

BAB II

ISLAM LIBERAL

A. Definisi dan Penjelasan

Charles Kurzman dalam bukunya *Wacana Islam Liberal*, memulai pengamatannya dengan membantah istilah “Islam Liberal”, yang merupakan judul bukunya sendiri. Menurut Kurzman, ungkapan “Islam liberal” (liberal Islam) mungkin terdengar seperti sebuah kontradiksi dalam peristilahan (*a contradictio in terms*).¹ Mungkin ia bingung dengan istilahnya sendiri. Meski ia menjawab di akhir tulisannya bahwa istilah Islam Liberal itu tidak kontradiktif, tapi ketidakjelasan uraiannya masih tampak di sana-sini.

Islam itu sendiri, secara *lughawi* (menurut bahasa), bermakna “pasrah”, tunduk kepada Tuhan (Allah) dan terikat dengan hukum-hukum yang dibawa Nabi Muhammad SAW. Dalam hal ini, Islam tidak bebas. Tetapi, di samping Islam tunduk kepada Allah SWT, Islam sebenarnya membebaskan manusia dan belenggu peribadahan kepada manusia atau makhluk lainnya. Bisa disimpulkan, Islam itu “bebas” dan “tidak bebas”.²

Kurzman juga tidak menjelaskan secara rinci apa yang dia maksud dengan “Islam Liberal”. Untuk menghindari definisi itu, ia mengutip sarjana hukum

¹ Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global* (Jakarta, Paramadina, 2003), hlm. xi

² Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Menembus Batas Tradisi menuju Masa Depan yang Membebaskan: Refleksi atas Pemikiran Nurcholis Madjid*, (Jakarta, Buku Kompas, 2006), hlm. 6-7

India, Ali Asghar Fyzee (1899-1981) yang menulis, “Kita tidak perlu menghiraukan nomenklatur, tetapi jika sebuah nama harus diberikan padanya, marilah kita sebut itu Islam Liberal.”³ Bahkan, Fyzee menggunakan istilah lain untuk Islam Liberal yaitu “Islam Protestan”. Sebagaimana diungkap oleh salah satu pengajar Universitas Paramadina Mulya, Luthfi Assyaukanie, “Dengan istilah ini (“Islam Protestan” atau “Islam Liberal”), Fyzee ingin 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 masa silam.”⁴

B. Munculnya Islam Liberal dalam Konteks Global

Tahun 1798 adalah saat Napoleon Bonaparte menginjakkan kaki di Mesir. Tahun itu sangat bersejarah. Bernard Lewis menyebutnya sebagai *a watershed in history dan the first shock to Islamic complacency, the first impulse to westernization and reform.*⁵ (batas sejarah dan pengaruh besar terhadap Islam adalah munculnya sikap merasa puas, pengaruh pertama dari pembaratan dan

³ Adian Husaini, *Islam Liberal; Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan dan Jawaban* (Jakarta, Gema Insani, 2001), hlm. 02

⁴ Charles Kurszman, *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global....*, hlm. xiii

⁵ Bernard Lewis, *Islam Liberalisme Demokrasi; Membangun Sinerji Warisan Sejarah, Doktrin dan Konteks Global* (Jakarta, Paramadina, 2002), hlm. X

reformasi) Para ahli sejarah sepakat, kedatangan Bonaparte di Mesir merupakan tonggak penting bagi kaum Muslim⁶ dan juga bagi bangsa Eropa.

Bagi kaum Muslim, kedatangan itu membuka mata betapa tentara Eropa yang modern mampu menaklukkan dan menguasai jantung Islam. Bagi orang Eropa, kedatangan itu menyadarkan betapa mudah menaklukkan sebuah peradaban yang di masa silam begitu berjaya dan sulit ditaklukkan.

Begitu penting 1798. Albert Hourani, sejarawan Inggris keturunan Lebanon, menjadikannya awal era liberal bagi bangsa Arab dan kaum Islam. Seperti yang ia jelaskan dalam bukunya, *Arabic Thought in the Liberal Age*, kedatangan Bonaparte ke Mesir bukan sekedar penaklukan militer, melainkan juga awal kebangkitan kesadaran kaum Muslim akan diri mereka.⁷

Menarik dicatat, Hourani menggunakan era liberal untuk merujuk masa kebangkitan Islam di dunia modern. Kata liberal di sini ialah sebuah kondisi dan suasana di mana kaum Muslim bebas mengartikulasikan kesadaran budaya dan peradaban mereka. Dalam konteks Eropa, liberal mengacu kepada situasi kebangkitan dan pencerahan. Itu sebab ketika karya Hourani itu diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, yang digunakan untuk liberal age adalah *Asr al-Nahdah* yang berarti 'era kebangkitan'⁸. Menurut Hourani, era liberal di dunia Arab terentang

⁶ Karena sejak pendudukan ini bangsa mesir dikenalkan arus budaya baru yaitu; westernisasi. Sejak saat itu selalu terjadi pergumulan yang tiada henti antara pandangan hidup dan tradisi baru yang diimpor, bukan antara pandangan hidup dan keimanan yang diimpor. David Sagiv, *Islam Otentisitas Liberalisme* (yogyakarta, LKiS, 1997), hlm. 10

⁷ Leonard Binder, *Islam Liberal; Kritik terhadap Ideology-Ideologi Pembangunan*, terj. Imam Muttaqin (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 192

⁸ Judul buku lengkapnya adalah *al-fikr al-arabi fi asr al-nahdah*

dalam (1798-1939). Tahun 1939 merujuk kepada pecahnya Perang Dunia II dan dimulainya kiprah politik Ikhwanul Muslim di Mesir. Selama rentang itu dasar pemikiran seperti Kemajuan, Modernitas, Kebebasan, dan persamaan dibincangkan secara luas.

C. Karakteristik dan Tipologi Islam Liberal

Terdapat beberapa terminologi yang digunakan untuk menjelaskan apa yang disebut sebagai wacana Islam Liberal. Charles Kuzman dalam karya pengantar editorialnya dalam buku "*liberal Islam : a Source book*" menjelaskan bahwa Islam Liberal merupakan suatu penafsiran progresif terhadap (teks) Islam yang secara otentik berangkat dari khasanah tradisi awal Islam untuk berdialog agar dapat menikmati kemajuan dari modernitas, seperti : kemajuan ekonomi, demokrasi, hak-hak asasi manusia, dll. Pandangan ini mempercayai bahwa Islam apabila dipahami secara otentik sejalan dengan – bahkan perintis bagi – liberal Barat.⁹

Charles Kurzman selanjutnya mengidentifikasikan tiga bentuk utama Islam Liberal. Hal ini melibatkan interaksi yang intensif antara liberalisme dengan sumber-sumber primer di dalam khasanah tradisi Islam baik Al-Qur'an maupun Sunnah Rasul (praktek-praktek yang berasal dari Rasulullah).

⁹ Charles Khurzman. *Wacana Islam liberal : Pemikiran Islam Kontemporer Isu-Isu Global*, (Jakarta, paramadina, 2001), hlm. xxxii-xxxiii

1. Syari'ah Liberal (*Liberal Syrai'ah*)

Bentuk pertama ini menyatakan bahwa Syari'ah itu bersifat liberal pada dirinya sendiri jika dipahami secara cepat. Sebagai contoh, Ali Bullac (turki, lahir 1951), salah seorang Islamis liberal terkemuka di Turki yang dalam artikel-artikel yang belum diterjemahkan sebelumnya (artikel 19) berpendapat bahwa piagam Madinah (*Medina Document*) – dimana Rasulullah menjamin hak-hak non-muslim untuk hidup di bawah pemerintahan muslim- menghadirkan sebuah contoh bagaimana Syari'ah memecahkan masalah-masalah kontemporer secara liberal. Abdurrahman I. Doi (India-nigeria, lahir 1933) berpendapat bahwa Al-Qur'an merupakan konstitusi yang pertama di dunia, sedangkan orang-orang Kristen eropa baru menemukan konstitusionalismenya satu abad kemudian. Maurice Bucaille (perancis, lahir 1920) berpendapat bahwa Al-Qur'an memberikan metode-metode penalaran ilmiah, sedangkan kalangan ilmiah secular satu abad lebih lama memahaminya. Syafique 'Ali Khan (Pakistan, lahir 1936) dan Abdelkebir Alaoui M'maghri (maroko, lahir 1942) berpendapat bahwa Syari'ah membangun kebebasan berfikir.¹⁰

“Liberal Shari'a, merupakan bentuk Islam liberal yang paling berpengaruh. Khurzman mengajukan tiga penjelasan, **pertama** “liberal

¹⁰ Abdurrahman I. Doi, *constitutionalism in Islamic law* (Zaria, Nigeria: centre for Islamic legal studies, Ahmadu Bello University, 1977); Maurice Bucaille, *the Bible, the Qur'an dan Science* (Indianapolis, ind; America trust publications, 1978); Shafique Ali Khan, *Freedom of Thought and Islam* (Karachi: Royal Book C.O 1989); Abdelkebir Alaoui M'daghri, *la Liberte de Presee/ Freedom of Thought/Hurriyat al-Fikr* (Almuhammadiyah, Maroco; Matbaat Fazalat, 1991)

Shari'a" menghindari tuduhan-tuduhan ketidakotentikan otentitas dengan mendasarkan posisi-posisi liberal secara kuat dalam sumber-sumber Islam ortodoks **kedua** "liberal shari'a menyatakan posisi-posisi liberal bukan sekedar pilihan-pilihan manusia, melainkan merupakan perintah Tuhan (yang membawa pada posisi yang menyimpang, yang juga membuat liberalisme Barat menderita, yang melakukan pembenaran atas liberalisme dengan merujuk pada referensi liberalism, seperti tentang hak-hak yang "diberikan Tuhan".¹¹ **Ketiga**, liberal shari'a itu memberikan rasa bangga akan pememuan yang dihasilkan; berpendapat bahwa Islam liberal lebih tua dari liberalisme Barat merupakan sebuah strategi retorika yang kuat dikalangan orang-orang yang terlalu sering menginternalisasi citra-citra orang Barat tentang inferioritas dan keterbelakangan.

Namun demikian, bentuk wacana Islam Liberal masih sangat rentan terhadap serangan baik teroris mengenai dasar-dasar teologi ortodoks. "liberal shari'a" harus dipahami sebagai lapangan-rumput rumah (*home turf*) ortodoksi, sebagaimana pada masa-masa awal Islam; analisis rinci mengenai makna Al-Qur'an, penyelidikan terhadap rantai penyampaian (*Sanad*) Hadits Nabi yang dapat dipercaya, penelitian yang serius sebagai sarana pelatihan para sarjana ortodoks secara intensif. Sementara yang lainnya telah memiliki

¹¹ Mengenai penyimpangan. "*Scripturalist Liberalism*", lihat Binder, *Islam Liberal*, hlm. 224. mengenai elemen-elemen Liberalisme Barat yang tidak-liberal (liberal), lihat Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge; Cambridge University Press, 1982); Michael J. Sander (ed), *Liberalism and its Critics* (New York; New York University Press, 1984)

kesiapan yang lebih baik, Bullac dan Bazargan, sebaliknya, secara otodidak berspekulasi untuk memahami analisa tekstual. Khurzman tidak bermaksud untuk menilai karya mereka, tetapi hanya ingin mengemukakan bahwa ini merupakan spekulasi intelektual yang sulit dilakukan. Berbeda dengan yang pertama ini, dua model atau bentuk Islam yang lainnya secara strategis mengubah lapangan perdebatan jatuh dari kubuh ortodok ini,

2. Syari'ah yang diam (*silent syari'ah*)

Bentuk argumentasi Islam liberal yang kedua berpendapat bahwa syari'ah tidak memberi jawaban jelas mengenai topik-topik tertentu. Muhammad Salim Al-Awwa (Mesir, kontemporer), seorang sarjana hukum, meringkaskan pendapat ini sebagai berikut:

Jika Islam tidak “menyebutkan” sesuatu, hal ini menunjukkan satu dari dua hal : apakah ini tidak disebut dalam sumber-sumber tradisional maupun atau kaum muslim yang tidak pernah mempraktikannya sepanjang sejarah mereka. Dalam kasus yang pertama, tidak menyebutkan sesuatu berarti sesuatu itu dibolehkan. Pengecualian terhadap peraturan ini yang berlaku dalam masalah ibadah. Dalam kssu kedua merupakan hal yang alamiah bahwa kaum muslim seharusnya tanggap terhadap perubahan dan perkembangan setiap waktu dan tempat.¹²

‘Abd Al-Raziq sarjana Mesir yang kontroversional, ikut serta memelopori penggunaan kata ini secara figurative pada tahun 1920-an dengan berpendapat bahwa syari'ah tidak menyebutkan bentuk khusus dari

¹² Muhammad Salim al-Awwa, *Political Pluralism from an Islamic Perspective*, dalam Azzam Tamimi (ed.), *Power Sharing Islam?* (London: Liberty for Muslim World Publications, 1993), hlm. 72-73. lihat juga Muhammad s. el-awa, *on the Political System of the Islamic State* (1975), terjemah oleh Ahmed Nadji al-Imam (Indianapolis, ind, Amerisan Trust Publications,. 1980), hlm. 83

Negara yang harus diikuti oleh kaum muslim, karenanya memperbolehkan pembentukan demokrasi-demokrasi liberal. Sebagaimana dicatat oleh Muhammad Sa'id Al-'Asmawi (Mesir, lahir 1932) ” dari sekitar 6000 ayat Al-Qur'an, hanya 200 ayat yang memuat aspek hukum, yaitu sepertigapuluh dari Al-Qur'an termasuk ayat-ayat yang dinasakh oleh ayat-ayat sesudahnya.” oleh karena itu, 'Asmawi dan yang lainnya menyimpulkan bahwa al-qur'an tidak memerintahkan untuk memberlakukan bentuk pemerintah tertentu.

Syaria'ah Tuhan, sebagaimana terangkum dalam Al-Quran dan Sunnah tidak mengikat manusia dalam hal mu'amalat, kecuali hanya memberikan beberapa prinsip-prinsip umum sebagai pedoman dan sejumlah kecil perintah. Syari'ah jarang mempersoalkan dirinya secara terperinci. Pembatasan syari'ah untuk memperluas prinsip-prinsip dan kebiasuannya dalam ruang-ruang lain disebabkan oleh kebijaksanaan dan rahmat Tuhan. ...Fakta bahwa syari'ah itu diam dalam masalah tersebut –dan kita seharusnya mencamkannya dalam pikiran kita bahwa, sebagaimana dikatakan dalam al-Qur'an “Tuhan tidak pernah lupa” berarti hanya pelaksanaan perintah-perintah syari'ah yang umum atas perincian kehidupan manusia yang beraneka ragam, dan pertentangan mengenai masalah-masalah baru menurut ketentuan kemaslahatan umum (maslaha) telah diserahkan pada kebijaksanaan bangunan kesadaran kaum Muslim.

Dalam syari'ah Islam, tidak ada sesuatu yang memaksa seseorang untuk mengikat agama ke dalam sebuah bentuk-negara. Syari'ah tidak berhubungan dengan bentuk pemerintahan tertentu.¹³

Al-Qur'an diturunkan kepada mereka (kaum Muslim) untuk menghentikan keraguan terhadap Rasulullah SAW. yang menurut mereka tumbuh dan berkembang, serta terbuka terhadap perubahan.¹⁴

¹³ Hussayn Fauzi al-Najjar, dikutip Bassam Tibi, *Major Themes in the Arabic Political Literature of Islamic Revivalism, 1970-1985*”. Bagian I, *Islam and Christian-Muslim Relations*, volume 3 (2), desember 1992, hlm. 202

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 205

“Silent shari’a” bersandar kepada tafsir al-Qur’an untuk membentuk pikiran utamanya. Namun, beban pembuktiannya sedikit lebih ringan dibandingkan dengan “liberal shari’ah” yang hanya perlu menunjukkan perintah-perintah positif bagi kemampuan pembentukan-keputusan manusia secara abstrak, ketimbang praktik-praktik liberal secara khusus. Maka, ia memindahkan seluruh wilayah tindakan manusia dari wilayah keserjanaan al-Qur’an, dimana pendidikan-pendidikan ortodoks memiliki keuntungan yang berbeda, dan menempatkannya dalam wilayah perdebatan publik.

Kelemahan dari bentuk “silent shari’a” adalah konotasinya—yang sudah pasti ditolak oleh kaum liberal jenis ini—bahwa wahyu Tuhan tidak lengkap. Adalah riskan untuk berargumen balik bahwa pesan-pesan Tuhan meliputi seluruh aspek kehidupan manusia dan bahwa agama serta politik tidak terpisah dalam Al-Qur’an. Abd Al-Rasyid ridha dan Muhammad Dia’ al-Din al-Rayyis (Mesir, pertengahan abad ke-20).¹⁵

Pada suatu kesempatan, argument-argumen “silent shari’a” muncul untuk menjamin tuduhan-tuduhan permusuhan terhadap wahyu agama Islam, sebagaimana dalam kasus organisasi kaum sosialis yang disebut komite Muslim untuk sebuah Nigeria yang progresif (*Muslim Committee for a Progressive Nigeria*), yang menentang pelaksanaan hukum syari’ah pada tahun 1970-an, dasar bahwa hukum tersebut “tidak menawarkan jawaban bagi

¹⁵ Leonard Binder. *Islam Liberal; Kritik terhadap Ideologi-Ideologi Pembangunan*, terj. Imam Muttaqin (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 153

masalah-masalah kronis seperti kelaparan, pengangguran, kota-kota yang centang parenang, biaya sewa yang tinggi, kegagalan UPE (*Universal Primary Education*), pengendalian penyakit, dan sebagainya.¹⁶ Para penulis liberal lain dari bentuk ini masih berhati-hati untuk mengungkapkan kebuisan atau diamnya syari'ah dalam istilah yang lebih positif, yang berbicara tentang kebijaksanaan dan rahmat Tuhan, sebagaimana dikutip dari Said Ramada (Mesir, pertengahan abad ke-20), dengan menyerahkan masalah-masalah tertentu kepada pertimbangan pemikiran manusia.

Kelemahan lainnya dari “silent shari'a” tersebut adalah karena bentuk ini menyisakan sedikit ruang untuk menentang elemen-elemen *lliberal* yang *tidak diam* dalam syari'ah. Sebagai contoh, dalam beberapa tempat, al-Qur'an berbicara tentang etika dalam pemilihan budak, penebus tawanan perang dan memotong bagian tubuh tertentu bagi para pelaku kriminal; jika praktik-praktik ini secara eksplisit dibenarkan oleh wahyu Tuhan, kaum liberal dari kelompok ini (“silent shari'a”) hanya dapat mengajukan keberatan bahwa pesan al-Qur'an terbatas pada aplikasinya. Syekh Waliyullah, misalnya, berpendapat bahwa Islam, yang universal dan abadi, mengambil bentuk menurut masyarakat dan masa tertentu dimana Islam diwahyukan untuk pertama sekali. Implikasinya, aturan-aturan dan perintah-perintah tertentu yang terdapat dalam syari'ah mungkin sesuai dengan kondisi Arabia abad ke-

¹⁶ Peter b. Clarke dan Ian Linder, *Islam in Modern Nigeria: a Study of a Muslim Community in a Post-Independence State, 1960-1983* (Mainz, Jerman: Grunewalch; Munich, Jerman: Kaiser, 1984), hlm. 89

7 dan tidak bersifat mengikat terhadap setiap masyarakat dan zaman. Sejumlah penulis dalam volume ini membuat argumen yang sama dengan memilih topik-topik khusus, seperti status kaum wanita. Mahmud Muhammed Taha. Lebih jauh lagi, membuat argument ini dengan lebih berani, dan berpendapat bahwa bagian-bagian Al-Qur'an yang lebih luas hanya bersifat temporer dalam penggunaannya (yang tersebut Taha sebagai risalah pertama (*first message*) Islam), hingga komunitas muslim siap untuk menerima kebenaran Islam yang terakhir (yang disebut Taha sebagai risalah kedua (*second message*), yang lebih menjamin pilihan dan otonomi manusia. Menurut Taha, perintah-perintah yang permanent diturunkan pertama sekali pada saat nabi Muhammad SAW. Tinggal di Makkah, sebelum ia mengambil kekuasaan sementara; perintah-perintah yang bersifat sementara diturunkan kemudian, pada saat nabi Muhammad SAW. Di Madinah, dan menerapkannya untuk kepentingan dan kebutuhan zaman tersebut. Taha berpendapat bahwa wahyu yang lebih awal menaskh (membatalkan) wahyu yang datang kemudian (bertentangan dengan apa yang diungkapkan oleh para penulis "Liberal Shari'a", seperti Bullac, yang berpendapat bahwa pengalaman belakangan di Madinah menghapuskan pengalaman yang lebih awal).

Posisi teoritis seperti ini merupakan hal sulit, karena beberapa hal. Pertama, ia membuat argument-argumen yang menantang bahwa syari'ah itu "diam", bahkan dalam topik-topik yang dapat dibicarakan secara jelas. Kedua,

ia proyeksikan kembali pendirian asal keilmuan ortodoks, yaitu analisis tekstual terhadap sumber-sumber klasik. Ketiga, ia membatasi bagian-bagian wahyu dalam suatu cara yang menurut beberapa sarjana bersifat bid'ah pendapat-pendapatnya, pada tahun 1985.

3. Syari'ah yang ditafsirkan (*interpreted syari'ah*)

Bentuk ketiga argument Islam liberal, dan yang paling dekat pada perasaan atau pikiran-pikiran liberal Barat, berpendapat bahwa syari'ah ditengahi oleh penafsiran manusia. Dalam pandangan ini, syari'ah merupakan hal yang berdimensi ilahiah, sedangkan penafsiran-penafsiran manusia dapat menimbulkan konflik dan kekeliruan. Kesimpulan semacam ini sangat rentan terhadap tuduhan-tuduhan relativisme. Namun, kaum liberal seperti Muhammad Asad (Leopold Weiss, Austria-Pakistan, lahir 1900), mempergunakan sumber-sumber pelaksanaan "Liberal Shari'a" seperti Hadist Rasulullah SAW, : "perbedaan-perbedaan pendapat di kalangan umatku yang terpelajar merupakan rahmat Tuhan.¹⁷ Menurut hadist Rasulullah SAW. Yang lain; 'Al-Qur'an bersifat lentur, terbuka terhadap berbagai jenis penafsiran. Oleh karena itu, tafsirlah menurut kemungkinan cara yang terbaik'.¹⁸ Muhammad Bahrul Ulum (Irak, lahir 1972), seorang ulama' syari'ah terpelajar dan pendukung gerakan demokrasi Irak yang terkemuka, mengutip

¹⁷ Muhammad Asad, *the Principles of State and Government in Islam* (Berkeley; University of California Press, 1961), hlm. 48. lihat juga 'Ali Shari'ati, *Histoire et Destine* (Sejarah dan Takdir), terjemah oleh F. Hamed dan N. Yavarid' *Hellencourt* (Paris Sindbad, (1969) 1982), hlm. 89

¹⁸ Mahmoud Ayoub, *the Qur'an and its Interpreters*, volume 1 (Albany: State University of New York Press, 1984), hlm. 23

dua ayat Al-Qur'an dalam memandang masalah ini; 'perbedaan pikiran, pandangan, dan metode sepenuhnya diakui, sehingga seseorang tidak bias mencabut pendirian-pendirian orang lain. 'Jika Tuhanmu menghendaki , tentu dai menjadikan manusia sebagai umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat' (Q.11:118).'manusia dahulunya hanyalah satu umat, kemudian mereka berselisih' (Q.10:19).¹⁹

Kaum liberal lainnya berpendapat, menyangkut ,dasar-dasar empiris, bahwa keanekaragaman penafsiran merupakan salah satu tanda dari tradisi Islam. Secara kategoris, Arkoun mengatakan: “penyimpangan idiologis terjadi dalam kerangka pemikiran Islam setiap waktu, bahwa seorang penulis lebih kurang hanya mengumandangkan sebuah mazdhab, sebuah komunitas atau tradisi secara tepat, mentransformasikan Al-Qur'an dari system kognitif yang *terbuka* kepada setiap kognitif yang *tertutup*”.²⁰ Rafiq Zakaria (India, lahir 1920) menyimpulkan, ‘sebagaimana kita perhatikan dalam rangkaian penelitian kita, mengenai isu-isu mendasar yang tidak satupun melibatkan agama dan politik, selalu ada consensus setiap waktu di kalangan para ulama.²¹ Zianuddin Sardar (Pakistan-Inggris, lahir 1951) berpendapat bahwa epistemologi Islam telah lama menekankan “keragaman cara untuk

¹⁹ Ayatollah Syed Mohammad Bahrul Uloom, *Islam, Democracy, and the Future of Iraq*, dalam Ricard w. Bulliet (ed.), *Under Siege: Islam and Democracy* (New York: the Middle East Institute of Columbia University, 1994), hlm. 26

²⁰ Arkoun, *Rethinking Islam*, hlm. 94

²¹ Rafiq Zakaria, *the Struggle Within Islam* (London: Penguin, 1988), hlm. 288

mengetahui”, yang “sama absahnya dalam Islam”.²² Soroush (artikel26) berpendapat bahwa penafsiran keagamaan Islam, dan yang lainnya, selalu merupakan fenomena manusiawi dan tunduk pada perspektif yang beragam: “agama wahyu, tentu saja, bersifat ilahiah. Namun, tidak demikian halnya dengan ilmu agama (*science of religion*), yang merupakan produksi dan konstruksi manusia. Hal ini bersifat manusiawi dalam pengertian bahwa ia tanamkan berdasarkan seluruh karakter kemanusiaan secara benar, yang baik maupun yang buruk.”

Basis “interpreted shari’a” yang ketiga bersifat normative: bahwa ketidaksepakatan dalam penafsiran berguna bagi komunitas muslim. Yusuf al-Qardhawi (Mesir-Qatar, lahir 1926) misalnya, membenarkan keanekaragaman pendapat itu dalam persoalan-persoalan praktis:

*Ketakutan saya yang paling buruk terhadap gerakan Islam adalah bahwa gerakan itu menentang para pemikir bebas di kalangan serta menutup pintu bagi pembaharuan dan ijtihad, membatasi dirinya sendiri dengan hanya satu jenis pemikiran yang menerima sudut pandang yang lain . hasil akhir bagi pergerakan tersebut adalah kehilangan pikiran-pikiran kreatifnya dan akhirnya mengalami stagnasi.*²³

²² Zianuddin Sardar, *Islamic Future : the Shape of Ideal to Come*, (London: Mansell, 1985), hlm. 102-103

²³ Yousef al-Qardawi, *Priorities of the Islamic Movement in the Coming Phase* (Cairo: Dar al-Nashr for Egyptian universities, 1992), h. 143-144

Dalam alur argument yang sama, Sa'id bin Sa'id (Maroko) berpendapat bahwa pemahaman yang benar mengenai kebenaran-kebenaran religius menghendaki dialog; kaum radikal yang memaksa lawan-lawannya untuk diam hanya dapat “menyembah Tuhan dalam kebodohan:²⁴ Abdelfatah Mourou (Tunisia), seseorang Islamis terkemuka yang memprotes intoleransi gerakan yang sedang tumbuh, berkeinginan mendirikan sebuah partai Islam yang lebih liberal agar memperoleh dukungan yang lebih luas; ketika kami memasuki arena politik, saya tidak akan mengatakan bahwa orang-orang yang mendukung saya akan masuk surga dan mereka yang menentang saya akan masuk neraka. Apapun yang saya kemukakan terbuka untuk diperdebatkan.”²⁵ Abbasi Madani (Aljazair, lahir 1931), dianggap sebagai salah seorang pemimpin gerakan Islam Aljazair yang liberal, berbicara tentang demokrasi dalam urusan-urusan yang juga pragmatis;

*Pluralisme merupakan sebuah jaminan kekayaan, dan keanekaragaman diperlukan untuk pembangunan. Kita muslim, tetapi kita bukanlah Islam itu sendiri ... kita memonopoli agama. Demokrasi yang kita pahami berarti pluralisme, pilihan, dan kebebasan.*²⁶

Fahmi Huwaidi (Mesir, lahir 1937) berpendapat bahwa demokrasi merupakan hal yang amat penting bagi perkembangan dunia Islam, sehingga

²⁴ Dale f. Eickelman, *Islamic Liberalism Strikes Back*, MESA Buletin, Volume 27 (2), Desember 1993, h. 167.

²⁵ Reuter's, 31 Maret 1991.

²⁶ Dikutip dalam Daniel Brumberg, *Islam, Elections, and Reform in Algeria*, dalam *Journal of Democracy*, Volume 2 (1), Musim dingin, 1991, h. 64.

jika demokrasi tidak/belum didukung dalam Islam, “kita harus “menemukannya” dengan cara apa pun”.²⁷

Salah satu tema yang muncul kembali dalam bentuk Islam liberal ini adalah bahwa penafsiran-penafsiran manusia seharusnya tidak disamakan derajatnya dengan wahyu bersifat Ilahiah, karena penafsiran-penafsiran manusia dapat keliru dan terbuka untuk diperdebatkan, ironinya, saat ini “interpreted shari’a” mungkin masih rentan terhadap tuduhan-tuduhan bahwa ia mereduksi wahyu pada derajat penafsiran manusia yang bias keliru. Kaum liberal ini tetap dituduh sebagai orang-orang yang menimbulkan kebingungan terhadap yang mereka kritik.

M’Daghri, misalnya, seorang menteri dalam kabinet Maroko dan seorang pendukung “liberal shari’a”, sementara menghentikan pembelaannya terhadap kebebasan berfikir dalam Islam untuk menyerang Fatima Mernissi (Maroko, 1940), yang analisisnya tentang perdebatan mengenai hak-hak wanita pada masa-masa awal Islam dikutip dalam antologi ini (artikel 13). Karya Mernissi – M’Daghri tidak menyebut nama pengarang atau judulnya – “menggambarkan bahwa Al-Qur’an tidak jelas dan kontradiktif, mengklaim bahwa ada dua pergerakan yang saling bertentangan seputar persoalan hak-hak kaum wanita ... secara keseluruhan nuku tersebut tidak lebih dari sekedar omong kosong belaka, dengan penuh keraguan mempertanyakan legitimasi Al-Qur’an dan hadits, serta merupakan rangkaian dari rasa khawatir yang

²⁷ Haddad, *Islamists and the Challenge of Pluralism*, hlm. 18.

tidak beralasan yang dilontarkan kepada para sahabat nabi yang agung”.²⁸ berdasarkan alasan-alasan histories, Mernissi berpendapat bahwa penafsiran-penafsiran terhadap wahyu boleh saja diperdebatkan atau menggugat wahyu itu sendiri, sebuah tindakan yang tidak dibungkus oleh jaminan perlindungan “liberal shari’a” mengenai kebebasan berfikir.

Muhammad Charfi (Tunisia, lahir 1946), seorang aktivis hak-hak asasi manusia, mengungkapkan perhatiannya terhadap serangan-serangan balik yang demikian itu:

*Anda tahu, di Tunisia, kami terikat dengan gagasan penafsiran atau ijtihad ... secara logis, untuk menjamin kebebasan berijtihad, sebetulnya anda harus menahan hokum bagi kemurtadan. Mengapa? Karena jika anda mendukung ijtihad yang menentang keamanan berfikir, dan jika hak anda untuk berpendapat dan mempertahankan ijtihad anda tidak dijamin, anda bias dituduh murtad, keluar dari Islam.*²⁹

Ketakutan dituduh sebagai murtad berlaku pada semua bentuk Islam liberal – memang semua bergantung pada pemikiran Islam ortodoks yang tanpa cela – tetapi secara khusus cukup potensi dalam “interpreted shari’a”, mengingat watak sensitive tantangnya terhadap kalangan cendekiawan ortodoks. Sementara itu, bentuk “liberal shari’a” masuk ke dalam perdebatan keilmuan ortodoks, dan bentuk “Liberal Shari’a” mencoba untuk merambah

²⁸ Alauoui M. Daghri, *La Libertè de Pensèe*, hlm. 38.

²⁹ Dwyer, *Arab Voices*, h. 176

ke daerah-daerah yang tidak dimasuki oleh keilmuan ortodoks. Bentuk “Liberal Shari’a” mengingkari klaim yang menyatakan bahwa pengetahuan ortodoks pernah mencapai kata akhir, ia memerlukan 1.400 tahun sejarah perdebatan ilmiah dan menggunakannya untuk melawan para cendekiawan yang terlibat dalam perdebatan tersebut. Setiap kemajuan teoritis dijadikan sebagai bukti keragaman interpretative; setiap pemikiran besar disajikan sebagai sebuah pembeda wahyu Ilahi. Karena kurangnya peninggalan sejarah mereka sendiri, para cendekiawan ortodoks hanya dapat merespons “Liberal Shari’a” dengan menghalaukannya keluar dari batas perdebatan yang dibolehkan.

Leonard Binder memahami terminologi Islam Liberal dengan membedakannya dengan terminologi Islam Tradisional. Dalam penelitiannya, Islam Tradisionalis menjadikan bahasa Al-Qur'an sebagai basis dari pengetahuan absolut tentang dunia. Sedangkan bagi Islam liberal bahasa Al-Qur'an berkoordinasi dengan esensi dari wahyu, namun isi dan makna dari wahyu tidaklah esensial bersifat verbal. Mengingat kata-kata dari Al-Qur'an tidaklah mencakup seluruh pemahaman makna tentang wahyu Tuhan, sehingga memerlukan upaya untuk memahami apa yang menjadi dasar dari bahasa wahyu tersebut, melampauinya, mencari apa yang direpresentasikan dan ditampakan oleh bahasa. Diskursus-rasional yang radikal (mendalam) di dalam Islam yang tersebut sebagai Islam Liberal berupaya untuk membawa pada level praksis penafsiran terhadap Islam secara integritas hubungan esensi

dari wahyu, kontekstual, ruang dan waktu berdasarkan atas penafsiran yang bersifat liberatif (membebaskan) dan rasionalistik untuk mencapai dialog bagi pencarian terhadap kebenaran.³⁰

Pandangan lain tentang Islam Liberal diutarakan oleh Greg Barton di dalam karyanya, *the emergence of Islamic thought in Indonesia*, yang kemudian diterjemahkan dalam bahasa Indonesia oleh paramadina dan penerbit pustaka antara lain sebagai gagasan Islam Liberal di Indonesia mendiskusikan tentang fenomena kebangkitan Islam yang khas di Indonesia sejak tahun 1970-an.

Berbeda dengan kebangkitan Islam secara internasional, yang pada umumnya bersifat ideologis dan berkontradiksi dengan ide-ide liberal barat, maka kebangkitan Islam di Indonesia menurut Greg Barton bersifat “moderat,” “liberal,” dan “progresif.” Greg Barton menilai karakter liberal dari Islam di Indonesia ini dengan terminologi yang dikenalkan oleh prof. Fazlur Rahman sebagai “Neo-Modernisme Islam.” Islam Liberal dalam terminologi neo-modernisme Islam yang digunakan oleh Greg Barton ini menyebutkan Neo-Modernisme Islam sebagai suatu pemikiran Islam yang secara terbuka dan dialogis menempatkan diri sebagai tanggapan terhadap tantangan dari modernitas.³¹

³⁰ Leonard Binder, *Islamic Liberalism: a Critique of Development Ideologies*, (the university of Chicago press, 1988), hal, 4-5

³¹ Greg Barton, *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, djohan effendi, Ahmad Wahib, dan Abdurrahman wahib*, (Jakarta, Paramadina, 1999), hal.9

Titik perbedaan wacana Neo-Modernisme Islam dengan Modernisme Islam adalah apabila Modernisme Islam masih memiliki obsesi untuk melakukan penyatuan agama dan negara, dengan bercita-cita untuk merealisasikan ajaran-ajaran Islam sebagai ideologi dalam kehidupan sosial politik sehari-hari melalui bingkai nation-state. Maka Neo-Modernisme Islam lebih mengambil posisi untuk menempatkan Islam sebagai nilai maupun etika yang berlandaskan atas keadilan, kesetaraan, demokrasi, dan penghargaan terhadap kemanusiaan sebagai suatu landasan kultural di dalam kehidupan bermasyarakat maupun berpolitik.³²

Formasi Islam liberal yang akan digunakan selanjutnya akan menyepakati ide-ide yang digagas oleh Charles Kruzman yang mengusulkan enam gagasan yang menjadi perhatian bagi kalangan intelektual agar keinginan dan idealitas hukum serta HAM dapat terlaksana. Keenam tema dan gagasan itu adalah :

Pertama, melawan teokrasi (against theocracy). Kalangan Islam Liberal menolak ide penyatuan agama dan negara, dan menolak pandangan bahwa syariah Islam mewajibkan sistem politik tertentu bagi tegaknya tatanan politik Islam. Menurut kalangan Islam liberal, Islam yang diturunkan dalam bentuk wahyu oleh Nabi Muhammad SAW. Tidaklah memberikan batasan khusus tentang model pemerintahan. Islam justru memberikan orientalis yang luas bagi pemikiran manusia untuk membangun konstruksi bentuk

³² *Ibid.* hal. 5

pemerintahan yang dapat mewadahi bagi terselenggaranya nilai-nilai yang bersifat universal seperti keadilan, kesetaraan, demokrasi dan prinsip-prinsip hak asasi manusia.³³

D. Beberapa Tokoh Islam Liberal

Pada bagian ini penulis akan menguraikan gagasan beberapa tokoh Islam Liberal. Tentunya pembahasan berikut seputar beberapa pemikirannya yang dianggap sebagai liberal sekaligus menjadi rujukan oleh para intelektual Jaringan Islam liberal di Indonesia.

1. Rifa'a Al-Tahtawi

Rifa'a Al-Tahtawi belajar di al Azhar pada tahun 1826. ia ditunjuk sebagai ketua delegasi mahasiswa yang dikirim ke Paris atas rekomendasi al Azhar, Syaikh Hasan al-Attar. Tahtawi menghabiskan waktunya selama lima tahun di Paris dan sangat dipengaruhi oleh konsep nasionalisme yang sangat berbeda dengan konsep loyalitas pada satu Negara Islam. Ia berpendapat, tidak ada kontradiksi inhern antara syari'ah Islam dan nilai-nilai barat modern tentang kesamaan derajat, keadilan sosial dan lain-lain.³⁴ Jadi, agama tidak boleh menjadi halangan untuk menerima nilai-nilai barat ini. Tahtawi menulis sejumlah makalah, termasuk *Qalaid al-Mafakhir* (kalung kejayaan) dan *Talkhis al-Ibris* (memurnikan emas). Ia menghimbau untuk memberikan hak-

³³ Charles Khruzman, *Wacana Islam liberal*.....hal.xliii-xliv

³⁴ David Sagiv, *Islam Ontentisitas Liberalisme* (Yogyakarta, LKiS, 1997), hlm. 11

hak kepada seluruh warga Negara termasuk orang Kristen.³⁵ Jadi, jihad atas nama tanah air menggantikan jihad atas nama Islam dan pada awalnya, tidak ada cara untuk menghindari penyebaran pendekatan secular yang memisahkan agama dari Negara.

Pendekatan ini mendapat sambutan hangat di kalangan masyarakat Mesir, tetapi juga menimbulkan keraguan dan perselisihan. Dari tahun 1860-an para pengarang, wartawan dan pemikir mulai terlibat dalam perdebatan-perdebatan ini, dengan mengajukan pertanyaan seperti: apa itu masyarakat yang baik? Apa norma-norma yang menjadikan landasan masyarakat yang baik? Pertanyaan-pertanyaan semacam ini menarik perhatian beberapa pemikir pada waktu itu yang merasa bertanggung jawab untuk menegakkan norma-norma tertentu, dengan menekankan pembaruan modern bukan hanya *abash*, tetapi merupakan bagian yang sangat penting dari ajaran-ajaran Islam itu sendiri.³⁶

2. Muhammad Abduh

Abduh, bernama lengkap Muhammad Abduh bin Hassan Khair Allah, lahir di Desa Mahallat Nashr, Provinsi Gharbiyah, Mesir, pada 1265 H atau 1849 M³⁷. Ia mengenal agama pertama kali dari orang tuanya. Dalam usia belasan tahun, ia sudah hafal Al-Qur'an dan menguasai seluruh isi kitab suci

³⁵ *Ibid.*, hlm. 11

³⁶ *Ibid.*, hlm 11

³⁷ *Ibid.*, hlm. 14

itu dengan baik. Abduh kemudian melanjutkan pendidikan formalnya di Thanta, di sebuah lembaga pendidikan Masjid Al-Ahmad, milik Al-Azhar.³⁸

Seorang gurunya, Sheikh Darwisy, dengan tekun membimbing dan mengajari ilmu dan mengarahkannya pada kehidupan sufi. Tahun 1871 Abduh bertemu dengan Sayyid Jamaluddin Al-Afghani. Pertemuan ini mempunyai arti penting bagi perjalanan hidup Abduh selanjutnya. Pada Jamaluddin ia belajar filsafat, ilmu kalam, ilmu pasti dan ilmu pengetahuan lain yang juga diperoleh di Al-Azhar.³⁹

Metode diskusi yang diterapkan Jamaluddin menarik minat Abduh. Sementara itu, dalam karirnya, Abduh pernah menjadi dosen di Al-Azhar, Darul Ulum (kini Universitas Kairo) dan perguruan bahasa Khedevi. Selain itu, ia juga pernah menjadi Mufti Mesir dan menjabat sebagai hakim agung. Di bidang jurnalistik, Abduh menjadi salah satu penulis produktif dan pernah menjadi pemimpin redaksi koran *Waq'a'i Al Mishriyyah*, harian milik pemerintah yang mengupas persoalan-persoalan sosial, politik, agama, dan negara.⁴⁰ Kiprah panjangnya baru berakhir pada 1905, ketika Sang Khalik memanggilnya untuk selamanya.

Kontribusi pembaruan pemikiran Abduh paling menonjol dan menjadi fokus gerakannya meliputi dua bidang : *Pembaruan Teologi dan Hukum*. Dua aspek inilah yang dianggapnya sangat vital, yang pada masanya dilupakan

³⁸ *Ibid.*, hlm. 14

³⁹ *Ibid.*, hlm. 13

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 15

umat Islam, sehingga benih kemunduran di hampir segala lini kehidupan pun tak bisa dihindari.

Pemikiran teologi Abduh didasari oleh tiga hal, yaitu : kebebasan manusia dalam memilih perbuatan, kepercayaan yang kuat terhadap sunnah Allah, dan fungsi akal yang sangat dominan dalam menggunakan kebebasan. Pandangan Abduh tentang perbuatan manusia bertolak dari satu deduksi, bahwa manusia adalah makhluk yang bebas dalam memilih perbuatannya.

Namun demikian, kebebasan tersebut bukanlah kebebasan yang tanpa batas. Seperti ditulis Muhammad Imarah dalam bukunya *Al A'maal Al Kaamilah lil Imam Muhammad Abduh*, (Cairo), setidaknya ada dua ketentuan yang menurut Abduh sangat mendasari perbuatan manusia, yakni : (1) Manusia melakukan perbuatan dengan daya dan kemampuannya. (2) Kekuasaan Allah adalah tempat kembali semua yang terjadi.

Berkaitan dengan pemikiran teologisnya, Abduh memandang akal berperan penting dalam mencapai pengetahuan yang hakiki tentang iman. Akal dalam sistem teologi Abduh bahkan memiliki kekuatan yang sangat tinggi. Berkat akal, orang dapat mengetahui adanya Tuhan dan sifat-sifat-Nya, mengetahui adanya hidup di akhirat, mengetahui kewajiban terhadap Tuhan, mengetahui kebaikan dan kejahatan, serta mengetahui kewajiban membuat hukum-hukum. Tetapi, itu bukan berarti manusia tak membutuhkan wahyu sebagai petunjuk hidup mereka.

Menurut Abduh, wahyu tetap dibutuhkan, sebab wahyu sesungguhnya memiliki dua fungsi utama, yakni menolong akal untuk mengetahui secara rinci mengenai kehidupan akhirat, dan menguatkan akal agar mampu mendidik manusia untuk hidup secara damai dalam lingkungan sosialnya.

Dengan pemahaman seperti ini, seorang mukmin baru dapat 'mengenali' Tuhan dengan baik yang tercermin melalui tindakan-tindakan dan kehendak baik manusia. Dalam bukunya, *Hasyiyah 'Ala Syarh Dawani lil Aqaid*, ia berpendapat, sifat-sifat Tuhan adalah esensi Tuhan itu sendiri.

Dalam aspek hukum, pemikiran Abduh tercermin dalam tiga prinsip, yaitu : Al-Qur'an sebagai sumber syariah, memerangi taqlid, dan berpegang kuat pada akal dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an. Abduh membagi syariah menjadi dua macam, yaitu; *Qath'i* (pasti) dan *Zhanni* (tidak pasti). Hukum syariah jenis pertama wajib bagi setiap Muslim mengetahui dan mengamalkan tanpa interpretasi, karena ia jelas tersebut dalam Al-Qur'an dan Hadits. Sedangkan hukum syariah jenis kedua datang dengan tunjukkan nash dan ijma' yang tidak pasti.

Jenis hukum kedua inilah yang menjadi lapangan ijtihad para mujtahid. Dalam konteks ini, ijtihad Abduh nampak begitu jelas. Berbeda pendapat, menurutnya adalah wajar dan merupakan tabiat manusia. Keseragaman berfikir dalam semua hal adalah sesuatu yang tidak mungkin diwujudkan.

Yang membawa bencana perpecahan, menurutnya, jika pendapat-pendapat yang berbeda tersebut dijadikan tempat berhukum dengan tunduk pada pendapat tertentu tanpa berani mengkritik dan mengajukan pendapat lain. Sikap yang harus diambil umat Islam dalam menghadapi perbedaan pendapat adalah dengan kembali kepada sumber aslinya, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah. Bagi yang berilmu pengetahuan wajib berijtihad, sedang bagi orang awam bertanya kepada orang yang ahli dalam bidang agama.

Ia menyarankan agar para ahli fikih membentuk tim yang bekerja untuk mengadakan penelitian tentang pendapat yang terkuat di antara pendapat-pendapat yang ada. Kemudian keputusan tim itulah yang dijadikan pegangan umat Islam. Di samping bertugas memfilter, tim ahli fikih tersebut juga bertugas mengadakan reinterpretasi terhadap hasil ijtihad ulama maupun madzhab masa lalu. Jadi, menurutnya, bermadzhab berarti mencontoh metode ber-istinbath hukum.

Peran dan kiprah Mohammad Abduh dalam mengangkat citra Islam dan kualitas umatnya dari keterpurukan memang tak kecil. Dialah seorang mujaddid dan mujtahid sekaligus, yang pada masanya, bukan saja mengalami tentangan internal maupun eksternal. Berkat upayanya, meski belum begitu maksimal, modernisme pemikirannya mulai kelihatan. Dalam amatan cendekiawan Muslim Dr Nurcholish Madjid (Islam Kemoderenan dan Ke-Indonesiaan, Mizan : 1987), 'modernisme' Abduh, antara lain, tercermin dalam sikapnya yang apresiatif terhadap filsafat. Ia peroleh wawasan itu dari

gurunya, Jamaluddin Al-Afghani, seorang penganjur gigih Pan-Islamisme dan orator politik yang memukau.

3. Ali Abd al-Raziq

Sebagian ulama tradisional Mesir menyamakan Ali Abd al-Raziq dengan Mustafa Kamal Ataturk, bahkan menganggapnya lebih buruk dan lebih berbahaya dari tokoh sekularisme Turki itu. Kedua tokoh ini memang hidup sejaman dan memiliki ideologi politik yang kurang lebih sama. Jika pada tahun 1924 Ataturk mengumumkan penghapusan lembaga khilafah dan menyatakan pemisahan urusan agama dari negara, pada tahun 1925, Abd al-Raziq menerbitkan sebuah buku yang intinya mendukung langkah yang dilakukan Ataturk, bahwa Islam tidak memiliki sistem politik tertentu yang harus dilaksanakan oleh kaum Muslim. Persoalan politik adalah persoalan duniawi yang tidak ada campur tangan agama di dalamnya.

Kedua tokoh Islam itu mendapat hujatan luar biasa dari mayoritas kaum Muslim. Karena Ataturk seorang kepala negara, ia bisa leluasa menerapkan ideologinya di Turki. Sementara Abd al-Raziq mendapatkan kecaman dan hinaan dari rakyat Mesir.⁴¹ Sejak ia menerbitkan buku kontroversialnya itu, satu persatu jabatan pentingnya dicopot, diasingkan dari komunitas al-Azhar, dan mendapat perlakuan kasar dari masyarakat.

⁴¹ Leonard Binder, *Islam Liberal; Kritik terhadap Ideologi-Ideologi Pembangunan*, terj. Imam Muttaqin (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 212

Ali Abd al-Raziq dilahirkan di sebuah desa kecil di provinsi Minya, Mesir tengah, pada tahun 1888.⁴² Ia adalah adik kandung dari Mustafa Abd al-Raziq, intelektual Mesir yang terkenal dengan teori filsafat Islam-nya. Sama seperti Mustafa, Ali Abd al-Raziq melewati masa kecilnya dengan mempelajari ilmu-ilmu agama. Dalam usia sepuluh tahun, ia masuk al-Azhar dan menghadiri beberapa kuliah umum yang disampaikan oleh Muhammad Abduh. Pemikiran-pemikiran progresifnya, tak pelak lagi, dipengaruhi oleh sang Imam. Pada tahun 1910, ia masuk ke Universitas Mesir dan berkesempatan mendengarkan ceramah ilmiah yang disampaikan oleh beberapa orientalis Barat yang dihadirkan di universitas itu. Ia mendapat ijazah al-Azhar pada tahun 1911 dan dua tahun kemudian mendapat kesempatan beasiswa belajar di Oxford, Inggris. Ia mengambil jurusan Ekonomi dan Ilmu Politik.⁴³

Kembali dari Oxford, ia diangkat menjadi hakim di Alexandria dan wilayah sekitarnya. Disamping itu, ia mengajar Sejarah Peradaban Arab Islam di sebuah perguruan tinggi Al-Azhar cabang Alexandria. Di kota inilah ia mulai menyiapkan bahan-bahan untuk bukunya yang terkenal, *al-Islam wa Ushul al-Hukm: Ba'ts fi al-Khilafah wa al-Hukumah fi al-Islam* (Islam dan dasar-dasar pemerintahan: Kajian tentang khilafah dan pemerintahan dalam

⁴² David Sagiv, *Islam Otentisitas Liberalisme.....*, hlm. 22

⁴³ *Ibid.*, hlm 22

Islam) yang diterbitkan beberapa tahun kemudian.⁴⁴ Selain buku ini, Abd al-Raziq menulis beberapa buku lain, di antaranya, *al-Ijma' fi al-Syari'ah al-Islamiyyah* (konsensus dalam hukum Islam) yang diterbitkan pada tahun 1947.

Beberapa gagasan yang sempat menjadi kontroversial mengenai pemisahan antara urusan Negara dan agama (sekuleris) antara lain bahwa Abd al-Raziq meyakini bahwa Islam adalah agama moral, sebelum menjadi agama lainnya. Nabi Muhammad diutus kepada bangsa Arab untuk memperbaiki moralitas mereka. Tugas utama Nabi adalah menyampaikan risalah kenabian yang mengandung ajaran-ajaran moral.⁴⁵ Ketika Nabi membangun sebuah komunitas di Madinah, beliau tidak pernah menyatakan satu bentuk pemerintahan yang harus diterapkan, tidak juga memerintahkan penerusnya (khulafa al-rasyidun) untuk membuat satu sistem politik tertentu.⁴⁶

Apa yang diasumsikan oleh sebagian orang bahwa Islam menganjurkan umatnya mendirikan negara dengan sistem politik, aturan perundangan, serta pemerintahan “Islami” adalah asumsi keliru yang tidak ditarik dari kenyataan sejarah. Padahal fakta sejarah membuktikan bahwa apa yang dianggap sistem “Islami” tak lain merupakan ijtihad politik dari para tokoh-tokoh Islam sepeninggal Nabi. Bukankah pemilihan kepala negara dan

⁴⁴ Leonard Binder, *Islam Liberal; Kritik terhadap Ideologi-Ideologi Pembangunan*, terj. Imam Muttaqin (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 192

⁴⁵ David Sagiv, *Islam Otentisitas Liberalisme.....*, hlm. 22

⁴⁶ Leonard Binder, *Islam Liberal; Kritik terhadap Ideologi-Ideologi Pembangunan.....*, hlm.

sistem pemerintahan yang dijalankan Abu Bakar berbeda dengan yang diterapkan Umar ibn Khattab. Begitu juga, apa yang dijalankan Umar berbeda dengan Utsman dan Ali. Dan bukankah sistem khilafah model Umayyah dan Abbasiyyah tak lebih dari ijihad politik sebagian orang-orang dari klan itu. Khilafah, yang oleh sebagian orang dianggap sebagai suatu keharusan mutlak, ternyata merupakan bentukan sejarah yang dimulai oleh Abu Bakar dan Umar dan dimatangkan oleh Bani Umayyah dan Bani Abbasiyyah.

Berdasarkan fakta sejarah itu, Abd al-Raziq menyimpulkan bahwa sistem khilafah bukanlah sebuah keharusan bagi kaum Muslim untuk mendirikan, dan bahkan ia bukan sama sekali bagian dari Islam. Ia menulis:

Agama Islam terbebas dari khilafah yang dikenal kaum Muslim selama ini, dan juga terbebas dari apa yang mereka bangun dalam bentuk kejayaan dan kekuatan. Khilafah bukanlah bagian dari rencana atau takdir agama tentang urusan kenegaraan. Tapi ia semata-mata hanyalah rancangan politik murni yang tak ada urusan sama sekali dengan agama. Agama tidak pernah mengenalnya, menolaknya, memerintahkannya, ataupun melarangnya. Tapi, ia adalah sesuatu yang ditinggalkan kepada kita agar kita menentukannya berdasarkan kaedah rasional, pengalaman, dan aturan-aturan politik. Begitu juga, pendirian lembaga militer, pembangunan kota, dan pengaturan administrasi, negara tak ada kaitannya dengan agama. Tapi, semua

itu diserahkan kepada akal dan pengalaman manusia untuk memutuskannya yang terbaik.⁴⁷

Abd al-Raziq sangat percaya dengan sejarah. Ia meyakini bahwa beberapa doktrin dan konsep Islam atau yang diyakini sebagai bagian dari Islam adalah ciptaan dari sejarah. Sebagian dari rekaan sejarah itu ada yang sesuai dengan ajaran asli Islam dan sebagian lainnya keliru atau bahkan sesat. Sistem politik adalah salah satu ciptaan sejarah yang tak memiliki rujukan dalam ajaran asli Islam. Menurutnya, Islam seolah-olah sengaja tidak memberikan satu standar baku sistem pemerintahan, demi memudahkan kaum Muslim agar menentukan sistem politik yang terbaik bagi mereka. Ini tak lain merupakan hikmah tersembunyi dari Islam yang tak banyak dipahami orang.

Pandangan historis Abd al-Raziq tak pelak memancing kontroversi, bukan hanya dari ulama tradisional yang secara turun temurun meyakini secara *Taken for Granted* (diterima dan diyakini begitu saja) bahwa khilafah merupakan bagian dari doktrin Islam, tapi juga dari kalangan intelektual Muslim yang masih menaruh harapan pada lembaga khilafah. Rasyid Ridha dan murid-muridnya, seperti Hassan al-Banna, pendiri gerakan Ikhwan al-Muslimin, menganggap pandangan Abd al-Raziq itu sebagai gagasan berbahaya yang harus diluruskan.⁴⁸ Bagi mereka, penolakan terhadap khilafah atau sistem pemerintahan Islam hanya akan menjauhkan agama ini dari urusan

⁴⁷ Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Beberapa Aspeknya* (jilid II), (Jakarta, UI Press, 1986), hlm. 101

⁴⁸ Leonard Binder, *Islam Liberal; Kritik terhadap Ideologi-Ideologi Pembangunan.*, hlm. 193

dunia dan akan membuka peluang sekularisme dengan memisah-misahkan urusan dunia dari agama, satu pengalaman yang pernah terjadi dalam agama Kristen. Bagi Ridha, penolakan terhadap sistem khilafah dianggap sangat berbahaya karena itu akan memperlemah posisi umat Islam yang memang sudah tercabik-cabik oleh kolonialisme. Patut diingat, ketika Abd al-Raziq mengumumkan gagasannya itu, hampir semua negara Muslim berada di bawah kekuasaan penjajah dan satu-satunya benteng pertahanan terakhir – yakni khilafah Utsmaniyyah di Turki—juga telah dibubarkan oleh Ataturk.

Abd al-Raziq bukan tidak memiliki perasaan persatuan dan bukan seperti yang dituduhkan sebagian orang bahwa ia ingin menerapkan gagasan sekularisme Barat terhadap Islam. Sebagai seorang ‘alim al-Azhar yang luas pengetahuan agamanya dan sebagai seorang intelektual yang pernah mengecap pendidikan Barat serta berpengalaman melihat negara-negara lain selain Mesir, Abd al-Raziq tentunya memiliki wawasan dan pertimbangan yang matang hingga ia mengeluarkan ijtihad kontroversial itu. Pengetahuan sejarahnya yang mendalam membuatnya merasa sangat yakin bahwa sistem politik yang berlaku sepanjang sejarah Islam bukan cuma satu. Ia sangat bergantung dan dipengaruhi oleh penguasa yang memegang pemerintahan. Apa yang disebut khilafah oleh setiap penguasa memiliki makna dan implikasi politisnya masing-masing yang berbeda antara satu khalifah dengan lainnya. Perbedaan ini hanya bisa dipahami bahwa penerapan sistem pemerintahan yang disebut khilafah itu berasal dari ijtihad dan pendapat yang

terbaik dari para pemegang kekuasaan dalam sistem tersebut. Karenanya, sistem itu tidak bisa disebut sebagai sistem “Islami” dengan pengertian bahwa model politik dan segala implikasinya yang diterapkan dalam kelembagaan khilafaah berasal dari Islam. Bahkan pernyataan seperti ini, menurut Abd al-Raziq, bisa sangat berbahaya. Khususnya jika sebuah khilafah berjalan tidak sesuai dengan nilai-nilai dasar Islam, seperti despotisme dan kesewenang-wenangan yang terjadi pada sebagian pemerintahan dinasti Umayyah, Abbasiyyah, dan Utsmaniyyah.⁴⁹

Karenanya, pernyataan bahwa Islam tidak memiliki sistem politik tertentu bagi kaum Muslim, dalam pandangan Abd al-Raziq, menjadi positif, karena hal itu berarti menyelamatkan Islam dari pengalaman-pengalaman politik negatif yang terjadi sepanjang sejarah Islam. Pendapat itu sekaligus menempatkan Islam sebagai agama agung yang memberikan ruang bagi manusia untuk berkreasi bagi urusan dunia mereka. Abd al-Raziq mengkritik sebagian ulama yang mengagung-agungkan khalifah sebagai penguasa tunggal yang memiliki kekuasaan mutlak, suci, dan dianggap sebagai wakil Tuhan, dan karenanya, menolak khalifah berarti menolak kesucian dan perintah Tuhan. Padahal, perintah Islam sesungguhnya, pemimpin haruslah dipilih dari rakyat (ummah), dibay’at oleh rakyat dan diturunkan oleh

⁴⁹ David Sagiv, *Islam Otentisitas Liberalisme.....*, hlm. 23

rakyat.⁵⁰ Tak ada seorang pun yang mengatakan bahwa pemimpin ditunjuk oleh ayat atau hadits Nabi.

Jadi, pemberian kepercayaan dan pengagung-agungan secara berlebihan kepada khalifah seperti yang dilakukan oleh kaum Muslim masa silam sama sekali bukanlah sikap yang berasal dari ajaran murni Islam. Tapi berasal dari tradisi Romawi, Persia, atau dinasti-dinasti besar sebelum Islam

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 200