

KARAKTERISTIK PEMIKIRAN HUKUM ISLAM

Muhammad Harfin Zuhdi

Fakultas Syariah IAIN Mataram
Jl. Pendidikan, Selaparang, Mataram, Nusa Tenggara Barat
E-mail: harfin72@yahoo.co.id

Abstract. *Characteristics of Islamic Legal Opinion.* Characterising Islamic legal opinion is a way of understanding the Islamic thought which has developed in historical reality. Islam as a divine religion, which has the holy Qur'an in the dynamics of history, experiences a dialectic process of interpretation that is strongly associated with dimensions of space and time. Every Muslim intellectual has an individual perspective in understanding the religion's doctrine. In this context, there are visible dialectal encounters of discourse in the arena of contestation of Islamic legal opinion with a wide range of variants in understanding Islamic law. Several variants of Islamic legal opinion are revivalist, modernist, neo-revivalist and neo-modernist, or traditional, moderate and liberal. These categories are representative of the struggle of ideas in the Islamic world, including Indonesia.

Keywords: Islamic law, traditional, moderate, liberal

Abstrak. *Karakteristik Pemikiran Hukum Islam.* Karakteristik pemikiran hukum Islam adalah suatu cara untuk memahami pemikiran Islam yang berkembang dalam realitas sejarah. Islam sebagai agama samawi yang memiliki kitab suci Alquran dalam dinamika sejarahnya mengalami proses dialektika penafsiran yang sangat terkait dengan dimensi ruang dan waktu. Setiap intelektual Muslim memiliki cara pandang tersendiri dalam memahami doktrin agamanya. Dalam konteks ini, terlihat adanya dialektika pergulatan wacana dalam suatu arena kontestasi pemikiran hukum Islam dengan pelbagai varian dalam memahami hukum Islam. Beberapa varian pemikiran hukum Islam tersebut adalah revivalis, modernis, neo revivalis dan neo modernis, atau tradisional, moderat dan liberal. Kategori ini dapat merepresentasikan pergulatan pemikiran di dunia Islam, termasuk Indonesia.

Keywords: hukum Islam, tradisional, moderat, liberal

Pendahuluan

Dalam sejarah pemikiran hukum Islam, senantiasa terjadi proses dialektika tesis, antitesis dan sintesis¹ antara para pemikir dan cendekiawan Muslim, sehingga

Naskah diterima: 14 Februari 2014, direvisi: 15 April 2014, disetujui untuk terbit: 3 Mei 2014.

¹ Dialektika tesis-antitesis-sintesis pertama kali diperkenalkan oleh Hegel. Dalam diskursus Filsafat, ia dikenal sebagai tokoh dari mazhab idealisme, lawan dari mazhab materialisme yang diusung Ludwig Feuerbach. Metode dialektika Hegel dapat dijelaskan secara sederhana bahwa ketika pikiran menangkap fenomena "A" sebagai sebuah kebenaran sebenarnya di dalamnya terdapat dua unsur, yaitu unsur salah dan benar. Supaya manusia dapat menangkap konsep yang lebih dekat dengan kebenaran maka konsep "A" harus dihadapkan dengan konsep "B". Konsep B merupakan kebalikan dari konsep "A" sekalipun ia lahir dari konsep "A" itu sendiri. Dari pertentangan antara "A" dan "B" tersebut kemudian lahir konsep "C" yang disebut sintesis. Dengan demikian sintesis merupakan hasil perpaduan antara tesis dengan antitesis. Akan tetapi karena menurut hukum dialektika segala sesuatu senantiasa berkembang dan berubah maka pada gilirannya menempati posisi sebagai tesis yang berhadapan dengan antitesis untuk menghasilkan sintesis baru. Demikian seterusnya sampai tercapai "kebenaran absolut" dimana proses dialektika tidak lagi berjalan. Untuk melihat pemikiran Hegel dan pengaruhnya terhadap filosof setelahnya, lihat misalnya V. Podosevnik dan O. Yakhot, *A Brief Course of Dialectical Materialism*, (Moscow: Progrees Publisher, r.t.).

peluang untuk melakukan kerja keilmuan terus terbuka bagi mereka yang memenuhi kualifikasi. Sebuah pemikiran sejatinya lahir dari sebuah proses berpikir yang dilatarbelakangi oleh *setting* sosio-politik yang melingkupinya. Dalam studi Islam yang menggunakan pendekatan sosio-historis (*socio-historical approach*), sebuah pemikiran, gagasan, ide atau pandangan tertentu terhadap sebuah fenomena yang hidup harus dilihat sebagai respon intelektual seorang pemikir terhadap fenomena sosial kemasyarakatan dan problem-problem politik yang dihadapinya.

Dengan demikian, sebagaimana pernyataan Amin Abdullah, terjadinya suatu perubahan, pergeseran, perbaikan, *rethinking process* serta upaya rancang bangun epistemologi keilmuan adalah konsekuensi logis dari kegiatan keilmuan yang memang bersifat historis, lantaran ia dibangun berdasarkan atas akal budi manusia yang juga bersifat historis.²

Secara historis, proses dialektika pemikiran Islam

² Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 102.

mulai tumbuh sejak awal kelahiran Islam, dimana Rasulullah Saw. dan para sahabatnya membangun peradaban Islam gemilang yang berdiri bersandingan dengan kekaisaran Romawi yang telah lebih dulu ada. Bahkan pada gilirannya, peradaban Islam melebihi peradaban bangsa Romawi, yang mulai redup cahayanya. Hal ini terus berlangsung sampai munculnya para ilmuwan dan cendekiawan Muslim kenamaan yang bisa dikategorikan sebagai pemikir *avantgarde*.

Tradisi pemikiran hukum Islam pada masa keemasannya memberikan gambaran yang mengagumkan, dimana pendapat seorang ulama atau cendekiawan tentang suatu masalah dibangun di atas paradigma, kerangka berpikir atau *framework* tertentu, yang seluruhnya bermuara pada *Islamic worldview* (pandangan hidup Islam). Hal ini menandakan bahwa Islam sangat menghargai ijtihad sebagai proses berpikir mendalam (*badzl al-juhd*) yang melahirkan sebuah gagasan besar dalam lapangan ilmu pengetahuan. Melihat sejarah di atas, maka bila saat ini tumbuh keinginan sebagian pemikir dan cendekiawan Muslim untuk kembali menghidupkan ruh pembaruan Islam, itu adalah realitas sejarah yang tidak bisa dipungkiri.³ Namun yang patut untuk diperhatikan adalah bahwa kerja pembaruan itu semestinya tetap berpegang pada rambu-rambu tertentu agar tidak keluar dari koridor yang ada. Hal ini penting untuk diperhatikan, karena jika tidak, akan lahir ide, gagasan atau produk pemikiran yang tidak sejalan dengan semangat Alquran dan Sunah.

Geneologi Dialektika Pemikiran Hukum Islam

Secara geneologis, peta pemikiran Islam dapat dilacak sejak awal masa sahabat dengan dua kutub pemikiran yang berkembang, yakni mazhab⁴ 'Umarî dan mazhab 'Alawî.⁵ Selanjutnya, mata rantai mazhab 'Umarî ini dilanjutkan oleh 'Abd Allâh ibn Mas'ûd. Para tâbi'in

³ Dalam sebuah Hadis yang diriwayatkan oleh Abû Dâwud dan lainnya, Rasulullah Saw. bersabda: "Sesungguhnya Allah akan mengutus kepada umat ini orang yang memperbarui agamanya setiap akhir seratus tahun sekali". (H.r. Abû Dâwud)

⁴ Secara etimologis, "mazhab" berasal dari bentuk *mashdar mim* (kata sifat) dan *isim makân* (kata yang menunjukkan tempat) yang diambil dari *fi'il mâdhi* "dzahaba", yang berarti pergi dan bisa juga berarti *al-ra'y* atau pendapat. Jadi mazhab adalah jalan pikiran (pendapat) yang ditempuh oleh seorang mujtahid dalam menetapkan hukum Islam yang bersumber dari Alquran dan Hadis. Huzaemah Tahido, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, (Jakarta: Logos, 1997), h. 71. Disamping itu, mazhab juga dipahami dengan *school* yang dalam bahasa Arab dipahami sebagai *madrasah fikriyah* atau *madzhab al-aqli*. Mazhab esensinya adalah aliran pemikiran (*school of thought*).

⁵ Mazhab 'Umarî dinisbatkan dari 'Umar ibn al-Khaththâb sebagai peletak dasar pemikiran rasional dan kontekstual dalam memahami nas. Sementara mazhab 'Alawî terdiri atas sahabat-sahabat yang berkumpul di sekitar 'Ali ibn Abi Thâlib yang lebih cenderung tekstual, sementara porsi penggunaan rasio lebih sedikit. Jalaluddin Rakhmat,

dari Kufah berguru kepadanya sehingga lahir mazhab Kufah yang menitikberatkan *fiqh al-ra'y*. Sementara itu, 'Alî tetap tinggal di Madinah, yang kelak berkembang menjadi mazhab Hijaz yang menekankan *fiqh al-atsar*.

Dengan demikian, polarisasi mazhab fikih dalam Islam dapat diidentifikasi menjadi dua kelompok besar, yaitu *ahl al-ra'y* dan *ahl al-hadîts*, atau biasa dikenal sebagai faksi Kufah dan faksi Hijaz. Faksi pertama, diwakili oleh imam Abû Hanîfah, seorang fakih dan alim yang lebih banyak menggunakan porsi *ra'y* atau paling tidak lebih cenderung rasional dalam pemikiran ijtihadnya.⁶

Sementara faksi kedua, diwakili oleh Imam Mâlik ibn Anas, fakih dan alim yang lebih banyak menggunakan *al-hadîts* dan tradisi masyarakat Madinah sebagai referensi dalam pemikiran ijtihadnya. Adapun Imam Syâfi'î, dikenal sebagai sintesa antara dua faksi ini, walaupun lebih cenderung pada *ahl al-hadîts*. Adapun Imam Ahmad ibn Hanbal juga dimasukkan dalam faksi *ahl al-hadîts* karena ia seorang *muhadditsîn*, disamping juga sebagai mujtahid *mustaqil*, dimana pola *istinbâth*-nya lebih dekat pada metodologi gurunya, Imam Syâfi'î.⁷

Disamping empat mazhab fikih yang disebutkan di atas, terdapat sejumlah mazhab fikih lain, seperti mazhab Zhâhirî, Thabarî, Layts dan sebagainya. Namun saat ini, mazhab-mazhab tersebut kurang berkembang, karena pengikutnya sedikit. Sedangkan di luar kelompok Sunni (*ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah*) terdapat mazhab Syi'ah, yang terdiri atas dua mazhab besar, yaitu Syi'ah Imamiyah yang terdiri atas dua belas imam dan mazhab Syi'ah Zaydiyah.⁸

Masa inilah yang disebut *golden age*-nya Islam di segala bidang.⁹ Namun setelah mengalami fase *peak experience* (puncak kejayaan) tersebut, umat Islam merasa puas dan hanya menyandarkan diri pada hasil ijtihad yang dilakukan oleh para mujtahid, sehingga

Kata Pengantar, dalam Taufik Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, (Bandung: Mizan, 1993), h. 18.

⁶ Abû Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Fiqhiyyah*, (Kairo: Mathba' al-Madani, t.t), h. 188.

⁷ Muhammad 'Âli al-Sâyis, *Nasy'ah al-Faqîh wa al-Ijtihâd wa Athwârûh*, (Mesir: Majma' al-Buhûts al-Islâmiyyah, 1970), h. 10.

⁸ Asmuni Rahman, *Ushul Fiqh Syiah Imamiyah*, (Yogyakarta: Bina Usaha, 1985), h. 2.

⁹ Harun Nasution membagi sejarah Islam pada tiga periode, yaitu: (1) Periode klasik (650-1250 M), yang diklasifikasi menjadi dua masa, yaitu masa kemajuan Islam (650-1000 M) dan masa disintegrasi (1000-1250 M). (2) Periode pertengahan (1250-1800 M), yang diklasifikasi menjadi dua masa, yaitu masa kemunduran I (1250-1500 M) dan masa tiga kerajaan besar (1500-1800 M), yang terdiri atas dua fase, yaitu fase kemajuan I (1500-1700 M) dan fase kemunduran II (1700-1800 M). (3) Periode modern (mulai 1800- sekarang). Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Pelbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1979), h. 56-86.

keterikatan pada mazhab-mazhab fikih begitu kental dan melahirkan sikap fanatisme mazhab. Kondisi ini bermuara pada padamnya semangat ijtihad dan maraknya taklid yang membuat fikih mengalami kebekuan dan keterpakuan tekstual sehingga menjadi sebuah *corpus* (kumpulan teks) yang tertutup. Inilah fase stagnasi dan kemunduran peradaban Islam.

Dalam kondisi keterpurukan, krisis kebekuan berpikir dan kemunduran di segala bidang yang melanda hampir seluruh negeri Islam, ada secercah harapan yang mampu membangkitkan spirit peradaban Islam dengan tampilnya Ibn Taymiyah (w. 278 H), yang kemudian diteruskan oleh Ibn al-Qoyyim al-Jawziyah (w. 751 H) dan Al-Syawkani (w. 1834 H) yang menggelorakan semangat ijtihad dan menentang taklid.¹⁰

Dalam konteks ini, Fazlur Rahman mengelompokkan gerakan pembaharuan Islam pada empat bentuk, yaitu: Revivalis pra-Modernis, Modernisme Klasik, Neo-Revivalisme dan Neo-Modernisme.¹¹

Menurut Rahman, kelompok pertama muncul pada abad ke-18 dan diwakili antara lain oleh Wahhâbiyyah di Saudi Arabia dan Sânuisiyyah di Afrika Utara. Tema-tema gerakan mereka adalah: (1) Prihatin terhadap kemerosotan umat Islam. (2) Kembali pada Islam yang orisinal dan membuang takhayul, bidah dan khurafat. (3) Reinterpretasi terhadap konsep takdir yang salah selama ini. (4) Perlawanan bersenjata, jika diperlukan.¹²

Kemudian pada abad ke-19 muncullah gerakan modernisme klasik yang diwakili antara lain oleh Jamâl al-Dîn al-Afghânî dan Muhammad 'Abduh. Perhatian khusus dari gerakan ini adalah perluasan tentang ijtihad terhadap masalah-masalah vital yang dihadapi umat Islam. Disamping itu, modernisme klasik juga mulai terbuka terhadap gagasan-gagasan Barat.

Gerakan kedua ini kemudian diambil alih oleh gerakan neo-revivalisme yang hampir mirip dengan gerakan pertama. Perhatian utama gerakan ini adalah keharaman bunga bank, *family planning* (keluarga berencana) dan tidak menutup aurat adalah dosa besar. Slogan mereka adalah bahwa Islam mencakup seluruh aspek kehidupan. Gerakan ini diwakili oleh Al-Mawdûdi, Khadafi, dan Imâm Khumayni.¹³

Selanjutnya pada awal abad ke-20 muncul gerakan neo-modernisme yang dipelopori oleh Fazlur Rahman. Ia mengkritik ketiga gerakan tersebut karena tidak mempunyai metode khusus dalam menangani masalah-masalah yang berkembang dalam dunia Islam. Oleh karena itu, Rahman merumuskan metodenya yang terdiri atas tiga langkah, yaitu: (1) Pendekatan historis untuk menemukan makna teks Alquran. (2) Perbedaan antara ketetapan legal dengan sasaran dan tujuan Alquran. (3) Pemahaman dan penetapan sasaran Alquran dengan sepenuhnya memperhatikan latar belakang sosiologisnya.¹⁴

Rahman dengan klaim neo-modernismenya telah merumuskan suatu teori hukum yang disebut sebagai *the double movement theory*, yakni dari yang khusus (partikular) ke yang umum (general) dan sebaliknya. Gerakan pertama, memahami situasi dan problem historis dimana wahyu diturunkan, kemudian dicarikan rasio-legis (*'illat*)-nya. Gerakan kedua, mengeneralisasikan dan mensistematiskan prinsip-prinsip umum dari gerakan pertama untuk kemudian dihadapkan pada realitas aktual dewasa ini.¹⁵

Gagasan neo-modernisme ini berbasis sintesis progresif antara rasionalitas modern dan penguasaan khazanah klasik sebagai prasyarat kebangkitan Islam.¹⁶ Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa neo-modernis memiliki *concern* pada tradisi dan berusaha membangun visi Islam di masa modern dengan tidak meninggalkan warisan khazanah intelektual Islam. Bahkan jika mungkin, mereka mencari akar-akar Islam untuk mendapatkan kemodernan itu sendiri. Sedangkan kaum modernis lama lebih banyak bersifat apologetik terhadap modernitas.

Sementara itu pada aras yang lain, muncul wacana post tradisionisme Islam. Istilah ini muncul atau digunakan untuk menamakan gerakan yang memiliki ciri-ciri khusus, yang secara kategorial tidak bisa disebut modernis, neo-modernis dan tradisionalis atau neo-tradisionalis. Istilah ini masih *debatable*, belum memiliki gambaran epistemologi yang jelas.¹⁷ Namun secara simplistis, gerakan post-tradisionisme dapat dipahami sebagai suatu gerakan "lompat tradisi".

Tantangan Dewasa ini", h. 26-33.

¹⁴ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Islam: Studi tentang Kontribusi Gagasan Iqbal dalam Pembaruan Hukum Islam*, (Jakarta: Kalam Mulia, 1994), h. 42.

¹⁵ Fazlur Rahman, "Gerakan Pembaharuan dalam Islam di Tengah Tantangan Dewasa ini", h. 48-52.

¹⁶ Yudhie R. Haryono, "Gagalnya Madzhab Islam Liberal", dalam *Republika*, 21 Maret 2001.

¹⁷ Marzuki Wahid, "Post Tradisionalis", dalam Adnan Mahmud, et.al. (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 84.

¹⁰ Nasrun Rusli, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani*, (Jakarta: Logos, 1999), h. 32.

¹¹ Fazlur Rahman, "Gerakan Pembaharuan dalam Islam di Tengah Tantangan Dewasa ini", dalam Harun Nasution dan Azyumardi Azra (penyunting), *Perkembangan Modern dalam Islam*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985), h. 20.

¹² Fazlur Rahman, "Gerakan Pembaharuan dalam Islam di Tengah Tantangan Dewasa ini", h. 23.

¹³ Fazlur Rahman, "Gerakan Pembaharuan dalam Islam di Tengah

Gerakan ini, sebagaimana neo-tradisionalisme, berangkat dari suatu tradisi yang secara terus menerus berusaha memperbaiki tradisi tersebut dengan cara mendialogkan secara intens dengan modernitas, sehingga akan terjadi sebuah loncatan tradisi dalam kerangka pembentukan tradisi baru (*new tradition*) yang sama sekali berbeda dengan tradisi sebelumnya. Di satu sisi memang terdapat kontinuitas, namun dalam banyak bidang terdapat diskontinuitas dari bangunan tradisi lamanya. Pada umumnya, bersamaan dengan pengembangan pemikiran post-tradisionalisme terjadi juga nuansa liberalisasi pemikiran. Fenomena ini terlihat dari kultur hibrida Nandhatul Ulama (NU).

Tipologi Pemikiran Islam

Berpikir secara dikotomi-tipologis oleh para sosiolog dikatakan sebagai kecenderungan yang hampir selalu ada pada setiap orang.¹⁸ Perspektif sosiologis ini memberikan gambaran bahwa kapan dan dimana pun sebuah fenomena dari realitas dipahami oleh manusia, maka muncul sebuah kecenderungan untuk memetakannya dalam sebuah tipologi-tipologi yang bersifat khusus, tergantung pada kapan dan dimana fenomena itu muncul. Begitu pula halnya dalam ranah pemikiran. Karena adanya distingsi dari segi pendekatan, metode, *frame work* dan cara pandang yang dipergunakan oleh setiap pemikir atau peneliti dalam melihat sesuatu, maka hasil yang diperoleh dari pengamatannya terhadap sebuah obyek menjadi berbeda-beda.

Tipologi sendiri merupakan suatu metode untuk memahami pemikiran yang berkembang dalam sejarah. Metode ini dianggap obyektif oleh banyak ahli sosiologi karena berisi klasifikasi topik atau tema sesuai dengan tipenya, kemudian dibandingkan dengan topik atau tema yang sama¹⁹.

Islam, sebagai agama *samawi* yang memiliki kitab suci Alquran dalam dinamika sejarahnya, mengalami proses dialektika penafsiran yang sangat terkait dengan dimensi ruang dan waktu. Singkatnya, setiap umat Islam (intelektual Muslim) memiliki cara pandang tersendiri dalam memahami doktrin agamanya. Dalam konteks inilah terlihat adanya dinamika pergulatan wacana dalam diskursus pemikiran hukum Islam dengan pelbagai varian dalam memahami ajaran Islam.

Secara umum, cara pandang terhadap ajaran Islam

dapat dikategorikan ke dalam tiga kelompok, yaitu inklusif, eksklusif dan pluralis.²⁰ Kategorisasi ini belum tentu diterima oleh semua kalangan. Sampai saat ini, setiap kategori yang dipetakan oleh kebanyakan penulis terus mengundang perdebatan.²¹

Oleh karena itu, tidak menutup kemungkinan munculnya kategori-kategori lain untuk menggambarkan dialektika keragaman pemikiran hukum Islam. Kategori dimaksud adalah tradisional, moderat dan liberal. Ketiga kategori ini secara umum dapat merepresentasikan pergulatan pemikiran di dunia Islam, termasuk Indonesia.

Tradisional

Istilah tradisional tidak terlalu sulit untuk dipahami ketika berdiri sendiri. Tetapi ketika disandingkan dengan kata lain dan menjadi frase, seperti Islam tradisional (*traditional Islam*), tradisi Islam (*Islamic tradition*), tradisional (*traditionalist*) atau masyarakat tradisional (*traditional society*), menjadi tidak mudah lagi untuk didefinisikan. Sebagai contoh bagaimana kata tradisional menjadi problematis untuk didefinisikan, bisa dilihat dari perdebatan yang muncul di kalangan sosiolog ketika mengartikan frase *traditional society*. *Traditional society* dimaknai sebagai *a non-industrial, predominantly rural society that is presumed to be static and contrasted with a modern, changing, industrial society*. Meskipun untuk jangka waktu lama, definisi ini diterima secara luas, namun kemudian menjadi

²⁰ Khamami Zada, "Pemahaman Keagamaan Kelompok Islam Radikal terhadap Pengembangan Multikulturalisme", dalam *Jurnal Istiqra'*, Volume. 05, No. 01, (Tahun 2006).

²¹ Beberapa intelektual Muslim mencoba merumuskan peta pemikiran Islam. M. Syafi'i Anwar, seorang intelektual Muhammadiyah, mengategorikan pemikiran Islam Indonesia menjadi beberapa kategori sebagai berikut: (1) Formalistik, yaitu *genre* pemikiran Islam yang mengutamakan dan meneguhkan ketaatan secara ketat pada format-format ajaran Islam. Dalam konteks politik, tipe pemikiran ini menunjukkan orientasi yang cenderung menopang bentuk-bentuk masyarakat politik Islam yang *imagined* (dibayangkan) seperti mewujudkan suatu sistem politik Islam, berdirinya partai Islam, ekspresi simbolis dan idiom-idiom politik, kemasyarakatan, budaya Islam serta eksperimen ketatanegaraan Islam. Singkatnya, ideologisasi atau politisasi yang mengarah pada simbolisme keagamaan menjadi orientasi utama tipe pemikiran ini. Tokoh yang disinyalir mengusung *genre* pemikiran formalistik ini antara lain Amien Rais, A. M. Syaifuddin dan Jalaluddin Rakhmat. (2) Substansialistik. Tipe pemikiran ini adalah antitesa dari tipe formalistik. Penekanannya bukan pada hal-hal yang sifatnya simbolik formalistik dan ketaatan literal pada teks wahyu Tuhan dalam keberagamaan, tetapi lebih pada aksentuasi substansi iman atau peribadatan seseorang. Bagi penganut tipe pemikiran substansialistik, cara paling tepat untuk melakukan islamisasi di Indonesia adalah dengan lebih mengedepankan sisi substansial daripada sisi formal ajaran Islam. Gerakan Islam sebaiknya mengambil bentuk gerakan kultural daripada gerakan politik. Beberapa nama yang masuk kedalam tipe pemikiran substansialistik antara lain Nurcholish

¹⁸ Fuad Baali dan Ali Wardi, *Ibnu Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989), h. 24

¹⁹ A. Mukti Ali, "Metodologi Ilmu Agama Islam", dalam Taufik Abdullah (ed.), *Metodologi Penelitian Agama*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), h. 62.

problematis dan ditolak oleh banyak sosiolog.²²

Secara etimologis, kata “tradisi” berasal dari bahasa Inggris *tradition*. Kata ini diambil dari kata bahasa Latin *traditio* yang bersumber dari kata kerja *tradere* yang artinya menyampaikan (*hand over; deliver*). Kata *traditio* maknanya dekat dengan kata *paradosis* atau kata kerja *paradidōmi* dalam bahasa Yunani yang berarti menyampaikan. Dengan arti demikian, kata *traditio* dan *paradosis* umum digunakan oleh para teolog Kristen Latin dan Yunani untuk menunjukkan sekumpulan ajaran yang dipelihara dan diteruskan oleh Gereja sebagai keyakinan Katolik (*the Catholic faith*).²³

Madjid, Abdurrahman Wahid dan Taufik Abdullah. (3) Transformatik, yaitu sebuah pemikiran yang berangkat dari pandangan bahwa Islam harus menjadi kekuatan transformatif dan gerakan pemberdayaan masyarakat (*empowerment*) sehingga Islam mampu menjadi kekuatan yang membebaskan manusia dari “perbudakan” manusia lain, ketidakadilan, kemiskinan dan seterusnya. Menurut tipe pemikiran ini, Islam tidak hanya dimaknai secara teoretis tetapi juga harus dimaknai secara praksis. Aspek humanitas (kemanusiaan) adalah orientasi utama dari penganut pemikiran transformatik. Tokoh tipe pemikiran ini di antaranya Kuntowijoyo, Moeslim Abdurrahman dan Dawam Rahardjo. (4) Totalistik. Pemikiran totalistik memiliki pandangan bahwa Islam merupakan doktrin yang *kāffah* (total), mengandung wawasan dan nilai-nilai yang lengkap, langgeng idealistik dan realistik. Menurut pendukung pemikiran ini, Islam harus diterima secara *given* dan *taken for granted*, karena seluruh problem kemanusiaan dengan segala aspeknya, mulai dari problem sosial, politik, ekonomi, kebudayaan dan seterusnya mampu dipecahkan dengan kembali pada “dasar Islam.” Tokoh pemikiran ini, misalnya, Fuad Amsyari (mantan aktivis HMI). (5) Idealistik. Pemikiran Islam idealistik adalah jenis pemikiran yang mengusung “cita-cita ideal” Islam sebagai dasar perjuangannya. Islam cita-cita itu sebenarnya tercermin dalam Alquran dan Hadis Nabi Saw., namun tidak banyak dipraktekkan dalam tingkah laku politik umat Islam. Oleh pendukungnya, “Islam cita-cita” dianggap mampu menjadi kekuatan penggerak (*driving force*) dari seluruh gerakan Islam, baik politik, sosial maupun kultural. Atas dasar itu, yang harus dilakukan adalah mengembalikan cita-cita ideal Islam pada teks Alquran yang ditafsirkan secara kontekstual dan cerdas sesuai dengan perkembangan zaman. Moral etik Alquran dan Hadis harus menjadi landasan utama gerakan “Islam cita-cita”. Syafi’i Ma’arif disinyalir sebagai tokoh yang mengusung ide pemikiran jenis ini. (6) Realistik. Pemikiran Islam ini mencoba mempertemukan antara doktrin (ajaran) Islam dengan realitas sosial. Islam sebagai agama harus dihadirkan secara kontekstual dan realistik dalam keragaman, yang diwarnai situasi sosial kesejarahan para pemeluknya. Intelektual Muslim yang bisa dimasukkan dalam tipologi ini adalah Taufik Abdullah. Keterangan lebih dalam tentang peta pemikiran Islam di atas lihat M. Syafi’i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1995). Bandingkan dengan Syafi’i Ma’arif, *Peta Bumi Pemikiran Islam di Indonesia*, (Jakarta, Paramadina, 1995), h. 12-13; M. Dawam Rahardjo, *Intelektual, Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*, (Bandung: Mizan, 1992), h. 23-41; Zuly Qodir, “Wajah Islam Liberal di Indonesia: Sebuah Penjajagan Awal”, dalam *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 40, No. 2, (Juli-Desember, 2002), h. 334-337.

²² Dalam redaksi aslinya tertulis bahwa, “The concept is widely used in the social sciences, but over the last few decades has come to be seen as problematic and therefore avoided by many sociologist”. David Jary dan Julia Jary, *The Harper Collins Dictionary of Sociology*, (New York: Harper Collins Publishers, 1991), h. 525.

²³ Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, (New York: Simon & Schuster MacMillan, 1995), Vol. 15, h. 1.

Dalam bahasa Arab, istilah “tradisi” biasanya diidentikkan dengan kata *sunnah* yang secara harfiah (etimologis) berarti “Jalan yang dijalani, terpuji ataupun tidak (*al-sirah, hasanatan kânat aw qabîhatan*)”.²⁴ Ia juga diartikan sebagai aturan-aturan, cara bertingkah laku atau tingkah laku kehidupan.²⁵

Dari kata “tradisi” kemudian muncul kata tradisional, tradisionalisme dan tradisionalisme. Tradisional artinya menurut adat, turun temurun atau mengikuti nenek moyang. Sebagaimana yang telah diketahui, istilah ini biasanya dipergunakan untuk mensifati sesuatu seperti misalnya pakaian adat, tarian tradisional, upacara adat dan seterusnya. Ketiga contoh ini, menurut adat harus dipertahankan dan diwariskan secara turun temurun ke generasi selanjutnya. Sementara itu, istilah “tradisional” banyak dipakai dan digunakan masyarakat sebagai istilah yang digunakan untuk mengimbangi sesuatu yang bercorak atau berbau modern.

Lebih lanjut, istilah “*tradisionalist*” dengan tambahan “*ist*” dalam bahasa Inggris secara umum digunakan untuk menunjukan orang atau kelompok masyarakat yang dengan gigih serta sungguh-sungguh memegang dan mempertahankan warisan tradisi nenek moyang dan diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Sebagai contoh, Deliar Noer mengklasifikasikan kelompok

²⁴ Ibn Manzhûr, *Lisân al-‘Arab*, (Kairo: Dâr al-Hadîts, 2003), Jilid 4, h. 716.

²⁵ M. M. Azami, *On Schacht’s Origins of Muhammadan Jurisprudence*, (Riyadh: King Saud University, 1985), h. 29. Dalam ranah pemikiran Islam, ada perbedaan pemahaman antara ulama Hadis, ushul fikih dan fikih dalam mendefinisikan Sunah. Kalangan ulama Hadis lebih menitikberatkan pada sesuatu yang disandarkan kepada Rasulullah Saw. dalam kapasitas beliau sebagai imam pemberi petunjuk, penuntun, penasehat dan teladan umat Islam. Ulama Hadis mengambil segala sesuatu yang berkenaan dengan Nabi Muhammad Saw. baik berupa tingkah laku, postur tubuh, sabda dan perbuatan beliau, baik membawa konsekuensi hukum atau tidak. Hal ini sebagaimana definisi yang masyhur menurut mereka, yaitu segala sesuatu yang disandarkan kepada Rasulullah Saw., baik perkataan, perbuatan, *taqrîr*, pengajaran, sifat, kelakuan, perjalanan hidup, baik sebelum diangkat menjadi rasul atau sesudahnya. Sedangkan ulama ushul fikih membahas segala sesuatu yang datang dari Rasulullah dalam kapasitas beliau sebagai pembentuk syariat yang menjelaskan kepada manusia undang-undang kehidupan dan meletakkan kaidah-kaidah bagi para mujtahid sepeninggal beliau. Oleh karena itu yang menjadi perhatian mereka adalah sabda, perbuatan dan *taqrîr* beliau yang membawa konsekuensi hukum dan menetapkannya. Maka sunah menurut mereka adalah segala sesuatu yang diriwayatkan dari Nabi Saw., baik perkataan, perbuatan atau *taqrîr* yang berkaitan dengan hukum. Sementara itu, ulama fikih membahas segala sesuatu dari Nabi Saw. yang bertujuan untuk menunjukkan ketentuan syarak berkenaan dengan perbuatan manusia, baik dari segi wajib, haram, mubah atau yang lain. Mereka mendefinisikan Sunah sebagai suatu perbuatan Rasulullah Saw. yang mengandung syariat yang mencakup perbuatan-perbuatan wajib, haram dan mubah. Muḥammad ‘A’jaj al-Khâthib, *Al-Sunnah qobl Tadwin*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1981), h. 16; Muḥammad ‘A’jaj al-Khâthib, *Ushûl al-Hadîts: ‘Ulûmuh wa Mushthalahuh*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1989), h. 19.

kaum Muslimin menjadi dua kelompok yaitu kelompok kaum tradisional dan kelompok kaum modernis. Kelompok tradisional seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan kelompok modernis seperti Muhammadiyah.²⁶ Sementara itu, kelompok Jamaah Tabligh, oleh Abuddin Nata, dikategorikan juga sebagai kelompok Islam Tradisionalis.²⁷

Selanjutnya, istilah “tradisionalisme” dengan adanya tambahan akhiran *isme* tidak lagi bermakna yang menunjukkan sifat atau subyek tertentu (orang/kelompok, tarian, pakaian), melainkan lebih menunjukkan sikap atau kecenderungan seseorang untuk melakukan suatu pekerjaan sesuai dengan tradisi masa lalu atau mengikuti pekerjaan nenek moyang.²⁸

Arti tradisionalisme jika dipadankan dengan makna sikap dan faham tradisional maka dapat melahirkan suatu sikap yang cenderung selalu memegang teguh tradisi warisan masa lalu, yang biasanya dapat dijumpai pada orang atau masyarakat yang justru tidak mengenal dengan baik tentang arti warisan masa lalu. Mereka cenderung mengikuti aturan yang sudah baku tersebut tanpa bersikap kritis terhadap maksud dan tujuan yang mereka kerjakan.

Dalam diskursus Islam di Barat, *term* “tradisi” digunakan untuk menunjuk kalangan Muslim yang dalam hal keagamaan dipandang sebagai kelompok yang selalu berpegang pada Alquran dan Hadis. Mereka menyebutnya sebagai kaum Islam “*literalist tradisional*”. Karena mereka memaknai istilah “tradisi” sebagai Sunah, maka mereka menganggap pengikut Sunah adalah kaum tradisional yang selalu memecahkan masalah agama dengan Alquran dan Hadis serta ketetapan ulama klasik (*ijmak*).

Istilah tradisionalisme pada akhirnya merupakan antonim dari istilah modernisme yang kemudian melahirkan liberalisme. Masyarakat Barat mendefinisikan modernisme atau modernisasi sebagai fikiran, aliran, gerakan serta usaha-usaha untuk merubah paham-paham, adat istiadat, institusi-institusi lama, sesuai dengan suasana baru yang ditimbulkan oleh

kemajuan ilmu dan teknologi modern.²⁹

Dengan demikian, pengertian tradisionalisme dapat dirumuskan sebagai fikiran, gerakan, aliran dan usaha-usaha untuk mempertahankan paham-paham, adat istiadat, institusi-institusi lama dan sebagainya, meskipun zaman semakin berkembang dan maju akibat ilmu dan teknologi. Rumusan ini dapat dikategorikan sesuai dengan arti secara harfiah “tradisionalisme” yaitu kecenderungan atau sikap untuk selalu mempertahankan tradisi warisan masa lalu.³⁰ Bagi pihak penentang tradisionalisme, sikap menjaga kontinuitas tradisi dan warisan masa lalu (*heritage*) inilah yang pada tahap berikutnya menciptakan ortodoksisme³¹ dalam Islam.

Berdasarkan paparan di atas, maka dapat dirumuskan bahwa tradisionalisme adalah kelompok pemikiran yang mempertahankan tradisi-tradisi yang telah mapan. Kelompok ini menegaskan bahwa persoalan umat telah selesai dibicarakan secara tuntas di tangan para pendahulu. Meski demikian, mereka tidak sama dengan kaum fundamentalis yang sama sekali menolak modernitas dan membatasi diri hanya kepada Khulafâ al-Râsyidîn yang empat. Sementara kaum tradisionalisme justru melebarkan sayapnya kepada *salaf al-shâlih* yang tidak menolak pencapaian modernitas. Karena apa yang dihasilkan modernitas, ilmu dan teknologi, bagi mereka, tidak lebih dari apa yang pernah dicapai pada kejayaan Islam dahulu. Walaupun demikian, mereka masih mau mengadopsi peradaban luar, tetapi dengan syarat semua itu harus diislamkan lebih dahulu. Kecenderungan ini tampak dari upaya mereka melakukan islamisasi segala aspek kehidupan, termasuk islamisasi ilmu pengetahuan, sebagaimana yang diusung oleh Naquib al-Atas. Menurut al-Atas, islamisasi ilmu berarti pembebasan ilmu dari penafsiran-penafsiran yang didasarkan pada ideologi sekuler dan dari makna-makna serta ungkapan-ungkapan manusia sekuler.³²

²⁹ Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), h. 11.

³⁰ Pengertian ini sejalan dengan makna tradisionalisme dalam Ensiklopedi Indonesia, yaitu “Penghargaan yang berlebihan terhadap tradisi dan apa saja yang diberikan masa lampau sejarah (dalam hal ini ilmu, seni, kepercayaan dan adat-istiadat). Tradisionalisme ini yang biasanya mendasari pemikiran yang bersifat konservatif. Hasan Shadily (Pimpinan Redaksi), *Ensiklopedi Indonesia*, (Jakarta: Ichtiar baru Van Hoeve, t.t.) Jilid. VI, h. 3608.

³¹ Dalam pandangan Ruslani, ortodoksisme biasa dibuat sebagai pelarian atau tempat perlindungan orang-orang skeptis. Para penguasa biasanya memanfaatkan sikap seperti ini karena menguntungkan mereka. Hal ini disebabkan karena ortodoksisme lebih mementingkan kelangsungan tradisi, warisan guru dan penjagaan diri pada hal-hal yang mudarat. Pemikiran bebas tidak mungkin lahir dari ortodoksisme. Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antar Agama: Studi atas Pemikiran Muhammad Arkoun*, (Yogyakarta: Yayasan Bintang Budaya, 2000), h. 71.

³² Naquib al-Atas. *Konsep Pendidikan dalam Islam*, (Bandung: Mizan, 1984), h. 90.

²⁶ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1985), h. 241. Dalam diskursus pemikiran Islam Indonesia saat ini, kategori Deliar Noer nampaknya tidak lagi relevan karena Muhammadiyah –setidaknya sampai saat ini– cenderung statis dalam arena perdebatan pemikiran Islam. Sementara itu, NU yang sering dicap sebagai kaum tradisional mulai bergerak meninggalkan visi tradisionalnya dan mengarah pada visi Islam yang modern. Hal lain yang cukup mencengangkan adalah bahwa tokoh-tokoh Islam liberal di Indonesia banyak yang merupakan kader-kader muda NU.

²⁷ Abuddin Nata, *Peta Keberagaman Pemikiran Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT.RajaGrafindo Persada, 2001), h. 149.

²⁸ Elizabet K. Notingham, *Religion and Society*, diterjemahkan oleh Abdul Muis Naharong, (Jakarta: Rajawali, 1987), h. 37.

Kelompok tradisionalis direpresentasikan oleh Husein Nasr, Muthahhari, Naquib al-Atas dan Ismail al-Faruqi. Di tanah air, kecenderungan pola pikir seperti ini tampak dalam tradisi pesantren. *Turâts* di kalangan pesantren tidak hanya dinilai sebagai sesuatu yang harus diikuti dan ditampilkan kembali dalam kehidupan modern, tetapi telah dianggap sebagai sesuatu yang sempurna. Pemikiran tokoh-tokoh seperti al-Syâfi'î dan al-Ghazâlî dianggap telah menyelesaikan pelbagai persoalan umat. Hal ini diungkapkan Muhammad Arkoun dengan istilah *taqdîs al-afkâr al-dîni*, yaitu sebuah cara berpikir yang oleh Fahmi Huwaidi disebutnya sebagai penyembahan terhadap teks (*ubbâdah al-Nushûsh*).³³

Moderat

Secara etimologis, kata “moderat” (dalam bahasa Inggris adalah “*moderate*”) berasal dari bahasa Latin “*moderare*” yang artinya “mengurangi atau mengontrol”. Dalam *The American Heritage Dictionary of the English Language* kata “*moderate*” didefinisikan sebagai “Not excessive or extreme, temperate, average/mediocre, opposed to radical views or measures”. Sementara itu, dalam *Merriam Webster's Unabridged Dictionary*, kata “*moderate*” memiliki beberapa pengertian, di antaranya: (1) Characterized by an avoidance of extremes of behavior. (2) Tending to the mean or average. (3) Not violent or rigorous. (4) Of or relating to a political or social philosophy or program that avoids extreme measures and violent or partisan tactics.

Dalam pergulatan pemikiran Islam, secara simplistik, kata moderat sering diartikan sebagai “jalan tengah”, yaitu tidak berpihak pada salah satu aliran, paham, golongan atau kelompok tertentu. Dengan demikian, apa sebenarnya makna “Islam moderat”? Apakah benar moderat berarti bersikap netral dan tidak berpihak kepada salah satu *mainstream*?

Muhammad Imârah dalam bukunya mengulas *term* moderat (*al-Wasathiyah*) ini dari sudut pandang Islam dan menghadapkannya dengan konsep Barat. Dalam konsep Islam, moderat adalah terminologi yang memiliki kandungan makna yang sangat penting dan mulia, namun dalam praktiknya sering disalahartikan. Moderatisme bukan seperti anggapan banyak orang, yaitu tidak ada satu sikap yang jelas dan definitif dalam menghadapi problema serta persoalan-persoalan yang kompleks. Moderat bukanlah jalan pintas atau sikap “*plin plan*” dan bingung dalam menentukan pilihan di antara dua sisi yang berseberangan. Moderat dalam Islam bukan semata “sikap ketiga dan baru” tetapi

juga adalah sebuah *manhaj* (metode) yang menengahi dua ekstrimitas yang saling bertentangan, dengan menolak eksageritas (sikap berlebihan) pada salah satu pihak yang pada akhirnya menimbulkan keberpihakan pada salah satu dari dua kutub yang bertentangan. Moderat dalam konsep Islam adalah satu prinsip yang meniscayakan setiap Muslim untuk mampu merangkul dan mengkombinasikan elemen-elemen yang dapat disinergikan dalam satu keharmonisan yang tidak saling memusuhi pada kedua kutub yang berlawanan.³⁴

Selanjutnya, dengan meletakkan *term wasathiyah* dalam konsep Islam, Imârah menyatakan bahwa *wasathiyah* Islam merupakan *manhaj* yang memadukan antara ruh dan jasad, dunia dan akhirat, agama dan negara, subjek dan objek, yang riil dan ideal, tujuan dan cara, akal dan *naql*, lokal dan global, ijihad dan taklid, agama dan ilmu, yang umum dan khusus, yang sakral dan profan, *das sein* dan *das sollen*, dan seterusnya. Moderatisme Islam melahirkan konvergensi antara dualisme-dualisme yang secara gegabah sering dipertentangkan.³⁵

Dalam ranah filsafat hukum Islam, sikap moderat ini tampak dari posisi hukum yang tidak mengenal adanya dikotomi antara positivisme dan idealisme yang dalam teori hukum digambarkan saling bertentangan. Hukum Islam sebagai hukum yang berdasarkan atas wahyu, mencakup “hukum sebagaimana adanya” dan “hukum sebagai yang seharusnya”. Sebagai hukum sebagaimana adanya, ia adalah perintah Tuhan yang berfungsi sebagai hukum positif. Sedangkan sebagai “hukum yang seharusnya,” ia adalah ideal karena yang menjadi tujuan akhirnya adalah keadilan. Ini menunjukkan perbedaan antara hukum Islam dengan faham positivisme hukum, khususnya aliran positivisme analitik, yang berkonsentrasi pada analisis konsep-konsep dan hubungan-hubungan hukum atas dasar pemisahan yang ketat antara kenyataan (*das sein; what is*) dengan hal yang seharusnya (*das sollen; what should be*), dan karenanya ia dipisahkan dari keadilan dan etika. Ia juga berbeda dengan faham idealisme yang lebih didasarkan pada prinsip-prinsip keadilan dan berkaitan dengan “hukum yang seharusnya.”³⁶

Disamping itu, sikap moderat, sebagaimana dikemukakan oleh Nasaruddin Umar, juga telah dicontohkan oleh Rasulullah Saw. dengan memperkenalkan konsep integralisme keilmuan sejati,

³⁴ Muhammad Imarah, *Perang Terminologi Islam versus Barat*, (Jakarta: Logos, 1989), h. 265-267.

³⁵ Muhammad Imarah, *Perang Terminologi Islam versus Barat*, h. 269.

³⁶ Fathurrahman Djamil, *Filsafat Hukum Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), h. 62-65.

³³ Fahmi Huwaydi, *Al-Qur'an wa al-Sulhân Humûm Islâmiyyah al-Mu'ashirah*, (Bairût: Dâr al-Syurûq, 1982), h. 41.

dengan memadukan secara harmonis antara unsur rasionalitas, moralitas dan seni ke dalam tiga landasan ilmu, yaitu ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Rasulullah Saw. dinilai telah berhasil meletakkan landasan keilmuan yang integratif antara ilmu-ilmu rasional-analitis dan moral-spiritual, sebelum kemudian terjadi pemisahan antara ilmu-ilmu rasional analitik dengan ilmu-ilmu keagamaan pada masa kebangkitan peradaban Barat yang disebut sebagai abad filsafat Yunani II.³⁷

Apabila kata “moderat” disandingkan dengan kata Muslim dan membentuk frase “Muslim moderat” maka secara sederhana dapat dirumuskan bahwa Muslim moderat adalah mereka yang berdiri di antara dua ekstrimitas yang saling berhadapan, tidak memihak pada salah satu kubu dan berada di garis atau “jalan ketiga” dengan menawarkan solusi yang komprehensif, seimbang dan adil.

Liberal

Term liberal, secara etimologis, diderivasi dari kata *liberal* (Inggris) yang berarti “bebas”, “tidak picik.” Beberapa kata yang memiliki makna sejalan dengan kata *liberal* di antaranya adalah *liberalism* (liberalisme), *liberation* (liberasi), *liberate* (membebaskan), dan *liberty* (kemerdekaan dan kebebasan).

Kata liberal dalam definisi terminologi tetap menjadi perdebatan sampai saat ini. Terlebih lagi, ketika kata liberal dikaitkan dengan kata “Islam”, dua entitas yang sesungguhnya bertentangan secara diametral. Frase “Islam liberal” tidak hanya mengandung kontradiksi dalam peristilahan (*contradiction in terms*) tetapi juga *absurd*. Islam dalam makna *generic*-nya menuntut kepasrahan, yaitu sikap pasrah seorang hamba kepada Allah dengan mengikuti seluruh perintah dan menjauhi larangan-Nya. Sedangkan kata “liberal”, menunjuk pada kebebasan, lepas dari tuntutan atau perintah dan seterusnya. Oleh karena itu, hampir tidak mungkin untuk mempertemukan dua entitas yang bertentangan ini (Islam dan liberal) menjadi sebuah istilah yang berdiri sendiri.³⁸ Pertanyaan yang muncul kemudian adalah bagaimana istilah “Islam liberal” hadir dalam pergulatan pemikiran Islam? Dan Apa sesungguhnya “Islam liberal” itu?

³⁷ Nasaruddin Umar, “Tradisi dan Pembaharuan Pemikiran dalam Dunia Islam”, makalah dipresentasikan dalam “Konferensi Reformasi Pemikiran dan Pendidikan dalam Dunia Islam”, di Hotel Sahid Jaya, Jakarta pada tanggal 10-12 Februari 2006, h. 2-3.

³⁸ Dalam sebuah diskusi, Taufik Adnan Amal seraya mendukung Luthfi As-Syakunie (koordinator JIL) yang mengatakan bahwa istilah “Islam liberal” tidak perlu didefinisikan. Kalau dibatasi tentunya tidak liberal lagi. Jadi, maknanya biar berkembang secara liberal di kepala peserta diskusi”. Lihat dalam [www. Islamlib.com](http://www.Islamlib.com). Pernyataan

Untuk menjawab pertanyaan di atas, ada beberapa referensi sebagai rujukan untuk mengetahui lebih jauh tentang “Islam liberal”. Karya Charles Kurzman, *Liberal Islam: A Source Book*, dan Leonard Binder, *Islamic Liberalism*,³⁹ adalah dua karya yang sering dikutip banyak penulis ketika membahas Islam liberal dalam konteks global. Namun perlu dicatat bahwa jauh sebelum kemunculan karya Kurzman, Albert Hourani juga telah menggunakan istilah “liberal” dalam karyanya, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*.⁴⁰ Selain tiga referensi tersebut, ada juga karya A. A. Fyzee, seorang hakim Muslim di Bombay India, berjudul *A Modern Approach to Islam*, dimana dalam karyanya memperkenalkan istilah “Islam liberal”, yaitu terkait dengan upayanya “To understand it [Islam] for today, not as it was in the past, nor as it may be in the future”.⁴¹ Maksudnya, Islam liberal berupaya untuk memahami Islam dalam konteks kekinian, bukan Islam masa lalu dan bukan pula Islam yang hidup di masa depan. Sementara itu, dalam ranah perdebatan pemikiran Islam di Indonesia, barangkali buku Luthfi As-Syakunie, *Wajah Liberal Islam di Indonesia, JIL*, bisa dijadikan rujukan.

Di dalam tulisannya, Kurzman tidak memberikan definisi yang akurat tentang istilah Islam liberal. Ia hanya menyatakan bahwa “Liberal Islam refers to interpretations of Islam that have a special concern regarding such issues as democracy, separating religion from political involvement, women’s rights, freedom of thought and promoting human progress”.⁴²

ini menunjukkan kesulitan kalangan Islam liberal sendiri ketika dihadapkan pada pertanyaan “apa itu Islam liberal?”. Meskipun begitu, para pendukung Islam liberal, khususnya mereka yang terlibat dalam Jaringan Islam Liberal (JIL), dalam situs reminya menyatakan bahwa Islam Liberal adalah suatu bentuk penafsiran tertentu atas Islam dengan landasan sebagai berikut: (1) Membuka pintu ijtihad pada semua dimensi Islam. (2) Mengutamakan semangat religio-etik, bukan makna literal-teks. (3) Mempercayai kebenaran yang relatif, terbuka dan plural. (4) Memihak pada yang minoritas dan tertindas. (5) Meyakini kebebasan beragama. (6) Memisahkan otoritas duniawi dan ukhrawi serta otoritas keagamaan dan politik.

³⁹ Diterbitkan di Chicago oleh The University of Chicago Press tahun 1988.

⁴⁰ Cetakan perdana buku ini adalah tahun 1962.

⁴¹ A. A. Fyzee, *A Modern Approach to Islam*, (London: Asia Pub. House, 1963), h. 110. Dalam bukunya, Fyzee mengajukan skema penafsiran Islam liberal sebagai berikut: (1) *Study of history of religions* (studi sejarah agama-agama). (2) *Comparative religion of the Semitic Races* (Perbandingan agama dari Ras-Ras Semit). (3) *Study of Semitic languages and philology* (Studi Bahasa-Bahasa Semit dan filologi). (4) *Separation of law and religion* (pemisahan hukum dan agama). (5) *Re-examination of shari’a and kalam* (penjelasan ulang terhadap syariat dan kalam). (6) *Reinterpretation of cosmology and scientific facts* (interpretasi ulang terhadap kosmologi dan fakta-fakta Ilmiah).

⁴² Charles Kurzman, “Islamic Liberalism: Prospect and Challenges”, dalam <http://www.biu.ac.il/SOC/besa/meria/journal/1999/issue3/jv3-n3a2.html>, diunduh tanggal 23 Desember 2013.

Definisi di atas jelas tidak definitif. Kurzman sama sekali tidak memberikan batasan jelas yang dapat membedakan Islam liberal dengan jenis pemikiran Islam lain, seperti modernisme, neo-modernisme, tradisionisme, post-tradisionisme atau lainnya. Hal ini pula barangkali yang menyebabkan Kurzman secara gegabah memasukkan intelektual Muslim seperti Yûsuf al-Qaradhawî dan M. Natsir ke dalam kategori liberal.

Sementara itu, Leonard Binder mencoba mendefinisikan liberalisme dalam konteks Islam dengan pernyataannya:

For Islamic liberals, the language of the Alquran is coordinate with the essence of revelation, but the content and meaning of the revelation is not essentially verbal. Since the words of the Alquran do not exhaust the meaning of revelation, there is a need for an effort beyond them, seeking that which is represented or revealed by language.⁴³

Seperti halnya Kurzman, definisi yang diberikan oleh Binder terhadap term Islam liberal juga tidak definitif. Bahkan seandainya yang dijadikan ukuran liberalisme adalah seperti yang disebut Binder di atas, maka hampir tidak ada seorang ulama Islam pun yang luput dari kategori liberal. Sebab pada kenyataannya, dalam upaya penafsiran terhadap ayat-ayat Alquran, para ulama tidak hanya berpegang pada aspek tekstualitas atau harfiah Alquran *an sich*, namun juga melihat makna yang terkandung di dalamnya. Atas dasar itulah mengapa kemudian banyak ditemukan fatwa-fatwa ulama yang melampaui “yang tersurat” (teks).

Kekaburan definisi yang diberikan Kurzman dan Binder di atas menunjukkan bahwa bagaimana pun kerasnya usaha untuk memberikan definisi yang dianggap tepat tentang Islam liberal, maka hasilnya akan “jauh panggang dari api”. Meskipun sulit untuk mendefinisikannya, namun setidaknya dapat diidentifikasi beberapa kecenderungan yang menjadi identitas atau ciri bagi pemikiran Islam liberal, yaitu: pertama, Islam liberal berangkat dari preposisi bahwa kebenaran adalah relatif, terbuka dan plural. Maka Islam liberal melakukan dekonstruksi atas “teks”, yaitu segala bentuk “teks” dan penafsiran atasnya yang dianggap final. Islam liberal berangkat dari keyakinan bahwa kebenaran tidaklah tunggal. Selalu tersedia ruang untuk melakukan tafsir ulang terhadap seluruh

“teks” yang ada, bahkan teks-teks suci Alquran dan Hadis sekalipun. Menurut mereka, penafsiran tunggal akan mematikan kreativitas akal budi manusia yang semestinya mendapatkan tempat terhormat dalam jagad pemikiran. Paradigma teosentris yang meniscayakan “kewenangan tunggal” Tuhan atas daerah “kebenaran” harus diubah menjadi paradigma antroposentris dimana manusia menjadi “pusat tafsir” terhadap teks. Dan karena setiap manusia memiliki kecenderungan untuk melakukan interpretasi atas teks sesuai dengan kondisi psikologis dan sosiologisnya, maka tafsir atas teks itu pun akan beragam pula. Dalam hal ini para pendukung Islam liberal banyak mengadopsi metode dekonstruksi yang diperkenalkan oleh Jacques Derrida -seorang filsuf post-strukturalis asal Perancis-, Levi Strauss, Loran Barthes dan Michael Foucault yang sejatinya digunakan dalam bidang kritik sastra. Disamping itu, mereka juga sering menggunakan hermeneutika, baik hermeneutika Schleirmacher (1768-1834), William Dilthey (1833-1911), Hans George Gadamer (1900-1998),⁴⁴ Jurgen Habermas, Emilio Bety atau yang lain, yang pada prinsipnya sering digunakan dalam metode kritik Bible (*Bible criticism*). Sedangkan dari intelektual Muslim, gagasan dari Mohammed Arkoun, Nasr Hamid Abu Zaid, Abdullah Ahmed An-Na'im, Mohammad Khalafullah, Mahmoud Syahrour dan pemikir lain yang terpengaruh metode dekonstruksi, sering dijadikan rujukan.

Kedua, paralel dengan kecenderungan pertama di atas, Islam liberal menggugat ortodoksi keagamaan yang dianggap mapan dan melakukan dekonstruksi terhadapnya. Dalam pelbagai kesempatan, para pendukung Islam liberal sering melontarkan gugatan terhadap pendapat para ulama yang dianggap mapan (*established*) dan dianggap sebagai sumber ke-*jumûd*-an Islam. Dari sekian banyak ulama, metodologi yang dibangun oleh Imâm al-Syâfi'î dan al-Ghazâlî

⁴³ Leonard Binder, *Islamic Liberalism*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1988), h. 4. Bagi penganut liberalisme Islam, bahasa Alquran berkaitan erat dengan esensi pewahyuan, tetapi isi dan makna dari wahyu itu sendiri tidaklah verbal secara esensial. Karena kata-kata Alquran tidak menjelaskan secara mendalam makna yang dikandung oleh wahyu, [maka] dibutuhkan usaha untuk melampauinya, mencari mana yang direpresentasikan dan makna yang diwahyukan oleh bahasa.

⁴⁴ Dalam pandangan Gadamer, penafsiran adalah sesuatu yang dijalani. Sesuatu yang tidak dapat dikontrol karena praduga-praduga bukanlah milik kita. Praduga-praduga tersebut bukanlah sesuatu seperti yang dapat kita tampilkan seutuhnya. Namun praduga tersebut adalah “kita” bahkan sebelum kita mengetahuinya dan itu adalah prasyarat positif dari pemahaman dan penafsiran. Gadamer menegaskan praduga adalah sebuah pertimbangan yang dibuat sebelum segala unsur dari sebuah situasi dipastikan (*a prejudice is only a judgement made before all the elements of a situation have been ascertained*). Praduga bukanlah salah atau benar karena praduga adalah dasar pada pengetahuan kita. Kita tidak bisa secara serta merta memisahkan antara praduga yang salah dan benar, karena kedua jenis praduga tersebut sama-sama membentuk kita. Pemisahan tersebut bisa dilakukan setelah melalui proses proyeksi dan revisi dialogis (*Gespräch*). Dengan memberi nuansa baru dalam konsep *prejudice*, Gadamer menolak jika ada teori-teori yang mengklaim berada di atas serta bebas dari *prejudice*. Alan How, *The Habermas-Gadamer Debate and the Nature of the Social*, (Avebury: Aldershot, 1995), h. 44.

merupakan yang paling banyak dikritik.

Ketiga, para pendukung kelompok liberal sering menyuarkan teologi pembebasan, yaitu satu bentuk teologi yang menolak segala bentuk penindasan terhadap kebebasan manusia, seperti kebebasan beragama atau kebebasan untuk tidak beragama, dan terutama kebebasan berpikir dan mengeluarkan pendapat. Mereka juga mengklaim berpihak kepada kalangan minoritas. Oleh karenanya, dalam kasus-kasus tertentu seperti tuntutan pembubaran Jamaah Ahmadiyah oleh mayoritas umat Islam, kalangan liberal berdiri di barisan paling depan untuk menentang pembubaran tersebut.

Keempat, kelompok liberal melakukan pemisahan antara otoritas duniawi dan ukhrawi, serta otoritas keagamaan dan politik. Bagi pendukungnya, agama tidak mempunyai "hak suci" untuk menentukan segala bentuk kebijakan publik. Dalam bidang politik, misalnya, Islam liberal yakin bahwa bentuk negara yang sehat bagi kehidupan agama dan politik adalah negara yang memisahkan kedua wewenang tersebut.

Penutup

Dari deskripsi tersebut dapat disimpulkan bahwa perbedaan pandangan atau penafsiran dalam tradisi pemikiran hukum Islam adalah hal yang bersifat alamiah. Oleh karena itu, tafsir tidak pernah tunggal, tetapi beragam. Dalam kitab-kitab fikih selalu ditemukan kata-kata *fiḥ wajhân* atau *fiḥ qawlân* (di dalam masalah ini terdapat dua pandangan atau pendapat). Hal itu biasanya ditemukan ketika seorang ulama fikih membicarakan tentang masalah hukum yang bersifat *furû'* (cabang), bukan masalah *ushûl* (pokok). Karena boleh jadi, menurut mereka, masalah-masalah *ushûl* adalah masalah *ma'lûm min al-dîn bi al-dharûrah* sehingga merasa tidak perlu memperdebatkannya lagi. Dari sini kemudian muncul ungkapan *ikhtilâf ummatî rahmah* (perbedaan pendapat di antara umatku adalah rahmat) dan juga ungkapan *man lam ya'rif al-khilâf lam yasyum râihah al-fiqh* (Siapa yang tidak mengetahui perbedaan pendapat ulama maka ia tidak akan pernah dapat mencium harumnya ilmu fikih).

Seiring dengan proses dialektika sebagai akibat dari perkembangan peradaban umat manusia, maka perdebatan dalam lanskap pemikiran hukum Islam tidak lagi terbatas pada ranah *furû'* tetapi juga merambah pada aspek yang lain yang sebelumnya telah dianggap final (*ma'lûm min al-dîn bi al-dharûrah*). Hal ini juga nampak jelas pada pelbagai persoalan kontemporer, misalnya tentang imam dan khatib jumat perempuan, nikah beda agama, hak waris perempuan dan kepemimpinan perempuan.

Tidak hanya sampai di situ, tradisi pemikiran Islam modern juga mempertanyakan kembali tentang tradisi pemikiran dan budaya Barat. Apakah Islam dan Barat dapat disandingkan dan bahkan bergandengan tangan atau sebaliknya. Kemudian muncullah isu-isu Islam *versus* Barat, *khilâfah Islâmiyyah* dan konsep negara bangsa, Islam dan demokrasi, Islam dan HAM, Islam dan *civil society*, Islam dan gender, dan lain sebagainya. Para ulama dan cendekiawan Muslim kontemporer dalam merespon isu-isu tersebut pun beragam, yaitu ada yang mengakomodir dan mencoba mengkompromikan, ada yang menolak secara tegas dan juga ada yang menerima tanpa kritik. Polarisasi ulama dan cendekiawan Muslim dalam merespon isu-isu kontemporer hampir terjadi di seluruh belahan dunia Muslim termasuk di Indonesia.

Fragmentasi umat Islam dalam merespon isu-isu yang berkembang dalam diskursus pemikiran kontemporer terbagi menjadi tiga kelompok: pertama, mereka yang secara konsisten tetap berpegang pada basis epistemologi yang telah dibangun oleh para ulama terdahulu, yaitu dalam memahami nas tetap berpegang pada bentuk teksnya sehingga terkesan literalis, sekripturalis dan cenderung agak kaku. Kelompok ini memahami syariat itu bersifat absolut, oleh karenanya permanen dan tidak dapat berubah. Kelompok ini disebut dengan tradisional.

Kedua, kelompok yang telah terpengaruh oleh pemikiran-pemikiran filsafat Barat sehingga terkesan rasionalis, sekuler dan liberalis. Pandangan-pandangan kelompok ini bersifat inklusif, dengan mengembangkan pesan-pesan moral seputar keadilan, egalitarianisme, dan tanpa menonjolkan simbol-simbol keislamaan. Bagi kelompok ini fungsi agama hanya sebagai kekuatan etika dan moral. Berbeda dengan kelompok pertama yang secara konsisten berpegang pada basis epistemologi yang telah dibangun oleh para ulama terdahulu, dalam menafsirkan nas, kelompok ini lebih berpegang pada substansi atau esensi dari nas tersebut. Mereka menjadikan *asbâb al-nuzûl* dan *asbâb al-wurûd* serta *setting* sosial dan sejarah sebagai pijakan utama dalam menentukan sebuah hukum. Kelompok ini disebut sebagai kelompok liberalis.

Ketiga, kelompok yang corak pemikirannya moderat. Corak pemikiran dari kelompok ini adalah mencoba mengkompromikan antara pandangan dua kelompok di atas. Atau dengan kata lain, pandangan-pandangan kelompok ketiga adalah merupakan sintesa antara pandangan kaum tradisional dan liberalis. Dalam hal penafsirannya terhadap nas, kelompok ini sama dengan kelompok liberalis yang berpegang terhadap inti atau isi dari nas dan tidak lagi literalis. Oleh karenanya,

konsep *asbâb al-nuzûl* dan *asbâb al-wurûd* serta *setting* sosial dan sejarah tetap dijadikan pertimbangan utama. Hanya saja yang membedakan kelompok ini dengan kelompok liberal adalah dalam hal metodologi. Kalau kelompok ini tetap konsisten berpegang pada konsep-konsep dasar yang telah dibangun oleh para ulama terdahulu yang kemudian dijadikan metodologi standar sebagai acuan untuk memahami teks baik secara literal maupun kontekstual, misalnya konsep *al-tsawâbit* dan *al-mutaghayyirât* serta konsep *qath'i* dan *dzanni*, maka kelompok liberal tidak berpegang terhadap semua itu. []

Pustaka Acuan

- Abdullah, Amin, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abû Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Fiqhiyyah*, Kairo: Mathba' al-Madani, t.t.
- Al-Atas, Naquib. *Konsep Pendidikan dalam Islam*, Bandung: Mizan, 1984.
- Ali, A. Mukti, "Metodologi Ilmu Agama Islam", dalam Taufik Abdullah (ed.), *Metodologi Penelitian Agama*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.
- Amal, Taufik Adnan, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman*, Bandung: Mizan, 1993.
- Anwar, M. Syafi'i, *Pemikiran dan Aksi Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Azami, M. M., *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Riyadh: King Saud University, 1985.
- Baali, Fuad dan Ali Wardi, *Ibnu Khaldun dan Pola Pemikiran Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1989.
- Binder, Leonard, *Islamic Liberalism*, Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Djamil, Fathurrahman, *Filsafat Hukum Islam*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Eliade, Mircea (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, New York: Simon & Schuster MacMillan, 1995.
- Fyze, A. A., *A Modern Approach to Islam*, London: Asia Pub. House, 1963.
- Haryono, Yudhie R., "Gagalnya Madzhab Islam Liberal", dalam *Republika*, 21 Maret 2001.
- How, Alan, *The Habermas-Gadamer Debate and the Nature of the Social*, Avebury: Aldershot, 1995.
- Huwaydî, Fahmî, *Al-Qur'ân wa al-Sulhân Humûm Islâmiyyah al-Mu'âshirah*, Bairût: Dâr al-Syurûq, 1982.
- Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2003.
- Imarah, Muhammad, *Perang Terminologi Islam versus Barat*, Jakarta: Logos, 1989.
- Iqbal, Muhammad, *Rekonstruksi Pemikiran Islam: Studi tentang Kontribusi Gagasan Iqbal dalam Pembaruan Hukum Islam*, Jakarta: Kalam Mulia, 1994.
- Jary, David dan Julia Jary, *The Harper Collins Dictionary of Sociology*, New York: Harper Collins Publishers, 1991.
- Khâthib, al-, Muḥammad 'A'aj, *Al-Sunnah qobl Tadwîn*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.
- , *Ushûl al-Hadîts: 'Ulûmuh wa Mushthalahuh*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989.
- Kurzman, Charles, "Islamic Liberalism: Prospect and Challenges", dalam <http://www.biu.ac.il/SOC/besameria/journal/1999/issue3/jv3n3a2.html>, diunduh tanggal 23 Desember 2013.
- Ma'arif, Syafi'i, *Peta Bumi Pemikiran Islam di Indonesia*, Jakarta, Paramadina, 1995.
- Nasution, Harun dan Azyumardi Azra (penyunting), *Perkembangan Modern dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Pelbagai Aspeknya*, Jakarta: UI Press, 1979.
- , *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Nata, Abuddin, *Peta Keberagamaan Pemikiran Islam di Indonesia*, Jakarta: PT.RajaGrafindo Persada, 2001.
- Noer, Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1985.
- Notingham, Elizabet K., *Religion and Society*, diterjemahkan oleh Abdul Muis Naharong, Jakarta: Rajawali, 1987.
- Podosetnik, V. dan O. Yakhot, *A Brief Course of Dialectical Materialism*, Moscow: Progrees Publisher, t.t.
- Qodir, Zuly, "Wajah Islam Liberal di Indonesia: Sebuah Penjajagan Awal", dalam *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 40, No. 2, (Juli-Desember, 2002).
- Rahardjo, M. Dawam, *Intelektual, Intelegensia dan Perilaku Politik Bangsa*, Bandung: Mizan, 1992.
- Rahman, Asmuni, *Ushul Fiqh Syiah Imamiyah*, Yogyakarta: Bina Usaha, 1985.
- Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog antar Agama: Studi atas Pemikiran Muhammad Arkoun*, Yogyakarta: Yayasan Bintang Budaya, 2000.
- Rusli, Nasrun, *Konsep Ijtihad Al-Syaukani*, Jakarta: Logos, 1999.
- Sâyis, al-, Muḥammad 'Âlî, *Nasy'ah al-Faqîh wa al-Ijtihâd wa Athwârûh*, Mesir: Majma' al-Buhûts al-Islâmiyyah, 1970.
- Shadily, Hasan (Pimpinan Redaksi), *Ensiklopedi Indonesia*, Jakarta: Ichtiar baru Van Hoeve, t.t.

Tahido, Huzaemah, *Pengantar Perbandingan Mazhab*, Jakarta: Logos, 1997.

Umar, Nasaruddin, "Tradisi dan Pembaharuan Pemikiran dalam Dunia Islam", makalah dipresentasikan dalam "Konferensi Reformasi Pemikiran dan Pendidikan dalam Dunia Islam", di Hotel Sahid Jaya, Jakarta pada tanggal 10-12 Februari 2006.

Wahid, Marzuki, "Post Tradisional", dalam Adnan Mahmud, et.al. (ed.), *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Zada, Khamami, "Pemahaman Keagamaan Kelompok Islam Radikal terhadap Pengembangan Multikulturalisme", dalam *Jurnal Istiqra'*, Volume. 05, No. 01, (Tahun 2006).