

Mengukur kuasa fikih dan teologi atas pemikiran: studi kasus fatwa pengharaman liberalisme, sekularisme, dan pluralisme

Agus Ahmad Sua'idi

STAIN Salatiga, Jl. Tentara Pelajar No.2 Salatiga

agasian@yahoo.com

Islamic law (*fiqh*) can penalize every actual deviance done by people in its sovereignty. The deviance in this case is a concept about the action that breaks existing laws accepted widely by a Moslem community. But Islamic law can do that only if the certain action evenly influents to others. Thinking is cerebral and mental doings not practice and sometime it can not be stopped as long as the fascinating answers has not yet been gained. But undoubtedly, a thought as fruit of thinking especially of well-known individuals, has bigger, wider, and more influence to others than an action has. If the impact is considered as bad due to public or religious authority, the thought and its thinker occasionally will be punished in many ways. Is it proper when a certain authority monitors, examines, and judges the thoughts spreading and if necessary punishes the thinkers when deemed "dangerous"? Should such thoughts be classified as *haram* or heretic? How much power does Islamic Law truly has? These are many questions need to be responded that we know our right to free thinking and understand when we ought to restrict it.

Keywords: *Thought; Fiqh; Islamic law; Theology; Moral*

Pendahuluan

Berpikir adalah aktifitas mental yang menjadi ciri utama manusia. Berpikir dalam Islam sangat dihargai bahkan diwajibkan. Seorang Muslim seharusnya memeluk keyakinannya berdasarkan persetujuan pikirannya, bukan karena ketakjuban pada mukjizat ini atau itu. Beberapa teolog Muslim seperti Imam al-Sanusi bahkan tidak menganggap seseorang sebagai mukmin jika keimanannya kepada Allah baru sebatas taklid tanpa pemikiran (al-Sanusi, tth.:20). Kepuasan batin dan nalar akan membuat iman seseorang konsisten dan mantap. Pengasasan iman atas nalar adalah salah satu penciri Islam yang membedakannya dari agama lain. Maka

jelas bagi kita mengapa mukjizat terbesar nabi Muhammad adalah al-Qur'an bukan kemampuan beliau untuk melakukan hal-hal luar biasa meski yang terakhir ini juga bermanfaat bagi sebagian orang yang hanya mudah terpengaruh oleh fenomena-fenomena sensasional.

Aktifitas berfikir adalah aktifitas akal yang merambah wilayah tak terbatas kecuali wilayah yang berupa hakikat Tuhan. Kenapa demikian? Sebab Tuhan telah menegaskan diriNya sebagai sesuatu yang tidak serupa dengan apapun dan apapun yang dipikirkan akal tidak mungkin menyamaiNya. Penegasan ini merupakan *fait accompli* bagi keterbatasan akal manusia yang memang terbukti demikian karena setiap buah pikiran mengenai obyek tersebut pasti akan terbentur pada kehampaan verifikasi. Jadi keterbatasan akal di depan obyek tersebut tidak hanya secara praktis namun juga potensial. Artinya akal memang tidak memiliki potensi yang cukup untuk memikirkan-Nya.

Namun, di antara wilayah-wilayah pemikiran itu ada yang oleh otoritas agama diyakini sakral, sensitif, dan sangat riskan untuk dipersoalkan. Inilah wilayah agama, khususnya aspek-aspeknya yang telah dikonstruksikan oleh teks-teks atau *nusūṣ*.

Resistensi atas pemikiran “bebas”

Pengarusutamaan nalar sangat berperan dalam kemajuan berbagai disiplin ilmu agama dan sains yang dicapai oleh ratusan ilmuwan Muslim dalam sejarahnya khususnya antara abad 8-16 M. Jika kemudian dinamika pemikiran Islam pada abad-abad berikutnya menyurut, dipastikan karena ada faktor-faktor di luar esensi ajaran Islam yang menyebabkannya. Dengan redupnya pemikiran itu, mulailah rekompilasi serta formalisasi ilmu-ilmu keislaman menggantikan usaha reproduksi kreatif yang ditampakkan para pemikir otentik sebelumnya. Capaian para pemikir Islam kemudian dianggap representasi Islam dan menjadi ortodoksi yang diterima secara *taken for granted*.

Belakangan muncul kesadaran betapa ortodoksi telah jauh berjarak dari realitas kekinian dan tumpul untuk menjawab kompleksitas masalahnya. Beberapa pemikir Muslimpun muncul dengan ide-ide segar dan tak segan menyentuh wilayah yang dianggap sensitif. Suatu langkah yang membuat mereka berhadapan dengan front *status quo*. Keadaan semakin menegang setelah front baru tadi mengidentifikasi diri secara mencolok dengan istilah kiri, progresif, liberal dan lain-lain yang menyiratkan perlawanan atau antitesa terhadap ortodoksi yang sering dicirikan sebagai kanan, jumud dan konservatif.

Pemikiran liberal dan konservatif berangkat dari asumsi yang berbeda. Konservativisme

berangkat dari otoritas teks atau nash yang suci. Akal dan realitas harus tunduk padanya sebab teks diturunkan memang untuk merubah realitas. Asumsi demikian jelas membuat agama "sangat sederhana" dan tidak perlu disofistikasi dengan pemikiran keagamaan yang hanya mengandaikan adanya ketidaksempurnaan agama itu sendiri. Agama sama sekali bukan pendapat tetapi pengetahuan tentang sesuatu itu sendiri bukan sesuatu sebagaimana kita pahami dalam situasi tertentu. Lebih tegas lagi agama adalah keyakinan berdasarkan wahyu dan nalar yang bebas dari kesalahan akibat kelemahan manusia (Binder, 1988:2).

Sedang titik tolak pemikiran liberal adalah interaksi antara nash, realitas, dan rasio sehingga leluasa mengelaborasi pemikiran keagamaan. Apalagi jumlah nash yang membatasi kerja akal di antara keseluruhan *turāth* diyakini sangat sedikit dan maknanya pun tidak bersifat harfiah verbal sehingga perlu upaya pemahaman yang tidak hanya terbatas kata-kata. Akal dan realitas akhirnya menjadi panglima. Akibatnya keragaman pendapat menjadi niscaya dan "halal" meski misalnya harus bertolak belakang satu sama lain. Agama sendiri diperlakukan sebagai pendapat bahkan dalam wilayah-wilayah yang diyakini secara hitam putih oleh kaum tradisional (Binder, 1988:3).

"Perang" pemikiran sebenarnya bukan barang baru dalam dunia Islam. Antara abad pertama hingga ketujuh hijriah para pemikir Muslim telah terlibat dalam interaksi konflik yang legendaris antarsesamanya. Umumnya wacana yang diperebutkan saat itu adalah *grand narrative* yaitu isu-isu teologis dan metafisis. Para pihak yang terlibat adalah kelompok-kelompok kalamiyah (teologis) seperti Khawarij, Mu'tazilah, Murji'ah dan lain lain.

Konflik pemikiran klasik juga terjadi antarsistem epistemologis yang secara simultan berkembang dalam dunia pemikiran Islam yaitu; *bayānī*, *burhānī* dan *'irfānī* meskipun tidak berlangsung dalam ruang dan waktu yang sama. Konflik ini terekam misalnya dari penentangan al-Ghazali yang cenderung *'irfānī* terhadap para filosof pendahulu yang *burhānī*, Ibnu Rusyd yang *burhānī* terhadap al-Ghazali, dan Ibnu Taymiyyah yang *bayānī* terhadap para filosof dan al-Ghazali sekaligus.

Kedua bentuk konflik ini relatif mereda dan yang keluar sebagai pemenang adalah ortodoksi Islam, yaitu konstruksi agama sebagaimana yang dipahami, diamalkan, dan dibela oleh mayoritas Muslim hingga sekarang ini. Ortodoksi itulah yang kini diusik oleh pemikiran-pemikiran yang tidak hanya menawarkan alternatif atas berbagai produknya namun lebih jauh menggoyang bahkan meruntuhkan fondasi-fondasi epistemologisnya. Resiprositas aksi

dan reaksi bermunculan dari kedua front. Semakin sensitif isu yang disentuh pemikiran bebas semakin protektif upaya yang dilakukan front konservatif.

Otoritas fikih ortodoks atas pemikiran

Wacana keagamaan Islam di Indonesia - tempat subur bagi segala eksperimentasi pemikiran – beberapa waktu yang lalu diramaikan oleh sikap ortodoksi yang dinyatakan oleh salah satu pemegang otoritasnya. Dalam fatwanya yang bernomor: 7/MUNASVII/MUI/II/2005 Tentang Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme Agama, Majelis Ulama Indonesia (MUI) – pemegang otoritas ortodoksi resmi – memutuskan bahwa paham-paham tersebut bertentangan dengan ajaran agama Islam dan umat Islam haram mengikutinya .

Bagi MUI, pluralisme agama adalah suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relatif. Pluralisme juga mengajarkan bahwa semua pemeluk agama akan masuk dan hidup berdampingan di surga. Liberalisme adalah cara memahami nash-nash agama (al-Qur'an & al-Sunnah) dengan menggunakan akal pikiran yang bebas dan hanya menerima doktrin-doktrin agama yang sesuai dengan akal pikiran semata. Sedangkan sekularisme adalah paham yang memisahkan urusan dunia dari agama. Agama hanya digunakan untuk mengatur hubungan pribadi dengan Tuhan, sedangkan hubungan sesama manusia diatur hanya dengan berdasarkan kesepakatan sosial.

Tentu saja dalam konsiderannya, MUI melibatkan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi yang dianggap cukup untuk mendelegitimasi tiga isu di atas di samping apa yang ia sebut sebagai keresahan masyarakat. Dalil-dalil tersebut yang berupa ayat-ayat al-Qur'an antara lain firman-firman Allah yang artinya : (a) Sesungguhnya agama (yang diridhai) di sisi Allah hanyalah Islam (QS. 'Alī 'Imrān 3:19); (b) Untukmu agamamu, dan utukkulah agamaku. (QS. al-Kāfirūn 109:6); (c) Dan tidaklah patut bagi laki-laki yang mu'min dan tidak (pula) bagi perempuan yang mu'min, apabila Allah dan Rasul-Nya telah menetapkan suatu ketetapan, akan ada bagi mereka pilihan (yang lain) tentang urusan mereka. Dan barang siapa mendurhakai Allah dan Rasul-Nya maka sungguhlah dia telah sesat, sesat yang nyata (QS. al-Aḥzāb 33:36); (d) Dan jika kamu menuruti kebanyakan orang-orang yang di muka bumi ini, niscaya mereka akan menyesatkanmu dari jalan Allah. Mereka tidak lain hanyalah mengikuti persangkaan belaka, dan mereka tidak lain hanyalah berdusta (terhadap Allah) (QS. al-'An'ām 6:116), (e) Andaikata kebenaran itu menuruti hawa nafsu mereka, pasti binasalah langit dan bumi ini,

dan semua yang ada di dalamnya. Sebenarnya Kami telah mendatangi kepada mereka kebanggaan mereka tetapi mereka berpaling dari kebanggaan itu (QS. al-Mu'minūn 2: 71).

Sedang yang berupa hadis-hadis Nabi antara lain: (a) Rasulullah saw. bersabda, "Demi Dzat yang menguasai jiwa Muhammad, tidak ada seorangpun baik Yahudi maupun Nasrani yang mendengar tentang diriku dari Umat Islam ini, kemudian ia mati dan tidak beriman terhadap ajaran yang aku bawa, kecuali ia akan menjadi penghuni neraka" (HR. Muslim); (b) Nabi mengirimkan surat-surat dakwah kepada orang-orang non-Muslim, antara lain Kaisar Heraklius, Raja Romawi yang beragama Nasrani, al-Najasyi Raja Abesenia yang beragama Nasrani dan Kisra Persia yang beragama Majusi, di mana Nabi mengajak mereka untuk masuk Islam (HR. Ibn Sa'd dalam *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* dan Imam al-Bukhari dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*) (<http://www.mui.or.id>).

Tulisan ini tidak akan membahas substansi isu-isu tersebut begitu pula kompetensi teks-teks yang digunakan sebagai senjata untuk menghadangnya. Tidak juga hendak memastikan apakah terminologi-terminologi yang difatwakan haram oleh MUI itu dipahamai sebagaimana dipahamai "lawan". Tulisan ini hanya membicarakan bagaimana sebenarnya pemikiran keagamaan itu harus dipandang. Penulis sengaja tidak melengkapi rumusan masalah itu dengan klausa "menurut Islam" atau semacamnya karena hal itu sudah dilakukan MUI. Lebih janggal lagi jika klausa itu dipertahankan namun kesimpulannya berseberangan dengan keputusan MUI karena akan dihadapkan pada pertanyaan yang tak terjawab, "Menurut Islam yang mana lagi?" Untuk menghindari keduanya, tulisan ini akan dibiarkan mengalir mengikuti proses logis penulis tanpa pretensi memberi keputusan hitam putih.

Pertama-tama penulis menggali bagaimana konstruksi ortodoksi agama dibangun? Lalu dasar-dasar epistemologi apa yang membuatnya diyakini tak tergoyahkan? Seberapa luas wilayah fikih dan teologi serta kuasa keduanya dalam berinteraksi dengan pemikiran yang bersifat *nazari* dan bukan *'amali* itu? Apakah teks sungguh-sungguh harus menundukkan segala kreativitas nalar? Apakah heretisme bisa diputuskan berdasarkan pemikiran parsial seseorang?

Ortodoksi adalah suatu ajaran standar yang dianggap mewakili kebenaran suatu agama. Secara harfiah, ortodoksi adalah ajaran atau dogma yang benar. Ia berasal dari kata Yunani "orthos" dan "doxos". "Orthos" artinya lurus dan "doxa" artinya pendapat atau dogma. Lawan dari ortodoksi adalah heterodoksi, yakni pendapat atau dogma "lain" (*hetero*) yang

dianggap menyimpang dari ajaran yang benar (<http://en.wikipedia.org>).

Biasanya setelah perintis agama wafat muncul perdebatan di kalangan para pengikut terkait ajaran-ajaran tertentu yang diwariskannya. Demikian juga yang terjadi dalam Islam. Perdebatan itu pada gilirannya melahirkan berbagai madzhab yang masing-masing memiliki interpretasi unik atas Islam dan bersaing untuk mewakili Islam yang paling benar. Teori Darwin, *the survival of the fittest*, berlaku di sini. Firqah yang dianut oleh mayoritas atau didukung oleh rezim politik biasanya akan mengeliminasi firqah-firqah lain. Pemenang dalam kontestasi ini kemudian memperkuat diri dengan doktrin yang didukung teks-teks agama sembari menegaskan kesalahan firqah lain. Perlahan namun pasti doktrin mayoritas itu kemudian melembaga dan menikmati sakralisasi pemeluk. Kekuasaan berkontribusi dalam proses ini karena ia akan merasa lebih nyaman bila pemikiran yang berkembang dalam masyarakatnya bisa diseragamkan. Ketika doktrin sudah melembaga dan diimani pemeluk mayoritas, ortodoksi telah dibangun. Demikianlah yang kita lihat dalam ortodoksi Sunny maupun Syi'ah.

Khusus menyangkut kelompok sunny yang dianut mayoritas Muslim Indonesia, ortodoksinya mendasarkan diri pada empat sumber hukum yang pokok : *al-Qur'an*, *al-Sunnah*, *al-ijmā'* dan *al-qiyās*. Keempat sumber ini sekaligus menjadi standar epistemologis pengetahuan keagamaan. Artinya hampir semua produk keislaman harus berdasakan pada dan dapat diverifikasi oleh keempat sumber itu untuk dapat diterima sebagai bagian dari Islam sunny. Dasar-dasar ortodoksi sunny ini pertama kali dirumuskan secara tertulis oleh Imam al-Syafi'i (w.820M) sehingga beliau dikenal sebagai peletak dasar ushul fikih. Ushul fikih adalah prinsip-prinsip untuk melakukan penggalan (*istinbāt*) hukum syariat dari dalil-dalilnya yang terperinci (al-Syaukani, 1992, 18). Kajiannya meliputi antara lain: (1) dalil-dalil hukum yang bersifat global seperti al-Qur'an, al-Sunnah, Ijma, Qiyas, dan lain-lain; (2) definisi hukum syariat dan macam-macamnya; (3) cara memahami dalil atau pengertian kata, misalnya tentang *manṭuq* (makna eksplisit) dan *mafḥūm* (makna implisit); dan (4) ijtihad dan taklid.

Perumusan usul fikih oleh al-Syafi'i ini sebenarnya juga ditujukan untuk mengurangi perselisihan yang terus menggejala di antara para jurus. Pada abad-abad pertama Islam tercatat lebih dari tiga puluh pemikiran hukum di dunia Islam (Abou El Fadl, 2005:46). Dengan penetapan empat sumber hukum beserta metodologinya itu, al-Syafi'i sekaligus menggantikan dasar-dasar hukum "lokal" yang telah menyebabkan perselisihan dengan kaidah-kaidah universal yang bisa diterima dan diterapkan secara seragam oleh seluruh kaum Muslimin (Coulson,

1992:88)

Jika penjelasan al-Syafi'i mengenai empat sumber hukum itu dielaborasi khususnya melalui kitab beliau *al-Risālah* akan tampak bahwa sebenarnya sumber hukum ketiga dan keempat yaitu ijma' dan qiyas adalah sumber hukum yang berbasis teks juga (al-Syafi'i, 1988: 288). Mengenai ijma', meskipun urutan numeriknya setelah al-Qur'an dan hadis, ia memiliki *kehujjahan* yang lebih kuat dari dua sebelumnya. Al-Qur'an dan hadis masih bisa diperselisihkan *dalalahnya*, tapi ijma' di samping selalu bersandar pada nash juga tidak diperselisihkan lagi karena maknanya sendiri adalah kesepakatan. Sedemikian kuatnya ijma' sehingga pandangan klasik mengatakan jika sudah terjadi ijma' dari generasi manapun atas suatu hukum maka tidak ada lagi peluang akal untuk berijtihad atasnya (Khalaf, 1993:9).

Prevalensi pengaruh usul fikih al-Syafi'i yang berbasis teks itu ternyata sedemikian luas dan kuat sehingga seluruh bidang ilmu keislaman yang kemudian menyusun ortodoksi Islam Sunny tunduk pada apa yang disebut kekuasaan teks. Ilmu-ilmu keislaman menjadi cenderung sangat *bayān based epistemology*. Termasuk ilmu kalam dan mistisisme. Filsafat Islam sebenarnya cukup konsisten dengan model epistemologinya namun ia – menurut pendapat sebagian orang – ditenggelamkan oleh serangan al-Ghazali yang mistis dan lagi-lagi bermadzhab fikih Syafi'i.

Imam Syafi'i memang membuka pintu ijtihad tapi ijtihad *ala* Syafi'i yang moda utamanya adalah qiyas ini bagi sebagian pemikir Muslim kontemporer dianggap tidak lagi memadai. Muhammad Arkoun adalah salah satu pemikir yang beranggapan demikian. Ia tidak lagi menganjurkan ijtihad meski sebatas *manhaji* tapi kritik dan dekonstruksi nalar Islam (ortodoksi) atas dasar capaian mutakhir ilmu-ilmu humaniora dan sosial. Tapi menurutnya, sebelum seseorang melangkah ke kritik nalar Islam, terlebih dahulu harus mendalami ilmu-ilmu yang dibutuhkan untuk memahami nash-nash dan memenuhi syarat-syarat teknis yang dibutuhkan untuk melakukan ijtihad sebagaimana dilakukan ulama pada masa Islam awal, yakni abad ke-1 sampai dengan abad ke-4H (Arkoun, 1991:20), sebuah prasyarat yang mungkin agak terabaikan oleh sebagian liberalis.

Perlu diperjelas bahwa secara umum epistemologi dalam Islam memiliki tiga model, yaitu *bayānī*, *'irfānī*, dan *burhānī*. Epistemologi *bayānī* beranggapan bahwa sumber ilmu pengetahuan adalah teks atau penalaran dari teks (qiyas). Penggunaan rasio tetap ada tapi relatif sedikit dan sangat tergantung pada teks. Adapun model *'irfānī* mengedepankan

pengetahuan langsung dari Tuhan atau *mukāshafah* dengan metode pensucian jiwa. Teks dan rasio dinomorduakan. Yang terakhir, *burhānī*, yaitu epistemologi yang meyakini akal atau rasio sebagai sumber utama pengetahuan. Teks sekalipun jika bertentangan dengan akal harus ditundukkan melalui metode *ta'wīl*. Filsafat Islam pada umumnya dan sebagian kecil aliran teologi/ilmu kalam menggunakan model *burhānī* ini.

Di atas telah disebutkan bahwa wilayah yang sangat rapat untuk diterobos pemikiran rasional adalah wilayah yang disebut *mansūs 'alaih* atau sudah dijelaskan oleh *nashūs*. Adapun *maskūt 'anhu* yakni kasus yang tidak disinggung oleh nash adalah wilayah yang menuntut pemikiran mujtahid untuk menentukan status hukumnya. Maka muncullah qiyas, *istihsān*, *maṣlahah mursalah*, dan lain-lain (Khalaf, 1993:8). Posisi nash dalam berbagai metodologi tersebut beragam. *Nash* sangat sentral dalam qiyas bahkan sebetulnya qiyas adalah pendasaran hukum atas nash itu sendiri secara tidak langsung yakni dengan menyamakan hukum *maskūt 'anhu* yang disebut *far'* (cabang) itu dengan hukum *aṣl* (asal)nya yaitu suatu kasus yang *mansūs 'alaih*. Hal ini dimungkinkan karena antara keduanya (*aṣl dan far'*) terdapat kesamaan *'illah* atau alasan hukum. Adapun dalam *istihsān* – sebuah terobosan hukum progresif dari Abu Hanifah – *ma'qūl* (makna implisit) nash justru dikesampingkan sementara jika ada *maṣlahah* temporal dan spasial yang menuntut untuk diwujudkan. Sedangkan *maṣlahah mursalah* yang diintroduksi Imam Malik adalah metode pengambilan hukum atas suatu kasus berdasarkan kemaslahatan tertentu ketika tidak ditemukan nash yang bisa menjadi referensinya (Khalaf, 1993:68).

Selama pemikiran keagamaan masih berlangsung dalam medan-medan ijtihadiah melalui berbagai metodologi di atas, biasanya ditoleransi. Namun jika sudah memasuki wilayah *mansūs 'alaih* berarti sudah melanggar lampu merah berdasarkan kesepakatan ulama' sunny yang mendalilkan “tidak adanya peran akal dalam kasus yang telah ada *nashnya*” (Khalaf, 1993:9).

***Ḥisbah* demi ortodoksi**

Lembaga-lembaga fatwa seperti MUI dan kelompok-kelompok lainnya serta individu-individu yang “terpanggil” senantiasa mewaspadaai setiap pemikiran keagamaan yang muncul. Jika didapati pemikiran yang “menyimpang” dari sumber-sumber hukum yang disepakati, mereka akan bertindak dalam kapasitasnya masing-masing. Lembaga fatwa mengeluarkan fatwa dan ormas atau individu biasanya akan menindaklanjuti dengan beragam aksi. Meskipun

fatwa bersifat tidak mengikat dan hanya mengandung otoritas persuasif (El Fadl, 2005:42), para pendukung seringkali menganggapnya sebagai legitimasi untuk melakukan tindakan-tindakan lebih keras. Fenomena itu dapat ditemui di mana-mana khususnya di negara-negara Muslim. Di Indonesia kasus kekerasan fisik terhadap pemikir belum banyak dijumpai – kebanyakan baru berupa ancaman verbal – sementara di negara-negara Timur Tengah kekerasan hingga tingkat pembunuhan sudah biasa terjadi. Bahkan kelompok-kelompok radikal tertentu di sana biasanya memiliki daftar orang-orang yang akan mereka eksekusi karena ide atau pemikirannya.

Diawali adanya fatwa, para pemikir bebas akan menghadapi dua tingkat ancaman sekaligus. Ancaman mental dari fatwa karena dianggap sesat bahkan kafir dan ancaman fisik dari para pendukung fatwa. Alasan mereka melakukan tindakan itu adalah *hisbah* yang dipahami sebagai keharusan agama untuk mengawasi seluruh aktifitas masyarakat Muslim dan melakukan amar makruf dan nahi munkar baik berdasarkan penugasan resmi oleh negara (MUI, misalnya) maupun karena keterpanggilan sebagai *volunteer*. Namun *hisbah* sebenarnya merupakan sebuah konsep yang baru muncul pada masa Abbasiyah era al-Mahdi (158-169H) dan bertujuan sangat politis yaitu menekan kelompok-kelompok masyarakat yang dianggap berpotensi melawan kekuasaan dengan memberi mereka stigma “zindiq”. Tujuan politis ini sangat jelas sebab pada masa Al-Mahdi banyak tokoh yang benar-benar zindiq seperti penyair Abu al-‘Atahiyah namun tidak pernah tersentuh karena tidak terindikasi sebagai oposisi (Yunus, tt: 31).

Tindakan *hisbah* atas pemikir jelas mengisyaratkan bahwa dalam pandangan umum pemikiran keagamaan tertentu bisa dikategorikan kemunkaran dan pencetusnya harus ditindak. Dengan alasan kemungkaran, pemikiran tertentu juga harus diharamkan seperti sebagaimana mencuri, meminum khamr, membunuh dan lain-lain. Persis seperti fatwa MUI atas isu liberalisme, pluralisme dan sekularisme tadi. Dengan demikian dapat dikatakan bahwa pemikiran pun bisa dikriminalisasi.

Terlepas dari benar salahnya ketiga paham itu dalam pandangan Allah, pengharaman yang dilakukan MUI menyisakan satu pertanyaan penting dan serius yaitu, “Bisakah sebuah pemikiran diharamkan?” Pertanyaan itu sebenarnya pernah diajukan oleh beberapa pengusung liberalisme Islam namun kesannya hanya sebagai reaksi sinis atas fatwa tersebut. Akibatnya hingga saat ini belum terdengar penjelasan yang memadai.

Haram adalah satu dari lima hukum yang dikenal dalam fikih. Empat yang lainnya adalah wajib/fardhu, sunnah, mubah, dan makruh. Karena haram adalah bagian dari hukum, maka perlu diterangkan terlebih dahulu makna hukum. Hukum adalah *kehiāb* (ketentuan) Allah yang berhubungan dengan perbuatan orang *mukallaf*. Ketentuan itu berupa tuntutan (untuk melakukan atau meninggalkan), dan pilihan (untuk melakukan atau meninggalkan). Keduanya disebut hukum *taklīfī* karena mengandung muatan pembebanan (*taklīf*) tertentu pada *mukallaf*. Hukum juga mencakup aspek *wad'iy* namun aspek ini tidak berkaitan dengan bahasan ini. Analisa terhadap definisi ini menghasilkan poin-poin berikut: (1) urgensi hukum adalah menentukan status atau sifat perbuatan mukallaf; (2) ketentuan itu hanya berasal dari Allah/sumber syariat yang dinyatakan melalui *nusūṣ* (al-Qur'an dan hadis); (3) obyek hukum adalah perbuatan orang mukallaf. Sedangkan "haram" adalah apa yang ditetapkan syariat atas seorang mukallaf untuk meninggalkannya. Definisi lain menyatakan bahwa haram adalah perbuatan yang pelakunya akan disiksa dan yang meninggalkannya dengan niat mendekati diri pada Allah akan mendapat pahala. Definisi haram ini menambah satu lagi poin yang tersirat tentang hukum yaitu bahwa (4) perbuatan mukallaf itu adalah perbuatan yang berada dalam kontrol penuh manusia. Perbuatan di luar kendali kesadaran manusia tentu tidak mungkin diberi ketentuan hukum, misalnya perbuatan yang dilakukan dalam keadaan lupa, tidur, gila atau belum berusia *tamyīz*.

Berdasarkan penjelasan di atas, memvonis suatu pemikiran dengan haram berarti menjatuhkan ketentuan dari Allah melalui nash-nash al-Qur'an atau hadis terhadap pemikiran sebagai suatu perbuatan terkendali yang harus ditinggalkan dan orang yang berfikir itu akan disiksa karena pemikirannya serta menjanjikan pahala bagi orang yang tidak memikirkannya dengan niat mendekati diri pada Allah.

Pertanyaan-pertanyaan yang lebih mendetail sebagai berikut ini: (1) Terhadap isu-isu liberalisme, sekularisme, dan pluralisme adakah *nusūṣ* yang melarangnya?; (2) Jika tidak, adakah *ijmā'* ulama dari berbagai generasi umat Islam yang melarang isu-isu tersebut?; (3) Jika tidak, adakah *asl* sebagai rujukan qiyas bagi ketiga isu tersebut?; (4) Apakah liberalisme, sekularisme, dan pluralisme itu dikategorikan perbuatan sehingga bisa dijatuhi hukum atau menjadi *mahkūm 'alaiḥ*?; (5) Apakah semua mukallaf yang memilih tidak berfikir dan atau menyetujui dengan akalannya atas isu-isu tersebut akan mendapat pahala?

Jawaban atas pertanyaan pertama adalah tidak ada. Adapun konsideran MUI dalam fatwanya adalah ayat-ayat dan hadis yang *dalālah* atau denotasinya masih umum dan cukup gegabah untuk dikaitkan dengan ketiga isu tersebut. Padahal nash dalam definisinya adalah suatu dalil yang *dalālahnya* telah jelas dan pasti dan tidak mengandung kecuali satu makna. Nash seperti di atas dalam al-Qur'an jarang ditemukan. Selebihnya adalah ayat-ayat yang selalu terbuka bagi peluang *ta'wīl* dan ijtihad. Jika nash dalam al-Qur'an sangat jarang ditemukan, nash dalam hadis Nabi lebih jarang lagi karena mayoritas hadis diriwayatkan melalui makna bukan lafadz (Abu Zaid, 1995 :45).

Jawaban pertanyaan kedua juga tidak ada bahkan *ijmā' sukūti* sekalipun karena persoalan liberalism dan dua isu lainnya merupakan persoalan baru yang belum pernah dibahas apalagi disepakati hukumnya oleh ulama' sebelumnya. Bahkan ada pendapat yang menolak *ijma'* sebagai sumber hukum seperti yang dikemukakan oleh al-Nadam dari Mu'tazilah dan kelompok Imamiyah. Bagi keduanya *ijma'* sama sekali bukan merupakan sumber hukum (*hujjah*) karena ia tidak lebih dari kesepakatan dari individu-individu dan karena pendapat masing-masing jika berdiri sendiri tidak bisa menjadi *hujjah* karena tidak *ma'sum* dari kesalahan, maka gabungan dari individu-individu yang tidak *ma'sum* itu juga tidak *ma'sum* (al-Sarkhosi, tt.323).

Mengenai pertanyaan ada tidaknya *asl* yang kepadanya isu-isu tersebut diqiyaskan juga bisa dipastikan tidak ada. Ini terkait dengan jawaban soal pertama. Artinya jika tidak ada nash maka *asl* juga tidak mungkin ada karena qiyas hakikatnya adalah *istidlāl* dengan nash juga. Kecuali jika dipaksakan penggunaan qiyas *ba'īd* (qiyas yang jauh) dengan *asl* berupa keyakinan (pemikiran) trinitas misalnya yang kesamaan *'illah* hukumnya juga harus dipaksakan. Kalau demikian, berarti pemikiran tersebut tidak hanya haram tapi meningkat pada kekafiran pemikinya.

Pertanyaan keempat menjadi poin terpenting untuk menentukan apakah fatwa itu *on the right track* atau tidak. Liberalism dan isu lainnya adalah pemikiran, ide, atau paham yang dihasilkan melalui aktifitas otak, *celebral activity*, bukan perbuatan praktis. Hukum fikih hanya relevan dengan perbuatan praktis. Prinsip dalam fikih sendiri adalah menghukumi perbuatan-perbuatan dahir, praktis. Lagi pula pemikiran tidak mungkin dikontrol oleh seseorang yang berakal sehat. Ia akan muncul begitu saja dalam akal seseorang setiap kali ia merasa menemukan masalah dan tidak ada yang bisa menghentikan sampai didapatkan jawaban

yang memuaskan. Itulah mengapa niat jahat seseorang – sebelum dinyatakan dalam perbuatan – tidak “dicatat” oleh malaikat sebagai dosa. Demikian pula orang munafiq, yakni orang yang mengaku beriman dengan mulutnya tapi hatinya kafir, tetap diperlakukan sebagai Muslim berdasarkan pengakuan verbalnya itu, bukan berdasarkan kata hatinya.

Terakhir, jika hukum sebuah pemikiran, ide, dan paham tertentu adalah haram berarti mukallaf yang tidak memikirkannya mendapat pahala. Ini sangat janggal karena dengan demikian pahala bisa terus mengalir bagi seseorang yang sengaja tidak berfikir apapun dengan alasan “mendekatkan diri pada Allah.” Konsekuensi logisnya akan lebih buruk karena pahala justru akan diberikan bagi seseorang yang tidak menggunakan akal -sebagai anugerah terbesar baginya - untuk memikirkan apapun karena dengan demikian ia akan terhindar dari pemikiran yang haram.

Jawaban-jawaban di atas mengantarkan kita pada kesimpulan bahwa menghukumi pemikiran dengan “haram” adalah ibarat memukul sesuatu dengan alat yang salah sehingga tidak bisa mengenainya. Jika ada pemikiran yang haram tentu harus ada pemikiran yang wajib, makruh, sunnah atau mubah. Ringkasnya fikih tidak berkompeten membatasi pemikiran.

Bagaimana dengan kuasa teologi?

Teologi atau ilmu kalam adalah ilmu yang mempelajari argumentasi-argumentasi rasional atas keyakinan dan bantahan terhadap para pemeluk akidah yang menyceleweng (Khaldun, 1858:373). Jika dalam fikih dikenal hukum-hukum wajib, sunnah dan lain-lain yang terbukti tidak relevan menangani aktivitas akal, dalam teologi dikenal beberapa terminologi seperti kafir, musyrik, murtad, dan munafiq. “Kafir” dan “musyrik” bisa digunakan untuk arti yang sama secara bergantian namun lebih sering dibedakan. Kafir adalah orang yang mengingkari sebagian perkara yang seharusnya diimani sedangkan musyrik adalah orang yang menyembah selain Allah namun tetap meyakini ketuhanan Allah. Ada juga istilah lain yang sering dipakai yaitu “sesat” namun sayang tidak ada definisi yang baku untuk istilah ini.

Meski ada perbedaan makna tetapi ketiga istilah tersebut sama-sama lebih berhubungan dengan soal keyakinan daripada dengan perbuatan. Sebagai contoh orang yang secara fisik bersujud di hadapan suatu makhluk tidaklah disebut musyrik selama hatinya tidak menyekutukan Allah dengan menyembah apa yang ada di hadapannya. Sebaliknya meski ia tidak melakukan perbuatan fisik apapun tapi hatinya mempercayai adanya Tuhan selain Allah maka ia adalah seorang musyrik.

Tampaknya istilah-istilah di atas lebih memungkinkan untuk dikenakan pada pemikiran alau memang yang disebut terakhir itu dinilai berseberangan dengan pokok-pokok ajaran slam. Kelompok-kelompok radikal di Timur Tengah sering menggunakan istilah tersebut untuk menyerang pemikiran dan ide-ide yang mereka nilai menyimpang. Bahkan di Mesir sejak tahun 60-an ada kelompok radikal yang dinamakan *Jamā'ah al-Takfīr wa al-Hijrah*, yang mengkafirkan hampir semua orang yang tidak memiliki kesamaan prinsip dengan mereka.

Sebagai alat memukul suatu pemikiran, istilah kafir lebih tepat digunakan daripada haram. Mungkin bukan kebetulan jika antara lafal *fiker* yang berarti berfikir dan lafal *kufr* yang berarti kekafiran tersusun dari materi yang sama, yaitu huruf *ka*, *fa*, dan *ra*. Beberapa ahli bahasa Arab berpendapat jika dua lafal terdiri dari materi yang sama dipastikan ada kedekatan makna di antara keduanya. Namun problemnya apakah seseorang secara otomatis menjadi kafir jika darinya muncul pemikiran yang dinilai kufr? Jika liberalisme dan sebangsanya dikafirkan apakah pemikirnya dengan demikian keluar dari Islam?

Dalam al-Qur'an memang ada ayat yang menyatakan: "Sungguh telah kafir orang yang mengatakan (berfaham) bahwa Allah adalah salah satu dari trinitas" (QS. al-Mā'idah 5: 73). Ayat ini menegaskan kufurnya orang yang berpaham trinitas. Artinya kufurnya orang itu disebabkan karena paham yang ia yakini. Berdasarkan ayat yang merupakan nash ini paham trinitas dan orang yang meyakiniinya jelas kafir. Namun jika suatu pemikiran dikafirkan padahal di dalamnya tidak ditemukan dengan jelas dan pasti unsur-unsur penyekutuan atau pengingkaran terhadap Allah dan RasulNya tentu sang pemikir tidak bisa otomatis menjadi kafir apalagi ia tetap bersyabadat. Menurut al-Ghazali, syahadat adalah petunjuk yang *qat'i* atau pasti atas keislaman seseorang sehingga kekafirannya hanya bisa dibuktikan dengan petunjuk yang *qat'i* pula (al-Ghazali, 1994:211).

Seseorang menjadi kafir jika dalam pemikirannya sungguh-sungguh didapati unsur-unsur tertentu. Dalam hal ini Ibnu Taymiyyah seperti dikutip DR. Yusuf Qardhawi mengatakan,

"Kita tidak mengkafirkan seorang Muslim yang mengikrarkan syahadat karena pendapat atau kemaksiatannya kecuali jika ia mengingkari ketentuan agama yang bisa diketahui secara amat mudah oleh setiap Muslim atau mendustakan nash al-Qur'an yang *ṣarīh* atau menafsirkan al-Qur'an dengan penafsiran yang sama sekali di luar kemungkinan makna-makna yang ada atau melakukan sesuatu yang tidak bisa dianggap lain kecuali kufr. Seorang mujtahid yang beriman dan melakukan kesalahan dalam pencarian kebenarannya maka

Allah mengampuni kesalahan itu apapun bentuknya baik dalam bidang praktis (*'amali*) maupun teoritis (pemikiran)... Suatu pendapat bisa saja mengandung kekufuran, dan boleh dinyatakan bahwa yang berpendapat seperti itu kafir. Tapi seorang individu yang mengatakan pendapat itu tidak boleh dikafirkan hingga jelas bahwa yang bersangkutan meninggalkan sesuatu yang menyebabkannya kafir" (Qardhawi, 1990:27).

Ibnu Taymiah yang bagi sebagian orang dinilai sangat literal dalam memahami teks-teks agama ternyata cukup toleran terhadap aktifitas pemikiran. Bahkan, dari ungkapan di atas bisa disimpulkan bahwa mengkafirkan sebuah ide, paham atau pemikiran hanya boleh dilakukan jika di dalamnya terdapat empat unsur yaitu: (1) mengingkari apa yang disebut *al-ma'ūm min al-dīn bi al-darūri*, yakni ketentuan-ketentuan Islam yang bersifat *qat'i* (pasti) dan yaqin tanpa mengandung keraguan atau *shubbah*. Ia disebut demikian jika bisa diketahui oleh semua orang baik khas maupun awam atau dengan kata lain ketentuan yang untuk mengetahuinya tidak diperlukan pemikiran (al-Syaukani, 1992, vol.1:20); (2) adanya pengingkaran terhadap nash al-Qur'an yang *ṣarih* yang jumlahnya sangat sedikit, misalnya mengingkari keesaan Allah, kerasulan Nabi Muhammad, hari akhir, kewajiban shalat, zakat, puasa, haji, dan lain-lain; (3) menafsirkan al-Qur'an secara *ngawur* sehingga tidak bisa dibenarkan sama sekali dari sudut kebahasaan bahasa Arab, misalnya penafsiran – kalau bisa disebut demikian - yang dilakukan oleh Darmo Gandul terhadap beberapa lafal al-Qur'an; (4) pemikiran itu mengandung ide yang substansinya tidak ada lain kecuali kekafiran itu sendiri dan tidak bisa ditakwil selain kekafiran, misalnya pemikiran yang berkesimpulan Isa adalah Tuhan seperti dinyatakan oleh al-Qur'an dalam al-Mā'idah ayat 73 di atas, (itupun yang dikafirkan oleh Allah adalah manusianya, yakni orang-orang yang berpaham demikian) dan; (5) pemikiran itu benar-benar menyebabkan pemikirnya meninggalkan kewajiban atau keyakinan tertentu yang karenanya ia menjadi kafir (Qardhawi, 1990:28).

Dengan demikian pemikiran yang dikafirkan tidak otomatis meletakkan pemikirnya pada status yang sama. Artinya, untuk mengkafirkan si pemikir diperlukan penelitian tersendiri hingga ditemukan bukti kekafiran baru pada dirinya di luar substansi pemikirannya sendiri yang tentunya juga tidak mudah. Karena itu harus dihindari menyimpulkan seseorang murtad, kafir dan sebagainya hanya dari pemikirannya yang kedengaran *nyleneb* saja, apalagi jika dalam pemikirannya tidak ditemukan unsur-unsur yang disebut di atas.

Konsekuensi dari pernyataan bahwa pemikiran yang kafir tidak serta merta menyeret pemikirnya dalam status yang sama adalah bahwa pengkafiran atas pemikiran itu bisa jadi

tidak memiliki makna. Hal ini bisa terjadi karena sebenarnya kafir adalah status bagi manusia (dan jin) sebagai obyek dan subyek hukum. Status itu merupakan akibat dari pelanggaran-pelanggaran tertentu yang dilakukannya terhadap agama. Status tersebut menurut ketentuan fikih klasik akan berkonsekuensi banyak hal di antaranya; seorang yang murtad harus diminta bertaubat, dan jika menolak akan diterapkan berbagai bentuk sanksi. Adalah tidak masuk akal jika suatu pemikiran atau paham yang dianggap kafir – karena bukan manusia dan jin diperlakukan demikian. Akibatnya, tidak ada hal yang bisa dilakukan terhadap dan konsekuensi apapun bagi paham “kafir” kecuali stigma yang abstrak. Pengkafiran pemikiran dengan demikian adalah pemberian status kafir pada obyek yang tidak nyata.

Alhasil, sebagaimana term-term hukum fikih, kategori-kategori teologis seperti kafir, murtad, sesat dan lain-lain juga tidak bisa dipakai secara tuntas dan memadai untuk memvonis aktivitas berfikir. Pendekatan teologis pada akhirnya akan membentur dilemma yang tidak kalah rumit daripada kejanggalan yang ditimbulkan oleh pendekatan fikih.

Masih tersisa satu sudut pandang Islam yang relevan untuk mengatasi kebuntuan fikih dan teologi ini, akhlak atau moralitas. Jika pendekatan fikih dan teologi mengandaikan adanya otoritas yang memerankan diri sebagai hakim eksternal untuk mengharamkan, menyesatkan, dan mengkafirkan pemikiran, akhlak memilih menyentuh kesadaran manusia untuk menelisik diri sendiri. Vonis atas suatu pemikiran bukan “haram” dan “mubah” atau “kafir” dan “mukmin”. Keputusan yang tepat bagi pemikiran adalah “baik” dan “buruk” yang merupakan kategori-kategori akhlak. Baik dan buruknya pemikiran ditentukan oleh titik tolak dan tujuan sang pemikir sendiri. Jika titik tolaknya adalah upaya mencari kebenaran yang sesungguhnya (ijtihad), seperti disampaikan Ibnu Taymiyah, dan tujuannya adalah kemaslahatan diri atau umat maka pemikiran itu baik. Karena titik tolak dan tujuan seseorang berfikir itu ada dalam hatinya sendiri, maka hanya Allah dan dia yang tahu. Akhlak akan mendorong seseorang memastikan dirinya berfikir dengan titik tolak dan tujuan yang suci.

Persoalan mengenai benar atau salah adalah sekunder. Allah tidak hanya mengampuni mujtahid yang ijtihadnya salah tapi bahkan memberi satu pahala kepadanya. Kebenaran dan kesalahan pemikiran harus diuji oleh pemikiran juga dengan cara yang ilmiah bukan dengan vonis yang retorik dan simplistik. Dari dialektika antarpemikiran yang terus menerus disertai kebeningan hati para pemikirnya, kita akan berjalan semakin dekat dengan kebenaran.

Penutup

Tidak ada satu sistem pun baik agama, ideologi, filsafat yang memberi kebebasan mutlak termasuk pada pemikiran. Kebebasan mutlak akan menciptakan ketidakteraturan, *chaos* yang bertentangan dengan tujuan sistem itu sendiri. Dalam negara yang bersistem komunis misalnya, paham kapitalisme dan liberalisme pasti akan dibatasi dengan berbagai cara. Demikian juga sebaliknya.

Pembatasan kebebasan bertujuan untuk menjamin keteraturan dan kemaslahatan umum. Jika ada pertentangan antara kebebasan individu dan kemaslahatan umum maka kebebasan individu untuk sementara harus dicabut. Pemikiran keagamaan –sebagai salah satu bentuk kebebasan individu- jika ditengarai kuat akan mengganggu kemaslahatan umum (*public good*) juga harus dibatasi. Namun oleh apa/siapa dan bagaimana?

Reaksi konservatif yang retorik dan simplistik dengan pendekatan fikih dan teologi atas pemikiran bebas tidak menyelesaikan persoalan. Kedua bidang itu –khususnya yang pertama - bukan saja gagal dalam membatasi pemikiran yang dinilai “meresahkan” tapi bahkan merupakan alat yang salah untuk tugas itu.

Pemikiran hanya bisa dinilai menggunakan kategori akhlak: baik atau buruk. Dan penilaian itu ditentukan oleh titik tolak dan tujuan yang terukir dalam hati si pemikir sendiri. Akhlaq jugalah yang dapat memagari kebebasan berfikir seseorang agar tetap dalam pencarian kebenaran sejati, tanpa motif-motif duniawi. Adapun benar atau salahnya pemikiran harus diuji melalui proses-proses dialektika yang ilmiah dan beradab.

Daftar pustaka

- Arkoun, Muhammad. *Min al-Ijtihād ilā Naqd ‘Aql al-Islāmī*, cet.1. Beirut: Dār al-Sāqī, 1991.
- Al-Syaukani, Muhammad Ibn ‘Ali. *Irshād al-Fuḥūl ilā Tahqīq ‘Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- Binder, Leonard. *Islam Liberal, Kritik terhadap Ideologi-Ideologi Pembangunan*. Terj. Imam Muttaqin, cet.1. Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2001.
- Binder, Leonard. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago: The University of Chicago Press, 1988.
- Coulson, N.J. *Fī Tārīkh al-Tashrī‘ al-Islāmī*, cet.1. Beirut: al-Mu’assasah al-Jam’iyyah li an-Nashr, 1992.

- Il, Khaled Abou el. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*. Terj. Helmi Mustafa, cet.1. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Mustika, 2006.
- Ghazali, Abu Hamid. *al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, cet.1. Damaskus: al-Hikmah, 1994.
- [p://en.wikipedia.org](http://en.wikipedia.org), diakses tanggal 5 Pebruari 2010.
- [p://www.mui.or.id](http://www.mui.or.id), diakses tanggal 2 Pebruari 2010.
- alaf, Abdul Wahab. *Maṣādir al-Tashrī' al-Islāmī fī mā lā Naṣṣa fīh*, cet.6. Kuwait: Dār al-Qalam, 1993.
- aldun, Ibn. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Paris: Benjamin Duprat, 1858.
- ardhawi, Yusuf. *Zāhirah al-Ghulūw fī al-Takfīr*, cet.3. Kairo: Maktabah Wahbah, 1990.
- Sanusi, Ibn Yusuf Muhammad. *'Umdat Ahl al-Tauḥīq Wa al-Tashdīd*. Muhammad Affandi Mustofa, tth.
- Syafi'i, Muhammad Ibn Idris. *al-Risālah*, cet.1. Kairo: Markaz al-Ahran li al-Tarjamah wa al-Nashr, 1988.
- mus, Muhammad. *Al-Takfīr Bayna al-Dīn wa al-Siyāsah*. Kairo: Markaz al-Qāhirah li Dirāsāt Ḥuqūq al-Insān, tth.
- id, Nasr Hamid Abu. *al-Tafkīr fī Zamān al-Takfīr*, cet.2. Kairo: Maktabah Madbūli, 1995.