

**NILAI-NILAI PLURALISME DALAM AJARAN SOSIAL ISLAM;
PERSPEKTIF FIKIH REALITAS**

Oleh:

Jonwari¹

Fakultas Syariah IAI Ibrahimy Situbondo
jonwari-elsif@yahoo.co.id

Abstract:

The history facts have shown that the Islamic law always paid attention at the reality of society in developing its legal pattern of istinbath. This is understandable because the placement of the fiqh (law) findings, in the context of reality, is another form of the application of ethical values which are highly recommended in Islam. Indeed the fiqh (law) resulted from istinbat can be integrated into ethical values so as to reflect the harmony in the community. Therefore, the observation on reality is a very necessary thing in order to formulate jurisprudence (law) with its correct and effective mechanism of istidlal. Then, the diversity of fiqh (law) formulations, at least, due to two things, namely: the problem of meaning limitations and problems in the application area of reality. Thus fiqh (law) became abundant and was reflected in the multi-volume books. It was because of its intensity related to reality. Statement that reality must be subject to fiqh (law) or the opposite is not the right thing. Fiqh (law) and the reality in the history of the Muslim community interact, influence, equip, and fill each other.

Key words: *Pluralisme, Islam, Fiqh Reality*

A. Pendahuluan

"Seseorang bisa dianggap kafir; ketika cara keberagamaan kepada Allah SWT yang dianut, ia jadikan alat pemisah; yang mengikutinya dianggap mu'min dan menyalahi dianggap kafir".

Sesuatu yang dikatakan 'Islam' dalam realitas masyarakat pada dasarnya adalah fikih. Yang dimaksud di sini adalah fikih dengan makna awal yang komprehensif. Yaitu pemahaman terhadap teks-teks agama

¹ Pernyataan ini dikutip Hasan Shaffar ketika membicarakan bahaya Fanatisme keberagamaan. Lihat; Hasan Shaffar, *At-Ta'addudiyah wa al-Hurriyah fi al-Islam*; Buhuts Hawla Hurriyat al-Mu'taqad wa Ta'addud al-Madzahib, Dar al-Bayan al-'Arabi, Beirut.

(an-nushus ad-diniyah) dalam hal apapun; keyakinan, persoalan hukum maupun etika perilaku masyarakat. Makna ini yang dikembangkan Imam Abu Hanifah (w. 150 H) adaah yang bisa dipahami dari beberapa ayat Al-Qur'an dan teks hadits yang memuat kata fikih (lihat; QS.al-Nisa'[4]:78, QS.al-Isra' [17]:44 dan QS. Hud [11]:91) Fikih adalah pemahaman setiap orang dalam realitasnya masing-masing menyangkut keber-agama-annya. Setiap usaha untk memahami Islam,memaknai dan menerapkannya dalam realitas kehidupan adalah fikih. Termasuk dalam hal ini adalah apa yang diucapkan dan dilakukan Nabi Muhammad SAW, bahwa seseorang yang diinginkan Allah dengan kebaikan baginya, ia akan dibiasakan berproses dalam hal fikih terhadap agama adalah proklamasi bahwa setiap orang yang baik, siapapun, akan cenderung untuk selalu memahami dan memaknai [fikih] terhadap agama. Kecenderungan inni sebagai bentuk dari kecintaan, kedekatan, dan kepedulian. Tetapi pada saat yang sama, iapun sebatas pemaknaan [fikih] terhadap agama [ad-din], bukan agama itu sendiri.

Karena merupakan upaya pemaknaan, makna fikih menjadi beragam dan mengikuti kokonteks realitassnya masing-masing. Ketika Nabi Muhammad SAW mendeskripsikan 'apa itu Islam' dan 'siapa itu muslim', dalam beberapa teks hadits berbeda dari satu riwayat ke riwayat yang lain. Atau lebih tepatnya, berbeda dari satu konteks ke konteks yang lain. Suatu saat Nabi Muhammad SAW menyatakan Islam adalah: Islam adalah dengan beribadah kepada Allah SWT semata, tidak menyekutukan-Nya dengan yang lain, mendirikan shalat wajib, membayar zakat dan berpuasa Ramadhan.²

Dalam riwayat lain diawali dengan "Islam adalah dengan bersaksi tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan-Nya", dan ditambah dengan klausa: menunaikan ibadah haji ke Mekkah. Dalam riwayat lain, ketika seseorang dari pedalaman [badui] mendengarkan deskripsi Nabi tentang Islam, dia menyatakan: Ya Nabi, saya akan mengikuti, dan tidak akan saya tambah dan tidak akan saya kurangi. Lalu Nabi berujar: Ia akan masuk surga kalau benar seperti yang diucapkan. Bahkan dalam suatu riwayat, ada seseorang mungkin sahabat atau tabi'in yang berpegang pada teks hadits ini, ketika diajak berperang di jalan Allah SWT, ia menolak dengan alasan tidak termasuk kewajiban Islam.

Padahal, dalam banyak riwayat lain, deskripsi tentang Islam dan predikat muslim tidak hanya terhenti tidak terhenti pada kewajiban-

²Al jaami' baina sohihaini al bukhori,(juz 1,tt), hlm. 62, al- Maktabah as-Syamilah.

kewajiban di atas. Misalnya teks hadits yang mendeskripsikan orang muslim: seseorang dianggap muslim, ketika orang-orang sekitarnya tidak tertganggu dari lisan dan tangannya. Juga teks-teks hadits tentang kewajiban berjihad, bertetangga dengan baik, menghormati orang tua, menyayangi anak muda, tidak melakukan kezaliman, berkhianat, berzina, mencuri dan banyak lagi kewajiban-kewajiban bagi orang yang berpredikat 'muslim'. Perbedaan, atau lebih tepatnya keragaman teks hadits dalam mendeskripsikan 'Islam' dan 'muslim' adalah karena ia merupakan proses fikih; memahami dan menerapkan ajaran agama dalam konteksnya masing-masing. Jika Nabi saja demikian, tentu keragaman fikih pada masa sahabat, tabi'in dan para ulama berikutnya akan lebu banyak lagi, karena realitas kehidupan semakin bertambah dan kompleks. Dalam istilah usul fikih "Teks-teks ajaran itu terbatas, sementara realitas tidak terbatas [an-nushus mutanahiyah wa amma al-waqa'i ghayr mutanahiyah]".

Keragaman formulasi fikih setidaknya dilatari dua hal; persoalan keterbatasan pemaknaan [ijtihad al-isinbathy] dan persoalan penerapan pada wilayah realitas [ijtihad tatbiqy]. Dengan demikian fikih –setiap pemahaman terhadap Islam –tidak bisa dikatakan terlepas dari realitas. Fikih menjadi kaya dan dibukukan dalam karya yang berjilid-jilid, justru karena intensifitasnya berelasi dengan realitas. Pernyataan bahwa realitas harus tunduk terhadap fikih, atau sebaliknya adalah sesuatu yang tidak tepat dan berlebihan. Fikih dan realitas dalam sejarah masyarakat muslim, keduanya saling berinteraksi, memengaruhi, melengkapi dan mengisi satu terhadap yang lain.

Dari interaksi ini, setidaknya bisa diidentifikasi tiga karakter dasar fikih; pluralitas, fleksibilitas, dan relativitas. Hampir dalam setiap persoalan yang diperbincangkan, fikih pasti memiliki keragaman pandangan sejak pertama kali dirumuskan. Dalam banyak hal, fikih juga melakukan penyesuaian dengan setiap realitas yang dihadapi. Karena itu, kebenaran fikih bersifat relatif, untuk suatu masa, tempat dan kondisi tertentu, bukan untuk selamanya dan tidak mengatasi ruang dan waktu. Paradigma fikih ini, selanjutnya akan dijadikan alat analisis untuk melihat, memaknai dan merumuskan fikih (memaknai dan menerapkan ajaran Islam) dalam kaitannya dengan relasi sosial masyarakat. Khususnya yang menyangkut persoalan kebebasan beragama, berkeyakinan, berpendapat dan penghormatan satu terhadap yang lain dalam menjalankan hak-hak individu maupun sosial.

Realita masa lalu telah mewarnai sedemikian rupa pemaknaan teks-teks agama yang terkait dengan hak-hak keberagamaan seseorang.

Ada pemilihan seseorang menjadi muslim, kafir dzimmi atau kafir harbi, dar al-Islam atau dar al-Kufr, pidana kemurtadan, identifikasi terhadap kemurtadan seseorang, dan pengadilan serta eksekusi atas pidana kemurtadan. Tentu saja, realitas sekarang memiliki logika dan konteksnya sendiri, yang menurut pemaknaan ulang atas teks-teks yang sama, atau lebih tepatnya adalah pembacaan atas sekumpulan teks-teks yang secara literal terkesan ambivalen; ada yang mengarah pada kebebasan dan penghormatan, dan sebaliknya ada yang mengarah pada pembatasan dan pemaksaan. Ulama masa lalu misalnya, lebih memilih untuk menyatakan bahwa ayat peperangan menggantikan [naskh] seluruh ayat-ayat kebebasan, penghormatan dan perdamaian. Realitas sekarang menuntut sebuah cara pandang baru, misalnya bahwa yang prinsip dalam Islam adalah ayat-ayat penghormatan dan perdamaian, sementara peperangan dan pemilihan keimanan seseorang terkait dengan konteks tertentu yang bersifat parsial. Tradisi klasik dalam hal ini, harus dibaca selaras dengan konteksnya. Pada saat yang sama, semangat pembacaan tradisi klasik ini [al-ashlah] diturunkan untuk merumuskan fikih yang selaras dengan tuntutan konteks kontemporer [al-mu'asharah] dalam kehidupan kita saat ini.

Dengan demikian, kita tetap menghormati dan berpegang pada tradisi [turats] tetapi tidak mengambilnya secara membabi buta, kita memilah akan persoalannya dan memilih substansi masalahnya untuk mengemasnya kembali sesuai dengan persoalan kontemporer yang kita hadapi. Orisinilitas [al-ashlah] berarti meniscayakan keterkaitan dengan akar masa lalu di satu pihak, dan di lain pihak, harus selalu dinamis dengan persoalan kontemporer [al-mu'asharah], hidup bersama, berinteraksi dan mendatangkan manfaat kepada kehidupan sekarang dan berikutnya. Fikih relasi sosial dalam hal keberagaman harus berangkat dari akar-akar orisinilitas khazanah [turats] masa lalu, dan pada saat yang sama berinteraksi dengan persoalan-persoalan kontemporer dan membuka diri terhadap semua masukan dari peradaban lain dengan penuh kesadaran dan kewaspadaan, untuk membangun konsep relasi sosial yang menjamin kesejahteraan masyarakat dunia. Sebagai konsep dan praktek sosial, ia harus terbuka untuk dikritik dari berbagai disiplin ilmu pengetahuan dan diuji secara empirik-materiil, untuk menemukan kesejatan dan orisinilitas konsep ajaran dan norma yang berpihak bagi kemanusiaan.

B. Fiqh al-Riddah ; Akar Fanatisme Keberagamaan³

Sesuatu yang tidak bisa dinafikan bahwa fikih klasik telah sedemikian rupa merumuskan pidana murtad [*hadd ar-riddah*], yang pada perkembangannya banyak mengancam kebebasan beragama, berpendapat dan berkarya pada masyarakat muslim. Bahkan, rumusan fikih ar-riddah ini dengan formulasi lain yang sejenis seperti; kufr, zindiq, bid'ah, khurafat, telah memakan korban dari para ulama itu sendiri, yang di kemudian hari dianggap pahlawan dalam disiplin ilmu mereka masing-

³ Fiqh *ar-riddah* adalah salah satu konsepsi fikih yang sering yang dijadikan dasar perlunya penanganan kekerasan terhadap pelanggaran keyakinan dan pemikiran umat muslim. Fiqh ar-riddah lebih banyak mengarah kepada internal umat muslim. Ada lagi konsepsi lain yang juga menjadi dasar legitimasi kekerasan masyarakat muslim, yaitu konsepsi jihad yang dalam fikih lebih banyak diarahkan kepada masyarakat luar atau non-muslim. Dalam hal ini, harus ditegaskan bahwa dalam teks-teks Islam, ada sejumlah ayat dan hadits yang bisa menjadi sumber inspirasi kekerasan antar umat muslim, atau terhadap komunitas lain. Ayat dan hadits seperti ini, dijadikan basis untuk mendefinisikan konsepsi jihad dalam Islam. Jihad yang secara literal berarti 'upaya yang optimal', kemudian diartikan sebagai 'usaha yang keras dengan melakukan apa saja untuk menegakkan kalimat Allah'. Dan pada prakteknya, jihad diartikan sebagai perang suci terhadap orang-orang yang dianggap melawan kehendak Allah. Jihad sendiri merupakan salah satu implementasi dari perintah 'amar ma'ruf nahi mungkar', atau anjuran mewujudkan kebaikan dan menghapus kemungkaran. Bagi mereka yang cenderung dengan ideologi kekerasan, pada prakteknya 'nahi mungkar' lebih didahulukan daripada 'amar ma'ruf'. Untuk menegakkan tugas suci ini, mereka tidak segan-segan mengayunkan tangan-tangan kekerasan, dengan berlandaskan pada teks hadits Nabi: "barang siapa yang melihat kemungkaran, maka ubahlah dengan tangannya, kalau tidak bisa ubahlah dengan lisannya, kalau tidak bisa ubahlah dengan hatinya. Hal ini merupakan ekspresi keimanan yang paling lemah". Sejarah kekerasan yang terjadi dalam dan oleh masyarakat muslim, secara teologi tidak pernah lepas dari seputar konsepsi jihad, 'amar ma'ruf dan penegakan hukum-hukum Allah di muka bumi. Ketika konsepsi ini ditegakkan atas dasar 'komunalisme', biasanya akan berbuntut praktek kekerasan. Yaitu pandangan bahwa kebenaran hanya ada pada dirinya, dan kesesatan ada pada orang lain. Ketika 'kebenaran dirinya' harus ditegakkan, sementara 'kesesatan orang lain' harus ditumpas, maka kekerasan-kekerasan tidak bisa terelakkan akan tumpah dengan sebab yang mungkin sangat sederhana. Dengan logitamsi kosmis ini, kekerasan menjadi sakral, memiliki nilai keagungan dan menjadi rebutan banyak orang untuk melakukannya. Tindak kekerasan ini, dalam sejarah Islam, tidak hanya terjadi dari muslim terhadap non-muslim, tetapi lebih banyak lagi terjadi dari muslim terhadap muslim yang lain. Realitas yang seperti ini harus menjadi salah satu pertimbangan bagaimana rumusan fikih relasi sosial tidak lagi didasarkan pada mu'min-kafir, kawan-lawan dan senang-benci. Tetapi pada kesepakatan untuk secara bersama merumuskan aturan main yang memungkinkan semua orang memiliki hak dan kesempatan yang sama, Zainuddin bin Abdul Aziz al-Malibari, Fathul Mu'in, tt, hlm. 127, Sayyid Abu Bakar, l' anatut Tholibiin, juz IV, (jiddah: sangkapura al-haramain, tt), hlm.132-135, Zakariya al-anshori, Fathul Wahhab, Juz II, (semarang: Toha Putra Semarang, tt), hlm.155

masing. Erumusan fikih ini tidak bisa dilepaskan begitu saja dari konteks yang melatari pada saat itu, sehingga tidak menutup kemungkinan dengan melakukan pembacaan terhadap seluruh komponen tradisi yang terkait dengan persoalan ini memunculkan perumusan baru yang sejalan dengan prinsip-prinsip dasar Islam dan selaras dengan tuntutan etika pergaulan saat ini, yang menuntut kesetaraan dan kesederajatan.

Dalam fikih klasik, perbincangan mengenai hukum pidana terpusat pada hudud; kemurtadan, perzinahan, pencurian, pemberontakan dan minuman keras. Selebihnya adalah pidana ta'zir, yang hukumannya diserahkan kepada kebijakan pemerintah dengan syarat tidak lebih dari batasan hukuman hudud. Kemurtadan merupakan pidana yang diancam dengan hukuman yang cukup berat, yaitu dihukum mati. Ancaman ini, seperti yang dikatakan Ibn ar-Rushd merupakan kesepakatan mayoritas ulama fikih. Tetapi dalam penjabarannya ulama fikih berbeda pendapat; misalnya apakah seorang yang murtad langsung dikenakan hukuman atau diminta bertaubat lebih dahulu; seorang perempuan yang murtad boleh dihukum bunuh atau tidak, dan yang paling krusial adalah persoalan batasan bagaimana seseorang dianggap telah melakukan pidana kemurtadan. Identifikasi 'kemurtadan' ini yang pada akhirnya banyak memakan korban dari para ulama, sebelum pidana itu mengancam orang-orang yang benar-benar keluar dari Islam itu sendiri.⁴

Riddah atau al-Irtidad, secara etimologi [al-lughawi] berarti pulang, atau kembali kepada agama semula. Orang-orang pada masa Nabi SAW, sebelum masuk Islam, menganut agama tertentu, maka ketika keluar dari Islam, ia dianggap kembali kepada agama semula. Asumsinya, riddah baru terjadi ketika seseorang menganut agama tertentu selain Islam, masuk Islam, kemudian keluar lagi Islam. Tetapi mayoritas ulama tidak berpendapat demikian, riddah adalah segala bentuk upaya seseorang yang bisa dianggap keluar dari agama Islam, bisa dengan ucapan, perbuatan atau isyarat. Pada prakteknya, fiqh ar-riddah menurunkan konsepsi-konsepsi sejenis yang pada intinya mengarah pada upaya eksekusi terhadap segala bentuk penyimpangan keberagamaan, keyakinan, pemikiran dan perbuatan; seperti konsepsi zindiq, bid'ah, takhayyul dan khurafat. Pada prakteknya, ulama fikih berbeda pendapat dalam merumuskan fikih ar-riddah. Ibn Hazm al-Andalusi (w. 450 H) merekam sebagian perdebatan ulama:

⁴ Ibn ar-Rushd, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid*, juz II (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), hlm. 459.

"Orang yang sudah muslim kemudian murtad dari Islam, keluar ke agama kitabi atau yang bukan kitabi, atau menjadi tidak beragama, ulama berbeda pendapat mengenai statusnya; sebagian menyatakan perlu diminta bertaubat. Sebagian membedakan antara orang yang sejak lahir muslim kemudian murtad, dengan orang yang awalnya bukan muslim, masuk Islam kemudian murtad. Kelompok yang menyatakan tidak perlu minta taubat terbagi pada dua pendapat; orang murtad harus dihukum bunuh sekalipun ia sudah bertaubat dan kembali menjadi muslim, pendapat lain; jika cepat bertaubat sebelum dijatui hukuman, ia bisa diterima dan terlepas dari hukuman, jika tidak ia harus dijatui hukuman bunuh. Sementara kelompok yang menyatakan perlu diminta bertaubat terbagi dalam beberapa pendapat; sebagian menyatakan: diminta bertaubat satu kali, jika mau bertaubat, ia diterima, jika tidak ia harus dibunuh. Sebagian lain: diminta bertaubat tiga kali, pendapat lain: diminta bertaubat selama satu bulan, pendapat lain: seratus kali, bahkan ada yang menyatakan: ia harus diminta bertaubat selamanya dan tidak boleh dibunuh".⁵

Dalam definisi Imam Nawawi (w. 676 H), riddah adalah memoton Islam; baik dengan keinginan, perkataan dan perbuatan; baik hal itu muncul karena pelecehan, peningkatan atau memang merupakan keyakinan.⁶ Az-Zuhaili, seorang faqih kontemporer mendefinisikan riddah: Kembali dari agama Islam beralih menjadi kafir, baik dengan niat, perbuatan atau perkataan; sebagai pelecehan, pengingkaran atau keyakinan.⁷ Pada wilayah penjabaran dari definisi riddah, sering kali setiap kelompok, madzhab bahkan seorang ulama berbeda satu dengan yang lain, yang memungkinkan suatu kelompok mengkafirkan kelompok yang lain. Ada satu catatan mengenai identifikasi kemurtadan yang ditulis al-Khathib asy-Syirbini, yang bisa menjadi contoh relasi fiqh ar-riddah dengan konteksnya, dan bagaimana ia harus dirumuskan ulang pada masa sekarang. Dintara kriteria kemurtadan menurut asy-Syirbini adalah:

"Orang yang mendustaka rasul, atau nabi, menghina, melecehkan, atau melecehkan nama-Nya, mengingkari satu ayat Al-Qur'an atau menambah satu ayat yang tidak termasuk Al-Qur'an, atau melecehkan sunnah; seperti pernyataan: orang yang menjilat jemarinya setelah makan, ini sunnah Nabi adalah tidak beradab dan menjijikan, atau ketika diminta

⁵ 'Abd al-Muta'ali ash-Sha'idy, *Hurriyat al-Fikr fi al-Islam*, (Beirut: Dar al-Fikr al-'Araby, 1987) hlm. 75-77.

⁶ Asy-Syirbini, Mughni al-Muhtaj, juz IV (*Baerut*: Dar al-Fikr, tt) hlm. 133-134.

⁷ Wahbah az-Zuhaili, *al-Fikih al-Islami wa Adillatuhu*, juz VI (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), hlm. 183

untuk memotong kuku, ia menjawab: "tidak mau, sekalipun itu sunnah", dan maksud melecehkan atau mengatakan kepada orang yang mengucapkan hawqalah: "ucapan itu tidak akan membuatmu menjadi kenyang". Atau orang yang menyatakan: "kalau Allah masih saja mewajibkanku shalat ketika sakit keras, ini adalah zalim". Atau seseorang yang dipanggil: "wahai yahudi", kemudian ia menolh dan menjawab. Atau orang yang ketika ditanya: "kamu muslim?", dijawab: "tidak". Atau membaca bismillah ketika mau minum khamr dan berzina, dengan maksud melecehkan. Atau menyatakan: "sepiring bubur gandum lebih baik dari ilmu pengetahuan". Atau tidak mau mengkafirkan orang-orang di luar Islam, atau merasa ragu dengan kekafiran mereka. Atau ketika melihat ada orang kafir yang masuk Islam dan diberi uang zakat, dia menyatakan: "kalau saja dulu aku kafir, kemudian masuk Islam, pasti aku akan dapat harta juga". Atau seorang guru yang bergumam: "orang yahudi lebih baik dari orang-orang Islam, karena mereka sangat memperhatikan kesejahteraan para guru".⁸

Pemurtadan dan pengkafiran banyak dibicarakan pada disiplin ilmu kalam, fikih dan hadits. Dalam tradisi kalam kita, ada lima kelompok besar; sunni, syi'ah, khawarij dan mu'tazilah, dengan berbagai aliran masing-masing yang biasanya dihitung oleh ulama al-firaq berjumlah sekitar 73 aliran. Setiap kelompok mengklaim kebenaran dirinya, dan menyalahkan bahkan mengkafirkan kelompok lain. Sejarah peradaban Islam telah mencatat dua tragedi yang sering menjadi perbincangan teologis yang terkait dengan soal pengkafiran dan pemurtadan. Pertama, tragedi penciptaan Al-Qur'an [mihnat khalq Al-Qur'an] yang dihembuskan pada masa khalifah al-Ma'mun atas desakan ulama mu'tazilah, yang banyak memakan korban. Diantara korban yang paling terkenal adalah Imam Ahmad bin Hanbal, Ali bin al-Madini dan Muhammad bin Sa'd. Karena tidak mau menganggap Al-Qur'an makhluk, mereka dituduh sesat, kafir, murtad dan dianggap menyerupai orang Yahudi dan Kristen, bahkan lebih jahat lagi. Yang sempat dibunuh dan disalib karena persoalan ini adalah Imam Ahmad bin Nashr al-Khaza'i, karena menolak untuk mengikuti keyakinan kemakhlukan Al-Qur'an. Kalau penguasa pada saat itu memandang bahwa yang tidak meyakini kemakhlukan Al-Qur'an adalah kafir dan murtad, sebaliknya sebagian ulama sunni dari ahli fikih dan hadits, Imam Syafi'i misalnya, berpendapat bahwa mereka yang menganggap kemakhlukan Al-Qur'an adalah murtad dan keluar dari

⁸ Asy-Syirbini, *Mughni al-Muhtaj*, hlm. 135.

Islam.⁹

Kedua, tragedi yang dialami Ibn Rushd, seorang faqih yang juga filosof, ia juga –atas desakan beberapa ulama fikih dan hadits dituduh sesat oleh penguasa pada saat itu, Abu Ya'qub al-Manshur. Ia sendiri diasingkan menjadi tahanan di Alissa, daerah terpencil yang semula menjadi hunian bagi orang-orang Yahudi. Maklumat yang disebar ke seluruh wilayah Andalusia dan Marakish adalah penyesatan terhadap Ibn Rushd dan karya-karya yang ditulisnya. Abu Ya'qub memberi maklumat untuk membakar seluruh biuku-buku Ibn Rushd, bahkan semua buku-buku filsafat pada saat itu yang menjadi kegandrungan Ibn Rushd. Lebih lagi, di dalam maklumat juga dicantumkan pembakaran buku-buku mazhab Maliki, setelah disobek terlebih dahulu halaman-halaman yang mengandung ayat Al-Qur'an dan hadits, karena juga dianggap penafsiran yang sesat terhadap teks Al-Qur'an dan hadits. Ia menyarankan kepada seluruh masyarakatnya hanya merujuk kepada kedua sumber utama, Al-Qur'an dan Al-hadits.

Beberapa tragedi lain, sepanjang sejarah peradaban umat muslim, juga bisa menjadi catatan di sini. Tragedi pembunuhan Abu al-Husain al-Hallaj, yang oleh beberapa ulama fikih dianggap murtad dan kafir. Hakim agung pada saat itu, Abu Amru al-Junaid memfatwakan hukum bunuh atas kemurtadan al-Hallaj. Oleh khalifah, ia dijatuhi hukuman cambuk seribu kali, jika belum mati dicambuk lagi seribu kali, jika belum mati dipotong kedua tangannya, kemudian kedua kakinya, kemudian dipenggal lehernya. Semua hukuman itu dilaksanakan terhadap al-Hallaj karena pernyataan "ana al-haqq" yang membuatnya dianggap murtad. Bahkan pola penyesatan sampai kepada hal-hal yang nyata berada pada wilayah sosial politis. Misalnya, sampai abad ke VI H, kebanyakan ulama berkeyakinan bahwa orang yang mengusulkan kepemimpinan selain dari orang Quraisy termasuk orang sesat, khawarij dan bisa halal darahnya.¹⁰

Catatan-catatan sejarah ini menegaskan bahwa fiqh ar-riddah pada prakteknya lebih banyak menjadi racun pembunuh bagi benih-benih kreatifitas intelektual para ulama. Tuduhan murtad, bid'ah, khurafat dan kafir telah menyeret banyak ulama yang pada kemudian hari dianggap pahlawan dan pionir dalam disiplin ilmu tertentu. Misalnya, Imam Abu Ishaq penulis pertama biografi Nabi Muhammad SAW, ia diboikot oleh ulama hadits karena dianggap pembohong, bahkan seorang dajjal. Imam

⁹ Ibid, *hlm.* 135.

¹⁰ *Asy-Syahrastani*, *al-Milal wa an-Nihal*, juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), *hlm.* 108.

ath-Tahabari, pionir ilmu tafsir dan sejarah, pernah dihancurkan rumahnya oleh pengikut madzab Ahmad bin Hanbal, karena dianggap dalam tafsirnya banyak menyebarkan riwayat-riwayat lemah dan palsu. Imam Ibn Taymiyyah (w. 728 H), ulama yang pada masa sekarang menjadi ikon setiap reformasi pemikiran Islam, juga pernah dikurung dalam waktu yang cukup lama, sehingga sakit keras dan meninggal, karena dia menyatakan bahwa Allah berada di langit, punya tangan dan turun ke bumi. Pernyataan ini, bagi ulama-ulama yang dekat dengan penguasa pada saat itu, bisa membuat orang menjadi kafir, karena menyamakan (mujassimah) Allah dengan manusia. Imam Najm ad-Din ath-Thufi (w. 716 H), seorang ulama madzhab Hanbali yang sangat terkemuka, penganjur konsepsi al-mashlahah yang sekarang digandrungi banyak pemikir fikih, ia juga pernah dituduh sesat oleh gurunya sendiri dari madzhab yang sama. Ia sempat diseret, diarak di jalan-jalan kota, dan diasingkan ke daerah terpencil selama dua tahun.

Realitas seperti ini tentu saja akan menghambat kebebasan berpikir dan kemajuan peradaban umat muslim, bahkan manusia secara keseluruhan. Ia tidak hanya menuntut pembacaan ulang tentang fiqih ar-riddah, bahkan re-interpretasi seluruh teks-teks terkait untuk menemukan relasi sosial yang lebih memberikan penghormatan, kesederajatan dan keadilan antar sesama. Dari sisi argumentasi fikih [al-istidlal], konsepsi tindak pidana riddah hanya dikembangkan atas dasar suatu teks hadits dan praktek yang dilakukan beberapa sahabat. Semua ayat Al-Qur'an yang membicarakan mengenai kemurtadan, kekafiran dan penyelewengan pemikiran, tidak dibarengi dengan perlunya suatu ancaman hukuman di dunia. Beberapa ayat ini bisa menjelaskan kecenderungan konsepsi ancaman riddah dalam Al-Qur'an, yang satupun tidak ada yang mengaitkan dengan hukuman dunia:

1. *Wahai orang-orang yang beriman, barangsiapa yang murtad diantara kamu dari agamanya, maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya. (QS. Al-Maidah [5]: 54).*
2. *Sesungguhnya orang-orang yang kembali murtad ke belakang (kepada kekafiran), sesudah petunjuk itu jelas bagi mereka, syaitan telah menjadikan mereka mudah (berbuat dosa) dan memanjangkan angan-angan mereka. (QS. Muhammad [47]: 25).*
3. *Wahai orang-orang yang beriman, jika kamu menta'ati orang-orang kafir itu, niscaya mereka akan mengembalikan kamu menjadi murtad*

(kepada kekafiran), lalu jadilah kamu orang-orang yang merugi. (QS. Ali 'Imran [3]: 149).

4. *Barang siapa yang menjadi kafir kepada Allah sesudah ia beriman, kecuali orang yang terpaksa kafir padahal hatinya tetap dalam keimanan, akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, maka kemurkaan Allah akan menyimpannya, dan baginya azab yang besar.* (QS. Al-Nahl [16]: 106).
5. *Dan barangsiapa yang murtad diantara kamu dari agamanya, lalu dia mati dalam kekafiran, maka mereka adalah orang-orang yang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya.* (QS. Al-Baqarah [2] 217).

Tidak ada satupun ayat Al-Qur'an yang menyatakan bahwa seseorang yang murtad, berpindah agama, atau sesat keyakinan dan pemikiran, ia harus dihukum dengan hukuman tertentu. Yang ada hanyalah teks hadits, yaitu *Barang siapa yang menggantikan agamanya, maka bunuhlah ia.*¹¹ Teks ini dikembangkan oleh ulama fikih sebagai dasar utama konsepsi tindak pidana riddah, yang dalam banyak hal masih bisa berdebatkan kembali. Setidaknya ada beberapa teks hadits lain, dengan jumlah yang sama, bahkan bisa lebih banyak yang memuat fakta-fakta bahwa Nabi Muhammad SAW tidak memberi hukuman terhadap orang muslim pada saat itu yang dalam ukuran fikih ar-riddah melakukan perilaku-perilaku (baik perkataan maupun perbuatan) kemurtadan; mengkritik dan melecehkan Nabi, menyangsikan kebenaran sebagian ayat Al-Qur'an, bahkan sebagian mereka menyatakan kemurtadannya. Pada masa Nabi, orang-orang munafik sangat banyak, yang dalam beberapa hal melakukan perilaku-perilaku penyangsian terhadap ajaran Islam yang disamaikan Nabi. Beberapa sahabat, terutama Umar bin Khattab ra geram melihat perilaku mereka dan selalu mengusulkan untuk dieksekusi dan dipancung, tetapi Nabi dengan bijak menyatakan bahwa mereka adalah orang-orang yang hidup bersama: *wahai Umar, aku tidak setuju, bagaimana kalau orang-orang nanti membicarakan bahwa Muhammad ternyata membunuh sahabat-sahabatnya sendiri.*

¹¹ Hadits ini *diriwayatkan* Imam Bukhari dalam kitab Shahihnya (no. Hadits: 6922). Beberapa teks hadits lain yang serupa, diriwayatkan selain Bukhari. Misalnya hadits Mu'adz: "jika ada laki-laki yang riddah dari Islam, maka ajaklah ia kembali, jika enggan kembali maka bunuhlah. Jika ada perempuan yang riddah dari Islam juga ajaklah ia kembali, jika enggan maka bunuhlah." Lihat teks-teks lain dan perdebatan ulama dalam menafsiri teks-teks hadits tersebut pada: Ibn Hajar al-Asqalani, Fath al-Bari, juz XIV, hlm. 267-277), Maktabah Syamilah.

Padahal perilaku mereka, jika diukur dengan konsepsi fikih ar-riddah, mungkin tidak sekedar murtad dan keluar dari Islam.¹²

Beberapa pemikiran kontemporer, seperti Syekh ‘Abd al-Muta’ali ash-Sha’idi dan Jamal al-Banna adik kandung pendiri Ikhwan al-Muslamin Hasan al-Banna, mengkritik perujukan terhadap teks-teks hadits kemurtadan sebagai dasar penentuan pidana terhadap perbedaan keyakinan dan pandangan keamanan. Mereka berpendapat bahwa teks hadits yang memberikan ancaman terhadap kemurtadan, tidak bisa hanya dipahami sebagai pidana atas murni perbedaan keyakinan. Tetapi karena kemurtadan yang dimaksud teks hadits dan yang terjadi pada masa Nabi – merupakan pengkhianatan terhadap kesatuan sosial, pemberontakan, bahkan pengkondisian untuk melakukan penyerangan terhadap komunitas muslim.

“..... dalam hal ini, apabila ada beberapa hadits ahad yang mengisyaratkan ancaman bunuh terhadap orang murtad, menurutku ada dua opsi; pertama, bahwa hadits ini tidak bisa

¹² Banyak sekali perilaku ‘kemurtadan’ yang bisa dicatat di sini, yang dilakukan sahabat Nabi atau lebih tepatnya orang-orang yang hidup dan bersama Nabi. Di antaranya adalah Harqus bin Zuhair yang mengkritik Nabi ketika ketika membagi-bagi hasil rampasan perang. “berlaku adil dong, wahai Muhammad, kamu tidak adil dengan cara pembagian seperti ini”. Nabi menjawab: “ *Kalau* saya tidak berlaku adil, siapa yang bisa berlaku adil”. “pembagian seperti ini, sungguh tidak sesuai dengan keinginan Allah”. Ketika hendak perang Badr, Nabi berpesan untuk tidak membunuh paman beliau Abbas bin Abd al-Muthallib. Sebagian sahabat dari Muhajirin yang ikut perang berkata: “ Bagaimana ini, saudara-saudara kita, paman, ayah dan saudara harus dibunuh, sementara paman Nabi tidak boleh dibunuh”. Pada waktu perang Uhud, Ibn Ubay bin Salul memprovokasi pasukan Nabi untuk pulang dan tidak menta’ati perintah Nabi, sepertiga dari pasukan mengikuti ajakan Ibn Salul dan pulang ke Madinah meninggalkan Nabi dan pasukan perang yang dipimpinnya. Pernyataan yang sering dikemukakannya: “Kenapa kita harus mencemburukan diri pada peperangan?”. “ Mereka (Nabi dan orang-orang Muhajirin) telah datang ke tempat kita, beranak pinak dan menjadi berharta di antara kita. Demi Allah, antara kita dan mereka orang-orang Quraisy itu sama seperti orang yang memelihara dan membesarkan anjing, kemudian anjing itu memangsanya. Demi Allah, kalau kami pulang ke Madinah, kami orang-orang yang mulia akan mengusir mereka orang-orang yang hina”. “Wahai kaumku, kamu ini bagaimana, daerah ini kamu serahkan sepenuhnya kepada mereka, dan harta kamu dibagikan kepada mereka, demi Allah, kalau saja kalian menahan semua itu, mereka akan mencari tempat lain selain daerah kalian”. Dengan berbagai perilaku dan pernyataan ini, Nabi hanya bersabda: “Kami akan berbuat baik, selama ia berbuat baik kepada kami”. Kisah-kisah ini bisa dibaca pada berbagai kitab hadits, dan terutama kitab Sirah. Lihat: Abu Zahrah, *Khatam an-Nabiyyin*, juz III, (Beirut: Dar at-Turats,tt), hal.350-354. Asy-Syahrastani, *al-Milal wa an-Nihal*, hlm. 10-11.

diterima, karena bersifat ahad dan berbicara pada wilayah aqidah, membunuh orang murtad karena pergantian aqidah dan keyakinannya, termasuk wilayah *aqidah*, sementara ulama sepakat bahwa hadits ahad tidak bisa digunakan sebagai dasar hukum dalam wilayah aqidah. Opsi kedua, bahwa yang dimaksud murtad di sini adalah murtad yang sengaja ingin memerangi umat muslim [al-murtad al-muharib], karena masa Nabi adalah masa peperangan, setiap orang yang murtad akan keluar dari daerah muslim dan bergabung dengan musuh".¹³

Lebih dari itu, konsepsi ar-riddah yang dikembangkan fikih klasik melanggar prinsip-prinsip *fiqh al-Ikhtilaf* untuk saling menghormati pilihan keyakinan masing-masing dan melakukan ajakan dengan cara yang baik dan dialog. Allah SWT dalam beberapa ayat Al-Qur'an menyatakan bahwa keyakinan adalah persoalan pilihan, dan perbedaan tidak mungkin bisa dinafikan. *Bagi setiap (kaum) diantara kamu, kami jadikan aturan dan jalan. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya menjadi umat yang satu (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu.* (QS. Al-Maidah [5]: 48).

C. Fiqh al-Ikhtilaf; Akar Prulaisme Islam

Perbedaan [*al-ikhtilaf*] adalah sesuatu yang alamiah terjadi dalam setiap masa dan komunitas. Ia tidak bisa ditekan, ditutup atau ditahan dengan peraturan, undang-undang, bahkan dengan senapan. Kerena itu dalam suatu riwayat Nabi SAW menyatakan bahwa; *perbedaan umatku adalah rahmat bagi mereka*.¹⁴ Karena perbedaan merupakan perwujudan ruang-ruang artikulasi dan pilihan-pilihan yang memungkinkan setiap orang bisa memperoleh alternatif. Perbedaan adalah merupakan keniscayaan dan ketepatan Allah SWT. Hal ini telah ditegaskan beberapa kali, dalam beberapa ayat Al-Qur'an. *Kalau saja Allah berkehendak, maka ia akan jadikan mereka menjadi satu umat saja, tetapi ada orang yang dikehendaki-Nya masuk dalam rahmat-Nya, sementara orang-orang yang*

¹³Jamal al-Banna, *al-Islam wa Hurriyat al-Fikr*, (Cairo: Dar al-Fikr al-Islami, 1999), hlm. 38-41.

¹⁴ Teks hadits ini oleh beberapa ulama adits dianggap lemah, bahkan sebagian menganggap tidak ada *dasar* sama sekali. Tetapi hadits ini sangat masyhur dikalangan ahli fikih dan usul fikih, bahkan sebagian ulama, seperti Ibn al-Hajib dan an-Nawawi membelanya dan mengembalikannya kepada teks-teks lain yang senada. al-'Ajluni, *Kasyf al-Khafa*, juz I, hal. 64, no. Hadits: 153, Maktabah Syamilah.

zalim tidak aada bagi mereka seorang pelindungpun atau seorang penolong (QS. Al-Syura [42]: 8). Manusia pada awalnya adalah satu umat saja, kemudian mereka berselisih. Kalau saja bukan karena ketetapan yang ada dari Tuhanmu, niscaya akan diberikan keputusan terhadap apa yang mereka perselisihkan itu. (QS. Yunus [10]: 19). Kalau saja Tuhanmu berkehendak, maka Ia akan menjadikan seluruh manusia menjadi satu umat saja, tetapi mereka akan tetap berselisih dan berbeda pendapat. Kecuali orang-orang yang diberi rahmat oleh Tuhanmu, dan karena itulah Allah menciptakan mereka. Kalimat Tuhanmu telah ditetapkan. Sesungguhnya Aku akan memenuhi neraka Jahannam dengan jin dan manusia (yang durhaka) semuanya. (QS. Hud [11]: 118-119).

Pada masa lalu, perbedaan-perbedaan ini sering dikelola dalam bingkai mu'min-kafir, kawan-lawan, senang-benci, sehingga tidak sedikit catatan sejarah umat muslim ditulis dengan darah. tentu saja, ke depan sebisa mungkin sejarah kita tidak lagi didirikan di atas kekerasan dan darah. Karena itu perlu ada penghargaan terhadap setiap perbedaan yang muncul dan berkembang. Kemudian dirumuskan mekanisme relasi yang didasarkan kepada prinsip kesederajatan dan keadilan. Dalam hal relasi inter dan antar agama, yang perlu ditekankan di sini adalah bahwa persoalan keimana adalah persoalan hati, kepercayaan, keyakinan dan kecenderungan. *Barang siapa yang beriman kepada Allah, hatinya akan diberi petunjuk, dan Allah Maha Mengetahui terhadap segala sesuatu. (QS. Al-Taghabun [64]: 11). Janganlah kamu merasa sedih dengan orang-orang yang dengan cepat mengingkari, daripada mereka yang menyatakan keimanan dalam ucapan mereka, padahal hati mereka sama sekali tidak beriman (QS. Al-Maidah [5]: 41). Seseorang yang dikehendaki Allah untuk memperoleh hidayah, Allah akan melapangkan dadanya untuk Islam. (QS. Al-An'am [6]: 125).*

Karena merupakan kecenderungan dan keyakinan hati, maka proses penyadaran tidak diperkenankan dilakukan dengan pemaksaan; dengan cara apapun. Penyadaran keimanan harus dilakukan atas dasar pilihan, keinginan dan tanpa pemaksaan. Bahkan kebebasan berkeyakinan dan beragama menjadi pilar utama dalam relasi sosial Islam tentang penyebaran dan pendakwahan. *Tidak boleh ada paksaan dalam hal agama. Sungguh, kebenaran telah nyata dari kesesatan. Barang siapa yang mengingkari taghut dan meyakini Allah, maka ia berpegang pada tali yang kokoh, yang tidak akan terputus. Dan Allah Maha Mendengar dan Maha Mengetahui. (QS. Al-Baqarah [2]: 256). Jika Tuhanmu berkehendak, maka akan beriman seluruh orang di muka bumi ini, apakah kamu mau memaksa*

orang-orang agar mereka beriman. Seseorang tidak akan beriman, kecuali atas izin Allah, dan Allah jadikan keburukan bagi orang-orang yang tidak berakal (QS. Yunus [10]: 99-100). Kebebasan berkeyakinan lebih ditegaskan lagi dalam surat al-Kafirun: Wahai orang-orang kafir, aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah. Kamu tidak akan menjadi penyembah terhadap apa yang aku sembah. Aku juga tidak akan menjadi penyembah terhadap apa yang kamu sembah. Ya, kamu juga tidak akan menjadi penyembah terhadap apa yang aku sembah. Bagi kamu agamamu, bagiku agamaku. (QS. Al-Kafirun [109]: 1-5).

Kebebasan berkeyakinan dan berpendapat adalah pilar utama bagi sebuah peradaban. Dengan kebebasan ini, perbedaan-perbedaan yang ada bisa muncul pada ruang-ruang yang selayaknya dan memperoleh penghormatan. Peemaksaan keyakinan, pandangan keagamaan atau pemikiran tidak lagi bisa ditolerir, apalagi dengan menggunakan kekerasan. Metode satu-satunya bagi proses interaksi antar keyakinan adalah dengan dialog. *Ajaklah (orang-orang) ke jalan Tuhanmu dengan cara yang bijak dan tutur kata yang baik, (jika ingin mendebat mereka) debatlah dengan cara yang lebih baik (dari cara mereka). Sungguh, Tuhanmulah yang paling tahu siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan paling mengerti orang-orang yang memperoleh petunjuk-(Nya). (QS. Al-Nahl [16]: 125).*

Dialog mensyaratkan kesederajatan antara dua pihak; yang satu tidak mesti mengklaim yang paling benar dari yang lain, apalagi dengan pemaksaan dan kekerasan. Karena kebenaran mutlak hanya diketahui Allah SWT sendiri. Tidak satu orangpun yang berhak mengklaim sebagai pasukan Tuhan yang menjaga kebenaran-kebenaran-Nya. *Dan tidak ada satu orangpun yang mengetahui pasukan Tuhanmu kecuali Dia sendiri. (QS...).* karena bagi selain Allah, hanya bisa menduga, memahami dan meyakini sebatas untuk dirinya sendiri, yang ketika ingin disampaikan kepada orang lain hanya bisa lewat penyadaran dan dialog dengan kesederajatan kedua pihak. Kesederajatan ini pernah menjadi prinsip dialog Nabi SAW seperti yang direkam suatu ayat Al-Qur'an: *Katakan; siapakah yang memberikan kalian rizki dari langit dan bumi, dan katakan; Allah. Kami ini, atau kamu sekalian, yang benar-benar memperoleh hidayah atau sebaliknya berada dalam kesesatan yang nyata. (QS. Saba [34]: 24).* Tentu saja, ayat ini bukan sedang menceritakan keraguan Nabi SAW terhadap risalah yang diembannya. Tetapi sedang berdialog dengan beberapa orang yang tidak seiman, yang tentu mensyaratkan kesetaraan dan kesederajatan termasuk dalam hal kemungkinan untuk memperoleh kebenaran dan hidayah, atau sebaliknya kesalahan dan kesesatan.

Keimanan dan keyakinan adalah persoalan hati, yang proses penyadarannya hanya bisa dilakukan dengan dialog yang setara, dengan tanpa memaksakan klaim kebenarannya kepada orang lain. Kebenaran mutlak hanya diketahui Allah SWT, dan pasukan-Nya yang membela kebenaran-kebenaran-Nya semata. Bahkan berbagai ayat Al-Qur'an menyarankan untuk menyerahkan persoalan penghakiman dan penilaian terhadap kebenaran suatu ajaran kepada Allah SWT semata, kelak di akhirat nanti. *Jika mereka mendebat kamu maka katakan hanya Allah yang paling tahu terhadap apa yang kamu lakukan. Allah-lah yang kelak menghakimi diantara kalian pada hari kiamat dalam hal yang kamu perselisihkan.* (QS. Al-Hajj [22]: 68-69). *Apa yang kamu perselisihkan dalam suatu persoalan, keputusannya dikembalikan kepada Allah. Dialah Allah, Tuhanku, yang aku berserah diri kepada-Nya dan kepada-Nya aku kembali.* (QS. Al-syura [42]: 10). *Orang-orang Yahudi mengatakan bahwa orang-orang Nasrani tidak punya pegangan, sebaliknya orang-orang Nasrani juga mengatakan bahwa orang-orang Yahudi tidak memiliki pegangan. Padahal mereka semua, sama-sama membaca al-Kitab. Demikian pula orang-orang yang tidak mengetahui, ikut mengatakan ucapan mereka. Allah-lah yang akan mengadili diantara mereka pada hari kiamat dalam hal apa yang mereka perselisihkan.* (QS. Al-Baqaroh [2]: 113).

Dari berbagai ayat Al-Qur'an ini, bisa disimpulkan bahwa rumusan kebebasan beragama dan berkeyakinan dalam Islam didasarkan pada fiqh al-ikhtilaf; yang pilar-pilarnya terdiri atas: (1) perbedaan adalah sesuatu yang secara sengaja diciptakan Allah SWT (2) keyakinan adalah persoalan pilihan hati (3) karena itu, proses interaksi hanya bisa dilakukan dengan penyadaran dan dialog (4) pemaksaan sama sekali tidak dibenarkan apalagi dengan kekerasan (5) untuk memuluskan suasana dialog, maka klaim kebenaran hanya milik Allah semata dan penghakiman hanya akan dilakukan Allah SWT pada hari akhir nanti. Pilar-pilar ini, yang secara eksplisit ditegaskan dalam berbagai ayat Al-Qur'an, harus menjadi dasar bagi pemaknaan ulang terhadap ayat-ayat kekerasan dan peperangan.

Tidak seperti beberapa ulama fikih yang lebih memilih untuk menyatakan ayat-ayat pilar kebebasan beragama ini dihapus [*naskh*] oleh ayat peperangan. Atau pernyataan bahwa ayat-ayat dialog dan kebebasan beragama hanya berlaku bagi Nabi saja, dan khusus pada masa tertentu, yaitu periode Mekkah. Ketika kebebasan beragama dan dialog menjadi dasar utama keberhasilan Nabi SAW, maka tentu saja akan menjadi kunci keberhasilan juga bagi masyarakat muslim berikutnya, sampai kapanpun. Kekerasan dan peperangan hanya menjadi pelarian bagi orang-orang yang

berpikir pendek dan emosional. Kekerasan dan pemaksaan hanya akan menciptakan kemunafikan dan dendam. Pilar-pilar ini juga menjadi dasar bagi perumusan sebuah fikih relasi sosial [*fiqh al-ta'amil al-ijtima'i*] yang humanis, dengan orientasi kepada kemaslahatan kemanusiaan. Di sini, mungkin tepat untuk diungkapkan pernyataan Eric Fromm bahwa pengabdian terhadap negara atau agama tanpa kepada kemanusiaan, sama persis dengan penyembahan terhadap berhala.

D. Fiqh al-Ta'amul al-Ijtima'i; Rumusan Relasi Sosial yang Maslahat

Ulama ushul fikih sepakat bahwa syari'at Islam tidak diturunkan dengan sia-sia, tanpa tujuan untuk kemaslahatan kemanusiaan [*mashalih al-'ibad*]. Kesadaran ini yang mengkristalkan konsepsi *maqashit as-syari'ah* ditangan beberapa ulama; diantaranya Imam Al-Juwaini (w. 478H), Ghazali (w. 505H), Ar-Razi (w. 606H), Al-Amidi (w. 631H), Al-Izz bin 'Abd As-Salam (w. 660H), Al-Qarafi (w. 685H), Ath-Thufi (w.716), Ibn Taymiyyah (w. 728H), Ibn Al-Qayyim (w. 751H), Asy-Syathibi (790H) dan yang kontemporer Muhammad Thahir bin 'Asyur (w. 1393H). Dalam konsepsi ini, ditegaskan bahwa syari'at Islam didasarkan atas tujuan untuk mewujudkan kebaikan dan kemaslahatan bagi kemanusiaan [*rahmatan lil 'alamin*]. Secara sederhana, konsepsi ini merupakan cita sosial dalam merumuskan dan menerapkan setiap ajaran Islam yang terkait dengan persoalan-persoalan sosial.

Pernyataan yang sering diungkapkan dalam hal ini adalah apa yang dikatakan Ibn Al-Qayyim Al-Jawzi: *bahwa syari'at Islam itu dibangun atas dasar-dasar kebijaksanaan (ke'arifan) dan kemaslahatan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Syari'at seluruhnya adil, kasih sayang, maslahat dan bijaksana. Oleh karena itu, setiap persoalan yang keluar dari keadilan menuju ke kecurangan, dari kasih sayang menuju sebaliknya, dari maslahat menuju ke kerusakan, dan dari kebijaksanaan menuju ke kesewenang-wenangan, maka bukanlah syari'at, sekalipun didukung oleh penafsiran (teks), karena syari'at itu keadilan Allah diantara hamba-hamba-Nya.*¹⁵ Bahkan bagi at-Thufi, kemaslahatan merupakan tujuan utama syari'at yang harus selalu dikedepankan dari segala dalil-dalil yang literal. Karena

¹⁵ Di sini Ibn Al-Qayyim al-jawziyyah (w. 751H) menegaskan bahwa: "asy-syari'atu wabnaha wa asasuha 'ala al-hikam wa mashalih al-'Ibad fi al-ma'asy wa al-ma'ad. Wa hiya'adlun kulluha wa rahmatun kulluha wa mashalihun kulluha wa hikmatun kulluha. Fakullu mas'alatin kharajat'an al-'adli ila al-juwr wa 'an ar-rahmati ila diddihawa wa 'an al-mashlahati ila al-mafsadah wa al-hikmati ila al-abatsi fa laysat min asy-syari'ati, wa in udkhilat bi at-ta'wil". Ibn Al-Qayyim al-jawziyyah, *I'lam al-Muwaqifi'in 'an Rabb al-'Alamin*, juz III, (Bierut-Libanon: Dar al-Fikr,tt), hlm. 14.

dalil adalah cara [*wasilah*], sementara kemaslahatan adalah tujuan [*ghayah*]. Tujuan tentu harus dikedepankan daripada cara dan jalan.

Dimensi kemanusiaan harus menjadi kesadaran utama dalam membaca, merumuskan dan melaksanakan ajaran Islam. Di dalam Al-Qur'an disebutkan bahwa tujuan penciptaan manusia adalah ibadah kepada Allah. *Tidak sekali-kali kami menciptakan jin dan manusia kecuali agar mereka senantiasa beribadah kepada-Ku*. Tetapi ibadah dalam Islam tidak sama sekali dirumuskan untuk membuat Allah lebih agung dan mulia. Allah SWT sudah agung dan mulia tanpa harus disembah manusia seluruh jagat sekalipun. Dalam hadits Qudsi disebutkan: *Aku haramkan kezaliman bagi diri-Ku, dan juga diharamkan diantara kamu sekalian. Janganlah berbuat kezaliman diantara kalian. Wahai hamba-hamba-Ku, jika semua makhluk, dari dulu sampai sekarang, baik jin maupun manusia, semuanya menjadi orang yang paling thaqwa terhadap-Ku, sungguh semua itu tidak membuat-Ku bertambah agung. Juga sebaliknya jika semua berbuat jahat, sungguh tidak membuat keagungan-Ku berkurang*. (hadits Qudsi, riwayat Imam Muslim dari Abu Dzarr al-Ghiffari ra, no. Hadits: 2577). Berarti, persoalan utama dalam perumusan ibadah adalah bagaimana kehidupan makhluk di bumi ini penuh dengan kemaslahatan dan tanpa kezaliman.

Dimensi kemanusiaan sangat ketara dalam konsepsi ibadah dalam Islam. Ibadah secara literal berarti melayani, menerima, tunduk dan patuh. Artinya, ibadah adalah kepatuhan dan ketundukan terhadap perintah-perintah Allah SWT. Dalam fikih, ibadah terbagi menjadi dua; ada *ibadah mahdhah* [ritualitas transendental] dan ada *ibadah ghayr mahdhah* [ritualitas sosial]. Kedua ibadah ini sama pentingnya dalam Islam. Yang satu menyempurnakan yang lain. Ke-Islama-an seseorang sama sekali tiada arti tanpa pengalaman kedua ritualitas tersebut.

Ibadah mahdhah merupakan implementasi dari keyakinan seorang makhluk yang penuh dengan kenisbian terhadap realias yang mutlak [Tuhan Yang Maha Esa]. Ibadah ini meniscayakan adanya legitimasi langsung dari teks-teks agama (*nushus diniyyah*) atau pengalaman dan pengamalan orang-orang masa lalu [*salaf al-shalih*]. Dengan sifatnya yang demikian, setiap orang atau setiap kelompok dalam pengamalan ritualitas ini akan selalu akan mencari keterkaitan dengan masa lalu sedekat mungkin. Proses pencarian dan keterkaitan ini tentu saja diperlukan untuk memberi motivasi keberagamaan, tetapi tidak harus dijadikan dasar timbulnya gesekan-gesekan sesama umat muslim, termasuk dengan non-muslim. Sayangnya seruan-seruan seperti kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah, pembersihan akidah, keteladanan Nabi dan seruan yang lain, yang

merupakan pencarian keterkaitan, sering memunculkan klaim-klaim kebenaran tunggal. Gesekan-gesekan yang terjadi antar satu kelompok dalam agama, diantaranya diakibatkan oleh klaim kebenaran dalam pengalaman ibadah seperti ini; seperti perbedaan cara shalat, ziarah kubur dan muali puasa. Setiap orang, atau kelompok akan mendasarkan pada argumentasi teks sucinya masing-masing, yang tentu berbeda dengan yang lain. Selama pengamalan ibadah ini didasarkan pada klaim-klaim yang memutlakkan kebenaran pada dirinya, dan pada saat yang sama mengklaim kesesatan terhadap diluar dirinya, maka gesekan dan konflik tidak akan pernah terhindarkan, bahkan peperangan akan sangat mungkin berkobar.

Ibadah mahdhah adalah persoalan bagaimana seseorang menjalankan ritus yang diyakini kebenarannya. Hal ini merupakan persoalan kecenderungan dan pilihan hati yang tidak bisa dipaksakan. Karena itu harus diwujudkan ruang sebebaskan mungkin, yang memberi kesempatan setiap orang, tanpa kecuali, agar bisa menjalankan keyakinan ibadahnya ini. Ibadah mahdhah merupakan hak privat seseorang sepenuhnya, yang harus dihormati oleh siapapun. Dalam hal ini, setiap orang berhak mencari informasi, meyakini, dan mengamalkan ritualitas ini sesuai dengan keyakinan yang dimiliki, tanpa pemaksaan [*la ikraha fi ad-din*]. Pendakwaan dan penyelenggaraan ibadah mahdhah yang dilakukan siapapun atau kelompok manapun, harus diperkenankan sebagai wujud dari kebebasan keberagaman setiap orang. Pengamalan ibadah ini juga semestinya tidak digunakan untuk memisah-misahkan kemanusiaan seseorang; yang satu perlu dibela dan yang lain harus diberangus. Selanjutnya, ibadah mahdhah seperti shalat, puasa dan haji dimaksudkan untuk melahirkan pribadi-pribadi yang tangguh, yang siap mengemban misi kemanusiaan. Karena itu, ujian kebenaran suatu pandangan dalam hal ritualitas ini, semestinya didasarkan pada sejauh mana pengembangan misi kemanusiaan sukses dilahirkan dari suatu ritualitas tertentu. Kalimat kebenaran diperlukan sebatas untuk memperkuat motivasi pengamalan, tetapi fanatisme yang berlebihan yang berbuah pelecehan dan kekerasan terhadap pihak lain adalah sesuatu yang tidak terpuji. Karena Allah SWT sendiri mewanti-wanti, bahwa tidak ada siapapun yang lebih berhak daripada yang lain untuk mengatasnamakan dirinya sebagai pasukan yang resmi atau pembicara yang sah atas nama-Nya. (*wa ma ya'lamu junuda rabbika illa huwa*, QS. 74:31). Dengan demikian, dimensi kemanusiaan, [*maqasid asy-syari'ah*] bisa menjadi semangat dasar pemahaman dan pelaksanaan ibadah mahdhah.

Sementara ibadah *ghair mahdhah* [ritualitas sosial] dalam Islam mencakup wilayah yang cukup luas, karena ia berhubungan dengan keseharian manusia sebagai makhluk sosial. Seperti berkawan, bertetangga, bermasyarakat, membela yang lemah, menolong yang miskin, mewujudkan kebersamaan, membangun kesejahteraan, menghidupkan keadilan dan merajut kemaslahatan. Dalam hhal ini, sebisa mungkin relasi ibadah ini didasarkan kepada kesepakatan, kerelaan, tanpa penipuan, tanpa spekulafi naif. Dengan tanpa membedakan keagamaan seseorang, ras, suku dan jenis kelamin. Moralitasnya dalam hal ini adalah kepercayaan dan tanggung jawab. Khusus untuk hal yang memiliki dimensi sosial tinggi, baik Allah SWT dalam ayat-ayat Al-Qur’an-Nya maupun Nabi Muhammad SAW dalam hadits-haditsnya sering mengecam orang-orang yang hanya terhenti pada ritualitas trasendental, tanpa mentransformasikannya kepada ritualitas sosial. Dalam surat al-Ma’un, Allah memberikan label ‘pendusta agama’ kepada mereka yang rajin shalat, tetapi tidak memberikan perhatian kepada anak-anak yatim dan orang-orang miskin. Nabi juga menafikan keimanan orang-orang yang berzina, mencuri, kenyang sendirian padahal tetangganya kelaparan, tidak menghormati tamu, tidak mencintai sesama dan beberapa ritualitas sosial lainnya.

Kalau ritualitas yang pertama sering menjadi *titik pisah* antar kelompok dalam satu agama, maka ritualitas yang kedua ini mnjadi *titik temu* bagi mereka. Tidak ada satu agamapun, atau pandangan keagamaan apapun, yang memperkenankan penindasan, pemerkosaan, perampasan dan kezaliman, atau melantarkan orang-orang yang papa. Pada saat yang sama, semua agama dan semua kelompok keagamaan mengusung nilai-nilai kasih sayang, kemaslahatan, kesejahteraan dan keadilan bagi manusia, tanpa pembedaan-pembedaan. Islam dan Kristen, misalnya tidak akan pernah bertemu untuk memastikan bagaimanakah sifat Tuhan yang sebenarnya, sehingga bisa dipastikan dengan cara apa Dia harus disembah dalam prosesi-prosesi ritual yang bersifat transendental. Bahkan, diantara kelompok-kelompok Islam juga terjadi perbedaan yang sangat tajam, misalnya antara keompok Sufi dengan Wahabi, tentang apa deskripsi mentauhid-kan Allah dan bagaimana beribadah yang benar, tepat dan sesuai keinginan-Nya. Tetapi Islam dan Kristen, atau diantara kelompok-kelompok Islam pasti bisa bertemu dalam hal menolong anak yatim, membantu orang miskin, memihak pada orang-orang lemah dan mewujudkan kesejahteraan dan kemaslahatan bersama. Kalau benar tujuan agama diturunkan ke muka bumi adalah untuk kemaslahatan

manusia (*rahmatan lil alamin*), mengapa kita tidak memperbanyak pertemuan-pertemuan dengan berbagai kelompok agama? Mengapa kita tidak banyak menitik beratkan pada ritualitas sosial yang merupakan titik temu antar agama? Bahkan mengapa kita tidak menjadikan ritualitas sosial sebagai tolak ukur keberagamaan kita? Mungkin sudah saatnya, keberagamaan seseorang diuji dengan kesalehan sosial, bukan dengan kesalehan individual, yang hanya bermain dengan klaim-klaim kebenaran.

E. Kesimpulan

Fikih realitas adalah metode bagaimana membaca ulang dan merumuskan kembali fikih kita, dengan mengambil inspirasi langsung dari realitas empirik yang nyata dan berkembang, dengan tetap mendasarkan pada cita kemaslahatan bagi kemanusiaan. Metode ini bukan sesuatu yang baru, karena ulama fikih ketika merumuskan fikihnya masing-masing seringkali atas pertimbangan realitas yang terjadi pada saat itu. Bahkan, konsepsi pengandaian dalam fikih juga didasarkan pada realitas yang akan ditemukan masing-masing orang. Misalnya, hukum menika itu bisa mubah, wajib dan bisa haram tergantung realitas yang dihadapi masing-masing orang. Tetapi dalam metode ini, perumusan fikih didasarkan kepada realitas secara komprehensif, tidak hanya bersifat individual dan parsial. Metode ini yang dipakai untuk membaca ulang konsepsi relasi inter dan antar agama dalam Islam.

Mungkin bisa disimpulkan bahwa Islam, sebagai sebuah kumpulan teks-teks keagamaan, memiliki potensi penyulut terjadinya kekerasan dan potensi yang sebaliknya memberi kesejukan, kedamaian dan kebersamaan. Dalam perjalanan sejarah, potensi yang pertama lebih banyak muncul untuk kepentingan-kepentingan yang bersifat politis dan kekuasaan, sementara potensi yang kedua lebih banyak menjadi acuan dalam menyusun pranata sosial dalam Islam. Mayoritas ulama kontemporer juga telah mengarahkan seluruh energi intelektual mereka, untuk mengembangkan pola keberagamaan yang lebih bersahabat, damai, penuh kasih, sesuai dengan misi utama yang disuarakan oleh Al-Qur'an sebagai *rahmatan lil 'alamin*. Metode fikih realitas di sini, digunakan untuk memaknai dan merumuskan model fikih relasi sosial yang pluralis dan humanis. Karena realitas kita, pada saat ini adalah realitas kebangsaan, kebersamaan dan perdamaian. Bahkan lebih dari itu, cita kemanusiaan Islam mengarah pada peletakan dasar-dasar kemanusiaan sebagai tonggak utama kehidupan.

Yang patut di sini adalah bahwa resistensi terhadap gagasan pluralisme dan humanisme tidak semata berakar pada pola

keberagamaan, bahkan mungkin tidak berakar kepada agama sama sekali. Yang patut dicurigai dalam hal ini adalah faktor-faktor sosial yang melatari kehidupan masyarakat; seperti ketimpangan sumberdaya, sumpremasi hukum yang tidak berjalan, kebodohan, kemiskinan dan kezaliman. Penting untuk direnungkan juga apa yang ditawarkan oleh Karen Armstrong¹⁶, bahwa gagasan sebaik apapun, termasuk dalam hal ini adalah gagasan demokrasi, pluralisme dan humanisme, jika disebarakan melalui kekerasan hanya akan melahirkan kekerasan baru. Dalam menata kehidupan yang baru pada masa modern ini, penghormatan dan rasa simpatik harus lahir dari semua pihak, baik mereka yang mengusung gagasan rasional, liberal dan humanistik dan mereka yang mengusung kembali kepada agama, atau apa yang sering dikenal dengan istilah kelompok fundamentalisme. Kekerasan agama dari mereka yang disebut ‘kaum fundamentalis’ adalah respons dialiktis dari fenomena sekularisasi yang tidak menunjukkan simpatinya terhadap ajaran agama, bahkan dalam banyak kesempatan sering agresif menyerang agama, untuk itu, Armstrong melukiskan harapannya kedepan:

“sekiranya kaum fundamentalis harus mengembangkan penilaian terhadap musuh mereka secara lebih simpatik agar sesuai dengan tradisi agama mereka, maka kaum sekular harus lebih percaya dengan kebijakan, toleransi, dan menghormati umat manusia yang mencirikan bentuk terbaik kultur modern, serta merasa empati dengan ketakutan, kecemasan dan kebutuhan yang dialami kebanyakan tetangga fundamentalis mereka, dan kerap diabaikan orang”¹⁷

Penghormatan dan rasa simpati ini jika dijadikan dasar dalam relasi antar agama atau inter agama, akan melahirkan kehidupan baru yang lebih damai dan baik terhadap kemanusiaan. Saya kira, masyarakat muslim juga harus berdiri di garda depan untuk memperjuangkan kemanusiaan dan persaudaraan, serta nilai-nilai kebersamaan dan kedamaian agar apa yang dinobatkan Allah SWT bahwa masyarakat muslim adalah masyarakat yang terbaik dimuka bumi ini yang akan memperjuangkan dan menghapus kerusakan untuk kemanusiaan, benar-benar terwujud dan dilaksanakan. *“Kamu sekalian adalah masyarakat terbaik untuk manusia [kemanusiaan], jika kalian benar-benar*

¹⁶ Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan; Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 577-585.

¹⁷ Karen Armstrong, hlm. 585.

"Volume 7, No. 1, Juni 2013"

memperjuangkan kebaikan dan melarang kemungkaran serta beriman kepada Allah" (QS. Ali Imran, 3: 110).

Daftar Pustaka

- 'Abd al-Muta'ali ash-Sha'idy, 1987. *Hurriyat-al-Fikr fi al-Islam*, Beirut: Dar al-Fikr al-'Araby
- Abu Zahrah, tt. *Khatam an-Nabiyyin*, juz III, Beirut: Dar at-Turats.
- Al jaami' baina sohihaini al bukhori, Maktabah Syamilah.
- al-'Ajluni, *Kasyf al-Khafa*, juz I, Maktabah Syamilah.
- Asy-Syahrastani, al-Milal wa an-Nihal, juz I, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.
- Asy-Syirbini, tt, *Mughni al-Muhtaj*, juz IV, Baerut: Dar al-Fikr
- Depag RI, 1989. *al-Qur'an dan terjemahnya*, Jakarta: Balai Pustaka
- Ibn Al-Qayyim al-jawziyyah, *I'lam al-Muwaqi'in 'an Rabb al-'Alamin*, juz III, Bierut-Libanon: Dar al-Fikr
- Ibn ar-Rushd, 1988. *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtashid*, juz II, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah,
- Ibn Hajar al-Asqallani, *Fath al-Bari*, juz XIV, Maktabah Syamilah.
- Jamal al-Banna, 1999. *al-Islam wa Hurriyat al-Fikr* , Cairo: Dar al-Fikr al-Islami
- Karen Armstrong, 2001. *Berperang Demi Tuhan; Fundamentalisme dalam Islam, Kristen dan Yahudi*, Bandung: Mizan.
- Sayyid Abu Bakar, *I'natut Tholibiin*, juz IV, Jiddah: Sangkapura al-Haramain
- Wahbah az-Zuhaili, 1989. *al-Fikih al-Islami wa Adillatuhu*, juz VI, Beirut: Dar al-Fikr
- Zainuddin bin Abdul Aziz al-Malibari, *Fathul Mu'in*
- Zakariya al-anshori, *Fathul Wahhab*, Juz II, Semarang: Toha Putra

