhan yang tidak benar terhadap pemerintah, dan merusak kantor-kantor pelayanan umum atau sarana prasarana vital yang ada.

3. Fatwa-Fatwa tentang Gender

Jika kita mengamati satu persatu fatwa ulama Wahabi, khusus yang berkaitan dengan keberempunanan, terlihat sangat jelas sekali ulama Wahabi masih memomorduakan kaum perempuan,

kaum perempuan akan terus termaginalkan dan terasing dalam kehidupannya.

Dalam sejarah diceritakan, bahwa kaum perempuan di zaman Nabi SAW., keluar rumah untuk salat berjamaah, meminta waktu khusus pada Nabi SAW memberikan pengajaran, kaum perempuan tidak diwajibkan menggunakan cadar, kaum wanita diberi peran membantu pengobatan bagi sahabat yang terluka di medan perang. Bahkan dalam perjalanan sejarahnya ada kaum perempuan yang menjadi pemimpin (*sulthanah*).⁵¹ Jadi apa yang difatwakan oleh Ulama Wahabi terkesan pamaksaan dalam rangka mempertahankan dominasi kaum laki-laki terhadap kaum perempuan.

Menurut Khaled, kaum Wahabi tidak mau menjadikan kaum perempuan sebagai mitra sejajar bagi laki-laki yang memiliki kesamaan beban dalam menyerukan kebaikan dan mencegah keburukan. Untuk memperkuat fatwanya, mereka mengumpulkan

⁵¹ Di antara wanita yang pernah menjadi pemimpin dan mereka berhasil adalah Radhiyah yang memerintah di Delhi tahun 1236 M. Ada Asma dan Arwa yang pernah melanjutkan kepemimpinan suaminya Ali al-Suhaili yang terbunuh di tahun 1080 M., sebagai penguasa Fathimiyah. Adapula Khadijah di kepulauan Maladewa yang pernah memperkerjakan peziarah dunia, Ibn Bathuthah, sebagai hakim di negerinya. Pada akhir abad ke-17, banyak penguasa-penguasa dari kaum perempuan muslimah di kepulauan Melayu. Lihat Halimah Krausen, *Kepribadian Perempuan dalam Al-Qur'an dan Refleksi Al-Qur'an Mengenai Perempuan dalam Sejarah Islam*, makalah dalam buku *Membela Perempuan: Menakar Feminisme dengan Nalar Agama*, (Jakarta: al-Huda, 2005), hal. 101-102

dan menyebarkan hadis-hadis tentang kelemahan kaum perempuan. Muhammad bin Abd al-Wahab sendiri memiliki tulisan yang memuat hadis-hadis tentang perempuan berjudul "*Hidup Bersama Perempuan*". Di dalamnya banyak memuat hadis-hadis yang bernada merendahkan perempuan (*misoginis*). Hadis-Hadis tersebut menurut Khaled sangat lemah validitasnya.⁵²

Dari fatwa-fatwa yang ada berkaitan dengan larangan perempuan menuntut ilmu, dapat dipahami bahwa yang dilarang oleh Ulama Wahabi berkaitan dengan tempat atau lembaga pengajarannya dan siapa yang memberikan pengajaran. Mereka melarang jika pengajarannya dilakukan di sekolah-sekolah formal yang tidak memperhatikan aturan ketat syari'at dan menerapkan kurikulum asing (Barat). Selain itu mereka juga tidak berkenan memasukkan mata pelajaran umum seperti ilmu hitung, ilmu geografi, biologi, arsitektur, dan lain-lain untuk sekolah kaum perempuan. Alasannya tidak ada gunanya dalam untuk masa depan kaum perempuan. Mereka juga melarang guru laki-laki mengajar murid perempuan begitu juga sebaliknya. Adapun perkara belajar atau menuntut ilmu bagi perempuan, para ulama Wahabi tidak melarangnya, asal sesuai dengan yang disyari'atkan.

⁵² Khaled, *Op. Cit.*, hal. 309

budak atau *amah*, sehingga memiliki sisi hukum yang berbeda dengan wanita merdeka. Salah seorang tokoh ulama Wahabi kontemporer Shaleh Al Fauzan memfatwakan, bahwa bukan hanya sah perbudakan itu dalam Islam, melainkan seyogyanya perbudakan itu dilegalkan di Arab Saudi. Al Fauzan menuduh para sarjana muslim yang mengutuk dan mengharamkan perbudakan itu sebagai orang yang bodoh dan kafir. Menurut Khaled, fatwa ini sangat mengganggu dan berbahaya karena secara efektif ia melegitimasi perdagangan ilegal (*trafficking*) dan eksploitasi seksual atas apa yang disebut dengan pekerja domestik wilayah Teluk dan khususnya Arab Saudi.⁵⁶ Pekerja domestik yang dimaksud adalah pekerja yang berasal dari India, Bangladesh, Filipina, dan Sri Lanka.

Apa yang disebut “eksploitasi seksual” oleh Khaled bukanlah isu kosong belaka, karena jika seorang perempuan sudah dianggap sebagai budak maka ia akan disikapi berbeda dengan perempuan merdeka. Setiap terjadi tindakan pelecehan seksual dan pemerkosaan terhadap tenaga kerja wanita maka para ulama Wahabi tampaknya memejamkan mata dan menutup telinga tidak memberikan komentar atau fatwa yang memberikan solusi. Jika ada, biasanya fatwa itu berupa pembelaan kebijakan pemerintah atau pelaku kejahatan seksual.

⁵⁶ *Ibid*, hal. 306

DAFTAR PUSTAKA

- Abad Badruzaman, *Teologi Kaum Tertindas: Kajian Tema Ayat-Ayat Mustadh'afin dengan Pendekatan Keindonesiaan*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2007
- Abd al-Rahman ibn Muhammad ibn Qasim al-Ashimi al-Najdi, *Al-Durar al-Saniyah fi Ajwibah al-Najdiyah*, 1995 M/1416 H,
- Abd al-Salam ibn Barjas ibn Nashir Ali Abd al-Karim, *Manhaj Ahlul-sunnah dalam Bersikap terhadap Penguasa dan Pemerintah*, terjemahan oleh Abu Muqbil Ahmad bin Muhammad, judul asli “*Mu'amalat al-Hukkam fi Dhau' al-Kitab wa al-Sunnah*”, Jakarta, Najla Press, 2003
- Abd Moqsith Ghazali, *Tafsir atas Ahli Kitab dalam Al-Qur'an* Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007
- Abdul Hakim dan Yudi Latif (ed), *Bayang-bayang Fanatisisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurchalish Madjid*, Jakarta: Paramadina, 2007
- Abdul Halim al-Jundi, *Al-Imam Muhammad Ibn Abd al-Wahhab*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1976
- Abdul Mun'im an-Namr, *Al-Ijtihad*, Mesir: Al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kuttab, 1987
- Ainir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta, UII Press, 1999
- Asghar Ali Engineer, *Pembebasan Perempuan*, Yogyakarta, LKiS, 2003

- Budhy Munawar-Rachman (ed), *Kontektualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1995
-*Ensiklopedi Nurcholish Madjid*, Jilid I ,Bandung: Mizan bekerjasama dengan Paramadina, 1995
- Ibn Taimiyah, *Kitāb al-Siyasah al-Syar'iyah fi Ishlah ai-Rá'i wa al-Ra'iyah*, Kairo. 1951
- Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme Pluralisme: Membebaskan yang Tertindas*, Bandung: Mizan, 2000
- Fatawa al-Lajnah al-Dai'mah li al-Buhuts al-Ilmiyyah wal Ifta'*, www.islamspirit.com
- Hamid Basyaib, *Membela Kebebasan Percakapan Tentang Demokrasi Liberal*, Freedom Institute, Jakarta, 2006
- Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris sebagai *Truth and Method* dalam berbagai edisi, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1975
- Harun Nasution, *Islam Rasional*, Bandung, Mizan, 1995
- Humaidy Abdussaini dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antar Agama*, Yogyakarta: LkiS, 2007
- Jamal al-Banna, *Manifesto Fiqih Baru 3: Memahami Paradigma Fiqih Moderat*, terj. Oleh Hasibullah Satrawi dan Zuhairi Misrawi, judul asli "*Nahwa Fiqh Jadid*", Jakarta, Erlangga, 2008
- Khaled Abou El Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terjemahan oleh Helmi Mustafa, judul asli "*The Great*

- Theft: Wrestling Islam Form the Extremists*, Jakarta, Serambi, 1427 H/2006 M.
- Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, Jakarta, Yayasan Paramadina, 1994
- Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid: Esai-esai Agama, Budaya dan Politik dalam Bingkai Strukturalisme Transendental*, Bandung, Mizan, 2001
-*Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung, Mizan, 1991
- Islah Gusnian, *Khazanah Tafsir Indonesia Dan Hermeneutika Hingga Ideologi*, Jakarta, Teraju, 2003
- M. Dawam Rahardjo, "*Hari Depan Kebebasan Beragama di Indonesia*" Paper PSIK Universitas Paramadina, 2007
-*Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, Jakarta, Paramadina, 1996
-*Paradigma Al-Qur'an: Metodologi Tafsir dan Kritik Sosial*, Jakarta, PSAP, 2005
- M. Nurcholish Setiawan, *Akar-akar Peinikiran Progresif dalam Kajian al-Qur'an*, Yogyakarta: Elsaq Press, 2008
- Majalah *Al-Buhuts Al-Islamiyah*, edisi ke 38
- Majid Khadduri. *Teologi Keudilan: Perspektif Islam*. Surabaya. Risalah Gusti, 1999
- Majmu' Fatawa Abd al-Aziz ibn Baz*, www.islamspirit.com

