

TREN LIBERALISME DALAM PEMIKIRAN ISLAM

Oleh Biyanto¹

Abstract:

This article studies Islamic liberalism as a popular trend in Islamic thought recently. Several references had been researched, for example: *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* by Leonard Binder and *Liberal Islam: A Sourcebook* edited by Charles Kurzman. Both of these books, although written a western scholar, but have differences. Binder has a conclusion that Islamic liberalism been influenced by West. So, the ideas of Islamic liberalism in Islamic thought always be seen with West perspective. While Kurzman said that liberal Islam was authentic from Islam. In fact, at historical perspective liberal Islam be able to refer to Shah Waliyullah of Delhi. As a reformist, Waliyullah recommended to Ummah in order to carry out ijtihad and left taqlid. We known that rationalization was a nucleus topic of Islamic liberalism. For enriching this discussion, the writer used the kind books, pro's and con's to Islamic liberalism. Furthermore, this article will explain Islamic liberalism: a problem of terminology of Islamic liberalism, its context, its topics, and its development in Indonesia.

Kata kunci: Islam Liberal, Rasionalisasi, Binder, Kurzman

Pendahuluan

Tulisan ini berupaya mengeksplorasi fenomena Islam liberal di dunia Islam dengan menekankan kajian pada aspek sejarah, konteks kelahirannya, tema-tema penting yang dibicarakan, dan perkembangannya di Indonesia. Di antara literatur yang dijadikan rujukan adalah karya Binder² dan Kurzman.³ Disamping itu, beberapa referensi baik yang pro maupun kontra terhadap gagasan Islam liberal juga digunakan untuk menghasilkan pemahaman yang lebih komprehensif. Karya Binder dan Kurzman, meski sama-sama lahir dari sarjana Barat yang menaruh minat membahas Islam liberal, ternyata memiliki sejumlah perbedaan yang fundamental. Karya Binder

¹Penulis adalah dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel

²Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988).

³Charles Kurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi (Jakarta: Paramadina, 2003). Buku ini merupakan terjemahan dari edisi aslinya; *Liberal Islam: A Sourcebook* (Inggris: Oxford University Press, 1998).

berupaya melacak keterkaitan liberalisme Islam dengan liberalisme politik di Timur Tengah, seiring dengan memudarnya pengaruh sekularisme sebagai basis ideologi negara. Dalam karyanya, Binder menyimpulkan bahwa tanpa adanya liberalisme Islam, maka liberalisme politik tidak akan terjadi di Timur Tengah.⁴ Untuk mendukung tesis tersebut, Binder telah mendiskusikan gagasan beberapa pemikir Islam yang pendapat-pendapatnya sebagian diselimuti oleh liberalisme Barat dan hubungan ajaran-ajaran tersebut dengan elemen-elemen Islam.

Berbeda dengan kajian Binder, karya Kurzman bermaksud memberikan kontribusi terhadap proyek intelektual dengan menyajikan teks-teks sebagian besar pemikir Islam liberal ke dalam bahasa Inggris dalam bentuk bunga rampai. Selain itu, Kurzman juga ingin memberi kontribusi ke dalam literatur Islam liberal dengan menekankan konteks Islam-nya. Sebab, menurutnya analisis tentang Islam liberal umumnya dibandingkan dengan liberalisme Barat, dengan implikasi penilaian menurut barometer Barat. Bagi Kurzman, kesamaan Islam liberal dengan liberalisme Barat tidak membawa implikasi bahwa kaum muslim liberal tidak dinamis dan penjiplak filsafat Barat. Banyak tulisan mereka justru bersumber pada tafsir al-Qur'an, kehidupan Nabi Muhammad, generasi awal Islam, dan bentuk-bentuk perdebatan Islam tradisional.⁵

Islam Liberal: Problem Peristilahan

Kurzman mengakui bahwa konsep Islam liberal memang terdengar seperti sebuah kontradiksi dalam peristilahan (*a contradiction in term*).⁶ Kurzman mencontohkan beberapa pandangan Barat terhadap Islam melalui unsur-unsurnya

⁴Binder, *Islamic*, 19.

⁵Kurzman, "Kata Pengantar: Islam Liberal dan Konteks Islaminya," dalam *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Global*, terj. Bahrul Ulum dan Heri Junaidi (Jakarta: Paramadina, 2003), xv.

⁶Ibid. i.

yang paling eksotik. Misalnya, Islam disamakan dengan fanatisme (sebagaimana disebut dalam karya Voltaire); Kekuasaan politik Islam disamakan dengan kezaliman (Montesquieu menyebut dalam frasenya dengan kezaliman Timur [*Oriental despotism*]); Francis Bacon mendefinisikan kekuasaan politik Islam sebagai sebuah monarki yang tidak ada nilai-nilai kebangsawanan sama sekali, merupakan sebuah tirani yang murni dan absolut, sebagaimana kerajaan orang-orang Turki. Praktek politik Islam juga disamakan dengan teror dan perkosaan; tradisi Islam disamakan dengan keterbelakangan dan keprimitifan.

Tema-tema seputar pandangan yang minor terhadap Islam yang disamakan dengan teokrasi dan terorisme yang menakutkan hingga kini terus terjadi. Karena itulah tidak mengherankan jika muncul karya akademik dari orientalis Barat dengan judul-judul yang menakutkan seperti: Islam Radikal (*Radical Islam*), Islam Militan (*Militant Islam*), dan Jihad (*Sacred Rage*).⁷ Apalagi secara empirik di beberapa negara Islam juga menunjukkan gejala radikalisme Islam, seperti yang terjadi di Iran (Revolusi Iran, 1979), serta radikalisme Islam di Afrika Barat dan Asia Tenggara. Di Indonesia akhir-akhir ini juga diwarnai oleh adanya fenomena radikalisme dan terorisme yang memanfaatkan simbol-simbol agama. Pada konteks inilah penting dihadirkan perspektif lain mengenai Islam yang tidak dapat dilihat secara monolitik, karena memang di internal Islam secara historis terdapat beragam pemahaman keagamaan yang melahirkan aneka ragam mazhab dan aliran. Berkaitan dengan fenomena tersebut, istilah Islam liberal sesungguhnya dapat dikatakan sebagai sebuah realita di dunia Islam.

⁷Ibid., xii.

Adanya kesan kontradiksi dalam peristilahan Islam liberal juga dapat muncul jika diajukan pertanyaan; dapatkah Islam itu dipersandingkan dengan liberal? Sebab, Islam secara *lughawiy* berarti pasrah atau tunduk kepada Allah dan terikat dengan ketentuan syari'ah yang dibawa oleh Rasul Saw. Dalam perspektif ini jelas Islam tidak bebas. Menjawab problem terminologis ini, Kurzman dengan mengutip pendapat Asaf 'Ali Asghar Fyzee (1899-1981) yang menyatakan, "Kita tidak perlu menghiraukan nomenklatur, tetapi jika sebuah nama harus diberikan kepadanya, marilah kita sebut itu Islam liberal."⁸ Bahkan Fyzee menamakan Islam liberal dengan sebutan "Islam Protestan". Dengan istilah Islam Protestan, Fyzee menyampaikan pesan perlunya menghadirkan wajah Islam yang lain, yaitu Islam yang non-ortodoks; Islam yang kompatibel terhadap perubahan zaman; dan Islam yang berorientasi ke masa depan dan bukan ke masa silam.⁹ Meski demikian harus juga diakui bahwa istilah Islam liberal ini bagi sebagian kalangan seringkali mengandung konotasi negatif, dimana ia diasosiasikan dengan dominasi asing, kapitalisme tanpa batas, kemunafikan yang mendewakan kebenaran, dan permusuhan kepada Islam.

Dalam kaitan dengan masalah tersebut, Kurzman menyatakan bahwa konsep Islam liberal harus dilihat sebagai sebuah alat bantu analisis, bukan kategori yang mutlak. Di sinilah kurzman mendefinisikan "liberal" dengan pengertian yang agak longgar, yakni kelompok yang bersikap oposan terhadap revivalis Islam. Sementara Islam dipahami dengan mereka yang mempercayai bahwa Islam memiliki peranan penting dalam dunia kontemporer, sebagai lawan dari kaum sekularis.¹⁰

⁸Ibid., xiii.

⁹Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan dan Jawabannya* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 2.

¹⁰Kurzman, *Kata Pengantar*, xlii.

Konteks Kemunculan Islam Liberal

Menurut Kurzman, paham liberal dalam pemikiran Islam sesungguhnya telah muncul di antara gerakan-gerakan revivalis Islam sejak abad XVIII, masa yang subur bagi perdebatan-perdebatan keislaman.¹¹ Figur terpenting yang menjadi rujukan bagi paham Islam liberal (*liberal Islam*) terdapat pada diri Shah Waliyullah (1703-1762).¹² Argumentasi menempatkan Shah Waliyullah sebagai nenek moyang intelektual Islam liberal dapat diamati dari pemikirannya yang tampak lebih humanistik dibanding dengan Muhammad bin ‘Abdul Wahhab (1703-1787) dan pelopor kebangkitan Islam lainnya. Sebagai contoh, Waliyullah sangat toleran dengan adat istiadat lokal, yang mungkin oleh kaum revivalis dianggap telah bertentangan dengan rumusan Islam ortodoks. Waliyullah juga sangat menekankan pentingnya ijtihad, dan menolak taqlid. Pandangan Kurzman tersebut sekaligus menunjukkan pada dunia Islam bahwa wacana Islam liberal itu memiliki akar tradisi yang otentik di dalam Islam. Jadi, tidak seperti yang dituduhkan sebagian orang yang mengatakan bahwa Islam liberal itu bersumber dari Barat dan sekular, atau sekurang-kurangnya merupakan kreativitas pemikir muslim dalam merespon tradisi Barat.

Sejarah kemunculan Islam liberal oleh Kurzman juga ditempatkan dalam konteks dialektika tiga tradisi interpretasi sosio-religius di dunia Islam, yang satu sama lain saling melengkapi bagi sejarah wacana Islam masa kini melalui perspektif masing-masing. Ketiga jenis tradisi tersebut adalah: Islam adat (*customary Islam*), Islam revivalis (*revivalist Islam*), dan Islam liberal (*liberal Islam*).¹³

¹¹Ibid., xviii.

¹²Pembahasan yang memadai mengenai pemikiran keagamaan Waliyullah di antaranta dapat dibaca dalam, Aziz Ahmed, "Political and Religious Ideas of Shah Waliyullah of Delhi, *The Muslim World Hartford Seminary Foundation*, LII, 1 (January 1962).

¹³Kurzman, *Kata Pengantar*, xv-xvii.

Tradisi *pertama* disebut Islam adat, yang ditandai oleh kombinasi kebiasaan kedaerahan dan kebiasaan yang dilakukan di dunia Islam. Kurzman mencontohkan tradisi penghormatan terhadap tokoh-tokoh yang dianggap suci seperti halnya terjadi di Maroko dan di Indonesia. Khusus di Indonesia tradisi semacam ini juga menyangkut pertunjukan-pertunjukan ritual keagamaan dan kekuatan yang mengekspresikan tradisi-tradisi lokal.¹⁴ Dapat juga dicontohkan suara bedug di Afrika Selatan dan tradisi-tradisi musikal lainnya di dunia Islam; kepercayaan suku Kurdi dan umat Islam lainnya terhadap roh; perayaan tahun baru Islam dan hari-hari besar lainnya di Iran dan di dunia Islam lainnya; hirarki sosial yang menyerupai kasta di kawasan Islam Asia Selatan; serta kepercayaan terhadap orang-orang dan benda-benda tertentu yang memiliki kekuatan ghaib. Pada sebagian orang, tradisi-tradisi lokal tersebut bukan saja dapat dipandang bertentangan dengan ajaran Islam, melainkan juga memang terdapat aspek-aspek yang berbeda sesuai dengan adat di masing-masing wilayah. Karena itulah tradisi-tradisi di masing-masing wilayah itu cenderung dijustifikasi pada tingkat lokal saja, tidak pada tingkat global.

Tradisi *kedua* dan yang merupakan alternatif terpenting dari Islam adat adalah Islam revivalis, atau juga biasa dikenal dengan Islamisme, Fundamentalisme, dan Wahabisme.¹⁵ Tradisi ini menyerang interpretasi adat (*customary interpretation*) yang dianggap kurang memberikan tekanan pada doktrin Islam. Dalam menghadapi penyimpangan lokal, kaum revivalis menghendaki pentingnya kembali kepada wahyu, menegaskan kepalsuan institusi-institusi politik lokal yang dianggap telah

¹⁴Clifford Geertz, *Islam Yang Saya Amati: Perkembangan di Maroko dan Indonesia*, terj. Hasan Basari (Jakarta: Yayasan Ilmu-ilmu Sosial, 1982).

¹⁵Mengenai labelisasi gerakan Islam dengan nama revivalisme dengan berbagai karakteristiknya di antaranya dapat dibaca dalam R. Hrair Dekmejian, "The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternatif," *The Middle East Journal*, 34, 1, (1980), 1-12.

merebut kedaulatan Tuhan, otoritas kaum revivalis sebagai satu-satunya penafsir Islam yang memenuhi syarat, serta kebangkitan praktik keagamaan di periode awal Islam. Sebagai contoh gerakan tradisi revivalis Islam adalah gerakan Muhammad bin ‘Abdul Wahhab pada abad XVIII, yang kemudian menjadi prototipe untuk semua gerakan pemurnian Islam yang bertujuan membersihkan ajaran Islam dari adat lokal dan praktek-praktek yang tidak islami.

Tradisi *ketiga* adalah Islam liberal (*liberal Islam*). Islam liberal mendefinisikan dirinya berbeda dengan tradisi Islam adat dan menyerukan keutamaan periode awal Islam untuk menegaskan ketidakabsahan praktek keagamaan masa kini. Sepintas memang dapat dikatakan bahwa ada kesamaan pandangan antara tradisi Islam revivalis dengan Islam liberal. Perbedaannya, Islam liberal menghadirkan kembali masa lalu untuk kepentingan modernitas, sementara Islam revivalis mengaskan modernitas atas nama masa lalu. Meski terdapat beberapa versi Islam liberal, namun satu elemen yang umum adalah kritiknya baik terhadap tradisi Islam adat maupun Islam revivalis, yang dikatakan mengalami keterbelakangan (*backwardness*). Menurut Islam liberal, kedua tradisi tersebut telah menghalangi dunia Islam menikmati buah modernitas, seperti: kemajuan ekonomi, demokrasi, dan hak-hak hukum. Islam liberal juga berpandangan bahwa Islam jika dipahami secara benar, akan sejalan dengan, atau bahkan perintis jalan bagi liberalisme Barat, yang dapat disamakan dengan kemodernan.¹⁶

Ketiga jenis tradisi Islam tersebut secara dialektis terlibat dalam perdebatan dan persaingan hingga kini. Islam revivalis seringkali menyerang Islam adat dan Islam liberal, sementara Islam liberal kurang memberikan pengaruh. Bahkan Islam

¹⁶Kurzman, *Kata Pengantar*, xvii.

liberal tampak lebih sering menjadi korban ketimbang jadi pemenang. Beberapa tokoh Islam liberal mengalami penyiksaan, sehingga harus mengasingkan diri, atau bahkan dihukum mati di tiang gantungan, seperti dialami: Mahmoud Muhammad Taha (Sudan, 1910-1985), yang menentang pemahaman revivalis pemerintah, dieksekusi karena dinyatakan murtad pada 1985; Subhi al-Salih (Libanon, w. 1986) yang menganjurkan membuka semua pintu ijtihad dan melarang taklid, dibunuh oleh seorang penembak Syi'ah pada 1986; Faraq Fuda (Mesir, 1945-1992), seorang politisi liberal dan kolumnis yang menentang ekstrimisme Islam juga terbunuh pada 1992.

Perlakuan dalam skala kekerasan yang lebih kecil juga dialami oleh tokoh-tokoh Islam liberal seperti: 'Ali 'Abd al-Raziq (Mesir, 1888-1966) dipecat dari jabatannya di al-Azhar karena berpendapat bahwa Islam menyerahkan bentuk pemerintahan kepada temuan pemikiran manusia; Muhammad Khalaf Allah (Mesir, 1916-1997) tidak hanya dipaksa membakar seluruh karyanya, tetapi juga dipaksa menegaskan kembali keimanannya dan memperbaharui ikatan perkawinannya; Mehdi Bazargan (Iran, 1907-1995) didepak dari posisi perdana menteri dan kemudian keluar dari parlemen Iran; Muhammad Shahrour (Syria, lahir 1938) menyaksikan karya-karyanya dilarang masuk di beberapa wilayah Timur Tengah; Abdul Karim Soroush (Iran, lahir 1945) dilarang berbicara di depan publik Iran dan diancam hukuman mati.¹⁷

Adanya kenyataan tersebut kemudian melahirkan sikap pesimisme pada sebagian kalangan Islam liberal. Bahkan liberalisme Islam dikatakan telah lewat, seiring dengan menguatnya Islam revivalis sejak 1970-an. Maka sejak saat itu, Islam

¹⁷Ibid., xxix.

liberal dikatakan sedang menghadapi kehidupan yang mustahil (*impossible life*).¹⁸ Hasan Hanafi (Mesir, lahir 1935) adalah salah seorang yang pesimis terhadap masa depan Islam liberal. Sikap dan pandangan pesimis terhadap Islam liberal oleh Kurzman dipandang terlalu prematur. Sebab, seiring dengan perkembangan waktu sekarang ini telah bermunculan generasi baru yang terbiasa dengan pendidikan dan masyarakat Barat. Sebut saja, ‘Abdullah Ahmed al-Na‘im (Sudan-Amerika Serikat, lahir 1946), Muhammad Arkoun (Aljazair-Perancis, lahir 1928), Fazlurrahman (Pakistan-Amerika Serikat, 1919-1988), merupakan orang-orang yang memiliki jabatan di beberapa universitas di Barat. Faktor meningkatnya taraf pendidikan umat Islam juga menjadi alasan bagi optimisme Islam liberal. Semakin membaiknya literasi di kalangan umat Islam akan memungkinkan pemeluknya untuk membaca al-Qur’an dan sumber-sumber lain untuk kepentingan mereka sendiri, daripada hanya bergantung pada ulama.

Tema Pokok Islam Liberal

Menurut Kurzman, terdapat enam tema pokok yang senantiasa diwacanakan kelompok Islam liberal.¹⁹ Tema *pertama* adalah menentang teokrasi. Tema ini di antaranya dapat diamati dari pemikiran ‘Ali ‘Abd al-Raziq,²⁰ yang kemudian dipertegas oleh Khalaf Allah. Keduanya menekankan bahwa wahyu Allah menyerahkan bentuk pemerintahan pada konstruksi pemikiran manusia. Bahkan Khalaf Allah dapat dikatakan melampaui pandangan ‘Ali ‘Abd Raziq karena menyatakan bahwa Islam berkesuksesan dengan demokrasi. Menurutnya, al-Qur’an menyusun prinsip-prinsip dasar demokrasi dan menuntut umat Islam untuk merumuskan implementasinya. Wahyu Tuhan bukan sekedar membolehkan, tetapi

¹⁸Ibid., xxx.

¹⁹Ibid., xliii-lx.

²⁰‘Ali ‘Abd al-Raziq, “Risalah Bukan Pemerintahan Agama Bukan Negara”, Kurzman, *Wacana*, 1-17.

juga menghendaki demokrasi.²¹ Karya Mahmud Taleqani (Iran, 1911-1979), seorang pemimpin Revolusi Iran, juga mengungkapkan kekhawatirannya terhadap munculnya teokrasi di Iran. Keberatan terhadap teokrasi juga dapat disimak melalui tulisan Muhammad Sa'îd al-'Asmawi (Mesir, lahir 1932) yang menyatakan bahwa al-Qur'an memaksudkan syari'ah sebagai sebuah jalan (*path*), bukan sebagai sistem hukum yang siap dipakai untuk diberlakukan.

Tema *kedua* adalah demokrasi. Tema ini diperdebatkan dengan penekanan khusus pada konsep musyawarah (*shûrâ*) yang digunakan untuk memberikan kesempatan atau menuntut pernyataan kehendak umum dalam masalah-masalah kenegaraan. Mehdi Bazargan, seorang pejuang demokrasi yang pernah ditunjuk sebagai perdana menteri sementara oleh Imam Khomeini, merupakan pendukung utama konsep *shura* sebagai demokrasi. S. M. Zafar (Pakistan, lahir 1930) berpendapat bahwa sistem pertanggungjawaban pemerintah harus disesuaikan dengan kebutuhan-kebutuhan masyarakat yang berbeda. Menurutnya, pemerintahan parlementer adalah alat yang paling efektif untuk menjamin pertanggungjawaban di zaman kontemporer ini.

Argumen lain mengenai penerapan demokrasi dapat juga diamati dari tulisan M. Natsir (1908-1993), seorang yang dikenal sebagai penjaga tradisi yang kukuh.²² Dalam tulisannya yang berjudul; *Revolusi Indonesia*,²³ Natsir mengutip banyak ayat al-Qur'an untuk mendukung argumentasinya mengenai pentingnya demokrasi dalam kondisi-kondisi nasional tertentu.

²¹Muhammad Khalaf Allah, "Kekuasaan Demokrasi," Kurzman, *Wacana*, 18-38.

²²Mark R. Woodward, "Muhammad Natsir", John L. Esposito (ed), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol. III (New York: Oxford University Press, 1995), 239-240.

²³M. Natsir, "Revolusi Indonesia," Kurzman, *Wacana*, 57-80.

Tema *ketiga* adalah hak-hak perempuan. Tema ini umumnya untuk merespons ayat-ayat al-Qur'an dan Hadith yang kelihatannya menunjukkan kontradiksi dengan hak-hak perempuan, sebagaimana dipahami Islam liberal. Sebagai contoh ayat yang menerangkan tentang hak poligami bagi laki-laki, hak unilateral kaum pria untuk bercerai, hak-hak kewarisan dan kesaksian hukum pria yang lebih besar. Demikian halnya dengan Hadith-hadith yang berbicara tentang jilbab, pemisahan gender, dan hak kaum perempuan untuk menjadi pemimpin. Tokoh seperti Benazir Bhuto (Pakistan, lahir 1953) dan Aminah Wadud Muhsin (Amerika Serikat, lahir 1952), merupakan figur menganjurkan agar kita memeriksa kembali pernyataan-pernyataan (al-Qur'an dan Hadith) tersebut dan menyimpulkan bahwa pernyataan itu tidak benar-benar mengurangi hak-hak kaum perempuan sebagaimana anggapan sebagian orang. Keduanya juga dikenal sangat *concern* membahas secara lebih luas tentang ayat al-Qur'an dan Hadith yang seringkali ditafsirkan untuk membenarkan dominasi laki-laki terhadap perempuan.

Selain menyuarakan adanya kesalahan dalam menafsirkan syari'at sehingga menjadikan terbatasnya hak-hak perempuan, beberapa penulis juga menyatakan bahwa pernyataan-pernyataan yang anti perempuan itu dianggap merujuk pada kondisi Arab abad VII dan tidak cocok untuk diterapkan pada waktu dan tempat yang lain. Nazira Zein-ed-Din (Libanon, lahir 1905) menyatakan bahwa al-Qur'an membolehkan kelangsungan kebiasaan-kebiasaan Arab pra-Islam, seperti poligami dan perbudakan, hanya untuk mempermudah transisi masyarakat Arab ke dalam Islam, dan bahwa Muhammad telah wafat sebelum ia berhasil memberantas kebiasaan-kebiasaan tersebut secara tuntas, sebagaimana yang diinginkan Islam. Muhammad Shahrour juga menyatakan bahwa aturan-aturan yurisprudensi memikul

tanda historis suatu zaman dimana ia diciptakan dan masyarakat di mana ia dibentuk. Fatima Mernisi (Maroko, lahir 1940) juga mengatakan bahwa al-Qur'an dan sumber-sumber lainnya secara sistematis telah salah ditafsirkan dalam persoalan kedudukan perempuan.

Tema *keempat* adalah hak-hak non muslim. Tema ini membicarakan hubungan antar agama, hak-hak non-muslim, terutama ahli kitab (Yahudi dan Kristen) untuk tetap menjalankan agama mereka, sepanjang mereka menunjukkan kesetiiaannya dan membayar upeti kepada pemimpin muslim yang berkuasa. Persoalan ini muncul di tahun pertama Islam dalam konteks penaklukan kaum muslim terhadap non-muslim. Ali Bulac (Turki, lahir 1951) termasuk intelektual yang menerima tradisi tersebut sebagai model bagi perlakuan yang manusiawi terhadap non-muslim. Dasar pijakan Bulac adalah Piagam Madinah (*Medina Document*), yang ditandatangani Nabi Muhammad, pihak Yahudi dan kaum musyrik.

Beberapa penulis lain berpendapat agak berbeda karena kaum muslim telah dihadapkan pada keadaan-keadaan yang berbeda dari saat ketika syari'ah dibentuk. Apalagi jika aturan tersebut diterapkan di negara-negara di mana kaum muslim berada dalam pemerintahan non-muslim. Humayun Kabir (India, 1906-1969) dan Dimasangcay A. Pundato (Filipina, lahir 1947) mewakili respon Islam liberal terhadap situasi yang demikian, seperti terjadi di India dan Philipina. Keduanya bahkan mengambil sikap berposisi terhadap gerakan separatis Islam. Candra Muzafar (Malaysia, lahir 1947) dan Rusmir Mahmutcehajic (Yugoslavia-Bosnia, lahir 1948) berbicara mengenai situasi yang agak berbeda, di Malaysia dan Bosnia Herzegovina, sebuah pemerintahan mayoritas muslim yang kecil tetapi kurang memiliki cukup kekuasaan terhadap komunitas non-muslim. Yang menarik dari

keduanya adalah bahwa mereka tidak menyerukan untuk mengikuti contoh Islam periode awal, tetapi lebih suka membangun argumen mengenai tema-tema seputar toleransi dan keberagaman.

Muhammad Talbi (Tunisia, lahir 1921) menjelaskan secara teoretik terhadap topik hubungan antar agama. Ia mengutip ajaran-ajaran positif mengenai perlakuan yang baik terhadap non-muslim. Ia juga berpendapat bahwa ajaran tentang toleransi memungkinkan dialog antar komunitas, tanpa memperhatikan contoh-contoh masa lalu. Karenanya, ia menentang unsur-unsur syari'ah yang tidak toleran, misalnya saja hukuman mati kepada orang murtad.

Tema *kelima* adalah kebebasan berpikir. Tema ini merupakan inti dari persoalan Islam liberal. Sebab kaum liberal harus mempertahankan kebebasan berpikir agar dapat memberikan dasar pembenaran terhadap pengungkapan pemikiran yang lainnya. Kebebasan berpikir dibicarakan dalam konteks ijtihad, dan berkaitan dengan pembahasan: siapa yang boleh berbicara dan apa saja yang boleh dibicarakan. Pertanyaan; siapa yang boleh berbicara (berkaitan dengan orang yang boleh melakukan ijtihad), merupakan persoalan yang sangat penting bagi kaum liberal. Shahrour misalnya, sebagai seorang yang berlatar belakang teknik, menyatakan bahwa metodenya dalam menganalisis al-Qur'an adalah bersifat ilmiah, suatu usaha yang jelas berbeda dibanding ijtihad mazhab tradisional.²⁴ Pertanyaannya; apakah sah seorang yang tidak memiliki latar belakang pendidikan agama melakukan ijtihad?.

Menjawab pertanyaan tersebut kelompok Islam liberal menjelaskan bahwa Tuhan menciptakan manusia untuk menjadi pemikir dan syari'ah mendorong kaum

²⁴Di antara karya terpenting Shahrour adalah *Al-Kitab wa al-Qur'an: Qira'ah Mu'asjrah* (Damaskus: Al-Ahali li al-Tiba'ah wa al-Nasf wa al-Tawzi'ah, 1990).

muslim untuk melakukan refleksi dan penyelidikan. Ali Syari'ati (Iran, 1933-1977) adalah cendekiawan muslim terkemuka yang banyak mengkritik kaum agamawan yang ingin memonopoli penafsiran atas Islam. Al-Qardawi (Mesir-Qatar, lahir 1926) mengutip ajaran-ajaran mengenai toleransi atau penghargaan terhadap perbedaan pandangan, khususnya yang berkaitan dengan kewajiban agama, dan mengkritik kaum ekstremis yang ingin mengelabui umat Islam dengan penafsiran mereka mengenai kewajiban keagamaan.

Dalam perspektif Islam liberal penafsiran-penafsiran keagamaan boleh jadi merupakan produk dari kondisi-kondisi historis tertentu. Karenanya, agar ajaran Islam dapat bersifat *shāhli kulli zaman wa makan*, diperlukan kajian yang bersifat komprehensif. Dalam kaitan inilah Mohammed Arkoun (Aljazair-Perancis, lahir 1928) menekankan pentingnya penggunaan metode keilmuan sosial kontemporer, khususnya metode linguistik.²⁵ Abdul Karim Soroush (Iran, lahir 1945) juga menganjurkan penggunaan pendekatan sosiologi pengetahuan dalam mengkaji agama untuk membangun ruang gerak kebebasan bagi para pemikir. Menurutnya, agama dapat dikaji secara rasional, sama dengan fenomena lainnya.²⁶ Agama itu bersifat ilahiah (*devine*), sedangkan interpretasi religius bersifat manusiawi; karenanya dapat salah, bahkan ditentukan secara sosiologis.

Tema *keenam* adalah gagasan tentang kemajuan (*the idea of progress*). Tema ini merujuk pada pandangan pemikir muslim yang melihat modernitas dan perubahan sebagai perkembangan positif yang potensial. Sikap ini merefleksikan sebuah peralihan kebiasaan yang signifikan dari pandangan tradisionalis dalam Islam, yang memandang sejarah kontemporer sebagai kemunduran dan peralihan yang

²⁵Fedwa Malti-Douglas, "Mohammed Arkoun", John L. Esposito, *The Oxford*, Vol. I, 139-140.

²⁶Abdul Karim Soroush, "Evolusi dan Devolusi Pengetahuan Keagamaan," Kurzman, *Wacana*, 411-424.

berkesinambungan dari masa-masa awal pewahyuan yang diagungkan. Muhammad Iqbal (India, 1877-1938), menempatkan prinsip tentang pergerakan pada bagian inti teologinya (*the principle of movement*).²⁷ Prinsip gerak yang dimaksud Iqbal adalah anjuran untuk melakukan ijtihad sehingga terbuka kreativitas dan orisinalitas berpikir dalam memecahkan masalah. Anjuran al-Qur'an untuk menggunakan akal, dan keyakinannya terhadap adanya siklus sejarah manusia, semakin memperkuat pandangannya bahwa Islam mengajarkan dinamisme dan menolak statisme.

Mahmoud Mohamed Taha (Sudan, 1910-1985), penulis *The Second Message of Islam* (Risalah Kedua Islam), membedakan antara apa yang ia sebut sebagai risalah pertama Islam (*the first message of Islam*) dan risalah kedua Islam (*the second message of Islam*). Menurutnya, risalah pertama Islam berisi seruan agar umat menjadi mukmin dan muslim, sebagaimana tercermin dalam ayat-ayat Makkiyah dan Madaniyyah. Seruan ini diperuntukkan bagi masyarakat Arab abad VII. Sementara risalah kedua Islam berisi petunjuk evolusioner yang menghendaki umat Islam bercita-cita sampai pada taraf keagamaan yang lebih tinggi. Melalui risalah kedua Islam inilah seruan pembaharuan Islam selalu dikumandangkan.

Nurcholish Madjid (1939-2005) dan Shabbir Akhtar (Pakistan-Inggris, lahir 1960) berpendapat bahwa penolakan terhadap modernitas dan perubahan historis telah membuat pemikiran Islam menjadi kaku, melumpuhkan kemampuan agama untuk berbicara kepada "muslim modern", dan mengorbankan potensi modernitas yang positif.

Fazlurrahman juga menyatakan bahwa memaksakan penyeragaman penafsiran secara absolut adalah tidak mungkin dan tidak diperlukan. Selanjutnya

²⁷Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), 146.

Rahman menyatakan, “tentu saja, perbedaan pendapat yang keberadaannya sangatlah berarti haruslah diberi nilai positif yang tinggi.” Rahman mengkritik penafsiran tradisional yang lebih terikat pada penafsiran masa lalu ketimbang menghadapi tantangan perubahan. Pada saat yang sama Rahman juga mengkritik kaum revivalis karena menolak penafsiran yang lebih awal dalam upayanya untuk kembali ke sumber-sumber asli. Rahman cenderung mengembangkan penafsiran baru atas sumber-sumber asli saat ia mempelajari penafsiran masa lalu, baik untuk mengambil pelajaran wawasannya maupun untuk memahaminya sebagai produk dari konteks sejarahnya.

Perkembangan Islam Liberal di Indonesia

Di Indonesia, Islam liberal telah menunjukkan popularitasnya sejak 1970-an, hampir bersamaan waktunya dengan menguatnya posisi Islam revivalis.²⁸ Wacana Islam liberal mulai populer dan berkembang sejak 1970-an dengan tokoh utama seperti Nurcholish Madjid, meski Nurcholish sendiri tidak pernah menggunakan istilah Islam liberal untuk gagasan dan pemikirannya.²⁹ Tetapi jika dicermati melalui tulisan-tulisannya yang dikemukakan pada era 1970-an, Nurcholish jelas dapat diposisikan sebagai pelopor Islam liberal. Tulisan Nurcholish berjudul; *Keharusan Pembaharuan Pemikiran Islam dan Masalah Integrasi Umat dan Menyegarkan Paham Keagamaan di Kalangan Umat Islam Indonesia*,³⁰ telah mengajak kita melakukan perubahan yang mendasar agar dapat mengikuti perkembangan zaman. Melalui tulisan tersebut Nurcholish menyampaikan seruannya dengan bahasa yang amat vulgar, misalnya: sekularisasi, Islam yes, partai Islam no, kuantitas versus

²⁸Kurzman, *Kata Pengantar*, xxviii.

²⁹Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan dan Jawabannya* (Jakarta: Gema Insani Press, 2002), 2-3.

³⁰Nurcholish Madjid, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1992), 204-214; 239-256.

kualitas, kebebasan berpikir (*intellectual freedom*), *idea of progress*, dan sikap terbuka (inklusivisme). Tema-tema yang diusung Nurcholish tersebut sebagian besar terus diwacanakan kelompok Islam liberal di Indonesia.

Wacana Islam liberal mengalami perkembangan yang pesat dengan dukungan, baik secara institusional maupun individual. Di antara institusi yang turut menyebarkan wacana Islam liberal adalah: Jaringan Islam Liberal (JIL)³¹ dan Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM).³² Hampir sama dengan yang terjadi di dunia Islam, perkembangan Islam liberal di Indonesia juga mengalami masa yang tidak menguntungkan. Peristiwa mutakhir yang menandai adanya perlakuan diskriminatif terhadap kelompok Islam liberal di antaranya ditandai dengan dikeluarkannya fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada awal Juli 2005 (ada 11 fatwa), yang di antaranya melarang dan menghukumi sesat liberalisme, sekularisme, pluralisme dan nikah beda agama. Padahal tema-tema tersebut menjadi bagian dari yang senantiasa diwacanakan oleh tradisi Islam liberal. Disamping itu juga bermunculan buku-buku dengan judul vulgar yang mengekspresikan kecaman terhadap Islam liberal. Sebut saja misalnya: *Pengaruh Kristen-Orientalis Terhadap Islam Liberal* karya Adian Armas,³³ *Bahaya Islam Liberal* karya Hartono Ahmad Jaiz,³⁴ *Islam Liberal dan Zionisme Internasional* karya Adian Husaini, dan *Islam*

³¹Jaringan Islam Liberal (JIL) adalah lembaga yang dibentuk komunitas muda NU dengan tokoh utama Ulil Abshar Abdallah. JIL mulai diaktifkan sejak Maret 2001; mulai 25 Juni 2001 mengisi kolom artikel dan wawancara seputar perspektif Islam liberal. Disamping melalui Koran, JIL juga mengembangkan gagasannya melalui radio, internet, dan lain-lain. Lihat, Adian Husaini dan Nuim Hidayat, *Islam Liberal*, 4.

³²Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM) adalah lembaga yang didirikan kaum muda Muhammadiyah pada 12 Oktober 2003 di Bogor. Secara umum tema pembahasan yang diwacanakan JIMM adalah perspektif Islam liberal, suatu tema yang menimbulkan kontroversi di kalangan internal Muhammadiyah. Lihat, Deni Asy'ari, dkk., *Pemberontakan Kaum Muda Muhammadiyah* (Yogyakarta: Resist Book, 2005), 56.

³³Adian Armas, *Pengaruh Kristen-Orientalis Terhadap Islam Liberal* (Jakarta: Gema Insani Press, 2003).

³⁴Hartono Ahmad Jaiz, *Bahaya Islam Liberal* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2002).

Liberal: Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan dan Jawabannya karya Adian Husaini dan Nuim Hidayat.

Penutup

Berdasarkan pembahasan yang telah dikemukakan, kiranya dapat ditarik beberapa kesimpulan; *pertama*, paham kebebasan berpikir (rasionalisasi) dalam Islam yang kemudian menjadi jiwa/roh gerakan Islam liberal ternyata otentik bersumber dari tradisi Islam; meskipun dalam perkembangannya modernisasi Barat juga turut mewarnai wacana Islam liberal. Dengan demikian Islam liberal tidak harus selalu dipahami dalam konteks Barat dan dengan menggunakan barometer Barat. *Kedua*, Islam liberal dapat dipahami dalam pengertian mereka yang bersikap oposan terhadap revivalisme, dan selalu mewacanakan tema-tema yang secara ortodoks dianggap mapan, seperti ajaran Islam mengenai politik, demokrasi, hak-hak perempuan, pluralisme agama, kebebasan berpikir dan ide tentang kemajuan. Dengan selalu mendiskusikan tema-tema tersebut, kelompok Islam liberal percaya bahwa Islam akan dapat memainkan peranan penting di dunia kontemporer. *Ketiga*, perkembangan Islam liberal di Indonesia juga tidak dapat dilepaskan dari konteks perkembangan paham liberalisasi pemikiran Islam di dunia Islam. Termasuk dalam hal ini adalah perlakuan yang seringkali mendiskreditkan kelompok Islam liberal yang terjadi baik di dunia Islam maupun di Indonesia.