

MENKKRITISI JARINGAN ISLAM LIBERAL (JIL): Antara Spirit Revivalisme, Liberalisme dan Bahaya Sekularisme

Hamdiah A. Latif

Dosen Fakultas Tarbiyah Jurusan Tadris Bahasa Arab (TBA).

A b s t r a k

This article deals with the development of liberal Islam in Indonesia by concentrating on the group Jaringan Islam Liberal (Liberal Islam Network; henceforward JIL). The term of liberal Islam refers to a trend among a particular group of Muslims who argue that understanding the text of Islamic teachings should be complemented by the context in which it is being reinterpreted because the text does not exhaust all the meanings of the revelation. This group also spreads basic ideas such as the opening of the gates of *ijtihad*, stressing the spirit of religious ethics, pluralism and relativism, the support of minorities and religious freedom. The presence of this group has aroused many responses to the ideas that it promotes. One of the responses and critics is inadequate method that JIL used in order to reach an authoritative understanding. Another problem is spirit of Islamic liberalism understanding that used will lead at the last to the idea of secularization, which draws a distinct line between religion and politics.

Keyword: *Islam, liberalisme, sekularisme*

A. Pendahuluan

Kehadiran sekelompok anak muda yang tergabung dalam Jaringan Islam Liberal (JIL) menyebarkan gagasan pemikiran liberal telah mengundang respon beragam dari berbagai kalangan cendekiawan dan intelektual Muslim di Indonesia. Melalui semangat revivalisme yang diusungnya lewat serangkaian gagasan dan ide pembaharuan,

seperti revitalisasi ijtihad, pluralisme dan relativisme (agama), kebebasan beragama, kebebasan berekspresi hingga sekularisasi telah membuat kebanyakan Muslim di Indonesia mengalami kegerahan dan telah menimbulkan dampak yang amat luas, khususnya dalam menyikapi pelbagai persoalan keagamaan yang selama ini diyakini sebagai *permanent thesis* (*qath'iyat*), namun dilabrak dengan begitu mudah dan leluasanya lewat berbagai penafsiran baru yang sangat berlawanan dan kontradiktif.

Pada satu sisi, kehadiran kelompok JIL ini seolah hendak melanjutkan lokomotif pembaharuan yang dulunya dihela oleh Nurcholis Madjid (Cak Nur) pada tahun 70-an bersama Gus Dur (Abdurrahman Wahid), Ahmad Wahib, Djohan Effendi, Dawam Rahardjo dan lainnya yang tergabung dalam kelompok *Limited Group* bentukan mantan Menteri Agama RI, Mukti Ali. Namun di sisi lain, berbagai gagasan yang diwacanakan JIL melalui publikasinya, lebih menampakkan bahwa JIL lebih dirasa liberal ketimbang pendahulunya, Cak Nur dkk.¹

Terma Islam liberal sendiri menurut para pengusungnya menunjukkan kepada sebuah tren di kalangan Muslim tertentu yang berpandangan bahwa pemahaman “teks” ajaran Islam haruslah dilengkapi dan diiringi dengan “konteks” yang melingkupinya saat diinterpretasikan, sebab sebuah “teks” tidak sepenuhnya mampu menjelaskan makna dan maksud dari wahyu.² Sebagaimana istilah Islam liberal juga diamini para pendukungnya sebagai sebuah intepretasi ajaran Islam yang punya perhatian lebih terhadap berbagai persoalan modern, seperti demokrasi, kebebasan berfikir serta promosi Hak Asasi Manusia (HAM). Kesemua interpretasi Islam yang selaras dengan zaman itu hanya bisa dituntaskan dengan membuka kembali selebar-lebarnya pintu ijtihad dengan menawarkan penafsiran Islam

¹ Dalam sebuah wawancara dengan Majalah *Sabili*, Salahuddin Wahid (salah seorang petinggi ormas Nahdhatul Ulama/NU) menyatakan bahwa ide yang disuarakan JIL lebih liberal ketimbang gagasan yang dikemukakan Nurcholis Madjid dulunya. Hal ini dapat dilihat dalam hal penggunaan terma, khususnya yang berkaitan dengan nuansa keagamaan, semisal terma “masyarakat madani” yang lebih dipilih Nurcholis Madjid untuk menyebut peran suatu masyarakat. Ini terang berbeda dengan kelompok JIL yang lebih memilih terma “civil society”, sebuah istilah yang lebih punya akar pada modernitas Barat. Lebih jauh lihat Salahuddin Wahid, “JIL Lebih Liberal dari Cak Nur”, *Sabili* No. 15 Th. IX 25 Januari 2002, hlm. 90

² Lihat www.islamlib.com/arsip/diskusi.php, diakses pada 16 November 2002

baru yang lebih senafas dengan zaman.

Tak sebatas menyuarakan perlunya dibuka kembali pintu ijtihad, JIL juga aktif menyuarakan pluralisme dan relativisme (agama), membela kelompok minoritas semisal Jamaah Ahmadiyah, kebebasan beragama hingga sekularisasi yang memisahkan ranah agama dengan politik. Sungguhpun demikian, kehadiran JIL dengan segala gagasan liberal yang banyak berlawanan dengan pemahaman *mainstream* kaum Muslimin ini, tidak sepi dari kritik dan tanggapan. Segala respon, kritik dan tanggapan atas kehadiran JIL ini mencapai puncaknya manakala koordinator JIL, Ulil Absar Abdalla menulis sebuah artikel yang bertajuk “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam” yang dimuat pada Harian Kompas, 18 November 2002 hingga berbuntut panjang pada fatwa hukuman mati bagi Ulil yang dikeluarkan oleh Forum Ulama Umat Islam (FUUI) atas ide liberal yang diangkat Ulil dalam tulisannya tersebut.

Kehadiran JIL kembali menyulut kontroversi manakala Masdar F. Mas’udi, Katib Syuriah PBNU (Nahdhatul Ulama) sekaligus Direktur P3M (Pusat Pengembangan Pesantren dan Masyarakat) dalam sebuah wawancaranya di situs JIL menawarkan solusi radikal untuk meninjau ulang waktu pelaksanaan ibadah haji menjadi sepanjang bulan guna menghindari jatuhnya lebih banyak korban meninggal akibat berdesak-desakan hanya pada puncak hari-hari haji (9-13 Dzulhijjah) di Arafah, Mina, dan Muzdalifah.

Artikel ini mencoba mengkritisi Jaringan Islam Liberal dengan menggunakan pendekatan studi bibliografi. Dalam kajian ini, segala artikel dan buku yang merespon ide dan gagasan Islam liberal akan dianalisa. Mengingat beragamnya respon dan kritik atas kehadiran JIL, maka artikel ini hanya membatasi pada persoalan respon atas artikel Ulil (“Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam”) serta wawancara Masdar F. Mas’udi (“Waktu Pelaksanaan Haji Perlu Ditinjau Ulang”).

Secara umum, kritik dan tanggapan yang dialamatkan kepada JIL bermuara pada persoalan ketiadaan metodologi, kekeliruan (*fallacy*) dalam penggunaan konsep masalahat hingga bahaya gagasan sekularisasi dan paham sekularisme. Bagian akhir dari artikel ini akan ditutup dengan beberapa kesimpulan.

B. Pembahasan

a. Spirit liberalisasi dan ketiadaan metodologi

Di antara masalah terbesar yang dihadapi umat Islam zaman ini adalah kondisi keterbelakangan (*backwardness*) dan kemunduran peradaban yang dialaminya dibanding umat lainnya di dunia.³ Kondisi kemiskinan, kebodohan dan keterbelakangan seakan menjadi pemandangan umum bagi umat yang dulunya pernah memimpin peradaban dunia selama delapan abad lamanya. Untuk mengembalikan kejayaan sejarah peradaban Islam silam, Ulil Absar Abdalla dalam artikelnya yang bertajuk “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam” menuliskan bahwa jalan satu-satunya menuju kemajuan Islam ber-pulang kepada cara umatnya menafsirkan agama ini.

Untuk menuju ke arah kemajuan peradaban Islam kembali, dalam pandangan Ulil, diperlukan pemahaman baru dalam menafsirkan pesan dan ajaran agama yang dapat dikelompokkan ke dalam empat hal:⁴ *Pertama*, umat Islam membutuhkan penafsiran Islam yang non-literal, substansial, kontekstual dan sesuai dengan denyut nadi peradaban manusia yang sedang dan terus berubah. *Kedua*, umat Islam memerlukan penafsiran Islam yang dapat me-misahkan mana unsur-unsur di dalamnya yang merupakan kreasi budaya setempat dan mana yang merupakan nilai fundamental.

Terkait dengan hal ini, Ulil melanjutkan bahwa harus dibedakan ajaran dalam Islam yang merupakan pengaruh kultur Arab dan mana yang tidak. Sebab Islam itu sendiri kontekstual, dalam pengertian, nilai-nilainya yang universal harus diterjemahkan dalam konteks tertentu, misalnya konteks Arab, Melayu, Asia Tengah dan seterusnya. Tetapi, bentuk-bentuk Islam yang kontekstual itu hanya ekspresi budaya dan umat Islam tidak diwajibkan mengikutinya.

Aspek-aspek Islam yang merupakan cerminan kebudayaan Arab seperti jilbab, potong tangan, *qishash*, rajam, jenggot, jubah—masih menurut Ulil—hanyalah ekspresi lokal partikular Islam di Arab dan

³ Lihat Amir Syakib Arsalan, *Limadza Ta'akhhara al-Muslimun wa Taqaddama Ghayrubum*, Cet. 2, (Beirut: Dar al-Hayah, 1965)

⁴ Ulil Absar Abdalla, “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam”, *Kompas*, 18 November 2002

karenanya tidak wajib diikuti oleh umat Islam di belahan dunia lain. Yang harus diikuti adalah nilai-nilai universal yang melandasi praktik-praktik itu. Jilbab intinya adalah mengenakan pakaian yang memenuhi standar kepantasan umum (*public decency*). Kepantasan umum tentu sifatnya fleksibel dan berkembang sesuai perkembangan kebudayaan manusia. Begitu seterusnya.

Melanjutkan kritiknya atas stagnasi dan kebekuan pemahaman Islam di kalangan umat Islam sehingga menuntut kepada penafsiran Islam baru, Ulil menambahkan unsur *ketiga*, di mana umat Islam hendaknya tidak memandang dirinya sebagai “masyarakat” atau “umat” yang terpisah dari golongan yang lain. Umat manusia adalah keluarga universal yang dipersatukan oleh kemanusiaan itu sendiri. Kemanusiaan adalah nilai yang sejalan, bukan berlawanan dengan Islam. Berangkat dari sini, larangan kawin beda agama, dalam hal ini antara muslimah dengan lelaki nonmuslim, sudah tidak relevan lagi. Alquran sendiri tidak pernah dengan tegas melarang itu, karena Alquran menganut pandangan universal tentang martabat manusia yang sederajat, tanpa melihat perbedaan agama. Segala produk hukum Islam klasik yang membedakan antara kedudukan muslim dan nonmuslim harus diamandemen berdasarkan prinsip kesederajatan universal dalam tataran kemanusiaan ini.

Ulil menambahkan pula perlunya unsur *keempat*, di mana umat Islam membutuhkan struktur sosial yang dengan jelas memisahkan mana kekuasaan politik dan mana kekuasaan agama. Agama adalah urusan pribadi; sementara pengaturan kehidupan publik adalah sepenuhnya hasil kesepakatan masyarakat melalui prosedur demokrasi. Nilai-nilai universal agama tentu diharapkan ikut membentuk nilai-nilai publik, tetapi doktrin dan praktik peribadatan agama yang sifatnya partikular adalah urusan masing-masing agama.

Lebih jauh Ulil dalam artikelnya itu juga menyatakan re-lativisme dan pluralisme agama dalam penggalan kalimat berikut: “dengan tanpa rasa sungkan dan kikuk, saya mengatakan, semua agama adalah tepat berada pada jalan seperti itu, jalan panjang menuju Yang Mahabener. Semua agama, dengan demikian, adalah benar, dengan variasi, tingkat dan kadar kedalaman yang berbeda-beda dalam menghayati jalan

religiusitas itu.”

Bahwa artikel yang penuh kontroversi dan sedikit diselimuti mental inferior itu menawarkan sebuah pemahaman baru dalam Islam sekalipun semu, terang tampak dalam kalimat-kalimatnya yang sangat bombastis. Namun disayangkan manakala aspek yang dikritisi guna menyegarkan kembali pemahaman Islam itu lebih bersifat parsial tanpa dilandasi basis metodologis (semacam teori mengenai metode yang dipakai dalam mengembangkan suatu pemikiran), apalagi epistemologi yang jelas. Pada gilirannya, tanpa disertai perumusan metodologi yang jelas akan menimbulkan kesan di kalangan kaum muslimin lain bahwa Jaringan Islam Liberal (JIL) sebenarnya adalah suatu konspirasi manipulatif untuk menggerus Islam justru dengan meng-*abuse* (menyalahgunakan) sebutan Islam itu sendiri.⁵

Kalaulah pemahaman Islam yang perlu mendapat penyegaran itu berada dalam ranah fiqh (hukum Islam) seperti tampak dalam artikel tersebut, maka tentu ada sebuah tawaran rekonstruksi metodologi di bidang ushul fiqh. Bahwa memang disebutkan beberapa contoh parsial penyebab kemunduran umat Islam yang hanya terpaku pada formalisasi, ‘seragam luar’ (semisal jenggot, jubah, jilbab, rajam, potong tangan, dll.) dan bukan pada hal yang substansial sifatnya, akan tetapi bagaimana metodologi ushul fiqh yang ditawarkan sebagai alternatif baru, penafsiran terhadap ayat Alquran dan Hadis, batasan masalah *qath’iyyat* dan *dhanniyyat*, terutama seperti berkenaan dengan ayat hijab dan *hudud*,⁶ tidak disebutkan, jika bukan tidak ada sama sekali.

Bahwa hukum fiqh di suatu tempat dan kurun mungkin berbeda dengan masa dan tempat lainnya sangat bergantung kepada pemahaman ushul fiqh yang dipakai. Jika membuka lembaran sejarah khasanah fiqh klasik, maka akan ditemui beragam dan berbedabedanya metodologi ushul fiqh yang dipakai: mulai dari Abu Hanifah dengan *istihsan*, Malik bin Anas dengan penekanan ‘*amal ahli*

⁵ Haidar Bagir, “Islib Butuh Metodologi”, *Republika*, 20 Maret 2002

⁶ *Hudud* adalah hukuman yang telah ditentukan macam dan jumlahnya serta menjadi hak Allah. Hukuman itu telah ditetapkan kadarnya oleh nash, tidak ada batas terendah dan tertinggi dan tidak dapat diganti dengan hukuman lain karena merupakan hak Allah. Lihat ‘Abd al-Qadir ‘Audah, *al-Tasyri’ al-Jinaiy al-Islamiy*, (Beirut: Muassasah Risalah, 1968), Jld. 2, hlm. 79

Madinah, Idris bin Syafi'i dengan *al-qiyas* serta Ahmad bin Hanbal dengan penekanan pada tradisi (Hadis). Masing-masing Imam dan madzhab tersebut mempunyai metodologi yang jelas dalam memakai dalil, dalam memahaminya serta menjadikannya sebagai hujah.⁷

Akibat lanjutan dari ketiadaan metodologi dalam menawarkan sebuah pemahaman Islam baru hanya akan menjadikan Islam bak karet kendor yang dengan bebas ditarik ke sana ke mari semauanya. Padahal jika merujuk kepada sejarah keilmuan Islam silam, betapa khazanah pemikiran Islam semarak dengan perdebatan ilmiah yang ramai misalkan antara Mu'tazilah dan Asy'ariyah di abad 9-10 M. Betapa pun dahsyatnya perdebatan itu, hingga berujung pada suatu inkuisisi (*mihnah*) berdarah-darah, seorang pelajar sejarah pemikiran Islam tak akan gagal melihat adanya upaya serius untuk merumuskan basis metodologis bagi pemikiran kedua kelompok yang bertikai. Bukan saja metodologi, para pemikir kedua kelompok tak kurang dari berdebat hingga menyangkut masalah-masalah epistemologis yang amat mendasar mengenai otoritas akal (rasio atau nalar-analitis) dalam menangkap kebenaran keagamaan. Sebelum itu, kedua kelompok itu tentu saja sepakat mengakui peran-sentral Alquran dan Hadis sebagai pewenang akhir, betapa pun penafsiran masing-masing kelompok bisa berbeda.⁸

Pada gilirannya, pemahaman yang ditawarkan Islam liberal tadi tanpa disokong metodologi ushul fiqh yang bernas serta pola penafsiran Alquran dan Hadis yang jelas dengan tetap mempertimbangkan *asbabun nuzul* ayat serta *asbabul wurud* hadits akan berimplikasi lebih parah sebagaimana yang pernah dialami era Post-Modernisme: relativisme pemahaman dan nihilisme nilai-nilai.

b. Konsep maslahat sebagai justifikasi

Sekalipun turut meramaikan dan menyemarakkan jagat pemikiran Islam di Indonesia, kehadiran kaum liberal (JIL) kerap mempunyai pandangan yang berseberangan dengan pemahaman *mainstream* yang diyakini secara luas selama ini oleh umat Islam,

⁷ Mun'im Sirry, *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996)

⁸ Haidar Bagir, "Islib Butuh Metodologi", *Republika*, 20 Maret 2002

khususnya terkait penggunaan dalil maslahat dalam menuntaskan pelbagai persoalan kekinian. Untuk menguatkan dan mendukung pandangannya, kelompok Islam liberal kerap menyandarkan peristiwa tidak berlakunya hukuman potong tangan pada masa khalifah Umar bin Khattab sebagai dalil justifikasi bahwa kemaslahatan mesti didahulukan manakala terjadi semacam kontradiksi dan perbenturan antara perintah nas dan kondisi masyarakat. Pengguguran hukuman *hadd* potong tangan (Q. S. Al-Maidah: 38) oleh Umar di musim paceklik menjadi bukti yang paling absah—dalam pandangan Islam liberal—bahwa nas sekalipun pantas untuk ‘dipinggirkan’ manakala tidak sejalan dengan logika akal dan kemaslahatan.⁹ Pada gilirannya hal ini akan menggiring kajian hukum Islam kepada relativisme dan nihilisme, mengingat beragamnya logika akal yang dimiliki manusia. Pandangan demikian, seolah menekankan bahwa standar baik dan buruk cukuplah dituntaskan dengan akal saja tanpa bimbingan wahyu (nas). Sebuah kajian klasik yang telah melahirkan banyak *firqah* dalam sejarah Islam, semisal Mu’tazilah, Maturidiyyah, dll.

Kebijakan khalifah Umar yang tak lazim bahkan ‘melawan arus’ dengan apa yang tersurat dalam Alquran itu, oleh kalangan Islam liberal serta-merta dipahami sebagai sikap berani khalifah untuk menghapus dan menggugurkan hukum (*ta’thil nash*) yang tersebut dalam Alquran hanya dengan dalih kemaslahatan.¹⁰ Sebab dalam pemahaman Islam liberal, syarat dasar memahami Islam yang tepat adalah dengan tetap mengingat, apa pun penafsiran yang kita bubuhkan atas agama itu, patokan utama yang harus menjadi batu uji adalah *maslahat* manusia itu sendiri.¹¹

Selain mendasarkan kepada ijtihad Umar sebagai dalil justifikasi dalam mendahulukan mashlahat atas nas, kalangan Islam liberal juga menjadikan pemikiran dan alasan yang dikemukakan oleh Najmuddin al-Thufi untuk menyokong pandangannya. Dalam hal ini, al-Thufi berpandangan bahwa kemaslahatan mesti lebih didahulukan

⁹ Lebih jauh lihat Hamdiah A. Latif, “Konsep Mashlahat dan Tafsir Kaum Liberal”, *Jurnal Al-Mu’ashirah*, Vol. 7, No. 2, Juli 2010

¹⁰ Muhammad Al-Ghazali, *Dustur al-Wibdah al-Tsaqafiyah bayna al-Muslimin*, Cet. 1, (Cairo: Dar el-Shorouq, 1997), hlm. 34

¹¹ Ulil Absar Abdalla, “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam”, *Kompas*, 18 November 2002

ketimbang nas dan ijmak (konsensus) khususnya dalam persoalan muamalat, baik nash itu bersifat *qath'iy* maupun *dhanniy*.¹²

Berangkat dari sini, pergulatan antara mana yang harus terlebih dahulu dikedepankan: perintah tekstual nash ataukah interpretasi nas dalam memahami, mencari dan memperoleh maksud nas yang mengandung kemaslahatan; akan menemukan signifikansinya. Atau dalam bahasa yang lebih sederhana, benarkah terjadi kontradikasi antara *nas* (teks) dengan akal dalam memahaminya? Mungkinkah nas dikesampingkan manakala perintah tekstual nas dianggap tidak sejalan dengan pemahaman akal dalam mencari maslahat? Sejauh mana batasan maslahat dapat diterima dan bagaimana kriterianya?

Berbagai persoalan yang selama ini diyakini sebagai “wilayah tak terfikirkan” (*the unthinkable things*), meminjam istilah pemikir Muslim Aljazair, Mohamed Arkoun, untuk menyebut ranah persoalan *qath'iy* dalam Islam, telah dengan mudah ditukar dan diganti oleh kalangan Islam liberal hanya dengan menyandarkan konsep mashlahat sebagai landasan hukum (tanpa klasifikasi apakah persoalan tersebut masuk dalam ranah *ta'aqquliy*/sesuatu yang dapat dinalar; ataukah *ta'abbudiy*/bernilai ibadah).

Hal ini menjadi kian penting pula manakala kasus ijtihad Umar di atas kerap dijadikan sebagai justifikasi bahwa pertimbangan akal yang mengandung kemaslahatan lebih layak dikedepankan ketimbang *nas* guna lebih menyelaraskannya dengan zaman serta mendatangkan kemaslahatan bagi umat manusia. Pandangan demikian diperkuat lagi dengan pemikiran klasik yang pernah berkembang dulunya dalam belantara kajian ushul fiqh semisal pemikiran Najmuddin al-Thufi yang kerap dijustifikasi bahwa pandangan logis-nalar manusia yang dianggap mengandung ke-maslahatan lebih layak dikedepankan ketimbang *nas* guna lebih menyelaraskannya dengan zaman.

Bila ditelisik lebih jauh, baik persoalan Umar maupun al-Thufi

¹² Terdapat beragam riwayat mengenai klasifikasi madzhab yang menjadi pegangan dan ikutan Al-Thufi. Sebahagian mengatakan bahwa Al-Thufi merupakan seorang tokoh madzhab Hanbali, namun karena pandangan-pandangannya yang cenderung ekstrem dan melawan arus, maka ia kerap diidentifikasi sebagai Syi'i. Lebih jauh lihat Mukhsin Nyak Umar, *Rekonstruksi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia (Pendekatan al-Mashlahah al-Mursalah)*, (Banda Aceh: Yayasan PeNa, 2006), hlm. 18

yang menjadi pegangan kelompok Islam liberal di atas—menurut hemat penulis—lebih merefleksikan pemahaman parsial dengan hanya melihat sikap dan pernyataan tanpa menelaah lebih jauh argumen hukum (*legal reason*) yang melandasi mengapa Umar dan al-Thufi mengambil kesimpulan demikian. Pada gilirannya, pemahaman yang parsial tersebut akan membentuk suatu sikap ekstrim yang dengan mudah dan serampangan mengubah suatu ketentuan hukum tertentu hanya dengan dalih kemaslahatan, sebagaimana akan disebutkan dalam contoh pada bagian berikut.

Terkait kisah Umar, pada dasarnya Umar tidak menghapus ketentuan hukuman *hadd* mencuri sebagaimana tersurat dengan jelas dalam Alquran. Hanya saja Umar menelaraskan maksud dan tujuan syariat (*maqashid*) dari hukuman *hadd* mencuri (*fahm al-nushush*) serta pemahaman akan kondisi masyarakat di mana hukuman itu akan diberlakukan (*fiqh al-waqi'*), yang mana pada masa itu masyarakatnya sedang dirundung musim paceklik. Manakala sebabnya hilang (berakhir musim paceklik), maka hukuman atas kejahatan pencurian yang mencukupi syarat dan melewati nishab (seperempat dinar) tetap akan diberlakukan potong tangan. Hal ini tentunya sejalan dengan kaidah ushul, “hukum akan berlaku manakala ada ‘illat atau tidak” (*al-hukmu yaduru ma'a al-'illati wujudan wa 'adaman*).¹³

Akan halnya Al-Thufi, pada dasarnya Al-Thufi tidak berpandangan bahwa mashalahat boleh didahulukan ketimbang nas dan ijmak terutama dalam persoalan muamalat secara bebas dan lepas. Setidaknya bila dirujuk dalam pelbagai referensi, al-Thufi masih mengedepankan sikap bahwa konsep mashalahat boleh dikedepankan asalkan dengan cara *takhsis* (pengkhususan) dan *bayan* (penjelasan), serta bukannya menggugurkan keduanya. Hal ini diperkuat lagi dengan argumen al-Thufi yang lain bahwa nas yang banyak jumlahnya itu sangat mungkin saling berkontradiksi, sementara memelihara kemaslahatan merupakan hal yang dapat diterima bersama, maka dari itu mendahulukan mashalahat tentu jauh lebih utama.¹⁴

¹³ Muhammad Al-Ghazali, *Dustur al-Wihdah ...*, hlm. 35

¹⁴ Wahbah Zuhaili, *Ushl Fiqh al-Islamiy*, (Beirut: Dar el-Fikr, 2001), Jld. 2, hlm. 803-804

Implikasi lebih jauh dari penerimaan bahwa kemaslahatan mesti didahulukan atas nas adalah suatu penilaian dan pemahaman yang serampangan. Seakan hukum dalam Islam dapat dengan mudah diubah dan ditukar hanya dengan dalih kemaslahatan. Sebagai contoh dapat diutarakan di sini pandangan salah seorang pengurus teras salah satu organisasi massa Islam terbesar di Indonesia, Masdar F. Mas'udi, terkait waktu pelaksanaan wuquf di Arafah dalam ibadah haji yang sedianya diadakan setiap tanggal 9 Dzulhijjah, namun dapat dipindah waktu asalkan masih dilaksanakan dalam bulan haji (*asyhurun ma'lumat*): Syawal, Dzulqa'idah dan Dzulhijjah.

Gagasan ini dikemukakan Masdar hanya berangkat dari kondisi jemaah haji yang berdesak-desakan saat melempar jamrah setelah wuquf, masing-masing pada tanggal 10, 11, dan 12 Dzulhijjah yang banyak memakan korban jiwa. Padahal haji merupakan ibadah yang bersifat ketuhanan, namun akibat musibah saat melempar jamrah itu telah meruntuhkan nilai-nilai kemanusiaan.¹⁵

Lebih jauh, Masdar berpandangan bahwa penyebutan inti ibadah haji adalah wuquf di Arafah tanggal 9 Dzulhijjah sebagaimana tersebut dalam sabda Rasulullah, hanya memberikan penekanan waktu keutamaan pelaksanaan ibadah wuquf (*prime time*). Namun pada dasarnya—masih dalam pandangan Masdar—wuquf bisa dilaksanakan kapan saja asalkan masih dalam hitungan bulan haji (*asyhurun ma'lumat*).

Selintas, gagasan dan pemikiran di atas barangkali bisa diterima secara logis. Namun terdapat hal mendasar yang diabaikan bahwa secara prinsip dalam hukum Islam, haruslah dibedakan antara hukum yang bersifat *ta'abbudiy* dan *ta'aqquliy*. Persoalan ibadah (di mana haji termasuk di dalamnya) merupakan permasalahan ketundukan dan kepatuhan hamba kepada sang *Khaliq* serta sangat kecil menyisakan ruang nalar untuk memungut dan mencari butir-butir alasan dari penyariatian suatu hukum. Berbeda halnya dengan persoalan muamalat yang menyangkut hidup dan interaksi antarsesama manusia sangat mungkin menerima hal baru dan bisa dinalar (*ma'qulat al-ma'na*).

Bertolak dari sini, persoalan tafsir yang banyak dikembangkan

¹⁵ Lebih jauh lihat wawancara Masdar F. Mas'udi, "Waktu Pelaksanaan Haji Perlu Ditinjau Ulang" dalam situs www.islamlib.com, diakses pada 21 Agustus 2010

oleh kalangan Islam liberal akhir-akhir ini semisal pernyataan peninjauan ulang waktu pelaksanaan ibadah haji tersebut, layak untuk ditelaah dan dikaji secara kritis: benarkah gagasan itu telah sesuai dengan ruh dan inti syariat ataukah hanya sebuah tawaran pemikiran serampangan guna mengusik pemahaman ajaran Islam yang benar. Dengan lain kata, janganlah sampai persoalan mis-manajemen dalam pengelolaan ibadah haji sehingga menyebabkan jatuhnya banyak korban saat berdesak-desakan melempar jumrah dijadikan alasan justifikasi untuk mengubah ketentuan hukum syariat hanya dengan dalih untuk mendapatkan kemaslahatan.

Sebab mewujudkan kemaslahatan (*jalb al-mashlahah*), sekali pun merupakan inti, esensi dan ruh dari hukum syariat, namun dalam merealisasikannya sejatinya tidak pula bertentangan dengan kaidah umum syariat, sungguhpun tidak ditemukan dalil yang secara spesifik dengan tegas membolehkan atau bahkan membatalkannya.

c. Bahaya Sekularisme

Dalam salah satu magnum opus, *Risalah untuk Kaum Muslimin*, pemikir Muslim Melayu abad ini, Syed Muhammad Naquib Al-Attas mengingatkan akan bahaya sekularisme dan sekularisasi yang sebenarnya berakar pada sejarah Barat dan Eropa, namun bisa saja melanda umat Islam sebagaimana terjadi di banyak negara muslim zaman ini.

Secara sederhana, sekularisme merupakan paham yang memisahkan peran antara agama dan negara; sakral dan profan; duniawi dan ukhrawi. Untuk menuju kepada tahapan sekularisme, maka akan didahului proses sekularisasi yang berlaku dalam fikiran seseorang dan pengaruhnya terhadap masyarakat, berjalan melalui tiga komponen terpadu, yaitu: (1) *disenchantment of nature* (pengosongan alam materi dari semua makna ruhani); (2) *desacralization of politics* (penafian semua kekudusan politik dan kepemimpinan); (3) *deconcentration of values* (penafian kesucian serta kekekalan semua nilai hidup). Uraian ketiga proses itu sebagai berikut:¹⁶

Pertama, disenchantment of nature adalah pengosongan alam materi dan akal insani dari semua makna ruhani; sehingga mengaki-

¹⁶ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), hlm. 197-199

batkan pemisahan alam materi itu dari Tuhan, dan memperbedakannya dari insan agar manusia dapat memandangnya bukan lagi sebagai alam yang mempunyai hubungan maknawi dengan Tuhan. Tujuannya terang agar manusia dapat seterusnya mempergunakan alam secara bebas sekehendaknya sendiri dan melepaskan diri dari kehadiran Tuhan. Dengan demikian, manusia dapat mewujudkan perubahan sejarah yang membawa kepada konsep “perkembangan” dan “pembangunan” (*development*) yang bebas dari pengaruh ruhaniah.

Kedua, desacralization of politics adalah penolakan terhadap segala kekuasaan dan otoritas politik yang berdasarkan sumber-sumber ruhani dan agama. Penolakan ini merupakan prasyarat untuk menimbulkan perubahan kepemimpinan untuk selanjutnya perubahan masyarakat yang menimbulkan perubahan sejarah. Ini bermakna dari segi paham politik, setiap manusia (tanpa melihat latar belakangnya) dianggap bebas untuk memegang tugas kepemimpinan tanpa legitimasi kedudukan yang bersumber dari alam ruhani, sebagaimana ditegaskan Islam dalam makna *khalifatullah fil ardh*.

Ketiga, deconcentration of values adalah penisbian sistem nilai, yaitu nilai-nilai hidup yang senantiasa berubah akibat hasil ciptaan kebudayaan. Ini bermakna bahwa tidak ada nilai-nilai yang suci dan kekal sepanjang masa, melainkan nilai-nilai itu relatif dan menempuh penyimakan kembali serta perubahan mengikut zaman.

Jika ditelisik lebih jauh terhadap gagasan-gagasan yang disuarakan aktivis Jaringan Islam Liberal, baik apa yang dituliskan Ulil dalam artikelnya maupun pandangan Masdar dalam wawancaranya di atas, maka tampak korelasi yang sangat jelas antara diskursus pemikiran yang dikembangkan JIL dengan wacana sekularisasi dan sekularisme. Setidaknya jika berpedoman kepada pemikiran Syed Muhammad Naquib al-Attas, maka ide pembaharuan dengan menerabas segala *permanent thesis (qath'iyat)* yang telah diyakini kaum Muslimin sejak lama semisal kebolehan nikah beda agama, pemilahan ranah agama dan negara (sekularisme), pemindahan waktu pelaksanaan ibadah haji dan seterusnya; tanpa diiringi dan disokong landasan metodologis pemahaman dan penafsiran yang bernas, pada gilirannya hanya akan mengeliminir nilai dan norma yang sakral dalam agama Islam serta

menggantikannya dengan relativisme pemahaman dan nihilisme nilai-nilai, hanya dengan alasan bahwa pemahaman siapapun mungkin benar, tanpa ada nilai dan norma yang disepakati bersama untuk membatasi dan mengawal segala penafsiran tersebut.

C. Penutup

Selama hampir satu dekade kehadirannya di Indonesia, Jaringan Islam liberal (JIL) terus aktif menyuarakan perlunya penyegaran dan pembaharuan pemahaman Islam. Bahkan JIL juga fasih mengartikulasikan isu-isu kontemporer semisal Hak Asasi Manusia (HAM), demokrasi serta konsep dan pandangan Islam terhadap kedua isu tersebut. Namun disayangkan manakala spirit revivalisme dan liberalisme yang dibawanya itu tidak diimbangi dan disokong dengan metodologi pemahaman, epistemologi dan penafsiran keagamaan yang bernas. Implikasi lebih jauh dari itu adalah penggiringan penafsiran kepada relativisme dan nihilisme nilai-nilai.

Ketiadaan metodologi dalam melakukan pembaharuan dan penafsiran agama pada titik tertentu akan kian menguatkan kesan di kalangan kaum Muslimin lain bahwa Jaringan Islam Liberal (JIL) sebenarnya adalah suatu konspirasi manipulatif untuk menggerus Islam justru dengan meng-*abuse* (menyalahgunakan) sebutan Islam itu sendiri. Karenanya JIL harus segera merumuskan metodologi pembaharuan yang menjadi acuannya dan bukan hanya sebatas menyerukan perlunya penafsiran dan ijtihad baru.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Qadir ‘Audah, *al-Tasyri’ al-Jinaiy al-Islamiy*, (Beirut: Muassasah Risalah, 1968)
- Amir Syakib Arsalan, *Limadza Ta’akhhkharu al-Muslimun wa Taqaddama Ghayruhum*, Cet. 2, (Beirut: Dar al-Hayah, 1965)
- Haidar Bagir, “Islib Butuh Metodologi”, *Republika*, 20 Maret 2002
- Hamdiah A. Latif, “Konsep Mashlahat dan Tafsir Kaum Liberal”, *Jurnal Al-Mu’ashirah*, Vol. 7, No. 2, Juli 2010

- Muhammad Al-Ghazali, *Dustur al-Wihdah al-Tsaqafiyah bayna al-Muslimin*, Cet. 1, (Cairo: Dar el-Shorouq, 1997)
- Mukhsin Nyak Umar, *Rekonstruksi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia (Pendekatan al-Mashlahah al-Mursalah)*, (Banda Aceh: Yayasan PeNa, 2006)
- Mun'im Sirry, *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar*, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996)
- Salahuddin Wahid, "JIL Lebih Liberal dari Cak Nur", *Sabili*, No. 15 Th. IX 25 Januari 2002
- Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001)
- Ulil Absar Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam", *Kompas*, 18 November 2002
- Wahbah Zuhaily, *Ushl Fiqh al-Islamiy*, (Beirut: Dar el-Fikr, 2001)