

ISLAM LIBERAL DI INDONESIA (PEMIKIRAN DAN PENGARUHNYA DALAM PEMIKIRAN POLITIK ISLAM DI INDONESIA)

Dewi Erowati

Abstract

This article is an author's analysis of Liberal Islamic Thought and its influence on Islamic politics in Indonesian. The issues in this paper are: (a) What is Liberal Islam and Liberal Islam typology?, (b) What is the thought of Liberal Islam in Indonesia?, (c) How is the influence of Liberal Islamic thought in Indonesia?

The Liberal Islamic Thoughts described in this article include opposing the idea of an Islamic state (secular), pluralism, democracy, and gender equality having an influence on Islamic political thought. The influence is gaining resistance from fundamentalists, where fundamentalist thinking is to want an Islamic state.

Keywords: Liberal Islam, The Thought of Liberal Islam in Indonesia, The influence of Liberal Islamic Thought

A. PENDAHULUAN

Apabila dibandingkan mengenai periodisasi dan topik yang mengemuka dalam wacana pemikiran Islam di Indonesia, menurut Din Syamsuddin, terdapat satu benang merah adanya kesinambungan antara pemikiran Islam Indonesia kontemporer dengan pemikiran Islam yang berkembang sebelumnya (Qadir, 2010: x). Karakteristik seakan tidak ada dan kabur, disebabkan oleh adanya penamaan yang diberikan terhadap periodisasi dan topik pemikiran Islam tersebut, baik oleh para penggagas ataupun pengkaji pemikiran Islam itu sendiri, mulai dari pemikiran Islam modernis, neo modernis, posttradisional, progresif hingga liberal (Qadir, 2010: ix).

Tulisan ini mencoba mendiskusikan mengenai Islam Liberal di Indonesia. Adapun yang menjadi permasalahan yaitu:

1. Apakah Islam liberal dan tipologi pemikiran Islam liberal itu?
2. Bagaimana pemikiran Islam Liberal di Indonesia?
3. Bagaimana pengaruh pemikiran Islam Liberal di Indonesia?

B. PEMBAHASAN

B.1. Islam Liberal

Istilah "Islam Liberal" sekarang sering dipakai oleh kalangan muda NU (Nahdhatul Ulama) maupun Muhammadiyah yang mencoba mengembangkan lebih mendalam atau tepatnya lebih progresif gagasan moderasi

(Islam Moderat) yang merupakan paham dasar NU maupun Muhammadiyah. Islam Liberal dimaksudkan untuk memberi penekanan utama kepada pengembangan ilmu pengetahuan, diskursus keadilan, keterbukaan, sikap toleransi, dan perlunya membangun integritas moral kaum muslim dalam membangun kebangsaan Indonesia. Islam Liberal bukan hanya memahami Islam sebagai agama, tetapi lebih jauh Islam sebagai peradaban. Istilah Islam Liberal merupakan pengembangan lebih mendalam dari pemikiran dan posisi Islam Moderat sering dihadapkan dengan "Islam Radikal" di satu sisi dan Islam Liberal yang jauh lebih sekular di sisi lain. Sarjana yang pertama kali menggunakan istilah Islam Radikal dan Islam Liberal di Indonesia adalah Greg Barton, yang menggambarkan suatu gerakan mutakhir dalam Islam Indonesia yang melampaui gerakan Islam tradisional dan gerakan Islam modern. Gerakan progresif liberal yang dimaksud adalah gerakan yang Fazlur Rahman menyebutnya "Islam Neo Modernis" di Indonesia dikembangkan oleh murid-muridnya yaitu Ahmad Syafii Maarif, dan Nurcholis Madjid. Belakangan masuk Abdurrahman Wahid, M. Dawam Rahardjo, Djohan Effendi masuk kategori ini (Ahmad Gaus AF, 2007: 96-97).

Perkembangan pemikiran Islam Modern dan kontemporer tidak lepas dari *mainstream* agenda besarnya bagaimana Islam harus bergulat di tengah perkembangan liberalisme atau demokrasi

liberal. Pergulatan pemikiran Islam dengan realitas empirik tersebut adalah bagaimana Islam harus membangun citra dirinya di tengah realitas dunia yang senantiasa berubah dan berkembang. Tentu saja hal ini bukanlah pekerjaan yang mudah, merupakan pekerjaan besar bagi pemikir Islam untuk merumuskan dan memberikan solusi intelektual terhadap permasalahan ini, kemudian melahirkan pelbagai pemikiran politik Islam seperti modernitas (*asraniyah*, *hadatsiyah*), tradisional (*salafiyah*) dan eklektis (*tawfiqiyah*) (Rachman, 2011: 25). Dalam perkembangannya, munculnya istilah Islam Liberal pertama kali digunakan oleh para penulis Barat seperti Leonard Binder (2001) dan Charles Kurzman (2003).

Dalam kaitannya dengan Islam—dalam pengertian yang lebih luas—istilah liberal telah terlebih dahulu dipergunakan oleh Albert Hourani (1983) ketika mengkaji tentang sejarah umum dinamika perkembangan pemikiran Islam di dunia Arab sepanjang abad ke-19 sampai dengan awal abad ke-20, pada tahun 1960-an dalam karyanya “Pemikiran Liberal di Dunia Arab”. Albert Hourani menyatakan bahwa penggunaan kata “Liberal” dalam karyanya dimaksudkan untuk menunjuk pada pemikiran tentang politik dan masyarakat tertentu, yang terbentuk oleh peningkatan pengaruh kekuatan budaya Eropa di wilayah Timur Tengah dan Afrika Utara. Dimana selama periode tersebut, masyarakat berbahasa Arab tergiring dalam berbagai cara ke dalam tata dunia baru yang muncul dari revolusi teknik dan Industri. Tatanan tersebut tampil dalam bentuk sistem pertumbuhan baru perdagangan ala Eropa, perubahan-perubahan dalam sistem produksi dan konsumsi, peningkatan pengaruh diplomatik Eropa, pelaksanaan aturan dan kekuasaan Eropa, pembukaan sekolah-sekolah model baru dan tersebarnya ide-ide baru mengenai bagaimana laki-laki dan perempuan menjalani kehidupan sosial (Hourani, 1983: xxvi).

Dalam perspektif di kalangan Islam Liberal, “Islam Liberal” atau liberalisme merupakan alat bantu dalam mengkaji Islam agar ajarannya bisa hidup dan berdialog dengan konteks dan realitas secara produktif dan progresif. Islam ingin

ditafsirkan dan dihadirkan secara liberal-progresif dengan metode hermeneutika, yakni metode penafsiran dan interpretasi terhadap teks, konteks, dan realitas. Islam Liberal mendefinisikan dirinya berbeda secara kontras dengan Islam Adat maupun Islam Revivalis. Islam Liberal menghadirkan kembali masa lalu untuk kepentingan modernitas. Elemen yang paling mendasar pada diri Islam Liberal adalah kritiknya baik terhadap tradisi, Islam Adat maupun Islam Revivalis yang oleh kaum liberal disebut keterbelakangan, dalam pandangan mereka akan menghalangi/menghambat Dunia Islam mengalami modernisasi, seperti kemajuan ekonomi, demokrasi, hak-hak hukum dan sebagainya. Di samping itu, tradisi liberal berpendapat bahwa Islam jika dipahami secara benar, sejalan dengan atau telah menjadi perintis bagi jalannya liberalisasi Barat.

Islam liberal muncul di antara gerakan-gerakan revivalis pada abad ke-18, masa yang subur bagi perdebatan keislaman. Dalam konteks revivalis ini, Islam liberal berakar pada diri Syah Waliyullah (India, 1703-1762). Sebagaimana kaum revivalis lainnya, Waliyullah melihat bahwa Islam sedang dalam bahaya, dan berupaya untuk melakukan revitalisasi komunitas Islam melalui gabungan antara pembaruan teologi dengan organisasi sosial politik, serta memandang tradisi Islam adat sebagai sumber utama dari semua masalah dalam Islam. Pentingnya pemikiran manusia merupakan sebuah penekanan yang selalu muncul dalam karya Waliyullah dan menjadi pedoman utama bagi para pemikir Islam liberal berikutnya. Fazlur Rahman, seorang pemikir liberal, merangkum pendekatan Waliyullah sebagai berikut:

Sejauh menyangkut hukum, Waliyullah tidak berhenti pada mazhab-mazhab hukum Islam abad pertengahan, tetapi kembali kepada sumber aslinya, AlQur'an dan Hadits Nabi serta merekomendasikan ijihad—pelaksanaan pendapat yang independen sebagai lawan dari taklid terhadap otoritas-otoritas abad pertengahan...Dia berpendapat bahwa sumber-sumber keagamaan dan moral manusia yang fundamental adalah sama di setiap waktu dan iklim, tetapi

harus bisa mengatur dan mengekspresikan dirinya menurut kesanggupan zaman dan orang tertentu...untuk menjadi sebuah agama yang universal, Islam harus menemukan sarana untuk menyebarkan dirinya dan sekaligus terikat oleh warna dan coraknya—tradisi dan gaya hidup Arab. Namun, dalam kultur-kultur yang berbeda, sarana tersebut sudah pasti akan mengalami perubahan (Kurzman, 2003: xviii-xx).

Islam liberal berjalan dalam dua konteks intelektual, yaitu Islam dan Barat, di mana penekanan masing-masing berbeda, namun semuanya dapat dianalisis dalam konteks yang lainnya, sebagai kaum liberal Islam (*Islamic liberals*, sebagai bagian dari liberalisme) atau sebagai kaum muslim liberal (liberal muslim, sebagai bagian dari Islam). Kurzman mengidentifikasi tiga bentuk utama Islam liberal yang melibatkan hubungan liberalisme dengan sumber-sumber primer Islam : Al Qur'an dan praktik-praktik dari Nabi Muhammad (sunnah) yang secara bersamaan menetapkan dasar hukum Islam (syariat) yaitu bentuk pertama disebut syari'ah liberal (*liberal shari'a*), bentuk kedua adalah syari'ah yang diam (*silent shari'a*), dan bentuk ketiga disebut syari'ah yang ditafsirkan (*interpreted shari'a*). Syari'ah liberal menggunakan posisi atau sikap liberal sebagai sesuatu yang secara eksplisit didukung oleh syariat. Bentuk kedua (syari'ah yang diam) menyatakan bahwa kaum muslim bebas mengadopsi sikap liberal dalam hal-hal yang oleh syariat dibiarkan terbuka untuk dipahami oleh akal budi dan kecerdasan manusia, sedangkan bentuk ketiga (syari'ah yang ditafsirkan memberikan kesan bahwa syariat yang bersifat ilahiah, ditujukan bagi berbagai penafsiran manusia yang beragam (Kurzman, 2003: xxii-xli). Liberal syari'ah merupakan bentuk Islam liberal yang paling berpengaruh karena menurut Kurzman ada tiga alasan yaitu **pertama**, liberal syari'ah menghindari tuduhan-tuduhan ketidakotentikan otentisitas dengan mendasarkan posisi-posisi liberal secara kuat dalam sumber-sumber Islam ortodoks. Alasan **kedua**, liberal syari'ah menyatakan bahwa posisi-posisi liberal bukan sekedar pilihan-pilihan manusia, melainkan

merupakan perintah Tuhan. **Ketiga**, liberal syari'ah memberikan rasa bangga akan penemuan yang dihasilkan; berpendapat bahwa Islam liberal 'lebih tua' dari liberalisme Barat merupakan sebuah strategi retorika yang kuat di kalangan orang-orang yang terlalu sering menginternalisasi citra-citra orang Barat tentang inferioritas dan keterbelakangan Kurzman, 2003: xxxiv).

Ada enam gagasan yang dapat dipakai sebagai tolok ukur sebuah pemikiran Islam dapat disebut "liberal". Pertama, melawan teokrasi, yaitu ide-ide yang hendak mendirikan negara Islam. Kedua, mendukung gagasan demokrasi. Ketiga, membela hak-hak perempuan. Keempat, membela hak-hak non muslim, kelima, membela kebebasan berpikir dan keenam, membela gagasan kemajuan. Siapapun yang membela salah satu dari enam gagasan di atas, maka ia boleh disebut sebagai penganut Islam liberal (Rachman, 2011: 29).

Disamping Waliyullah dari India, menurut Charles Kurzman terdapat nama Muhammad Baqir Bihbihani (Iran, 1790) sebagai ulama revivalis yang meletakkan dasar-dasar perkembangan Islam liberal. Ia juga menganut sikap atau pemikiran tentang pentingnya ijtihad, yang hanya dapat dilakukan oleh para ulama yang dipercaya memiliki kemampuan untuk itu. Pada abad ke-19 pandangan ini berkembang menjadi sebuah pemikiran yang menyatakan bahwa setiap zaman harus mematuhi seorang ulama saja. Sesungguhnya baru pada Jamaluddin Al Afgani (lahir di Iran, 1838-1897), ulama yang secara tegas membedakan apakah ia seorang revivalis atau liberalis. Sebagaimana disampaikannya, bahwa dalam keyakinan agama, orang tidak boleh menduga-duga dan merasa puas dengan semata taqlid terhadap pendahulunya. Karena jika manusia mempercayai sesuatu tanpa bukti dan alasan, melakukan praktik yang mengikuti pendapat-pendapat yang tidak terbukti, sudah pasti pemikirannya akan tertinggal oleh perkembangan Intelektual, dan sedikit demi sedikit kebodohan akan menguasainya.

Selanjutnya adalah Sayyid Ahmad Khan (India, 1817-1889), yang menyatakan bahwa taklid bukan merupakan kewajiban

bagi orang beriman, sebab setiap orang berhak untuk melakukan ijtihad dalam masalah-masalah yang tidak dijelaskan secara eksplisit dalam Al-Quran dan sunnah Kurzman, 2003: xx). Kemudian yang jauh lebih tegas adalah Muhammad Abduh (Mesir 1849-1905), sebagaimana terlihat dari pernyataannya bahwa untuk membebaskan pemikiran dari belenggu taklid, untuk kembali dalam upaya memperoleh pengetahuan agama kepada sumber-sumber yang utama dan menimbanginya dengan skala pemikiran manusia, yang telah diciptakan oleh Tuhan untuk mencegah dampak negatif atau pemalsuan dalam agama, untuk membuktikannya agama harus menjadi teman ilmu pengetahuan agar manusia padat menyelidiki rahasia-rahasia eksistensinya Kurzman, 2003: xxi-xxii).

Luthfi Assyaukani mencatat bahwa sepanjang tahun 1970-an dan 1980-an istilah Islam liberal boleh dikatakan absen, hampir tidak ada yang menyebutnya. Baru pada 1990-an, Leonard Binder menggunakannya, namun pengertian *Islamic Liberalism*-nya Leonard Binder dan *Liberal Islam*-nya Kurzman mempunyai pengertian dan sudut pandang yang berbeda. Sebagaimana diakui sendiri oleh Kurzman, bahwa Binder menggunakan sudut pandang bahwa Islam merupakan bagian dari liberalisme (*a subset of liberalism*), sedangkan Kurzman (2003: 30-31) menggunakan pendekatan sebaliknya bahwa liberalisme sebagai bagian dari Islam (*a subset of Islam*). Jika Leonard Binder berupaya untuk melihat secara terbuka dialog Islam dengan Barat dan membiarkannya berdialektika dalam serangkaian proses menerima dan memberi termasuk dengan tradisi lokal, maka Kurzman mengambil posisi sebaliknya, lebih menekankan pada konteks Islamnya dengan menguji pemikiran kaum Islam liberal dipandang dari sudut tradisi Islam. Islam liberal model Kurzman sangat jelas berhubungan dengan modernisme Islam (Rumadi, 2008: 152).

Pada dasarnya, kehadiran para intelektual Islam Liberal pada pertengahan 1990-an memiliki garis kesinambungan ideologis maupun sosiologis dengan gerakan Islam terdahulu yang disebut gerakan Islam tradisional dan Islam modern

yang diwakili mainstreamnya oleh NU dan Muhammadiyah, dalam perjalanan sejarahnya memunculkan pemikiran baru melalui pembacaan kritis terhadap tradisi mereka. Kritisisme mereka melampaui teks, dengan melakukan penafsiran bahkan dekonstruksi pemikiran. Generasi baru yang kritis ini kemudian memunculkan kelompok-kelompok progresif yang melahirkan pembaruan-pembaruan melalui sekelompok generasi 90-an.

Munculnya gelombang liberalisme Islam di Indonesia disebabkan oleh paling tidak tiga faktor dominan yaitu: **pertama**, faktor internal umat Islam yang semakin terdidik dengan ilmu-ilmu baru (ilmu sosial dan humaniora); **kedua**, faktor perubahan sosial yang demikian cepat sehingga membutuhkan cara-cara baru dalam memahaminya, baik dalam memahami kitab suci maupun dalam memahami fenomena perubahan sosial tersebut; dan **ketiga**, faktor eksternal umat Islam, yakni faktor dari umat Kristen yang telah lebih dahulu berpikiran maju dan kontekstual dalam memahami kitab suci seperti yang diperlihatkan dalam teologi pembebasan (Qodir, 2010: 2016).

B.2. Tipologi Pemikiran Islam Liberal di Indonesia

Menurut Disertasi Zuli Qodir (2010: 123-160) bahwa tipologi pemikiran Islam liberal di Indonesia didasarkan pada keyakinan yang menjadi penanda adanya berbagai macam varian pemikiran Islam liberal di Indonesia. Berikut penjelasannya:

1. Liberal Progresif

Merujuk pada perhatian intelektual muslim terhadap kondisi kultural yang ada, baik dalam bidang politik maupun keagamaan, mengenai keadilan sosial, keadilan gender, dan pluralisme. Pemaknaan kata liberal progresif sebenarnya lebih diarahkan pada pemaknaan tentang adanya reformasi (perubahan) yang diarahkan pada pemahaman atas Islam. Dengan istilah yang lain, liberal progresif lebih dekat dengan istilah yang digunakan oleh Hassan Hanafi dalam Kiri Islam-nya yakni melakukan transformasi masyarakat. Liberal progresif sebagai representasi dari aktor-aktor Islam yang pernah merasakan betapa gelapnya masa depan Islam

Indonesia ketika negara demikian represif terhadap umat Islam. Perjuangan umat Islam tahun 1970-an dan 1980-an dalam mempertahankan dan memperluas cakupannya senantiasa terhambat akibat kecurigaan yang berlebihan dari pihak penguasa sehingga tuduhan ekstrem kanan kepada umat Islam sering terdengar. Berkaca pada sejarah yang terjadi pada masa itu, mereka mengubah strategi perjuangannya yang tadinya model perlawanan struktural dan jalur kultural menjadi bersikap akomodatif dan bahkan konformis dengan penguasa pada saat itu. Munir Mulkan mengemukakan bahwa tahun 1990-an telah terjadi proses sekularisasi pendidikan santri dan birokratisasi santri, yang ditandai dengan pudarnya solidaritas kaum santri dalam ikatan-ikatan primordial pekerjaan, karena mereka telah masuk ke dalam struktur elite birokrasi kekuasaan yang tidak pernah dibayangkan sebelumnya. Proses sekularisasi pendidikan dan Islamisasi birokrasi berjalan dengan begitu cepat, sehingga ikatan-ikatan primordial tidak lagi menjadi faktor utama dalam berasosiasi dan pekerjaan. Bagi cendekiawan yang memiliki pola pemikiran dan akses Islam progresif kemudian mengambil sikap cenderung akomodatif, namun kritis terhadap pemerintah. Mereka berkeyakinan bahwa ketidakharmonisan hubungan Islam dan negara sebagai akibat dari perjuangan Islam politik dalam hubungannya dengan birokrasi kekuasaan, dapat dijumpai dengan proses-proses politik dan peran-peran dalam birokrasi. Oleh karena itu, beberapa tokoh muslim lebih memilih mengembangkan pola transformasi sosial politik dan birokrasi ketimbang berhadapan secara antagonistik dengan rezim kekuasaan (Effendy, 1998: 153).

Ada tiga aspek yang bisa dilihat dari pola pemikiran Islam yang bercorak liberal progresif yang bersifat akomodatif kritis yaitu **pertama**, Islam tidak boleh berdiri sendiri sehingga memperhadapkan Islam dengan negara. Dalam hal ini, Pancasila tidak boleh dipertentangkan dengan Islam. Pandangan ini didasarkan pada pemahaman religio politik bahwa tiap sila dalam Pancasila sejalan dengan ajaran-ajaran agama Islam. Oleh karena itu, dalam pandangan kelompok ini, sama sekali tidak

penting dan juga tidak ada alasan bagi para pendukung Islam politik untuk meragukan keabsahan Indonesia yang didasarkan pada ideologi non agama (Pancasila). **Kedua**, sepanjang sejarah politik Orde Baru, umat Islam belum pernah berada dalam posisi mampu membangun politik yang kuat, kecuali tahun 1955, dan itupun tidak berlangsung lama. Dalam kondisi seperti itu, umat Islam tidak mampu memainkan perannya dalam birokrasi, bahkan di Kementrian Agama. Yang terjadi adalah adanya proses peminggiran sistematis oleh rezim Orde Baru sehingga aktivis Islam politik benar-benar tidak berkutik. **Ketiga**, memulihkan citra Islam terutama aktivis politik muslim sebagai musuh negara. Masuknya beberapa cendekiawan muslim dalam kabinet Soeharto periode 1992 dan 1997 adalah bukti konkret bahwa cendekiawan muslim dan juga aktivis Islam politik telah mengubah orientasi politiknya secara lebih akomodatif. Yang termasuk dalam kelompok ini adalah Wahid Institute, LKiS (Lembaga Kajian Islam dan Sosial) di Yogyakarta, Jadul Maula dan sebagainya.

2. Liberal Radikal

Yang dimaksud adalah mereka yang berpandangan bahwa ketidakadilan yang terjadi selama ini disebabkan karena adanya struktur sosial yang timpang, baik yang dianut oleh negara maupun oleh individu. Bagi kalangan intelektual muslim liberal radikal, ketimpangan sosial yang terjadi antara si kaya dan si miskin, serta antara perempuan dan laki-laki disebabkan oleh struktur sosial yang tidak adil. Oleh karena itu, intelektual liberal radikal, dengan meminjam istilah dari para feminis kemudian mempopulerkan idiom *personal is political*. Di bidang teologi, kelompok intelektual muslim liberal radikal sebagian besar mengikuti madzhab Teologi Pembebasan, yang memakai paradigma sosial konflik atau Marxian yang diadopsi dengan beberapa modifikasi. Perjuangan kaum feminis yang mengadopsi Teologi Pembebasan adalah bahwa agama harus diarahkan untuk membebaskan perempuan dari segala bentuk penindasan dalam masyarakat, baik dari struktur sosial, hukum, moral maupun agama, yang ditonjolkan adalah perubahan pemahaman keagamaan yang lebih mengedepankan

keadilan gender dan keadilan sosial secara terus-menerus. Hal ini harus dilakukan sebab agama menurut kaum feminis ditafsirkan dengan memakai ideologi patriarkhi yang menyudutkan perempuan. Termasuk dalam kelompok ini adalah aktivis LSM khususnya para feminis, Rahima dan solidaritas perempuan, Jaringan Islam Liberal dan Freedom Institute.

3. Liberal Moderat

Komunitas muslim liberal moderat merupakan faksi yang mampu menggairahkan pemikiran Islam liberal di Indonesia. Faksi ini tidak menjadikan Islam sebagai ideologi politik maupun mencita-citakan Islam politik yang menuntut Islam harus terlibat dalam pengambilan kebijakan negara secara langsung. Perhatian utama Islam liberal moderat yang berhubungan dengan dimensi politik terlihat lebih mementingkan isi daripada bentuk. Dalam persoalan partai Islam misalnya faksi Islam liberal moderat tidak memperdulikan label sebuah partai tersebut Islam atau tidak. Yang penting bagi mereka adalah apakah partai tersebut memperjuangkan keadilan, kebenaran, kejujuran, dan demokrasi. Dalam konteks ini, benarlah jika cendekiawan muslim seperti Azyumardi Azra, Komaruddin Hidayat, Amin Abdullah, Munir Mul Khan berpandangan bahwa esensi dari partai politik adalah etika politik. Dalam konteks hubungan antara agama dan negara, cendekiawan muslim liberal moderat berpandangan bahwa hubungan agama dan negara tidak lagi harus bersifat formalis skripturalis, tetapi substansialis. Nilai-nilai substansial ini yang sebenarnya lebih penting diperjuangkan ketimbang unsur-unsur formalitasnya. Di sisi lain, dalam kaitannya dengan pemahaman terhadap doktrin Islam, Komaruddin Hidayat berpendapat bahwa doktrin Islam yang termaktub dalam Al Qur'an dan hadits nabi haruslah dibaca sebagai teks yang membutuhkan pemahaman dan penafsiran. Oleh karena itu, tradisi memahami teks haruslah bersifat kritis, yakni dengan model

hermeneutik. Institusi dalam kelompok ini adalah P3M (Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat), Paramadina, UIN Jakarta dan Yogyakarta, PSW UIN Yogyakarta dan Fahmina.

4. Liberal Transformatif

Pemikiran Islam liberal transformatif merupakan tipe pemikiran yang agak lain dibandingkan dengan karakteristik pemikiran liberal lainnya. Prinsip pemikiran ini adalah mencoba mempertanyakan kembali paradigma mainstream yang ada dan ideologi yang tersembunyi didalamnya, sekaligus berusaha menemukan paradigma alternatif yang diharapkan akan mampu mengubah struktur dan super struktur yang menindas rakyat serta membuka kemungkinan bagi rakyat untuk mewujudkan potensi kemanusiaannya. Mengikuti perspektif transformatif, salah satu masalah yang dihadapi rakyat justru karena adanya diskursus pembangunan dan struktur yang timpang dalam sistem yang ada. Para pemikir liberal transformatif adalah Moeslim Abdurrahman, Mansour Fakh, Abdurrahman Wahid, dll. Moeslim berpendapat bahwa Islam sudah seharusnya mampu menghadirkan perspektif yang memihak. Gagasan Moeslim Abdurrahman adalah cita-cita Islam transformatif, yaitu sebuah majinasi yang berkembang, sebuah gagasan dan pemikiran kaum muslim sendiri untuk menerjemahkan referensi kewahyuan itu dalam pergulatan sejarah yang nyata, bukan hanya dalam wacana. Berdasarkan itu, pemikiran Moeslim Abdurrahman dimaksudkan dalam kerangka transformatif. Ada gagasan Islam yang harus menjadi bagian dari transformasi masyarakat sehingga masyarakat Islam tidak terbelakang dan marjinal. Islam harus berani kritis atas persoalan yang muncul di lapangan sehingga dibutuhkan keberanian melakukan tafsir transformatif atas wahyu Al Qur'an. Secara ringkas tipologi pemikiran Islam liberal bisa dilihat dalam tabel berikut.

Tabel 3.1
Tipologi Pemikiran Islam Liberal di Indonesia sejak 1991

Dimensi	Liberal Progresif	Liberal Radikal	Liberal Moderat	Liberal Transfor-matif
Pemikiran	"Kiri Islam", Islam Kritis ala Hasan Hanafi	Marxian kekirian mengikuti teologi feminis dan teologi pembebasan	Teologi toleransi, teologi pluralis inklusivisme, serta teologi kesetaraan	Transformasi Islam mengikuti teologi pembebasan sebagai basis teori
Sikap Normatif	Taat norma agama dan sosial	Kurang peduli pada norma agama	Taat norma agama dan social	Taat norma agama dan sosial
Basis Sosial	NU	Gerakan sosial (LSM advokasi)	Muhammadiyah, NU (perguruan tinggi dan pesantren)	Muhammadiyah
Sikap Politik	Kritis akomodatif	Konfrontatif, individu kelompok <i>vis a vis</i> negara	Akomodatif -kritis	Kritis –Akomodatif
Tokoh institusi	Imam Aziz, jadul Maula, LKiS, ELSAD, Wahid Institute	Aktivis LSM khususnya para feminis, Rahima dan solidaritas perempuan, JIL, Freedom Institute	P3M, Paramadina, UIN Jakarta, UIN Yogyakarta, PSW UIN Yogyakarta, Fahmina	Moeslim Abdurrahman, Mansour Fakhir, Abdul Munir Mul Khan

Sumber: Zuli Qodir, *op.cit*, hal. 161

B.3. Pemikiran Islam Liberal di Indonesia

1. Melawan Ide Negara Islam

Apabila kita mengacu kepada tema-tema pemikiran Islam Liberal yang dipetakan oleh Charles Kurzman (2003: xliii) yang menempatkan isu tentang menentang negara Islam, sebagai topik utama dalam perdebatan pemikiran Islam Liberal global. Seorang ahli filsafat Islam, Harun Nasution mengatakan bahwa persoalan yang telah memicu konflik intelektual untuk pertama kalinya dalam sejarah umat Islam adalah terkait dengan masalah hubungan agama dan negara. Perbincangan tentang isu ini lebih terfokus pada persoalan perlu tidaknya batas yang jelas antara ranah agama dengan negara. Dari diskursus hubungan antara negara dengan agama ini kemudian meluas sampai kepada wacana pemikiran perlunya merumuskan dan menegakkan atau tidak apa yang kemudian disebut "negara Islam" (Karim, 1999: ix). Nur Cholish Madjid (2003), seorang intelektual Muslim yang telah mempengaruhi pandangan keislaman mengenai negara di Indonesia, misalnya menafsirkan bahwa setelah hijrah dari Makkah ke Madinah (kota, peradaban), nama yang diberikan Nabi menggantikan Yatsrib (nama sebelumnya) menunjukkan rencana Nabi dalam rangka mengemban

misi sucinya yaitu menciptakan masyarakat yang berbudaya tinggi, berperadaban, selanjutnya menghasilkan sebuah entitas sosial politik, berdasarkan pengertian tentang negara, bangsa, *nation state*, yaitu negara untuk seluruh umat atau warga negara, demi maslahat bersama. Negara Madinah, menurutnya merupakan model bagi hubungan antara agama dan negara dalam Islam.

Munculnya perdebatan tentang hubungan agama dan negara ini, ada yang setuju "negara Islam" dan ada yang tidak setuju. Hal ini berkaitan dengan perbedaan penafsiran terhadap teks Al Qur'an dan Hadits, yang memandang kedua sumber utama ajaran Islam tersebut bersifat multi tafsir. Dalam ajaran Islam, doktrin tentang pemisahan agama dan negara masih menjadi perdebatan. Proses sekularisasi bahkan sekularisme memang tidak bisa dicegah, sebagaimana dikemukakan oleh teoretisi modernisasi seperti Donald Eugene Smith bahwa sekularisasi adalah suatu proses yang tidak dapat dielakkan, artinya pemisahan ranah *domestic sphere* dan *public sphere* di dalam komunitas pasti akan terjadi. Proses ini mengiringi modernisasi, industrialisasi dan juga negara-negara berpenduduk Islam yang tergolong negara yang sedang

berkembang. Tokohnya adalah Ali Abd Al Raziq yang mengemukakan bahwa syariat Islam semata-mata bercorak spiritual yang tidak memiliki kaitan dengan hukum dan praktik duniawi; Islam tidak memiliki kaitan apapun dengan sistem pemerintahan pada periode Nabi dan sesudahnya, kekhalifahan bukanlah sebuah sistem politik keagamaan atau keislaman, tetapi sebuah sistem duniawi. Ali Abd al Raziq menolak keras pendapat bahwa Nabi pernah mendirikan negara Islam (Rachman, 2011: 132-133). Tesisnya akan membebaskan institusi-institusi politik dan banyak praktik sosial, legal, dan politik yang secara pasti dari batasan-batasan syariat. Karena itu, Raziq mengatakan bahwa kebutuhan negara-negara modern terhadap pemisahan antara politik dan agama tampak lebih mendesak daripada sebelumnya (Black, 2006: 572-573).

Hal senada juga dikemukakan oleh Abdullahi Ahmed an-Naim yang mengatakan bahwa masyarakat Islam hidup di bawah negara berstatuskan sekular liberal bukanlah suatu fenomena baru. Dalam rentang sejarah Islam: dari periode Islam-awal masa Nabi Muhammad, masa keempat Khalifah Rasyidin, masa Dinasti Umayyah, masa Dinasti Abbasiyah, sampai masa Dinasti Utsmaniyah sampai awal abad ke-20, semuanya mengacu pada tatanan sekular. Karenanya, prinsip syariat akan kehilangan otoritas dan nilai agamanya apabila dipaksakan oleh negara, sehingga pemisahan Islam dan negara secara kelembagaan sangat perlu agar syariat bisa berperan positif dan mencerahkan bagi umat Islam. Syariat akan tetap penting dalam membentuk sikap dan perilaku umat Islam kendatipun bukan merupakan hukum publik suatu negara. Pendapat an-Naim disebut sebagai "netralitas negara terhadap agama". Dalam konteks Indonesia yang mayoritas penduduknya beragama Islam, negara pada dasarnya netral terhadap semua agama, pemikiran an-Naim sangat relevan dan kontekstual (Rachman, 2011: 134). Ide perlunya pemisahan antara agama dan negara selain dikemukakan oleh Ali Abd al-Raziq, dan Abdullahi Ahmad an-Naim, juga dikemukakan oleh Asghar Ali Engineer, Thoha Husein, Muhammad Arkoun, Mohammad Abied al-Jabiri, Abdul Karim

Soroush dan sebagainya. Mereka berpendapat bahwa aturan-aturan negara sepenuhnya dibuat berdasarkan pertimbangan rasional. Pelibatan agama dibenarkan hanya sebagai sumber moral saja (Rachman, 2011: 138-139).

Dalam konteks isu menolak teokrasi ini, di Indonesia secara tegas baru mengemuka pada paruh kedua tahun 1972, ketika Nurcholis diminta tampil dalam sebuah pertemuan bergengsi di pusat seni dan kebudayaan Taman Ismail Marzuki (TIM). Pada kesempatan tersebut Nurcholish membawakan makalah berjudul "Menyegarkan Paham Keagamaan di Kalangan Umat Islam Indonesia". Adapun tema-tema yang disampaikan adalah prinsip imam, prinsip amal saleh, cita-cita keadilan sosial, dan apologi negara Islam (Madjid, 1999). Pembahasan tentang apologi terhadap negara Islam disampaikan oleh Nurcholish sebagai pembahasan tambahan, dengan maksud untuk menjernihkan keadaan terhadap masalah tersebut.

Menurut Nurcholish Madjid, gagasan tentang "Negara Islam" pernah muncul dengan kuat sekali sebagai aspirasi umat Islam Indonesia di masa-masa yang lalu. Pada saat itu aspirasi yang demikian tidak lagi mengemuka dalam wacana politik Indonesia, paling tidak secara lahiriah, walaupun mungkin masih ada sekelompok umat yang masih memendam keinginan untuk memperjuangkan aspirasi tersebut kata Nurcholish. Apabila ditinjau dari perspektif sejarah, maka keberadaan konsep "Negara Islam" tersebut menurut Nurcholish Madjid adalah suatu bentuk kecenderungan apologetis, yang tumbuh dari dua jurusannya. **Pertama:** Apologi kepada ideologi-ideologi Barat (modern), seperti: demokrasi, sosialisme, komunisme dan lain sebagainya, yang sering kali bersifat totaliter, dalam pengertian menyeluruh dan meliputi seluruh aspek dan bidang kehidupan, khususnya politik, sosial, ekonomi, budaya dan lain-lain. Sikap apologi tersebut menimbulkan adanya apresiasi yang bersifat ideologis politis kepada Islam, dan dengan demikian membawa umat Islam kepada cita-cita "Negara Islam". **Kedua:** Kecenderungan kepada legalisme, yang menumbuhkan apresiasi yang serba legalisme kepada

Islam, yang berupa penghayatan ke-Islaman adalah struktur dan kumpulan hukum (Madjid, 1999: 239-256).

Menurut pendapat Nurcholish Madjid, dari tindakan yang lebih prinsipil, konsep "Negara Islam" itu adalah suatu distorsi hubungan proporsional antara negara dan agama dalam Islam. Negara adalah salah satu segi kehidupan duniawi, yang dimensinya rasional dan kolektif. Sedangkan agama adalah aspek kehidupan lain, yang dimensinya adalah spritual dan pribadi. Antara agama dan negara tidak dapat dipisahkan, namun diantara keduanya harus tetap dibedakan dalam dimensi dan pendekatannya, karena suatu negara tak mungkin menempuh spritual guna mengurus dan mengawasi motivasi atau sikap batin warga negaranya, maka tidak mungkin pula memberikan predikat keagamaan kepada negara. Dalam Islam menurut Cak Nur tidak dibenarkan adanya suatu lembaga kekuasaan rohani, setiap tindakan yang mengarah ke kekuasaan rohani atas orang lain adalah tindak yang mengarah ke sifat ketuhanan. Jadi, merupakan tindakan yang menyaingi tuhan atau musyrik (Madjid, 1999).

2. Demokrasi

Demokrasi menurut Charles Kurzman adalah salah satu isu yang banyak diperdebatkan oleh kalangan Islam Liberal dalam konteks dan skala global. Secara umum menurut pendapat Charles Kurzman, ada 3 (tiga) bentuk pendekatan liberal yang dipergunakan oleh kaum Islam liberal dalam hal ini. Pertama pendekatan syariah liberal, yang memberikan penekanan khusus pada konsep syura atau musyawarah, yang dipakai untuk memberikan kesempatan atau menuntut pernyataan kehendak umum dalam masalah-masalah kenegaraan. Dengan pandangan umum, bahwa konsep dan praktek demokrasi tidak harus dibatasi pada bentuk-bentuk institusi khusus yang telah dipakai di Amerika Serikat dan negara-negara Eropa lainnya (Kurzman, 2003: xlv). Ada pun tokoh-tokoh yang dianggap mewakili kelompok ini adalah, Mehdi Bazargan dan Abdul Ali Bazargan dari Iran, Sadek J. Sulaiman dari Oman (tokoh pendukung utama syura sebagai demokrasi), Hasan al karim dari Uni Emira Arab, Muhammad bin Al Rabi al-Alawi dari Maroko, Al Awwa dari Mesir, dan SM Zafar

dari Pakistan. Kedua pendekatan syariah yang diam (Silent Shari'a) dan pragmatis, dengan tokoh-tokoh utama Muhammad Nasir dari Indonesia, Dimasangcay A.Pundato dari Philipina dan Ghannouchi dari Tunisia (Kurzman, 2003: xlvi-xlvii). Ketiga pendekatan Syari'ah yang ditafsirkan, dengan tokoh-tokoh utamanya adalah Zaki Ahmad dari Mesir dan Muhammad Asad dari Austria.

Untuk memahami kondisi di Indonesia pada bahasan ini, penulis membahas mengenai pandangan-pandangan cendekiawan terkait dengan masalah-masalah sosial dan politik khususnya mengenai demokrasi Pancasila, yaitu pandangan Abdul Munir Mul Khan, Azyumardi Azra, Amin Abdullah, Komaruddin Hidayat, dan Budi Munawar Rachman. Menurut Abdul Munir Mul Khan bahwa keterlibatan Islam dalam politik di Indonesia hendaknya jangan sampai menjebak aktivis-aktivis keagamaan sehingga terseret dalam aktivitas-aktivitas politik yang tidak berdasarkan etika moral dalam kenegaraan. Aktivitas gerakan keagamaan harus tetap konsisten menempa diri sebagai kekuatan moral, sehingga dinamika, praktik politik Islam dan praktik kenegaraan yang berperadaban demokratis (*democratic civility*) dengan basis kemandirian warga yang memiliki basis moral etika yang akan terus hidup di tengah masyarakat (Kurzman, 2003: 180). Dalam konteks menjaga kepentingan rakyat banyak, paradigma demokrasi Pancasila tidak cukup hanya dipikirkan dan dirumuskan oleh pemimpin partai dan lembaga politik, namun harus proses perumusan dialogis dengan rakyat banyak. Pada saat inilah paradigma demokrasi Pancasila sebagai paradigma kehidupan politik kenegaraan yang bukan hanya sebagai ideologi tetapi benar-benar dibutuhkan. Kebutuhan ini semakin menjadi tuntutan ketika seluruh organisasi sosial politik menempatkan Pancasila sebagai asas tunggal dan ideologi.

Sementara itu menurut Azyumardi Azra, ada dua cara pandang yang berkembang dalam tradisi Islam Sunni ketika melihat hubungan antara Islam dan negara yakni **pertama**, menggabungkan antara Islam dan negara, dan **kedua**, memisahkan Islam dari negara. Bagi

kelompok yang berpandangan bahwa Islam dan negara harus disatukan berargumen bahwa dakwah Islam akan berjalan mulus ketika ada negara (kekuasaan) yang mendukungnya. Sedangkan, kelompok yang menginginkan Islam dipisahkan dari negara karena negara merupakan wilayah sekular, sementara agama masuk wilayah suci sehingga keduanya tidak mungkin untuk disatukan (Azra, 2009: 119). Bagi Azyumardi Azra sendiri, fenomena munculnya partai-partai Islam di Indonesia harus dilihat secara kritis apakah partai-partai Islam itu mampu memberikan kontribusi yang jelas dalam pengembangan masyarakat atau tidak terutama dalam masa transisi menuju demokrasi. Jadi, yang terpenting bagi Azyumardi Azra (2009: 133) bukanlah Islam harus disatukan dengan negara atau justru dipisahkan dari negara, melainkan yang lebih penting adalah apakah Islam atau partai-partai politik Islam mampu memainkan peran dalam proses transisi demokrasi. Pandangan M. Amin Abdullah tentang demokrasi, merupakan bagian dari nilai universal yang ada pada hampir tiap agama, termasuk Islam. Prinsip musyawarah, adil, jujur, non diskriminatif dan prinsip demokrasi sebagai sesuatu yang sangat fundamental dalam agama Islam, sebab di dalam kitab atau teks Islam sangat jelas disebutkan dalam kitab suci umat Islam dan juga kitab-kitab lain dari agama-agama di luar Islam (Qodir, 2010: 181-182). Hal senada juga dikemukakan oleh Budi Munawar Rachman, pandangannya bahwa tafsir atas norma Islam tentang egalitarianisme, demokrasi, partisipasi, dan keadilan sosial merupakan suatu yang bersifat saling terkait antara satu dengan lainnya. Demokrasi bisa dimulai pembahasannya melalui keadilan. Dari analisis tentang keadilan dalam Islam tersebut, secara tidak langsung akan terbahas dengan sendirinya masalah-masalah lain misalnya egalitarianisme, demokrasi, partisipasi dan sebagainya. Inilah sebetulnya yang menjadi pandangan teologis Nurcholish ketika menghadapkan Islam dengan politik dan demokrasi. Pendapat Budi Munawar Rachman sangat dipengaruhi oleh seniornya di Paramadina yakni Nurcholish Madjid dan Komaruddin Hidayat. Dia agaknya menyetujui prinsip-prinsip demokrasi sebagai sesuatu yang

sangat penting bukan hanya untuk umat Islam, tetapi sebagai bagian yang harus diperjuangkan oleh para politisi muslim serta umat Islam Indonesia secara keseluruhan.

Komaruddin Hidayat (1995: 190-196) melihat ada tiga pandangan berbeda tentang hubungan demokrasi dengan agama yaitu **pertama**, kontradiktif-konflikual, agama dan demokrasi dianggap sebagai dua hal yang berbeda sehingga sering menimbulkan kontradiksi dan bahkan konflik. **Kedua**, agama dan demokrasi memiliki hubungan yang netral, di mana urusan agama dan politik berjalan sendiri-sendiri. Teori ini populer dengan sekularisasi politik. **Ketiga**, model teodemokrasi, bahwa agama baik secara teologis maupun sosiologis sangat mendukung demokratisasi politik, ekonomi, maupun kebudayaan. Oleh karena itu, antara agama Islam dan demokrasi harus dilihat pada tataran teologis normatif dan sekaligus faktor politis sosiologis. Di sini agama sangat *concern* dengan upaya demokratisasi. Pendapat Komaruddin diatas bisa dikatakan mewakili seluruh pandangan kaum intelektual muslim liberal di Indonesia yang muncul kemudian. Sementara menurut Bahtiar Effendi, bahwa tidak mudah mengaitkan antara Islam dengan demokrasi. Meskipun beberapa cendekiawan muslim berpandangan bahwa Islam sejalan dengan prinsip demokrasi. Menurutnya, bagaimana demokrasi dipahami oleh komunitas Islam dan seperti apa pula para pendukung demokrasi pada tingkat global melihat praktek-praktek demokrasi di dunia Islam. Posisi ini diperlukan karena tidak jarang apa yang dipraktekkan sebagai demokrasi oleh satu komunitas dipandang lain oleh komunitas yang lain. Ketika gelombang demokratisasi pada akhir dasawarsa 1970-an dan sepanjang 1980-an tak ada satu karya yang bersedia melihat potensi dunia Islam di dalam mempraktekkan demokrasi, Bahtiar Effendi memberikan alasan yaitu bahwa dunia Islam tidak memiliki pengalaman yang memadai dalam mengembangkan demokrasi dan menurut kaca mata waktu itu tidak ada isyarat sedikitpun bahwa kawasan ini mampu menerima gagasan-gagasan demokratik. T.J.Pimple memberi harapan ketika menggulirkan gagasan mengenai

gagasan demokrasi yang tidak lazim (*uncommon democracy*). Dengan cara ini, demokrasi disesuaikan dengan struktur budaya masyarakat setempat, sehingga memungkinkan proses akomodasi atau adaptasi timbal balik (Assyaukanie, 2002: 36-38).

Sumbangan Islam terhadap demokrasi menurut Rizal Malarangeng bisa positif maupun negatif. Yang negatif misalnya usaha mempertahankan ide tentang Piagam Jakarta di mana umat Islam atau individu-individu yang beragama Islam diwajibkan menjalankan syariat Islam. Itukan mencampuradukkan antara apa yang menjadi urusan negara dengan apa yang menjadi urusan masing-masing. Padahal hubungan antara negara dan individu adalah hubungan yang sangat fundamental jika demokrasi mau ditegakkan. Kalau negara terlalu jauh mencampuri urusan individu seperti bagaimana harus beribadah, berpuasa dan lain-lain menurut Rizal akan sulit membicarakan kebebasan sehingga demokrasi sebagai sistem pemerintahan akan sulit tercapai (Assyaukanie, 2002: 114).

3. Pluralisme Agama

Istilah pluralisme agama merupakan kata yang ringkas untuk menggambarkan sebuah tatanan dunia baru di mana perbedaan budaya, sistem kepercayaan, dan nilai-nilai yang membangkitkan pelbagai ungkapan manusia yang tak akan kunjung habis sekaligus mengilhami konflik yang tak terdamaikan. Menyebut istilah pluralisme, telah menjadi semacam panggilan untuk hari raya, suatu seruan bagi warga negara dunia untuk berdamai dengan perbedaan. Tentang pluralisme dan kebenaran agama, Ulil Abshar Abdalla berpandangan:

Saya melihat bahwa kebenaran ada di luar dari diri kita. Kebenaran itu ada di mana-mana, termasuk dalam Zoroaster. Misalnya, takwa. Seperti Fazlur Rahman menyebutkan, takwa adalah rendah hati terhadap orang lain. Ada yang mengendalikan di luar dirinya, seperti Nurcholish Madjid misalnya, selalu mengatakan sesungguhnya kita berislam dengan "I" kecil. Di masa Nabi itu, Islam tidak dikenal sebagai nama agama. Islam itu adalah selain selamat adalah

tunduk, maka siapa yang tunduk maka selamatlah ia. Jika kita salah maka Tuhan mengganti dengan umat lain. Banyak umat lain yang ditegur oleh Tuhan karena berbuat salah, jangan merasakan paling dekat dengan Tuhan. Pluralisme agama, harus ada. Kata Nurcholis yang penting adalah menegakkan amar maruf nahi munkar, itu siapa saja, bukan basa basi politik yang ada dalam Al Qur'an. Saya menjadi bertanya karena ada dalam Al Qur'an, bukan soal pendapat ulama-ulama tentang nama-nama Tuhan itu.

Kemudian Ulil Abshar melanjutkan: *Soal nama-nama Tuhan, yang disebut ada 99 itu adalah konstruksi para ulama sunni, terutama Al Asyariah. Nama-Nya bisa mencapai 500, bukan hanya 99. Oleh para ulama diklaim menjadi 99, padahal dalam Al Qur'an menyebutkan lebih dari 99. Dalam aspek teologi inilah kita bisa mengembangkan bahwa agama ini sebenarnya maju skali, sebab agama harus sejalan dengan sejarah, dan sesuai perkembangan sejarah. Pada suatu saat pemahaman teologi klasik mungkin tepat, tetapi saat yang lain tidak sesuai. Dalam kasus ini misalnya soal kafir dzimmi. Ketika itu jika semua orang masuk Islam, nanti kas negara kosong. Karena itu, perlu juga orang Kristen yang disebut dzimmi. Sebenarnya konsep dzimmi waktu itu lebih dekat dengan konsep politik. Yang perlu kita tegakkan saat ini adalah bahwa agama lain sama dengan agama kita, dalam konteks kenegaraan menganggap orang lain berbeda agama tidak sesuai itu sangat tidak relevan. Kita sebenarnya tidak relevan membandingkan antara Islam dengan agama lain (Qodir, 2010: 205-206).*

Pendapat Ulil Abshar, didukung oleh Abdul Munir Mulkhan yang mengatakan bahwa orang beriman yang mengajarkan tentang pluralisme itu mendangkalkan keimanan sebab mengakui banyak agama. Menurut Munir Mulkhan dikarenakan pendekatan formalistik terhadap agama dan keimanan. Menurutnya, yang penting sebetulnya substansi iman itu, dan kalau itu

ada enam maka substansinya percaya dan dia tunduk maka orang Yahudi, Nasrani, Shobiin adalah iman itu sendiri. Lebih lanjut, menurut Munir Mul Khan kaum sufi lebih mampu menerima sebab Shabii itu sebetulnya hanya varian saja, bukan substansinya. Oleh karena itu, Mul Khan lebih lanjut mengatakan, "kita harus mempertanyakan apakah sebetulnya sumber Islam itu hanya Al Qur'an, apakah tidak ada sumber dari pengamalan manusia yang terjadi, sebetulnya soal penafsiran saja. Kebenaran Islam itu bukan dalam bentuk formalnya tetapi nilai atau substansi. Jadi, tidak hanya formalitas, di sini kemudian orang menyebutnya berpikir liberal. Karena itu kita perlu mencari istilah-istilah yang lebih fungsionalisme. Memang liberalisme konotasinya Amerika-Eropa. Sebenarnya, menurut Mul Khan yang dimaksud kaum intelektual muslim liberal adalah bahwa tafsir atas Islam tidak pernah selesai. Kaum liberal lebih memaknai formula tafsir Islam tidak pernah selesai, termasuk di dalamnya kodifikasi Al Qur'an, dan pengamalan-pengamalan manusia, yang tidak secara prosedural diturunkan dalam Al Qur'an ini terdapat dalam tafsir-tafsir yang dilakukan oleh Kindi, Farabi, dan lainnya. Mul Khan lebih setuju bagaimana Islam tidak pernah selesai ditafsir terus-menerus. Ada memang pemikiran yang bersifat pragmatis, untuk meraih duniawi, tetapi kita penting memilah mana yang substansial ketimbang labelisasi, sebab menurut Mul Khan kontekstualisasi itu kurang cocok. Liberalisasi sudah lama terjadi, termasuk tentang pemikiran teologi sehingga muncul paham tentang pluralisme agama (Qodir, 2010: 206-208).

Sementara itu, menurut Nurcholish Madjid bahwa kemajemukan atau pluralitas adalah sunatullah. Dalam banyak ayat, Al Qur'an menyebutkan kemajemukan sebagai sesuatu yang memang dikehendaki Allah, karena itu siapa saja yang berusaha menolak kemajemukan sama artinya dengan menolak sunatullah. Karena kehidupan bermasyarakat itu majemuk, maka tak boleh ada pemaksaan kehendak, termasuk memaksa seseorang untuk beriman. Menurutnya, kita tidak boleh memaksa manusia memeluk satu agama tertentu. Agama-agama yang ada sepanjang betul-betul bersifat standar dan

mempunyai kitab suci harus ditolerir dan juga harus diberi hak hidup. Al Qur'an bahkan menuntut mereka agar menjalankan ajaran-ajaran mereka. Berdasarkan hal itu, secara historis, masyarakat yang paling berhasil belajar soal kemajemukan adalah masyarakat Islam, karena itu negara-negara Islam rata-rata multi agama. Ketika kita melihat pluralitas sebagai suatu konsep yang positif, maka kita memasuki pluralisme sebagai suatu konsep yang didukung Al Qur'an (Assyaukanie, 2002: 139-141).

Masih berhubungan dengan pluralitas, beragama adalah pilihan sukarela seseorang yang tidak bisa dipaksa-paksa. Siapa saja bebas menentukan agamanya, apakah ia akan memilih Islam, Kristen, Hindu, Budha, atau agama lainnya. Bahkan menurut Djohan Effendi, orang juga bebas memilih tidak beragama, karena beragama adalah soal keyakinan individual, maka ia tak bisa dipaksakan. Kalau kita memaksa seseorang beragama, maka keberagamaan yang muncul menjadi tidak tulus. Menurutnya, ada dua alasan yaitu **pertama**, agama sudah ada sebelum ada negara, karena itu sebetulnya negara tidak mempunyai kompetensi mengatur agama, karena agama ada di atas negara. **Kedua**, Djohan Effendi beranggapan bahwa keberagamaan seseorang menjadi hak otonomi yang tidak pernah dan tidak boleh dilanggar oleh siapapun, berasal dari kemanusiaan itu sendiri. Bahkan kebebasan beragama adalah hak manusia yang paling asasi dan itu bukan anugrah, pemberian negara atau kelompok apapun. Negara melayani agama, bukan mengatur (Assyaukanie, 2002: 135-137).

4. Kesetaraan Gender

Bagi kalangan Islam liberal di Indonesia, khususnya mereka yang hendak mewujudkan keadilan hak-hak perempuan secara gender, ada beberapa penafsiran atas teks-teks suci yang paling penting adalah menyangkut pembongkaran atas penafsiran ayat-ayat yang meletakkan pusat kehidupan perempuan pada laki-laki. Perjuangan kalangan Islam liberal dalam mewujudkan hak-hak perempuan sering disebut gerakan Islam feminis.

Secara garis besar feminisme Islam adalah kesadaran atas penindasan dan pemerasan terhadap perempuan dalam masyarakat, di tempat kerja,

dan dalam keluarga, serta tindakan sadar oleh perempuan maupun laki-laki untuk mengubah keadaan tersebut...(dengan mengambil teks-teks sakral sebagai dasar pijakannya). Menurut definisi tersebut, dengan demikian seseorang tak cukup hanya mengenali adanya diskriminasi berdasarkan jenis kelamin, dominasi laki-laki dan sistem patriarki, untuk bisa disebut sebagai feminis. Patriarki, salah satu masalah utama yang dihadapi kalangan feminis Islam, dipandang sebagai akar misoginis...Tujuan perjuangan feminis adalah mencapai kesetaraan, harkat, dan kebebasan perempuan untuk memilih dalam mengelola kehidupannya dan tubuhnya, baik di dalam maupun di luar rumah tangga...Tujuannya adalah membangun suatu tatanan masyarakat yang adil, baik bagi perempuan maupun bagi laki-laki, bebas dari penghisapan, bebas dari pengkotakan berdasarkan kelas, kasta, maupun prasangka jenis kelamin...yang dituntut oleh kalangan feminis muslim adalah kesamaan kedudukan antara laki-laki dan perempuan sebagai warganegara di wilayah publik, serta peran komplementer di wilayah domestik (rumah tangga) (Rachman, 2011: 167-168).

Karena itu, teks-teks keagamaan yang tidak mendukung kesamaan kedudukan antara laki-laki dan perempuan sebagai warga negara di wilayah publik, serta peran komplementer di wilayah domestik, akan dipersoalkan secara tajam oleh kalangan Islam liberal.

Feminis-feminis muslim perempuan seperti Fatima Mernisi, Riffat Hasan, Amina Wadud, di samping pemikir-pemikir aktivis seperti Asghar Ali Engineer, Farid Esack, Abdullahi Ahmed An-Naim Khaled M Abou el Fadhl, Mohammad Arkoun, dan Asma Balfas merupakan intelektual – aktivis yang karya-karyanya sering dijadikan rujukan pergulatan pemikiran feminis muslim Indonesia. Tercatat Nazaruddin Umar, Budi Munawar Rachman, Wardah Hafidz, Ruhaini Dzuhayatin, Mansour Fakih, Lies Marcoes Natsir dan Ciciek Farkha

merupakan feminis muslim Indonesia. Mereka secara kontekstual menghadirkan tafsir atas doktrin ayat suci Al Qur'an dari sudut pandang sosiologis, historis, dan antropologis.

Amina Wadud melihat ketidakcocokan relasi laki-laki dan perempuan karena beberapa hal. **Pertama**, tradisi tafsir didominasi oleh sarjana laki-laki. Penafsiran Al Qur'an pada umumnya adalah laki-laki. Wadud menjelaskan bahwa cara pandang penafsir laki-laki dan pengalaman mereka dimasukkan ke dalam proses tafsirnya, sementara perempuan dan pengalamannya bisa jadi dikeluarkan dari proses tafsir atau paling tidak ditafsirkan melalui visi, hasrat dan kebutuhan mereka terhadap perempuan. **Kedua**, Wadud mengkritik tradisi penafsiran Al Qur'an klasik sebagai partial, dan ketiga, Wadud juga mengkritik pendekatan yang dilakukan pemikir Islam modern yang melihat ketidakberdayaan perempuan sebagai individu dan sebagai anggota masyarakat (Kusmana, 2007: 225-231).

Riffat Hasan mencoba menelusuri lebih jauh kepada pandangan kaum muslim tentang penciptaan Adam dan Hawa: Apakah benar Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam, berarti Hawa adalah *secondary creation* (ciptaan kedua, setelah Adam). Kalau benar, dari dasar kosmologi itu, maka bisa dibenarkan argumen supremasi atas perempuan, dan dalam turunan selanjutnya, akan dibenarkan pula ketidaksetaraan gender dalam soal-soal yang kontroversial dan telah menjadi bahan diskusi dan polemik di antara para pemikir liberal Muslim di Indonesia yaitu persoalan pembagian waris, saksi, perkawinan—termasuk di dalamnya hak-hak seksual perempuan atas tubuhnya—poligami, perceraian, dan kepemimpinan perempuan dalam ibadah, dalam kehidupan sosial politik dan seterusnya (Mernissi dan Hasan, 1995: 33-65). Adanya kecenderungan dan prasangka misoginis (kebencian terhadap perempuan) sering melebihi-lebihkan apa yang Al Qur'an tegaskan mengenai soal kesetaraan. Ketidaksetaraan gender hanyalah persoalan fungsional dalam kehidupan sosial dan harus dibaca dalam kerangka proses dimana Al Qur'an sedang mereformasi masyarakat menuju kesetaraan. Tetapi para penafsir tradisional

sering melihat ide ketidaksetaraan dalam Al Qur'an sebagai bagian dari pandangan Al Qur'an, sehingga persoalan ketidaksetaraan gender secara sosial menjadi pertanyaan kalangan Islam liberal khususnya dalam membela hak-hak perempuan di hadapan laki-laki: **"Kalau dihadapan Alloh laki-laki dan perempuan adalah setara, mengapa dihadapan manusia malah tidak?"**

Bagi kalangan Islam liberal, pertanyaan ini memunculkan suatu usaha dekonstruksi untuk mendapatkan pandangan baru (proses rekonstruksi) bagi penafsiran Islam yang lebih adil secara gender. Untuk itu dicarilah jejak-jejak pandangan dunia yang telah mengakibatkan ketidakadilan sosial secara gender. Asal usul dan prosesnya seperti dalam sosiologi, itu semua muncul dari prasangka misoginis dan pandangan dunia patriarkhi. Sikap misoginis dan pandangan dunia patriarkhi ini selanjutnya sadar ataukah tidak sadar, masuk ke dalam penafsiran keagamaan. Dengan memperhatikan karya Fatima Mernissi yang telah mempengaruhi secara mendalam cara pandang Islam liberal di Indonesia, dengan menganalisis bentuk-bentuk patriarkhi dalam penafsiran keagamaan, yang telah dipelihara dan dilegitimasi selama berabad-abad, maka penafsiran teks tradisional yang meletakkan perempuan dalam ketidaksetaraan perlu dicurigai, selanjutnya dibongkar untuk membangun masa depan relasi gender yang lebih adil.

Pemikir Sudan, Mahmud Muhammad Thaha memberikan kerangka hermeneutika yang lebih liberal, dengan memasukkan unsur pembedaan atas ayat-ayat Makkiah dan Madaniyah. Ayat-ayat yang turunnya di Mekah bersifat puitis, profetis, egalitarian dan bersifat *visionary*, telah memberikan basis visi etis yang harus menjadi dasar pembacaan atas ayat-ayat yang turun di Madinah, yang lebih banyak bersifat pengaturan kehidupan sosial. Dengan pendekatan ini sangat membantu para pemikir Islam liberal dalam membaca ayat-ayat Al Qur'an secara jelas perihal kesetaraan gender (Rachman, 2011: 170-178).

Model hermeneutis Islam liberal ini, berangkat dari suatu keyakinan bahwa visi dasar Al Qur'an adalah keadilan. Seluruh

ayat-ayat dalam Al Qur'an pada dasarnya membawa wacana keadilan, yang berarti bervisi kesetaraan secara gender, sehingga cara penggunaan metode hermeneutikanya adalah dengan membaca ayat-ayat yang kontekstual, yang menyuarakan visi etis tersebut. Fazlur Rahman membuat metode penafsiran yang sangat liberal, yang disebut daur hermeneutis bolak-balik, yaitu dalam suatu ayat yang kontekstual itu—dalam hal ini ayat-ayat yang menyangkut perempuan—kita abstraksikan visi keadilan dan kesetaraan gender yang ada dalam ayat itu. Visi abstrak ini, kita bawa ke dalam persoalan dewasa ini, kita wacanakan disini dan kita membuat tafsir baru yang sesuai dengan semangat zaman sekarang, tetapi tetap sesuai dengan pesan moral Al Qur'an. Dalam buku karya Fatima Mernissi memberikan contoh terbaik bagaimana kerangka kerja teoritis penafsiran Al Qur'an secara ini diterapkan, Fatima juga melakukan kritik hadits yang sangat mumpuni. Pemikirannya menyadarkan kita tentang banyaknya problem dari pemakaian hadits-hadits yang telah dijadikan dasar ketidaksetaraan gender dalam Islam, dan menurutnya hadits-hadits yang selalu dipakai untuk melegitimasi ketidaksetaraan gender ini masuk dalam kategori hadits yang lemah (*dho'if*), karena itu kita harus menolaknya.

B.4. Pengaruh Islam Liberal Terhadap Pemikiran Politik Islam Indonesia

Berdasarkan pemikiran Islam liberal yaitu menentang ide negara Islam (sekuler), pluralisme, demokrasi dan kesetaraan gender sebagaimana diuraikan di atas maka menurut penulis pengaruhnya terhadap pemikiran politik Islam Indonesia adalah mendapat perlawanan dari kaum fundamentalis yang mana pemikiran fundamentalis menginginkan negara Islam. Dengan berlakunya negara Islam, berarti semua tata aturan berpedoman pada Al Qur'an dan Hadits, tanpa adanya interpretasi terhadap teks, konteks, dan realitas.

Pada setiap periode kenaikan atau menguatnya dengan deras gagasan-gagasan dari para pemikir Islam liberal senantiasa pula diikuti oleh perlawanan dari pemikiran-pemikiran kaum fundamentalis. Pada tingkatan intelektual masih sebatas

perang pemikiran, tidak demikian halnya pada dataran umat kebanyakan. Di Mesir Ali Abdul Raziq yang dianggap sebagai tokoh Islam Liberal terkemuka pada zamannya dipecat dari anggota Ulama Al Azhar (Husaini, 2002). Di Indonesia pada awal tahun 1970-an, Cak Nur—Nurcholish Madjid—sebagai lokomotif gerakan pembaharuan Islam Neo-Modernis di Indonesia, dalam segi pemikiran mendapatkan perlawanan yang luar biasa dari Daud Rasyidi dan tokoh-tokoh lainnya yang tidak sejalan. Pada dataran umat kebanyakan Cak Nur mendapat perlawanan yang kadang-kadang mengarah kepada tindakan fisik, seperti pelemparan oleh seorang jamaah kepada Cak Nur setelah selesai memberikan ceramah agama. Keadaan yang serupa pun dialami oleh Ulil Abshar Abdalla yang mencoba atau sedikit banyak memiliki kemiripan apa yang dilakukan dan dialami oleh Nurcholish

Madjid pada tahun 1970-an, tidak sedikit pula tulisan—baik dalam bentuk opini atau pun buku—yang menyerang apa yang disampaikannya. Pada tingkatan umat Fatwa yang dikeluarkan oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI), tanggal 29 Juli 2005, Nomor. 7/Munas VII/MUI/II/2005 tentang pluralisme, liberalisme dan sekularisme, ditindak lanjuti dengan pernyataan yang mengkafirkan dan menghalalkan pembunuhan atas Ulil Abshar Abdalla.

C. PENUTUP

Pemikiran Islam liberal yaitu menentang ide negara Islam (sekuler), pluralisme, demokrasi dan kesetaraan gender sebagaimana diuraikan di atas maka menurut penulis pengaruhnya terhadap pemikiran politik Islam Indonesia adalah mendapat perlawanan dari kaum fundamentalis yang mana pemikiran fundamentalis menginginkan negara Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- AF, Ahmad Gaus, "Islam Progresif: Wacana Pasca Arus Utama Peta Pemikiran dan Gerakan Islam di Indonesia", *Jurnal Tashwirul Afkar* Edisi 22 Tahun 2007.
- Assyaukanie, Luthfi. 2002. *Wajah Liberal Islam di Indonesia*. Jakarta: Jaringan Islam Liberal.
- Azra, Azyumardi. 2000. *Islam Substantif*. Bandung: Mizan.
- Binder, Leonard. 2001. *Islam Liberal Kritik Terhadap Ideologi-ideologi Pembangunan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Black, Antony. 2006. *Pemikiran Politik Islam Dari Masa Nabi Hingga Masa Kini*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.
- Effendy, Bachtiar. 1998. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina.
- Hidayat, Komaruddin. 1995. *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*. Jakarta: Paramadina.
- Hourani, Albert. 1983. *Pemikiran Liberal di Dunia Arab*. Bandung: Mizan Pustaka.
- Husaini, Adian. 2002. *Islam Liberal Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*. Jakarta: Gema Insani.
- Karim, Rusli. 1999. *Negara dan Peminggiran Islam Politik*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Kurzman, Charles (editor) 2003, *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*. Jakarta: Paramadina.
- Kusmana, "Wacana HAM Perempuan: Survei Awal Terhadap Metodologi Pemikir Islam Kontemporer," *Journal of Islamic Sciences Indo-Islamika*, Vol.4, No.2, Tahun 2007.
- Madjid Nurcholish. 2003. *Indonesia Kita*. Jakarta: Gramedia dan Universitas Paramadina.
- Madjid, Nurcholish. 1999. *Islam Kemoderan dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan.
- Mernissi, Fatima dan Riffat Hasan. 1995. *Setara Dihadapan Allah, Relasi Laki-laki dan Perempuan Dalam Tradisi Islam Pasca Patriarki*. Yogyakarta: Yayasan Prakarsa.
- Qodir, Zuly. 2010. *Islam Liberal Variasi-varian Liberalisme di Indonesia 1991 – 2002*. Yogyakarta: LKiS.
- Rachman, Budhy Munawar. 2011. *Islam dan Liberalisme*. Jakarta: Friedrich Naumann Stiftung.
- Rumadi. 2008. *Post Tradisionalisme Islam: Wacana Intelektual dalam Komunitas NU*. Cirebon: Fahmina Institute.