

BAB V

STUDI KRITIS TERHADAP INKLUSIVISME

BUKU FIQIH LINTAS AGAMA

A. Latar Belakang dan Landasan Pemikiran Buku Fiqih Lintas Agama

Buku Fiqih Lintas Agama adalah sebuah buku yang diterbitkan pertama kali oleh Yayasan Wakaf Paramadina bekerjasama dengan *The Asia Foundation* pada tahun 2003. Ia ditulis oleh Tim Penulis Paramadina yang terdiri dari Nurcholish Madjid, Kautsar Azhari Noer, Komarudin Hidayat, Masdar F. Mas'udi, Zainun Kamal, Zuhairi Misrawi, Budhy Munawar Rahman, Ahmad Gaus AF, dan diedit oleh Mun'im A. Sirry.

Dilihat dari judul yang dipilihnya, *Fiqih Lintas Agama : Membangun Masyarakat Inklusif – Pluralis*, buku ini tentu lahir bukan sebagai produk ketidak sengajaan, namun merupakan kristalisasi sejumlah pemikiran dan idealisme yang diusung oleh para konseptornya, satu di antaranya adalah Nurcholish Madjid, untuk menawarkan teologi inklusif, bahkan pluralis, dalam bahasa yang lebih kongkret, bahasa fiqih, sebagai solusi praksis bagi umat Islam dan bangsa Indonesia khususnya dalam menghadapi realitas pluralisme yang sampai saat ini masih saja menjadi problem yang serius baik secara teologis, sosial, ataupun politis.

Dipilihnya wacana fiqih, sebagaimana diakui oleh para konseptornya, karena tawaran teologi inklusif ternyata terlalu abstrak dalam menghadapi persoalan-persoalan empiris. Oleh karena itu beranjak dari teologi inklusif, para

konseptor bergerak menuju ruang fiqih yang menurut pandangan mereka jauh lebih kongkret dan praksis. Diawali dengan mendekonstruksi sejumlah hukum Islam klasik, yang dianggapnya sangat eksklusif dan antagonistik terhadap eksistensi agama lain sehingga menjadi penghambat utama mewujudkan masyarakat yang inklusif-pluralis, dan sebagai gantinya kemudian dirumuskan sejumlah hukum baru yang dirasa lebih selaras dengan semangat inklusivisme-pluralisme. Maka tidak mengherankan bahwa dalam buku FLA ini dijumpai sejumlah pemikiran hukum Islam yang sangat berbeda bahkan sangat kontradiktif dengan hukum Islam *mainstream*. Doktrin-doktrin yang selama ini diyakini haram, seperti nikah dan waris lintas agama, atas nama inklusivisme dan konteks pluralisme menjadi halal. Oleh karena itu lahirnya buku FLA disamping dilatarbelakangi oleh realitas pluralisme bangsa Indonesia, juga pemikiran bahwa cara kerja fiqih lebih praksis dibandingkan teologi. Dengan kata lain, para konseptor buku FLA adalah para pemikir realisme, dimana mereka berpandangan bahwa fiqih sebagai rumusan hukum Islam harus didasarkan pada realitas yang ada serta situasi dan kondisi kekinian (*al-wāqī' wa al-ahwāl an-nāzilah*), dan baru kemudian pada ajaran-ajaran normatif.

1. Konteks Sosio-Religi dan Pluralisme di Indonesia

Sejak awal, Nurcholish menyadari pentingnya pemikiran pluralisme terwujud dalam realitas masyarakat Indonesia. Sebab, pluralisme adalah salah satu sendi yang sangat menentukan berhasil tidaknya bangsa Indonesia membangun peradaban yang adil, terbuka, dan demokratis. Tanpa pluralisme tak

mungkin ada Indonesia yang demokratis dan adil. Karena itu perlu dicari titik temu (*kalimah sawā*), yaitu bahwa disamping semua agama bertemu pada *ultimate concern* yang sama pada tingkat transenden (*the transcendent unity of religions*), agama juga sekaligus memiliki nilai-nilai kemanusiaan yang sama sebagai wujud keprihatinan etis pada tingkat imanen masing-masing. Karena itu, agama-agama di Indonesia berperan penting dan sangat menentukan perkembangan Indonesia sebagai bangsa modern ke depan, karena agama dapat menjadi faktor dominan dalam proses integrasi bangsa. Ia mampu menjadi sentrum (perekat), integrator (pemersatu) bahkan *treuga dei* (wadah bagi perdamaian) di Indonesia.¹

Indonesia adalah negara yang sangat heterogen. Pluralitas keyakinan sangat riil.² Setidaknya ada enam agama formal yang diakui secara sah di Indonesia, Islam, Katolik, Kristen, Budha, Hindu, dan Konghuchu. Indonesia adalah negara multireligi, surga bagi agama, spiritualitas, bahkan aliran kepercayaan, karena selain agama formal, sangat banyak aliran kepercayaan yang berkembang secara lokal. Umat Islam adalah mayoritas karena mencapai lebih dari 85 persen dari jumlah penduduk Indonesia yang saat ini mencapai lebih dari 200 juta jiwa, dengan jumlah itu Indonesian diklaim sebagai negara muslim terbesar di dunia. Dalam konteks yang sangat pluralistik ini, tentu saja umat

¹ Lihat Triyoga Ahmad Kuswanto, *Jalan Sufi Nurcholish Madjid* (Yogyakarta: Pilar Media, 2007), xvii-xviii.

² Menurut Nurcholish, dengan 17.000 pulau-besar kecil, didiami dan tidak didiami, dan beratus ratus etnik, bahasa dan kepercayaan lokal, maka secara definitif Indonesia adalah negara yang paling heterogen di dunia. Dengan jumlah penduduk sekitar dua ratus juta dan lebih dari delapan puluh lima persen adalah umat Islam, maka Indonesia merupakan negara pemeluk Islam yang paling besar. Lihat Nurcholish Madjid "Dakwah Islam di Indonesia : Tantangan Pasca Kolonialisme dan Perubahan Sosial Dalam Masyarakat Plural" dalam Imron Rosyidi (Peny.), *Agama Dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer* (Yogyakarta : Tiara Wacana, 1997), 113.

Islam dituntut mampu menghadirkan semangat toleransi agar bisa menghindari gesekan dan situasi rawan konflik dengan yang lain.³

Berangkat dari kondisi riil kehidupan multireligius ini, suasana lingkungan yang semestinya dihidupkan adalah toleransi dan empati antar dan inter umat beragama. Terlebih di tengah masyarakat yang tersegmentasi dalam beberapa identitas keagamaan dan lainnya (*segmented society*). Keragaman dalam keberagaman ini adalah tantangan sekaligus masalah yang harus dicarikan solusinya. Karena problem integrasi merupakan persoalan laten yang fluktuatif, bahkan disintegrasi sering dipicu atas nama agama (*the battle of god*) sebagai perang suci, perang membela Tuhan.⁴

³ Dalam konteks doktrin dan dogma, setiap agama bersifat radikal, eksklusif, dan rigid karena masing-masing memiliki *truth and salvation claim*, artinya bahwa kebenaran dan keselamatan hanya ada dalam agama tersebut. Ketika doktrin ini dijawantahkan dalam ranah publik, maka sangat mungkin rawan untuk menimbulkan konflik. *Truth claim* selalu menafikan eksistensi kebenaran pihak lain (*the other*) dan jika tidak dibarengi dengan kearifan dalam mensikapi keragaman (*diversity*) maka benturan antar klaim dari masing-masing agama yang bersifat eksklusif tersebut akan menyulut sikap otoritarianisme dan absolutisme bahkan radikalisme yang berujung pada konflik horisontal. Agama memiliki dua wajah, disamping sebagai pemersatu, di sisi lain agama juga mampu menciptakan bahasa kebenaran esensial, sehingga nilai-nilai etika dan kebenaran esensial hampir selalu merupakan hasil konstruksi dari lembaga-lembaga otoritas yang otoritarianismenya mampu memaksakan pada pemeluknya. Agama mampu menyediakan akses menuju versi metafisik dari konsep-konsep keduniaan yang sementara. Agama mencandui masyarakatnya dengan akut lewat dogma dan doktrinnya tentang janji keselamatan. Ia memandu dan mengantarkan para pemeluknya ke arah nilai-nilai ideal sesuai standar yang ditetapkannya. Oleh karena itu dalam konteks Islam, diperlukan pendekatan alternatif dalam menafsirkan teks-teks agama yang berfungsi melahirkan perspektif baru dalam membaca teks suci hingga menghasilkan sikap plural, empatik, serta mengurangi rasa curiga dan benci terhadap agama lain. Lihat M. Yudie Haryono, *Melawan Dengan Teks* (Yogyakarta: Resist Book, 2005), xiv – xv.

⁴ Pada beberapa tahun terakhir ini Indonesia sering dilanda konflik sosial yang bernuansa SARA. Dari semua konflik sosial yang bernuansa SARA itu tampaknya yang sering berlarut larut dan berskala luas adalah konflik yang membawa sentimen agama seperti di Ambon pada tahun 1999. Semula konflik terjadi di Ambon kemudian meluas ke berbagai daerah di Maluku bahkan di Mataram. Walaupun agama tidak ada yang mengajarkan kekerasan, namun faktanya konflik yang bernuansa SARA berlarut larut dan meluas karena emosi keagamaan lebih mudah disulut daripada emosi kesukuan dan lainnya. Contoh lain dari ketegangan antar agama yang terekspos adalah konflik Yayasan Doulos di Cipayung Jakarta Timur 1999. Kasus-kasus tersebut disinyalir sebagai bukti kegagalan pendekatan politis dalam merumuskan harmonisasi kehidupan beragama. Selama ini Pemerintah menekankan kerukunan yang meliputi kerukunan antar umat beragama, kerukunan interen umat beragama, dan kerukunan umat beragama dengan Pemerintah. Karena diciptakan melalui pendekatan politis, maka kerukunan yang tercipta kerap kali semu. Oleh karena itu perlu

Sejarah agama-agama di Indonesia senantiasa diwarnai, disamping pertemuan, juga ketegangan itu sendiri, sehingga tak jarang menimbulkan mispersepsi, kecurigaan dan sikap apriori antaragama. Kondisi “saling intip” bahkan tak jarang menjadi fenomena cukup kuat yang tidak kondusif bagi hubungan antar agama karena yang terjadi kemudian adalah prasangka yang salah, stereotipe dan manipulasi. Isu-isu sensitif seperti kristenisasi dan negara Islam seringkali memicu ketegangan dan tensi tinggi di antara agama agama, terutama dua agama besar yang memiliki sejarah yang sama sebagai agama samawi, Islam dan Nasrani.⁵

Berdasarkan hasil pembacaan yang panjang terhadap sejarah kemajemukan, fakta pluralisme agama seringkali menyuguhkan pemandangan yang menyayat dan traumatik. Konflik, kekerasan, dan perang atas dasar kebencian yang diwarnai sentimen agama seringkali berlangsung berkepanjangan, menular, bahkan diwariskan, seperti yang terjadi pada kasus Ambon, Poso, dan lainnya. Jika diamati peristiwa-peristiwa konflik yang melibatkan agama bukan semata prolem politis, melainkan lebih pada kegagalan umat dalam menyikapi

pendekatan teologis bahkan teologi praksis yang bisa menciptakan harmonisasi sejati. Biasanya yang sering menjadi pemicu konflik adalah klaim eksklusif dari masing-masing agama, yang kemudian disusul dengan sikap ekspansif terhadap agama lain, seperti kristenisasi atau islamisasi. Lihat Sudirman Teba, *Islam Pasca Orde Baru* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001) 137-159.

⁵ Sejak akhir tahun 60 an, seiring berakhirnya kekuasaan Orde Lama dan dimulainya kekuasaan Orde Baru, wacana yang paling dominan mewarnai hubungan Islam – Nasrani adalah wacana yang bersifat antagonistik yaitu wacana kristenisasi dan wacana negara Islam. Hal itu dipicu oleh dilarangnya PKI yang kemudian memaksa para simpatisannya untuk memilih satu di antara agama resmi yang diakui di Indonesia, banyak diantara mereka kemudian memilih Nasrani sebagai agama formal mereka. Hal ini jelas menimbulkan sikap curiga di kalangan umat Islam terhadap gerakan kristenisasi yang terkesan ofensif. Namun disisi lain, umat Nasrani juga curiga terhadap wacana pembentukan negara Islam yang menjadi cita-cita politik Islam saat itu. Karena hidup dibawah negara Islam berarti mereka akan hidup sebagai warga negara kelas dua. Lihat Mujiburrahman, *Mengindonesiakan Islam : Representasi dan Ideologi* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2008), 245.

kenyataan pluralisme agama. Pluralisme agama tidak menginspirasi umat untuk lebih toleran dan berlomba dalam kebajikan, justru banyak dijadikan alibi untuk berlaku intoleran, keras, banalitas, kerdil dan anti kemanusiaan.

Menurut Nurcholish, sebagaimana dikutip Ade Bukhori, pengalaman sejarah pluralisme agama yang acap kali berdarah darah ini sebenarnya tidak ada sangkut pautnya dengan doktrin agama-agama. Karena dalam pandangannya, tidak ada satu agama pun yang mengajarkan permusuhan dan kebencian. Tidak juga disebabkan oleh ketiadaan atau kekosongan doktrin agama yang menganjurkan perdamaian dan kerjasama kemanusiaan universal. Hal itu murni disebabkan oleh sikap beragama yang berlebihan, fanatik, eksklusif dan menonjolkan absolutisme, padahal pluralisme meniscayakan pencarian agama yang terbuka, lapang dada, yang pada gilirannya akan melahirkan pandangan dan sikap hidup yang menghargai perbedaan, kemajemukan, dan martabat kemanusiaan. Kemajemukan agama justru menegaskan kebhinekaan pada jalan jalan menuju Tuhan.⁶

Indonesia adalah buah pikiran para tokoh pendiri negara yang mencita-citakan sebuah negara kebangsaan yang modern yang adil, egaliter, demokratis, terbuka, dan kosmopolit. Namun perjalanan cita-cita ini agaknya masih panjang selama umat masih menunjukkan pemahaman yang dangkal dan kurang sejati. Menurut Nurcholish, walaupun pluralisme sudah menjadi wacana umum, namun dalam masyarakat ada tanda tanda bahwa mereka hanya memahaminya sepintas lalu, tanpa makna yang mendalam, dan tidak berakar pada ajaran kebenaran,

⁶ Ade Buchori "Traktat Pluralisme Agama Nurcholish Madjid" dalam Abdul Halim (ed.), *Menembus Batas Tradisi Menuju Masa Depan Yang Membebaskan : Refleksi Atas Pemikiran Nurcholish Madjid* (Jakarta: Penerbit Kompas, 2006), 203 -205.

bahkan sebagian kelompok masyarakat merasa enggan merujuk kepada ajaran agama untuk mencari otentisitas dan keabsahan sejati bagi pluralisme. Padahal paham kemajemukan atau pluralisme tidak cukup hanya dengan mengakui dan menerima kenyataan masyarakat yang majemuk, tetapi harus disertai dengan sikap yang tulus untuk menerima kenyataan kemajemukan itu sebagai bernilai positif, merupakan rahmat Tuhan kepada bangsa, karena akan memperkaya pertumbuhan budaya melalui interaksi dinamis. Hal ini dinyatakan dalam pandangan Nurcholish sebagaimana berikut :

Pluralisme adalah satu perangkat untuk mendorong pengkayaan budaya bangsa. Jadi pluralisme tidak dapat dipahami hanya dengan mengatakan bahwa bangsa Indonesia itu majemuk, terdiri dari berbagai suku dan agama, yang justru hanya menggambarkan kesan fragmentasi, bukan pluralisme. Pluralisme tidak boleh dipahami sekadar sebagai “kebaikan negatif” (*negative good*), hanya ditilik dari kegunaannya untuk menyingkirkan fanatisme. Pluralisme harus dipahami sebagai “pertalian sejati kebhinakaan dalam ikatan-ikatan keadaban (*genuine engagement of diversities within the bonds of civility*). Bahkan pluralisme adalah juga suatu keharusan bagi keselamatan umat manusia, antara lain melalui mekanisme pengawasan dan pengimbangan yang dihasilkannya. Dalam kitab suci justru diterangkan bahwa Allah menciptakan mekanisme pengawasan dan pengimbangan tersebut untuk memelihara keutuhan bumi, dan merupakan salah satu wujud kemurahan Tuhan yang melimpah kepada manusia.⁷

⁷ Nurcholish Madjid “Beberapa Pemikiran Ke Arah Investasi Demokrasi” dalam Mun'im A. Sirry (Ed), *Islam Liberalisme Demokrasi : Membangun Sinerji Warisan Sejarah, Doktrin, dan Konteks Global* (Jakarta: Paramadina, 2002), 284-285 dan Nurcholish Madjid, *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat*, Cet. II (Jakarta: Paramadina, 2009), 69-70. Menurut Nurcholish umat Islam pada abad modern seharusnya mudah menemukan secara fair untuk menerima pluralisme, karena Islam menurut doktrinnya, telah mendorong hal ini bahkan sejak kelahirannya pada masa Nabi. Pluralisme yang secara historis diterjemahkan dalam realitas sistem politik, pertama kali dalam Piagam Madinah, kemudian Piagam Aelianya Umar bin Khattab. Islam adalah agama yang pertama kali mengakui hak-hak pemeluk agama lain untuk secara penuh berpartisipasi dalam aktivitas-aktivitas publik suatu negara. Disamping itu pluralisme Islam benar-benar berakar dari doktrin Islam itu sendiri berkaitan konsep al-Qur'an tentang *ahl-al-kitāb*. Hal itu merupakan dasar normatif umat Islam untuk mengembangkan konsep dasar pluralisme modern, yang menyatu dengan al-Qur'an dan juga berdasarkan pengalaman otentik masa lalu. Lihat Nurcholish Madjid “Dakwah Islam di Indonesia: Tantangan Pasca Kolonialisme dan Perubahan Sosial Dalam Masyarakat Plural” dalam Imron Rosyidi (Peny.), *Agama Dalam Pergumulan Masyarakat Kontemporer* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 113-127.

Selanjutnya, dalam pandangan Nurcholish, pluralisme agama, termasuk yang ada di Indonesia adalah sebuah fakta kehidupan (*sunnatullāh*), sebuah pengalaman riil dan gejala kemanusiaan yang tidak bisa dihindari.⁸ Hal ini dipahami berdasarkan banyaknya ayat al-Qur'an yang menegaskan bahwa kemajemukan agama adalah desain Tuhan. Dari ayat-ayat yang berbicara dalam konteks keragaman itu disimpulkan bahwa: (1) Tuhan tidak menghendaki keadaan tunggal dan monolitik pada manusia; (2) Manusia akan selalu berselisih kecuali mereka yang mendapat petunjuk dari Tuhan; (3) Pluralisme menjadi alasan Tuhan menciptakan manusia untuk menguji mereka; (4) Ketetapan Tuhan akan perbedaan tidak akan pernah berubah; (5) Kesanggupan manusia menyikapi perbedaan mendatangkan dua hal: kebahagiaan dan kesengsaraan.⁹

Sekali lagi, pluralisme adalah takdir Indonesia sebagai bangsa. Ia membutuhkan apresiasi positif bahkan produktif untuk pertumbuhan masyarakat secara menyeluruh.¹⁰ Oleh karenanya dalam masyarakat pluralistik seperti

⁸ Dalam menguatkan tesisnya tentang pluralisme ini, Nurcholish mengutip ayat al-Qur'an diantaranya QS *al-Hujurat* 49: 14 (Artinya : *Wahai Manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu laki-laki dan perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu bisa saling mengenal satu sama lain*) dan QS *Hūd* 11 : 118-119 (Artinya : *Dan seandainya Tuhanmu menghendaki, maka pastilah Dia jadikan manusia umat yang tunggal. Namun, mereka akan tetap berselisih, kecuali Tuhanmu merahmatinya*). Menurut Nurcholish, karena sifat alamiah manusia yang berbeda beda sesuai dengan sunnatullah, maka sangat logis bahwa ajaran Allah tentang persaudaraan berdasarkan iman diberikan dalam kerangka kemajemukan bukan ketunggalan. Nurcholish Madjid, *Masyarakat Religius* (Jakarta: Paramadina, 1997), 52.

⁹ Nurcholish Madjid, *Masyarakat Religius: Membumikan Nilai-Nilai Islam Dalam Kehidupan Masyarakat*, Cetakan III (Jakarta: Paramadina, 2004), 25-26.

¹⁰ Beberapa argumentasi Nurcholish adalah : *Pertama*, Islam memberikan penegasan bahwa pluralitas dalam kehidupan manusia adalah kehendak Allah. *Kedua*, karena sebagai sunnatullah, kemajemukan harus diterima sebagai kenyataan yang positif dan kreatif sebagai pangkal tolak berlomba-lomba menuju kebaikan. *Ketiga*, agar kemajemukan bisa dihindari gesekan yang tidak produktif dan destruktif perlu diusahakan suatu titik temu (*common platform, kalimah sawā*) dari semua kelompok yang ada. Oleh karena itu dari sudut pandang Islam, mencari dan menemukan titik kesamaan itu adalah bagian dari ajaran yang terpenting. Dalam kitab suci terdapat perintah Allah kepada Nabi untuk mengajak kaum *ahl al-kifab* bersatu dalam satu

Indonesia, syari'ah Islam sebagai agama mayoritas harus mampu mengakomodasi kepentingan-kepentingan umat lain yang minoritas, menghormatinya sebagai bagian dari hak-hak dasar yang harus diakuinya. Dari sini akan dapat dipahami secara jelas dan nyata bahwa *maqāsid as-syari'ah* dari Islam semakin jelas. Bukan saja pada kelompok Islam sebagai mayoritas, tetapi sekaligus menempatkan kaum minoritas bukan sebagai *second human* yang derajatnya di bawah orang Islam. Dengan demikian menempatkan agama pada kesetaraan akan menumbuhkan adanya *mutual trust* antar umat beragama sebagai satu bangsa Indonesia.¹¹

Dalam konteks pluralisme Indonesia inilah, inklusivisme harus diinterpretasikan dan diterapkan dalam wacana keagamaan sekaligus kebangsaan. Inklusivisme dalam wacana keagamaan semestinya bersifat ideologis, bukan sesuatu yang taktis reaktif. Artinya inklusivisme adalah bagian dari ideologi yakni kesadaran akan keberadaan Tuhan selama hidup dan dalam waktu yang sama sekaligus kesadaran akan adanya kelompok dan agama lain (*the otherness*) yang harus diterima secara alami untuk hidup berdampingan secara damai (*peaceful co-existence*). Pluralisme adalah *sunnatullah* dan sekaligus etika global dan merupakan *mainstream* religiusitas. Sebagai masyarakat dunia yang sedang memimpikan terbentuknya masyarakat madani, beradab, *civilized*, umat

pandangan yang sama (*kalimah sawā*). Prinsip ini dipegang betul Nabi ketika hijrah ke Madinah. Yang pertama kali dilakukan oleh Nabi adalah mengupayakan suatu pandangan yang sama dari berbagai golongan sembari mengakui keberadaannya dalam Piagam Madinah. Syamsul Arifin, *Merambah Jalan Baru Dalam Beragama : Rekonstruksi Kearifan Perennial Agama Dalam Masyarakat Madani dan Pluralitas Agama*, Cet. 2 (Yogyakarta: Ittaqa Press, 2001), 101.

¹¹ Zuly Qodir, *Islam Syari'ah Vis a Vis Negara: Ideologi Gerakan Politik di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), xiv-2.

Islam harus mengembangkan sikap inklusif-pluralis ini sebagai satu kesadaran kolektif bukan sekadar wacana formal semata .

2. Otoritas Fiqih dalam Tradisi Religiusitas Umat Islam

Seperti disampaikan editor dalam pengantarnya :

Disadari fiqih seringkali dijadikan sandaran perilaku paling mendasar di kalangan kaum muslim. Barangkali di sinilah pentingnya membincang hubungan agama-agama dari perspektif fiqih. Suatu cara pandang yang sangat menyentuh realitas masyarakat kita. Sejauh ini disepakati bahwa masyarakat-masyarakat muslim, termasuk Indonesia, sangat fiqih oriented. Pada galibnya masyarakat muslim menyandarkan aktivitas kehidupan agamanya pada halal-haram, sehingga banyak dipenjara oleh fiqih. Karena itu mengaitkan dilema hubungan antar agama dengan sudut pandang fiqih bukan saja bersifat *fashionable*, tetapi jangan-jangan memang di situlah letak inti persoalannya.¹²

Buku FLA ini disamping dilatarbelakangi adanya realitas pluralisme agama di Indonesia, juga adanya pengakuan para konseptornya bahwa tradisi religiusitas umat Islam dan Indonesia pada khususnya memang masihlah sangat diwarnai tradisi fiqih. Dengan demikian sebagaimana ditegaskan oleh salah satu konseptornya, Budhy Munawar Rahman, teologi inklusif-pluralis memang diperlukan sebagai pijakan dalam membangun hubungan antar agama. Akan tetapi itu belumlah cukup, sebab teologi dalam arti ini adalah teologi teoritis, dan karena itu ia membutuhkan sebuah teologi praktis yang dapat dijadikan pedoman untuk mempraktikannya dalam situasi kongkret hubungan antar agama tersebut. Artinya teologi inklusif membutuhkan fiqih inklusif yang lebih praksis. Fiqih hubungan

¹² Nurcholish Madjid, dkk, *Fiqih Lintas Agama : Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta : Paramadina, 2003), ix.

antaragama yang sesuai dengan teologi inklusif adalah fiqih inklusif yang mampu menjawab masalah-masalah dan problematika pluralisme.¹³

Dalam paradigma Islam, hukum (syari'ah) memang merupakan hukum suci yang harus diikuti bukan sekadar dipercayai, khususnya cara bertindak sebagai orang-orang yang dipimpin oleh iman. Hukum Islam menetapkan hubungan pokok vertikal yang mengatur antara manusia terhadap Tuhan, dan juga menetapkan hubungan horisontal yang mengatur norma-norma antarmanusia dan lainnya. Hukum Islam tidak meninggalkan sesuatu tanpa ketentuan, menyebutkan apa yang wajib, sunah, mubah, makruh dan yang haram. Ia meliputi seluruh kewajiban yang dibebankan kepada manusia sebagai seorang mukmin, sebagai manusia, dan sebagai warga negara. Rasa tunduk kepada hukum dan keinginan untuk menjunjung tinggi perintahnya adalah konsekuensi logis dan akibat dari iman terhadap Tuhan. Oleh karenanya dalam konsepsi Islam, hubungan antara akidah dan hukum memang sangat erat dalam perspektif monoteisme, artinya dalam rangka keesaan Tuhan yang mutlak yang memberitahukan kehendakNya kepada manusia. Dalam hukum Islam menggabungkan antara yang abstrak dan kongkrit, idealisme dan yang riil, spiritual dan ritual, yang relatif dan mutlak. Syahadat adalah disamping pernyataan yang sangat kokoh tentang monoteisme, juga sikap menerima tanpa *reserve* terhadap hukum Tuhan.¹⁴

¹³ Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam Untuk Pluralisme : Islam Progresif dan Perkembangan Diskursusnya* (Jakarta: PT Grasindo, 2010), 171-172.

¹⁴ Marcel A. Boisard, *Humanisme Dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), 63.

Hukum Islam adalah perwujudan kongkret dari kehendak Tuhan yang mengatur perilaku manusia dalam segala dimensi. Dalam konteks Islam, hukum Tuhan itu lebih penting bagi kehidupan keagamaan dari pada pemikiran teologi, karenanya menjadi seorang muslim berarti menerima keabsahan hukum Islam walaupun ia sendiri tidak mampu melaksanakannya secara sempurna, dan untuk memahami hukum Islam itulah diperlukan struktur ilmu yang populer disebut fiqih. Tidak heran, dalam Islam sekalipun bagi orang-orang yang berusaha keluar dari tataran formal, untuk mencapai Kebenaran Absolut seperti kaum sufi dengan thariqahnya tidak pernah berhenti menghormati syari'ah dan melaksanakannya, dan tidak pernah melanggar hukum Islam. Di dalam Islam, melampaui hukum dengan dalih untuk menemukan makna hakikinya tidak pernah dilakukan dengan cara melanggar atau menolak struktur formalnya, namun hanya dengan cara menggiring maknanya dari dalam struktur formalnya tersebut. Oleh karenanya hidup seorang muslim harus sesuai dengan hukum Islam dengan kedua manifestasinya, bentuk dan maknanya.¹⁵

Dengan latar belakang seperti itu, wajar jika fiqih, sebagai ilmu tentang hukum Tuhan, memiliki posisi yang sangat penting dalam kehidupan muslim di seluruh dunia. Ia dikaji melalui berbagai jalur, diapresiasi sebagai warisan intelektual dan rujukan perilaku, diinternalisasikan ke dalam berbagai pranata

¹⁵ Signifikannya kedudukan hukum di dalam agama Islam dapat disetarakan dengan posisi hukum dalam agama Yahudi dengan hukum Thalmudnya. Hal ini berbeda dengan agama Nasrani yang menempatkan teologi sebagai hal terpenting. Oleh karena itu orang dapat menjadi muslim yang taat tanpa harus memahami persoalan teologi/kalam tetapi orang tidak dapat menjadi seorang Nasrani yang taat tanpa menaruh perhatian pada persoalan teologi Nasrani. Kepentingan teologi dalam Nasrani sebagaimana hukum dalam Islam. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Pesan-Pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, terj. Nurashiah Fakhri (Bandung: Mizan, 2003), 141-143.

sosial, bahkan ditransformasikan ke dalam produk badan penyelenggara negara. Fiqih, dalam kehidupan umat muslim, menjadi rujukan utama dalam beramal. Umat Islam cenderung menempatkan fiqh sebagai sentral ajaran Islam (fiqh sentris). Ia menjadi inti kebudayaan dan orientasi kultural.¹⁶

Memang sesungguhnya Fiqih bukanlah wahyu melainkan reaksi akal terhadap wahyu, produk kegiatan berfikir yang hasilnya berupa hukum yang bersifat dugaan, asumsi, atau kesimpulan yang bersifat kira-kira (*zanni*). Namun kemudian fiqh seringkali diidentifikasi dengan agama itu sendiri, oleh karena itu wajar jika pembahasan fiqh jauh lebih berpengaruh, logika halal-haram jauh lebih mendominasi dari pada logika baik-buruk dalam kehidupan religiusitas umat Islam, termasuk Indonesia. Bahkan keperkasaan fiqh sejak awal harus diakui telah menggeser agama bergerak ke arah ortodoksi dari pada yang lainnya.¹⁷ Hal itu, menurut Syamsul Anwar, dikarenakan fiqh adalah ruang ekspresi

¹⁶ Cik Hasan Bisri, *Model Penelitian Fiqh, Paradigma Penelitian Fiqh dan Fiqh Penelitian* (Jakarta : Prenada Media, 2003), 1.

¹⁷ Hal itu sebagaimana pandangan Herbert J. Liebesny - yang dikutip Syamsul Anwar - yang mendeskripsikan hukum Islam sebagai menempati kedudukan tertinggi dalam peradaban dan struktur dunia Islam selama berabad-abad dan memperoleh prestis yang tidak pernah ada bandingannya dalam sejarah dan kebudayaan umat manusia, karena peradaban Islam secara unik didasarkan atas agama, dan agama Islam selalu memberikan tempat utama terhadap hukum. Lebih lanjut, al-Hallaq yang mengatakan bahwa kedudukan hukum Islam menjadi begitu signifikan di kalangan umat Islam bahkan sampai di zaman ini adalah sebagai bentuk reafirmasi identitas Islam. Ini memang merupakan keunikan budaya Islam, karena bagi umat Islam hidup dengan hukum Islam bukan semata sekedar persoalan hukum melainkan sesuatu yang sangat istimewa secara psikologis. Syamsul Anwar, *Studi Hukum Islam Kontemporer* (Jakarta: KDT, 2007), 133. Selanjutnya Joseph Schacht, seperti dikutip Syamsul Anwar, juga menguatkan bahwa bahwa hukum Islam merupakan ikhtiar pemikiran Islam, manifestasi paling tipikal dari cara hidup seorang muslim. Serta merupakan inti dan saripati dari ajaran Islam itu sendiri. Oleh karena itulah fiqh menjadi cara pandang dan gaya hidup sebagian besar umat Islam di seluruh dunia, bahkan menjadi fokus kajian paling tua karena telah dikembangkan secara profesional sejak zaman tabi'in. Syamsul Anwar "Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam" dalam *Neo Ushul Fiqh: Menuju Ijtihad Kontekstual* (Yogyakarta: Fak.Syari'ah, 2004), 177. Selanjutnya menurut Fazlurrahman, yang dikutip Syamsul Anwar, latarbelakang hukum Islam menjadi *mindset* dan paradigma paling populer di kalangan umat Islam karena hukum Islam berakar pada ajaran moral Islam dimana hukum adalah interpretasi nilai moral tersebut untuk menghadapi situasi sosial yang empirik dan kongkret. Syamsul Anwar "Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam" dalam *Madzhab Yoga : Menggagas Paradigma Usul Fiqh Kontemporer* (Yogyakarta: Arruz, 2002), 151.

pengalaman agama paling penting bagi umat Islam dan merupakan objek refleksi utama mengenai al-Qur'an dan sunnah. Dalam konteks inilah fiqih merupakan representasi sistem nilai keagamaan yang kemudian dijadikan kerangka rujukan bagi tingkah laku dan perbuatan setiap individu muslim.

Fiqih bukanlah hukum murni dalam pengertian sempit, ia mencakup seluruh bidang kehidupan, etika, keagamaan, politik dan ekonomi. Hukum Islam diformulasikan sebagai himpunan norma religius yang mengatur perilaku kehidupan umat Islam dalam semua dimensi baik yang bersifat individual maupun kolektif. Karakteristiknya yang serba meliputi inilah yang menempatkannya pada posisi paling penting. Bahkan sejak awalnya hukum Islam dianggap sebagai pengetahuan *par excellence*, suatu posisi yang belum pernah dicapai oleh bidang manapun termasuk teologi, sehingga menurut beberapa pendapat adalah mustahil memahami Islam tanpa memahami hukum Islam.¹⁸ Hal ini karena banyaknya umat Islam yang memosisikan fiqih sebagai sesuatu yang eternal, sakral dan rigid. Disamping itu sasaran fiqih adalah hukum riil. Dengan demikian fiqih berkaitan dengan pengaturan dan penataan manusia yang bersifat riil, empiris dan positif, sehingga tidak "njlimet" dan teoritis seperti teologi.

Sebagai suatu ilmu maupun praktek, fiqih dapat dikatakan sudah tumbuh semenjak masa Nabi sendiri. Jika fiqih dibatasi hanya kepada pengertiannya sebagai hukum seperti yang sekarang dipahami orang, maka akar hukum yang amat erat kaitannya dengan kekuasaan itu berada dalam salah satu peranan Nabi sendiri selama mengemban misi profetiknya, khususnya sesudah periode

¹⁸ Sumanto al-Qurtuby, KH.MA. *Sahal Mahfudz : Era Baru Fiqh Indonesia* (Cermin : Yogyakarta, 1999), 1.

Madinah. Hukum sebagai media/alat adalah instrumen yang niscaya dalam kaitannya Nabi sebagai penganjur moralitas.

Fiqh lebih dominan karena orientasi amaliahnya (praksis) sangat ditekankan, sementara kalam (teologi) sangat teoritis bahkan spekulatif. Banyak gerakan reformasi sosial dalam Islam yang bertitik tolak dari doktrin-doktrin fiqh. Karena itulah literatur dalam fiqh adalah yang paling kaya. Kuatnya orientasi fiqh digambarkan melalui karakteristik umat Islam yang sangat cenderung berorientasi pada hukum, kesadaran dan kewajiban. Di antara karakteristik yang paling menarik dari umat Islam adalah keteraturan dan *predictability*nya yang mendasarkan kehidupannya pada kepastian hukum.¹⁹

Dalam pandangan mayoritas umat Islam fiqh sebagai hukum Islam itu amat penting, bukan saja karena ia memberikan petunjuk-petunjuk dalam menghadapi masalah praktis sehari-hari melainkan juga karena kepatuhan terhadapnya dianggap sebagai bagian dari ketaatan kepada Tuhan. Seperti pendapat Jhon L. Esposito yang mengatakan dalam agama Islam ilmu hukum ditempatkan pada posisi penting. Karena fiqh adalah perwujudan penerimaan pada atau penyesuaian diri terhadap hukum-hukum Tuhan, melalui *islām* yang artinya penyerahan diri kepada hukum-hukum Tuhan. Begitu pula Iqbal berpendapat bahwa rahasia Islam adalah hukum. Hukum Tuhan adalah hukum yang tertinggi dan manusia mempunyai kesamaan mutlak yang bisa dilembagakan

¹⁹ Nurcholish Madjid, *Kehampaan Spiritual Masyarakat Modern: Respon dan Transformasi Nilai-Nilai Islam Menuju Masyarakat Madani* (Jakarta: Media Cita, 2000), 246.

secara berbeda di tempat dan waktu yang berbeda sesuai dengan jiwa Islam yang dinamis.²⁰

Walau terkadang lancang (*crossing border*) dari peran utamanya dalam menghadapi dan membendung terjadinya pelanggaran dan kesalahan, karena terkadang justru ikut andil dalam melegitimasi ataupun mendukung,²¹ fiqih membekali manusia tentang apa yang menjadi keharusan dalam mendukung efektivitas tujuan eksistensinya. Karena itulah nuansa legalisme atau cara berfikir fiqihisme yang menggambarkan Islam sebagai struktur dan kumpulan hukum sangat mendominasi pemahaman keberagamaan di kalangan umat termasuk Indonesia. Dominasi fiqihisme menyebabkan gerakan reformasipun mau tidak mau harus melirik atau kalau tidak bahkan memusatkan perhatian juga pada urusan hukum ini. Fiqihlah yang membuat sebuah konsep teologi yang masih melangit menjadi sebuah kenyataan sejarah yang membumi.

Kesadaran terhadap signifikansi kedudukan fiqih dalam konteks reliugitas umat Islam, termasuk di Indonesia ini, memang diakui oleh para konseptor buku FLA. Namun demikian, dalam pandangan mereka, rumusan fiqih yang telah ada, yang merupakan warisan fiqih klasik yang notabeneanya diformulasikan pada kondisi dimana Islam dan non Islam ditempatkan secara diametral, Islam - kafir, dianggap tidak mampu lagi untuk menyelesaikan problematika pluralisme di Indonesia. Oleh karena itu, para konseptor buku FLA mencoba membongkar

²⁰ Dawam Raharjo, "Islam" dalam *Ulumul Qur'an*, no. 4. vol. III (1992), 43.

²¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al Qur'an : Sebuah Kritik Terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta : LkiS, 2003), 337.

fiqih lama tersebut dan kemudian menggantikan sejumlah rumusan fiqih yang dianggap lebih relevan dengan spirit pluralisme, dan hasilnya lahirlah buku Fiqih Lintas Agama.

B. Paradigma Buku Fiqih Lintas Agama

Tujuan para konseptor ketika merumuskan paradigma buku FLA adalah untuk mengkritisi paradigma teologi dan fiqih klasik yang dianggapnya sangat dogmatis, eksklusif, dan rigid, kemudian menggantinya dengan paradigma baru yang dipandang lebih mengakomodasi nilai-nilai kemanusiaan dan kemaslahatan. Oleh karena itu ada beberapa perubahan paradigma yang cukup radikal yang ditawarkan para konseptor buku FLA antara lain :

1. Dari teologi eksklusif ke teologi inklusif.

Berangkat dari asumsi makna *islām* sebagai sikap pasrah secara absolut kepada Tuhan, sikap yang menjadi inti ajaran agama yang benar disisi Allah tanpa dibatasi oleh satu lembaga agama (*organized religion*), maka buku FLA menekankan bahwa dimensi esoterik semua agama adalah sama, walaupun simbol eksoteriknya berbeda. Karenanya umat Islam harus mampu menumbuhkan sikap kejiwaan yang terbuka yang berusaha melihat adanya orang lain itu benar (inklusif). Jika teologi eksklusif meyakini bahwa keselamatan ada dalam kepengikutan formal dan *given* hingga keselamatan merupakan monopoli Islam, maka sebagai antitesanya inklusivisme berusaha memahami bahwa pada dasarnya

inti agama yang dibawa para rasul itu sama, sehingga sangat bisa jadi kebenaran juga ada dalam agama lain.²²

Pluralisme agama merupakan sebuah kenyataan sejarah yang tidak bisa dihindari. Dalam setiap agama terdapat konsep dan doktrin yang berbeda antara satu dengan lainnya. Namun di antara perbedaan dan keragaman itu agama memang memiliki unsur-unsur kesamaan yang seragam yaitu tujuan. Walaupun harus diakui adanya parameter yang berbeda tentang bagaimana hidup ini harus ditata, pada dasarnya substansi tugas setiap agama adalah berusaha mengontrol dan memperbaiki kualitas kemanusiaan, menegakan etika, moralitas, kemaslahatan dan kebajikan bagi manusia secara universal. Untuk itulah Islam datang dengan mengusung tema besar sebagai agama kebajikan.²³

Agama kebajikan adalah agama yang tidak birokratis dan tidak terjebak pada komunalisme dan ada dimana-mana (inklusif). Konsep ini sebenarnya secara teologis bersandar pada sejarah Ibrahim yang diriwayatkan tidak berada pada lingkaran komunalisme Yahudi maupun Nasrani, melainkan manusia bebas-lurus yang selalu condong pada kebajikan (*samhah hanifiyyah*). Untuk itulah doktrin yang masih bernuansa diskriminatif, antagonis, strukturalis, dikotomis, yang mendudukan umat Islam sebagai superior dan warga negara kelas satu, sedang pihak lain inferior dan warga kelas dua, seperti *ahl az-zimmi*, *jizyah*, *kāfir*, dan lainnya harus segera dimaknai ulang. Larangan kawin dan waris lintas agama

²² Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan : Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 2003), 36.

²³ M. Amin Abdullah, *Dinamika Islam Kultural* (Bandung : Mizan, 2000), 19.

merupakan tema-tema krusial yang harus segera diinterpretasikan kembali dalam perspektif egalitarianisme, pluralisme dan juga hak asasi manusia.

Paradigma teologi dan fiqh klasik yang mendudukan antara Islam dan non-Islam secara *a vis a* dan diametral dipandang sebagai inti permasalahan yang sering menghambat hubungan antarumat beragama selama ini. Karena dalam nalar FLA, fiqh klasik ini disusun dalam *setting* dimana hubungan antara Islam dan non Islam masih berada dalam tensi panas akibat perang. Kini, situasi dan kondisi sudah berbeda sehingga rumusan fiqh lamapun terasa *out of context*, sehingga menurut buku FLA sudah seharusnya teologi ataupun fiqh dikritisi atau bahkan direvisi.

2. Dari Teologi Teosentris ke Teologi Antroposentris

Menurut buku FLA telah lama agama telah mengalami disorientasi. Indikasinya fiqh telah dijadikan dogma bukan sekadar sebagai cara atau alat untuk memahami agama.²⁴ Karenanya, agama harus diarahkan kembali pada substansinya yaitu hadir untuk kepentingan dan kebajikan manusia. Formalisasi Islam yang rigid merupakan kecenderungan masyarakat yang tidak berfikir dalam kerangka kemanusiaan dan kontradiktif dengan kebenaran faktual. Oleh karenanya dalam menegakan syari'ah seharusnya asumsi yang digunakan adalah asumsi nilai-nilai moral tentang kesetaraan, keadilan dan persamaan sesuai

²⁴ Dalam nalar FLA, Islam tidaklah hadir dalam bentuk konsepnya yang lengkap sekali jadi, melainkan turun secara bertahap bukan tanpa konteks sosial historis. Karenanya Islam harus memberikan ruang pada setiap manusia untuk mengekspresikan pikiran dan sikapnya tentang agamanya tanpa harus diuniformisasikan. Islam pada dasarnya harus dipahami oleh semua manusia, dan bukan diserahkan pada sekelompok manusia saja yang kemudian dikesankan memiliki *previledge* untuk berbicara atas nama Tuhan seperti dilakukan oleh para fuqaha.

dengan misi Islam sebagai agama pembebas. Kebenaran kognitif yaitu al-Qur'an dan sunnah sebagai sumber hukum harus diselaraskan dengan kebenaran faktual. Karena fakta ruang-waktu terus berubah, maka fiqih pun sebagai simbolisasi hukum Islam harus terbuka terhadap perubahan. Ia harus berangkat dari nilai-nilai moral, kesetaraan, keadilan dan persamaan yang kemudian dapat dijadikan pedoman untuk membuat dan menghasilkan pemikiran-pemikiran yang *genuine* bagi masyarakat.²⁵

Manusia harus diposisikan sebagai poros dan subjek utama dari misi hadirnya agama di dunia. Agama tidak boleh terhenti hanya mengusung isu keselamatan dan kebajikan yang terkesan utopis atau sekadar dogma yang melangit, melainkan harus dapat difungsikan sebagai alat perjuangan sosial yang menjadikan iman sebagai gerak yang berfungsi aktual sebagai landasan etik dan motivasi tindakan manusia. Karenanya teologi tradisional yang berpusat pada Tuhan (teosentris) harus ditransformasikan kepada manusia (antroposentris), dari teori kepada tindakan, agar agama mampu melahirkan gerak kemanusiaan dalam sejarah.

Keberagamaan teosentris selama ini menganggap agama disamping dogmatis juga sebagai sesuatu yang serba magis dan mutlak sehingga dipandang tidak dapat diinterpretasikan apalagi disesuaikan dengan kondisi manusia. Keberagamaan dalam konteks ini seringkali menempatkan manusia berseberangan dan selalu berada di bawah tekanan "Tuhan Yang Memaksa". Keagamaan justru

²⁵ Khudori Sholeh, *Wacana Baru Filsafat Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004),13.

ditempatkan *a vis a* dengan kemanusiaan yang justru merupakan bagian terpenting dari ajaran agama. Agama menjadi sesuatu yang serba ekstrem ketuhanan. Kemanusiaan dihadapkan pada ketuhanan yang serba mutlak dan benar. Karena keinginan manusia untuk memutlakkan ajaran Tuhan seringkali tidak disertai kearifan terhadap nilai-nilai kemanusiaan, sehingga agama hadir dengan wajah yang keras dan memaksa.²⁶

Dengan demikian untuk menghindarkan agama dari wajah yang keras dan bengis, menurut buku FLA, dalam konteks fiqih, hukum harus diformulasikan secara *bottom-up* dan dilahirkan sebagai refleksi empiris yang berpusat pada kebajikan manusia. Karena kebajikan atau maslahahlah yang menjadi standar bagi segala sesuatu, maka teks-teks fiqih harus didudukan sebagai produk budaya yang bersifat progressif sehingga apabila terdapat pertentangan antara teks dengan problem kemanusiaan, maka dengan sendirinya teks tidak dapat digunakan, karena bagaimanapun hukum itu acap kali sarat dengan subjektifitas dan relativitas. Inti dari hukum adalah fungsinya sebagai antisipasi terhadap '*illat*' sehingga hukum melekat pada '*illat*' itu sendiri. Jika '*illat*' itu berubah, maka dengan sendirinya hukum juga berubah. Standar aktivitas dan perbuatan manusia bukan terletak pada demarkasi antara halal - haram, boleh- tidak boleh, yang sangat rigid, melainkan pada bagaimana relevansi hukum tersebut dengan kebaikan dan masalah manusia itu sendiri.

3. Dari Pemahaman Tekstual ke Pemahaman Kontekstual

²⁶ Zuly Qodir, *Islam Syariah Vis A Vis Negara, Ideologi Gerakan Politik di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 225-226

Menurut nalar buku FLA, pemahaman yang tekstual masih mendominasi dalam pemikiran keberagamaan Islam. Warisan intelektual masa silam dalam bentuk teks-teks keagamaan itu dijadikan parameter dan perspektif untuk menilai perkembangan (progresivitas) sejarah hidup manusia, karenanya wajar jika yang lahir adalah sikap radikal yang selalu menghadang dan melawan proses perkembangan manusia yang seharusnya justru harus disikapi dengan menimbang dimensi kemaslahatannya.

Keyakinan yang terbangun sebagai implikasi dari kecenderungan pendekatan tekstualis adalah bahwa kehidupan beragama adalah kehidupan yang sakral dan melangit sehingga keberadaannya seolah berada di luar orbit sejarah manusia. Dalam pandangan buku FLA, pendekatan tekstualis selalu berasumsi bahwa perubahan sikap mental dalam menghadapi perkembangan sejarah tidak diperlukan, karena yang seharusnya adalah bahwa sejarah yang tunduk pada hegemoni teks, sebagai sumber norma yang konvensional. Lebih jauh, pola pikir seperti ini biasanya mencampuradukkan dan mengaburkan antara batas ranah agama yang "ajeg", *unchangeable*, absolut, dan final (*sawābit*) dengan sikap mentalitas dan rasio yang seharusnya berubah sesuai konteks. Karena sikap tekstualis inilah, fiqh sangat gagap ketika harus mengantisipasi perkembangan terlebih tidak cukup cakap berbicara tentang hubungan yang melibatkan umat lain.²⁷

²⁷ Fiqh jika dikaitkan dengan rekayasa sosial, maka ia dituntut kreatif, dinamis dan kontekstual dan selalu memiliki kelenturan akomodatif terhadap segala persoalan tematis yang pada umumnya tidak dapat dilepaskan dari aspek kehidupan yang berdimensi luas. Pemahaman terhadap fiqh yang demikian akan memperkuat relevansinya di tengah-tengah berkembang dan kian mekarnya persoalan umat akibat derasnya perubahan. Perubahan ini akan mempengaruhi sistem nilai dan perilaku umat sehingga menuntut sistem nilai tertentu. Untuk menentukan sistem

Keyakinan bahwa al-Qur'an sebagai kitab paripurna yang menyediakan semua instrumen penyelesaian terhadap semua problem kemanusiaan dalam perkembangannya justru menjebak umat terperangkap dalam fatamorgana kebenaran tekstualis, karena kebenaran senantiasa dikembalikan pada teks, sedangkan menurut buku FLA menempatkan ajaran dan tradisi keagamaan dalam bentuknya yang kontekstual dalam dinamika perubahan sosial adalah kemestian. Dalam rangka itulah ditawarkan penggunaan metode dialektis-hermeneutis-kritis yang mencoba memahami agama sesuai dengan unsur historisitas yang melekat baik dalam tradisi keagamaan maupun laju dinamika kehidupan.²⁸

Dalam konteks ini, para konseptor FLA merujuk pada teori hermeneutika Hassan Hanafi, bahwa teks akan disebut wahyu tatkala mampu melakukan pembebasan kaum tertindas, memihak fakir miskin dari penguasa despotik serta menghargai pluralitas dan perbedaan. Selama fungsi-fungsi tersebut tidak tercermin dalam teks, maka ia tidak dapat disebut wahyu karena wahyu merupakan realitas budaya, historis, dan antropologis. Karena itu memahami

nilai terhadap perilaku umat, tidak boleh berdasarkan semata-mata spekulasi melainkan harus menggunakan metodologi yang kompleks. Oleh karenanya ijtihad merupakan sebuah keniscayaan karena adanya interaksi, interdependensi dan persentuhan antara ajaran Islam di satu sisi dengan tuntutan realitas kesejarahan umat Islam di sisi lain. Dalam prinsip gerak ijtihad inilah letak dimanika ajaran Islam. Namun demikian mengutip pendapat Joshep Schact – sebagaimana dikutip Amir Muallim, metode yang umumnya dikembangkan oleh mujtahid pembaharu dalam menangani isu-isu hukum masih bertumpu pada pendekatan yang *ad hoc* dan *fragmented* (terpilah-pilah). Maka memungut fragmen-fragmen opini masa lampau yang terisolasi tanpa mempertimbangkan akar kesejarahannya kemudian menyusunnya ke dalam jenis mozaik yang semena-mena dengan menyelundupkan di bawah permukaan berbagai struktur atau inkonsistensinya jelas merupakan usaha pembaharuan yang artifisial dan tidak realistik. Oleh karena itu agar pemikiran para pembaharu harus bersifat logis dan permanen, dibutuhkan basis teoritis yang tegas dan konsisten. Dengan kata lain jika ingin menghasilkan hukum Islam yang komprehensif dan berkembang secara konsisten, maka harus dirumuskan suatu metodologi yang sistematis yang memiliki akar Islam yang kokoh. Lihat Amir Mu'allim, *Ijtihad dan Legislasi Muslim Kontemporer* (Yogyakarta : UII Press, 2004), 16.

²⁸ M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 8.

teks-teks keagamaan secara tekstual justru akan menghapuskan entitas kewahyuan yang terdapat dalam teks. Teks agama akan dianggap sebagai dokumen yang sakral yang dinobatkan dapat mengatasi semua hal dari mulai yang bersifat general maupun partikuler. Justru karena itulah agama terkadang menjadi monolitik dan diskriminatif. Oleh karena itu menurut buku FLA teks masa lalu harus diubah agar ia dapat berbicara secara empiris pada masa kini.

Menurut FLA, pada jamaknya seringkali umat bila dihadapkan pada realitas tekstual menjadi mandeg. Teks seolah hakim kehidupan, yang memiliki otoritas untuk menentukan benar dan salah. Oleh karena itu pemikiran keagamaan umat terhadap normativitas teks-teks (di antara teks fiqih klasik) yang cenderung literalis harus direkonstruksi menjadi metode kontekstual yang liberal, historis, kritis, dialogis dan transformatif, karena bagaimanapun sebuah teks pasti lahir dan muncul sesuai dengan konteksnya, begitupun fiqih klasik. Implikasinya, pemikiran keagamaan harus ditransformasikan dari tradisi bahasa dan teks melangkah ke tradisi kontekstual yang memperhatikan psiko - historis - sosiologis, dimana manusia sebagai subjek utama agama. Teks bukanlah panglima hukum sehingga bisa saja dinasakh ketika ia justru hadir untuk menghadai kemaslahatan manusia yang lebih besar.²⁹ Teks bisa dikoreksi dan diuji dengan

²⁹ Menurut Muhammad Salman Ghanim, parameter untuk menentukan halal dan haramnya sesuatu adalah kemaslahatan (kepentingan) bersama. Apa saja yang sesuai dengan kemaslahatan umum adalah halal dan benar. Sebaliknya sesuatu yang tidak bertentangan dengan masalah orang banyak berarti haram dan batil. Pada prinsipnya segala hal adalah halal dan boleh kecuali memang ada nash yang mengharamkannya. Islam adalah agama yang berplatform komunalisme yaitu mendahulukan kepentingan umum di atas kepentingan pribadi dan kelompok. Islam bukanlah agama Muhammad saja tapi juga menaungi meliputi seluruh risalah nabi bahkan juga memayungi kredo orang-orang shaleh dan ahli hikmah seperti Budha, Konfusius, dan lainnya. Jadi kemaslahatan umum merupakan standar dasar untuk penilaian. Prinsip-prinsip sosial dalam hukum-hukum al-Qur'an lebih memihak pada kemaslahatan dan kebahagiaan masyarakat. Hukum halal dan haram dibangun atas dasar kepentingan umum. Apa yang memihak

akal publik. Di situlah terjadi gravitasi antara mana yang lebih otoritatif untuk dijadikan landasan hukum yang mengatur kehidupan manusia. Karenanya kewajiban masyarakat Islam adalah menyusun kembali secara menyeluruh syari'ah, bukan hanya sebagai norma untuk menyusun tatanan sosial politik yang ideal tetapi lebih sebagai sistem semiologis untuk merelevansikan wacana teks normatif yang ada dalam al-Qur'an hadis dengan perjalanan sejarah manusia dan masyarakat.³⁰

Doktrin-doktrin keberagamaan yang termaktub memang tidak perlu diubah teks atau matannya. Namun dalam ranah praksis sosialnya, ada saja kemungkinan perubahan disesuaikan dengan tantangan realitas empiris. Dengan begitu realisasi dan implementasi teks wahyu dalam ranah sejarah manusia boleh saja salah dan dikritik ataupun diperbaiki dan dikembangkan.³¹ Perkawinan dan

kepentingan umum maka syara'pun akan menuntut dan memerintahkannya. Apa yang lebih besar bahayanya atas kepentingan umum, maka syara'pun akan bertindak tegas melarangnya. Lihat Muhammad Salman Ghanim, *Kritik Ortodoksi: Tafsir Ayat Ibadah, Politik, dan feminisme*, terj. Kamran Asad Irsyadi (Yogyakarta: LkiS, 2000), xx-xvii.

³⁰ Hukum Islam yang diwarisi saat ini merupakan hasil kontruksi para faqih, sekaligus berasal dari sumber-sumber ilahiyah fundamental Islam (al-Qur'an dan hadis). Proses konstruksi melalui tafsiran manusia itu terjadi dalam konteks historis yang spesifik yang sama sekali berbeda dengan masa kini. Oleh karenanya harus dirumuskan kembali metodologi berfikir untuk memperoleh teoritisasi hukum Islam dari al-Qur'an dan hadis. Kumpulan teoritisasi ini harus merupakan kristalisasi dari pemahaman utuh atas al-Qur'an dan hadits yang akan diterapkan secara praksis ini harus mempertimbangkan situasi lokal dimana prinsip-prinsip tersebut akan diaplikasikan. Memodifikasi hukum lama selaras dengan situasi kekinian bukan berarti mengeksploitasi teoritisasi dari al-Qur'an dan hadis, melainkan situasi dewasa ini harus dilihat secara multidimensi dan multiperspektif. Oleh karena itu perlu melakukan proses dekonstruksi secara bertanggungjawab terhadap seluruh bangunan pemikiran hukum klasik dengan tetap mengacu kepada sumber utama Islam yaitu al-Qur'an dan hadis tetapi mempertimbangkan secara kritis situasi peradaban manusia pada saat ini. Setelah proses dekonstruksi, maka dilakukan proses rekonstruksi teoritisasi ijtihad dalam rangka menentukan hukum Islam yang tepat guna, aktual dan proporsional bagi kepentingan masyarakat. Lihat Amir Mu'alim, *Ijtihad dan Legislasi*, 7.

³¹ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban : Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakart: Paramadina, 2000), xi.

waris lintas agama serta lainnya yang dahulu diharamkan, menurut FLA bisa saja berubah praktiknya karena tuntutan realitas.

Disamping itu, menurut buku FLA, fiqih sebagai teks adalah produk budaya yang bersifat relatif. Teks fiqih seharusnya diberlakukan dari *unthinkable* menjadi *thinkable* dari *corpus* tertutup menjadi *corpus* terbuka. Dalam konteks inilah kritik kesejarahan terhadap fiqih yang selama ini dianggap final menjadi perlu, karena bisa saja dalam proses kesejarahannya fiqih mengalami distorsi kepentingan, ideologis, maupun politis. Teks-teks normatif merupakan sebuah konsep yang relatif dan bisa berubah, ketika ia dilihat dari perspektif manusia ia menjadi sebuah teks yang selalu terbuka untuk interpretasi baru, tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal. Maka berbeda dengan *eisegese* yang selama ini dalam praktiknya membawa masuk pikiran, kepentingan, dogma, dan ideologi manusia ke dalam teks lalu menariknya keluar dan mengklaimnya sebagai maksud teks itu sendiri, maka buku FLA menawarkan gerak *exegese* sebagai gantinya, yaitu satu cara memaknai teks dengan membiarkan teks berbicara sendiri atau bersama dengan teks lainnya (intertekstualitas) atau menarik maksud teks keluar dan menemukan apa yang ingin disampaikan teks sendiri dengan tidak membiarkan *pre-suppositional* penafsir menentukan absolutisme makna teks.³²

Dalam padangan buku FLA, perubahan metode pemaknaan mesti dilakukan karena dengan model *eisegese*, yang terjadi adalah umat Islam tidak menyisakan ruang toleransi untuk berempati apalagi simpatik bagaimana orang

³² Ilham Saenong, *Hermeneutika Pembebasan* (Bandung : Teraju, 2002), 43.

lain memandang agamanya sendiri. Jangankan untuk toleransi, bahkan hasilnya justru terbalik, dimana masing-masing agama malah menyodorkan klaim kebenaran (*claim of truth*) dan klaim keselamatan (*claim of salvation*) yang ada dan berada pada agamanya sendiri, sementara agama lain salah dan sesat.

C. Landasan Teologi dan Pemikiran Hukum Buku Fiqih Lintas Agama

Dalam pemikiran Islam antara teologi dan fiqih memang mempunyai hubungan terstruktur.³³ Oleh karena itulah tidak mengherankan jika inklusivisme Nurcholis Madjid yang awalnya berada pada ranah teologis semata, namun di kemudian hari berimplikasi terhadap pemikiran hukum Islam. Seperti diklaim banyak pihak, bahwa wacana liberalisasi pemikiran hukum Islam yang akhir-akhir ini menjadi polemik yang serius di kalangan umat Islam itu hanyalah implikasi, anakan, pengembangan, atau penerjemahan lebih lanjut terhadap

³³ Hal ini sebagaimana pandangan Ghazali bahwa tingkatan ahli fiqih dan teolog berdekatan. Akan tetapi kebutuhan terhadap ahli fiqih lebih umum, sementara kebutuhan kepada teolog lebih mendesak. Masing-masing keduanya dibutuhkan untuk kemaslahatan dunia. Ahli fiqih dibutuhkan untuk menjaga hukum-hukum yang terkait dengan masalah makan dan nikah, sementara teolog dibutuhkan untuk mengantisipasi bahaya-bahaya yang dibuat oleh ahli bid'ah agar kejahatan dan bahaya mereka tidak menyebar. Untuk mendiskripsikan hubungan organis-hirarkhis antara fiqih dan teologi al-Ghazali membuat analogi yang sangat menarik "Apabila dikaitkan dengan jalan dan tujuan, maka fiqih bagaikan pengatur persingahan-singgahan dan kenyamanan-kenyamanan di jalan menuju, Makah untuk haji, sementara teolog bagaikan pasukan penjaga bagi jamaah haji. Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas al Qur'an*, 105. Analogi Ghazali ini juga merupakan argumen yang memperkuat tesis Malcom H. Kerr yang diperkuat Fazlurahman bahwa antara teologi dan hukum Islam ada sebuah kaitan niscaya. Ini berdasarkan sebuah analisa terhadap kenyataan fuqaha Asy'ariyah cenderung mendahulukan *nash* ketimbang akal sebagai konsekuensi logis paham determinismenya, sedangkan fuqaha Mutazilah cenderung menempatkan akal diatas *nash* sebagai konsekuensi logis terhadap rasionalismenya. Hal ini berbeda dengan Asy'ariyah yang menafikan hubungan diantara keduanya karena menurut mereka teologi yang dianut oleh seorang fuqaha sama sekali tidak memberi pengaruh bagi pemikirannya tentang hukum Islam. Lihat M. Arskal Salim, "Mengungkap Sisi Teologis Pemikiran Hukum Islam : Telaah atas Konsep *Husn* dan *Qubh*" dalam *Masāil Fiqhiyyah* (Jakarta : UIN Jakarta Press, 2004), 9.

inklusivisme yang lebih dahulu disuarakan Nurcholis sebagaimana yang dirumuskan dalam buku FLA ini.

1. Landasan Teologis Buku Fiqih Lintas Agama

Problem klasik dalam hal hubungan antar agama adalah problem teologis.³⁴ Hal ini merupakan problem yang mensejarah karena secara intrinsik agama secara alamiah memang memiliki dimensi otoritarianisme. Oleh sebab itu menurut buku FLA, salah satu jalan keluar dari problem klasik ini, disamping penting untuk menggali struktur fundamental pemikiran teologis, adalah adanya cara pandang dan sikap beragama yang inklusif dan pluralis sebagai satu *counter* dari teologi tradisional yang eksklusif.

Hal itu karena doktrin teologi tradisional yang eksklusif terbangun di atas asumsi bahwa agama kitalah yang benar dan berasal dari Tuhan, sementara agama lain menyimpang atau setidaknya berasal dari Tuhan tetapi telah direduksi sedemikian rupa sehingga memperlihatkan konstruk agama yang "manusiawi". Konsekuensi logisnya adalah munculnya *truth claim*. Padahal secara empiris

³⁴ Jika dikaitkan dengan pandangan M. Amin Abdullah, yang dikutip Sabro, setidaknya ada dua faktor yang menyebabkan problem teologis muncul. *Pertama*, pemikiran teologis menekankan perlunya *personal commitment* terhadap agama yang dipeluknya. Agama adalah persoalan hidup dan mati (*ultimate concern*). Pemeluk agama akan mempertahankan ajaran agamanya dengan gigih hingga rela berkorban. Di sini agama erat kaitannya dengan rasa emosi. *Kedua*, bahasa yang digunakan seorang pemeluk adalah bahasa seorang "pelaku" atau "pemain" (*actor*) bukan bahasa pengamat atau peneliti dari luar (*spectator*). Karenanya kesetiaan kepada agama implikasinya menyeluruh terhadap kehidupan pemeluknya karena sebagai pemeluk yang baik, ia akan selalu menunjukkan dedikasi tinggi bahkan sanggup menderita untuk mempertahankan prinsipnya. Oleh karenanya jika *truth claim* dipahami secara harfiah dan emosional akan melahirkan persoalan. Setidaknya sejarah membuktikan eksekusi paling buruk dengan munculnya pelbagai gesekan dan konflik agama di dunia. Dari kesadaran itulah disadari perlunya rekonstruksi teologis yang sesuai dan relevan dengan kehidupan agama yang plural saat ini. Lihat Mohammad Sabro, *Keberagamaan Yang Saling Menyapa Perspektif Filsafat Perennial* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1999), 112-113.

pluralitas agama merupakan fakta sejarah. Dari sinilah mulai muncul pelbagai krisis harmonisasi antarumat beragama muncul dan tidak jarang berakhir dengan konflik dan konfrontasi. Jika *truth claim* hanya sebatas aspek ontologis metafisis mungkin tidak terlalu menimbulkan masalah. Namun justru sebaliknya yang terlihat *truth claim* memasuki wilayah-wilayah sosial politik dan karena itu bersifat praksis empiris. Akibatnya benturan agama dan pelbagai teologi tak terhindarkan. Oleh karenanya diperlukan sebuah pandangan yang inklusif sebagai keyakinan yang menghargai ada keselamatan di luar agamanya sendiri, bukan keberagamaan yang hegemonik yang menganggap agama yang lain jauh berada di bawah standar keberagamaan kita sehingga perlu diselamatkan dan ditobatkan.

Jika pandangan eksklusif yang menganggap bahwa agama lain adalah salah dan menyesatkan pengikutnya, sangat potensial untuk menimbulkan konflik agama yang laten, maka secara substansial paham keberagamaan inklusif percaya bahwa seluruh agama lain ada juga dalam agama kita. Pada dasarnya seluruh agama adalah sama dan satu, walaupun mempunyai jalan yang berbeda untuk tujuan yang sama dan satu, oleh karenanya seluruh rasul diilustrasikan sebagai *muslim*, semua agama para nabi dan rasul adalah *islām* dalam arti yang asli (generik). Sementara Islam *par excellence* adalah bentuk terlembaga dari agama yang sama itu, sehingga semua agama sebenarnya sama dan satu, perbedaannya hanya dalam bentuk syari'ah. Setiap agama adalah jalan kepada Tuhan. Jalan

dalam beragama dalam al-Qur'an disebutkan tidaklah satu, tetapi plural, artinya jalan itu satu, tetapi jalurnya banyak.³⁵

Dengan keberagaman yang inklusif ini, menurut Nurcholish, Islam menjadi memiliki sesuatu yang diperlukan untuk menjadi sebuah agama yang terbuka.³⁶ Oleh karena itu pemeluk Islam ditantang untuk dapat dengan kongkret menggali ajaran-ajaran agamanya dan mengemukakan paham toleransi yang otentik dan absah sehingga toleransi bukan semata mata persoalan prosedur pergaulan untuk kerukunan hidup, tapi lebih mendasar dari itu merupakan persoalan prinsip ajaran kebenaran. Sebagai realitas kosmik, keberadaan kemajemukan memang tak terhindarkan, oleh karena itu perlu dikembangkan adalah sikap proaktif dengan cara mengembangkan rasa kesamaan dan saling mengerti (*mutual understanding*) bukan sekadar hidup berdampingan secara damai (*peaceful coexistence*) tapi tidak saling mengerti.

Ide tentang pluralitas itu merupakan prinsip dasar dalam Islam itu sendiri, sehingga pluralisme Islam dapat terus menerus ditransformasikan ke dalam

³⁵ Hal ini dijelaskan dalam al-Qur'an istilah jalan disebutkan dalam banyak kata sesuai dengan maknanya yang plural seperti *ṣirāṭ*, *sabīl*, *syarī'ah*, *minhāj*, *mansak/manāsik* dan *maslak/sulūk*. Jalan itu dipandang sebagai dimensi eksoterime agama. Agama memang memiliki dualitas, antara esoterisme dan eksoterisme, walaupun keduanya merupakan satu kesatuan yang integral. Esoterisme merupakan kebenaran yang bersifat batiniah (*inner truth*) yang merupakan inti agama yang bersifat transenden, perrenial dan universal, sedangkan eksoterisme adalah manifestasi agama yang bersifat khas, formal, partikular, dan eksklusif. Seringkali dipahami bahwa secara esoteris semua agama berasal dari inti ajaran yang sama. Jika ditemukan perbedaan itu tak lain karena bentuk eksoterisnya saja. Menurut Komarudin Hidayat pada tahap keberagaman eksoterisme ini secara intrinsik adanya kecenderungan formalisme dan eksklusivisme karena secara psikologis seseorang akan lebih mudah memberikan afirmasi dan apologi terhadap kebenaran agama yang dianutnya dengan menegasikan kebenaran orang lain. Dari sinilah pelbagai konflik muncul. karena orang cenderung melihat agama dari sisi kerangka luarnya (eksoteris) semata, sedangkan makna dalam (esoterik) relatif terabaikan. Lihat Mohammad Sabro, *Keberagaman Yang Saling Menyapa*, 140.

³⁶ Nurcholish Madjid, *Cendekiawan dan Religiusitas Masyarakat* (Jakarta: Paramadina, 2009), 66-67.

pluralisme modern, yang merupakan sesuatu yang berbeda dari sekadar sikap toleransi. Pluralisme dalam konteks ajaran Islam ini, sebagaimana disebut Sabri, dipahami sebagai “pertemuan yang sejati dari keanekaan dalam ikatan-ikatan kesopanan (*bonds of civility*), sebuah pluralisme sejati yang sangat jarang terjadi kecuali di dalam Islam.”³⁷

Sebagaimana pendapat Kuntowijoyo, pandangan inklusif sekaligus pluralis ini harus menjadi sebuah pilihan karena yang dibutuhkan umat Islam saat ini adalah konsep baru tentang hubungan antar umat beragama yang bersifat keluar dan tidak asyik dengan sendirinya saja, sebuah konsep yang melihat masa depan kemanusiaan yang berorientasi pada kerja nyata. Karena itu sudah saatnya mengganti ide kerukunan atau toleransi dengan kerjasama atau “koperasi”, karena ke depan yang diperlukan bukan sekadar toleransi atau kerukunan yang pasif (*lazy tolerance*) saja, tetapi kerjasama atau koperasi, dan itu tidak cukup dengan inklusivisme melainkan harus melompat lebih jauh dengan pluralisme. Karena dalam konteks kekinian, teologi bukan sekedar diarahkan untuk menghindari konflik saja, tetapi bagaimana agama bisa bekerjasama dalam menghadapi problematika kemanusiaan di luar masalah agama itu sendiri. Padahal terkadang

³⁷ Hal ini berbeda dengan konsep toleransi yang tumbuh di dunia Barat yang bukan merupakan keyakinan terhadap nilai toleransi itu sendiri melainkan justru tumbuh sebagai simbol terhadap ajaran agama yang dituduh sebagai sumber segala kebobrokan masyarakat dengan ciri utamanya tidak adanya toleransi, akibatnya toleransi dikembangkan hanya sebagai suatu cara bahkan suatu prosedur agar manusia dapat menyingkir dari agama atau sebaliknya agama menyingkir dari manusia. Berbeda dengan itu, di dalam Islam, konsep pluralisme muncul dari ketulusan dan kesejatan ajaran Islam sendiri. Menurut Sabri dengan mengutip Max I. Dimont seorang sejarawan Yahudi yang berpandangan bahwa pluralisme sejati pernah terjadi dalam sejarah Spanyol Islam (Andalusia) ketika berhasil dibangun satu bentuk aliansi mengagumkan yang disebutnya sebagai *The Spain of Three Religions* and “*one bedroom*” (Spanyol dengan tiga agama dan satu kamar tidur, dimana tiga agama tersebut Islam, Kristen dan Yahudi bersama sama memberikan peradaban yang gemilang meskipun terinspirasi dari bentuk keagamaan yang berbeda. Lihat Mohammad Sabro, *Keberagamaan Yang Saling Menyapa*, 108.

kerukunan dan toleransi justru menimbulkan konflik baru karena sikap apologetik, bahwa secara tekstual dan normatif masing-masing agama mengklaim sebagai yang paling toleran. Karenanya inklusivisme masihlah belum cukup untuk mewujudkan visi tersebut, karena dalam inklusivisme, walaupun mengakui adanya kebenaran pada agama lain, namun tetap agamanyalah yang paling benar. Hal ini tentu masih memiliki bibit arogansi yang satu waktu bisa menimbulkan konflik. Sedangkan paham pluralisme yang dipahami bahwa semua agama tidak ada yang lebih benar satu sama lain, lebih dapat dijadikan dasar untuk membangun asas bersama (*common ground*) atau basis "teologi bersama" bagi koeksistensi damai antara para pemeluk agama-agama yang berbeda.

Sekali lagi dalam konsepsi buku FLA, yang dibutuhkan oleh umat Islam saat ini, khususnya dalam konteks pembangunan Indonesia sebagai satu "keluarga besar" bukan lagi sekadar teologi inklusif yang menerima agama lain saja, namun sebuah teologi yang membangun sinergi dan meretas kerjasama agama-agama. Dengan kata lain sikap toleransi, kooperatif, dan simpatik terhadap agama lain dirasa belumlah cukup, karena sikap itu semestinya dilanjutkan kepada pengakuan atas kebenaran agama-agama lain. Karena itu kerjasama lintas agama yang dilakukan masa depan, tidak hanya didasarkan pada teologi koeksistensi sebagai teologi yang mengakui dan mengakomodasi eksistensi setiap agama, akan tetapi sebuah teologi yang juga mengakui kebenaran yang ada pada ajaran sejati agama-agama tersebut.³⁸

³⁸ Pandangan inklusivisme secara substansial dapat dimaknai dengan istilah lain, teologi ko eksistensi. Pada tahap koeksistensi ini, para pemeluk agama-agama itu bisa menerima kehadiran agama lain di samping diri mereka. Penerimaan itu memang tidak mencegah terjadinya pergaulan antar agama tersebut, tapi utamanya hanya mengacu kepada eksistensi dan kelestarian

Pengakuan terhadap pluralisme adalah lanjutan dari inklusivisme. Pengakuan ini bertujuan agar teologi inklusif tidak berhenti sebagai wacana, melainkan berlanjut dalam sikap dan tindak sehari-hari. Ini penting agar gerak wacana inklusivisme ke depan tidak berhenti "konyol" sebatas diskursus teologi inklusif saja. Oleh karena itu agar tidak terjadi diskontinuitas wacana, teologi pluralis adalah kontinuitas dari inklusivisme itu sendiri. Teologi pluralisme ini berbasis pada bangunan epistemologi bahwa setiap agama memiliki dan membawa kebenarannya masing-masing. Karenanya klaim eksklusivisme yang mengatakan bahwa kebenaran itu hanya terbatas pada lingkaran Islam harus ditolak. Artinya teologi pluralis ini tidak terbatas berhenti pada wacana ko-eksistensi pluralitas, melainkan pada pro-eksistensi yakni sikap yang mengakui, mendukung eksistensi agama yang plural. Sebab itu perkembangan manusia yang semakin plural harus diikuti oleh dekonstruksi watak teologi primordial sehingga

agama masing-masing. Dalam tahap ini berkembanglah gagasan dan penghayatan tentang toleransi dan kerukunan dalam pergaulan, namun para pemeluk agama hanya mau hidup sendiri-sendiri dan tidak saling mengganggu. Oleh karenanya dalam nalar buku FLA, hal ini belumlah cukup, karena dalam konteks sebagai satu keluarga besar Indonesia, masing-masing agama tidak sekedar hanya mau sama-sama hidup dan menunaikan tugas agamanya masing-masing tetapi juga secara sadar bersama-sama bergumul dengan masalah kehidupan. Seumpama suatu keluarga besar yang tinggal dalam satu rumah, masing-masing pemeluk agama sadar bahwa mereka bukan hanya sama-sama hidup dan hanya mengurus kamarnya sendiri-sendiri saja, melainkan juga harus mengurus rumah bersama tempat tinggal keluarga besar itu. Semua agama mesti sadar bahwa hidup dan kelestarian mereka tidak ditentukan oleh baik tidaknya kamar tinggal mereka masing-masing melainkan oleh baik tidaknya rumah bersama mereka itu. Mereka ada bukan hanya untuk ada, melainkan untuk ada bersama-sama sebagai satu kesatuan dan keutuhan yang harus lestari. Kenyataan empirik menunjukkan bahwa tidak ada lagi kelompok pemeluk satu agama yang hidup secara soliter lepas dari pergaulan dengan pemeluk agama-agama lain. Dalam kenyataan seperti itu, di mana kebersamaan merupakan kenyataan yang mewujud, pluralisme yang meniscayakan proeksistensi sebagai upaya menggali ajaran agama yang mengacu kepada kehidupan bersama perlu lebih dipacu. Sikap dan penghayatan yang fragmentaris, sektarian dan eksklusif perlu diimbangi dengan sikap dan penghayatan yang tidak saja inklusif, namun juga harus pluralis. Dengan pluralisme yang pro-eksistensi setiap dan semua umat beragama menemukan dasar dan motivasi yang kokoh untuk saling mendekatkan diri satu dengan yang lain, bahkan juga membangun persaudaraan yang sejati. Di dalam persaudaraan sejati itu visi dan misi bersama bisa dijabarkan dalam bentuk kegiatan bersama dan/atau kerjasama.

memunculkan corak keberagamaan yang rasional dan pluralis, karena dalam pandangan FLA, misi diutusny para nabi bukanlah bermaksud membentuk agama identitas (*religion of identity*), tetapi agama kebenaran (*religion of truth*). Yang pertama adalah kedok identitas kultural sedangkan yang kedua adalah gudang kebenaran yang mengarahkan manusia pada kemaslahatan dunia-akhirat.³⁹

2. Pemikiran Hukum Buku Fiqih Lintas Agama

Menurut buku FLA, dalam konteks pluralisme seperti yang terjadi di Indonesia, tantangan besar yang dihadapi seorang muslim adalah bagaimana ia bisa mendefinisikan dirinya di tengah agama-agama lain yang juga eksis; dan teologi inklusif-pluralis telah memberikan jawabannya.

Namun melihat kondisi masyarakat yang acapkali menjadikan fiqih sebagai landasan perilaku paling mendasar di kalangan umat Islam, maka inklusivisme hanya akan bersifat kontraproduktif yang tak menghasilkan apapun. Padahal berbagai perkembangan baru akibat perubahan sosial yang dahsyat telah menyebabkan rumusan pemikiran hukum Islam lama dirasa tidak mampu lagi mengakomodasi kebutuhan masyarakat modern, paling utamanya dimensi hubungan (*mu'āmalah*) yang menyangkutkan agama lain, pun dalam konteks keindonesiaan. Karenanya mentransformasikan wacana teologi yang inklusif ke

³⁹ Lihat Mun'im A Sirry, *Membendung Militansi Agama :Iman dan Politik Dalam Masyarakat Modern*, Sayed Mahdi (ed) (Jakarta: Erlangga, 2003), 134.

dalam ranah fiqih ⁴⁰ adalah sebuah kebutuhan sangat mendesak, karena jang-jangan memang di situlah letak inti persoalannya. ⁴¹

Teologi dan fiqih keduanya memang sangat dibutuhkan untuk kemaslahatan dunia. Jika teologi merupakan dasar paling penting, maka fiqih merupakan pendamping yang komplementer. Namun secara empiris, fiqihlah justru yang paling kuat mendominasi pemahaman umat Islam termasuk di Indonesia dan membentuk bagian terpenting cara berfikir umat Islam. Kenyataan ini tak terbantahkan bila dikembalikan kepada proses sejarah pertumbuhan masyarakat Islam Indonesia masa lalu maupun sekarang. ⁴²

Sementara itu di sisi lain, fiqih klasik yang bernuansa eksklusif jelas tak begitu sinkron lagi dengan semangat keterbukaan dan kesetaraan yang diusung inklusivisme. Inklusivisme yang rasional, realistik, pragmatis, transformatif dan liberal itu jelas melahirkan pemikiran hukum yang rasional, transformatif sekaligus liberal pula. Karena berangkat dari semangat keterbukaan, keegaliteran serta berwawasan pluralisme sebagai asumsi dasarnya, maka sebagai

⁴⁰ Menurunkan bahasa teologi dalam bahasa fiqih, jika memakai teori peningkatan norma Syamsul Anwar, para konseptor FLA, menerjemahkan teologi inklusif yang berperan sebagai lapisan norma-norma dasar dan nilai-nilai filosofis yang abstrak dan universal (*al-qiyām al-asāsīyyah*), ke dalam fiqih sebagai peraturan kongkrit (*al-ahkām at-taḥqīqīyyah*). Untuk menjembatani keduanya, para konseptor FLA mencoba menggunakan asas-asas umum (*an nazāriyyat al-fiqhiyyah*) dan kaedah-kaedah (*al-qawā'id al-fiqhiyyah*), seperti hukum itu mengikuti kemaslahatan yang rajih (*al-hukm yatba'u al-maṣlahah ar-raḥīh*), perubahan hukum karena perubahan situasi dan kondisi (*lā yunkaru tagayyur al-ahkām bi at-tagayyur al-azmān*) dan lainnya. Penerjemahan teologi ke dalam fiqih ini sangat urgen dilakukan karena dalam konteks ini fiqih tidak dapat sekedar dipandang sebagai produk hukum saja melainkan juga metodologi berfikir dalam menghadapi realita sosial. Fiqih sebagai bentuk pemikiran hukum Islam –walaupun bukanlah hukum murni dalam pengertian yang sempit – menjadi sangat urgen untuk difikirkan karena bagaimanapun hukumlah yang nantinya bertujuan mengendalikan umat dalam seluruh bidang kehidupan guna merealisasikan dan melindungi kemaslahatan umat itu sendiri.

⁴¹ Nurcholish Madjid, dkk, *Fiqih Lintas Agama*, ix.

⁴² Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban ; Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan* (Jakarta : Paramadina, 2000), 235.

komplementernya inklusivisme membutuhkan fiqih yang mengapresiasi dan mengakomodasi pluralisme. Untuk mewujudkan visi idealnya, inklusivisme pun harus merentangkan fungsi ideologisnya dari tahapan moral ke periode sejarah yang tidak hanya berhenti menafsirkan agama dengan semangat inklusif, egalitarianisme dan pluralisme, tetapi juga mewujudkan makna egalitarianisme dalam empirisme historis. Dari teologis ke fiqih, dari teoritis ke praksis seperti dikemukakan Budhy M. Rahman :

Cak Nur bertahun-tahun memberikan *guidline* bahwa Islam itu agama inklusif. Kita mengembangkannya ke agama yang pluralis. Selama tiga tahun Paramadina mengembangkan riset tentang pluralisme dan setelah kita merasa cukup kuat dalam teologi kita pikirkan bagaimana menurunkan ide inklusivisme dan pluralisme dalam pengertian fiqih. Hasilnya terangkum dalam buku "Fiqih Lintas Agama".⁴³

Paradigma fiqih klasik yang mendudukan antara Islam dan non Islam secara diametral dipandang sebagai inti permasalahan yang sering menghambat hubungan antar umat beragama selama ini. Fiqih klasik hadir dalam ruang dan zaman dimana hubungan antara Islam dan non Islam masih berada dalam temperatur panas akibat perang. Kini, situasi dan kondisi sudah berbeda sehingga perlu rumusan fiqih yang berbeda pula.⁴⁴ Oleh karenanya, dalam perspektif buku

⁴³ Gatra, *Maaf Paramadina Bukan KUA*, 12 Maret 2005

⁴⁴ Dalam pandangan FLA, fiqih klasik adalah fiqih kolot yang tidak selamanya dapat mengantisipasi dinamika kehidupan yang selalu berkembang. Oleh karena fiqih bukanlah dogma yang baku, maka diperlukan adanya reaktualisasikan dasar-dasar kaidah fiqih. Dalam konteks inilah ijtihad sangat urgen untuk dilakukan bukan hanya masalah fiqih praktis saja tetapi termasuk juga ijtihad dalam *uṣūl al-fiqh*. Sebagaimana pandangan Ahmad Kamal "ijtihad yang kita butuhkan pada masa sekarang bukanlah ijtihad dalam ibadah praktis saja tetapi juga ijtihad dalam *uṣūl*, dalam masalah fundamental. Dilarangnya ijtihad dalam *uṣūl* sama halnya mengharuskan sesuatu yang tidak harus atau sebuah keteledoran dalam upaya melakukan penyelidikan optimal yang berguna untuk umat. Sedangkan Hasan Turabi juga berpandangan bahwa pada saat ini kebutuhan akan sebuah metodologi *uṣūl fiqh* amat mendesak sekali. Yakni sebuah pondasi untuk memulai kebangkitan Islam. Hanya saja masalahnya hal itu menjadi sangat sulit sekali dengan adanya ilmu *uṣūl fiqh* klasik yang memang tidak dipersiapkan untuk memenuhi kebutuhan kita di era modern ini secara optimal. Karena *uṣūl fiqh* itu sudah tercetak berdasarkan karakter situasi dan kondisi historis yang muncul di masa lalu. Lihat Muhammad Hamid an-Nasr, *Menjawab*

FLA, doktrin fiqih yang diskriminatif, antagonis, strukturalis yang mendudukan umat Islam dan non Islam pada posisi yang berbeda seperti *ahl az-zimmah* dan *jizyah* harus didekonstruksi karena dianggap hanya akan menyuburkan konflik horisontal. Konsep-konsep yang menghambat akselerasi penegakan demokrasi, seperti larangan mengucapkan selamat natal dan hari raya agama lain, larangan nikah lintas agama, dan larangan waris beda agama harus diganti dalam perspektif egalitarianisme, pluralisme dan juga hak asasi manusia.

Memang, pemikiran hukum Islam yang ada dalam pembahana buku FLA ini cukup banyak, namun penulis akan lebih memfokuskan kajian pada pemikiran hukum buku FLA tentang pernikahan lintas agama, waris beda agama, dan mengucapkan selamat natal dan hari raya besar agama lain. Hal ini disebabkan pemikiran hukum buku FLA mengenai ketiga masalah tersebut dianggap cukup berani berseberangan dengan fatwa MUI, sebuah lembaga yang dalam konteks keindonesiaan dianggap paling otoritatif dalam membahas hukum Islam.

a. Pernikahan lintas agama

Dalam konteks keindonesiaan, pemikiran Islam yang mengusung ide demokratisasi dan *civil society* sebagaimana yang diusung konseptor buku FLA menandai pergeseran wacana konstruksi larangan kawin lintas agama dalam negara yang semula lahir dari nalar kontestasi agama-agama. Pergeseran ini dikarenakan dalam perspektif pemikiran Islam yang progresif, perkawinan didudukkan sebagai bagian dari diskursus demokrasi dan *civil society*.

Modernisasi Islam: Membedah Pemikiran Jamaludin al Afghani Hingga Islam Liberal, terj. Abu Umar Basyir (Jakarta: Darul Haq, 2004), 236.

Hadirnya buku FLA ini jelas mempunyai implikasi sosiologis dan ideologis terutama di kalangan umat Islam Indonesia. Apalagi ketika Paramadina sebagai penggagasnya membuat kebijakan dengan memosisikan diri sebagai lembaga yang menjadi mediator kawin beda agama. Berdasarkan data yang ada, Paramadina mulai mengawinkan pasangan beda agama mulai oktober 2001. Tahun 2002 menikahkan sebanyak 9 pasangan beda agama, tahun 2003, menikahkan 4 pasangan.⁴⁵ Walaupun pernikahan beda agama adalah masalah yang paling kontroversial, namun Paramadina berkepentingan untuk mewadahnya karena dianggap signifikan pengaruhnya dipandang dari sudut *civil society*.

Dalam asumsi buku FLA, hukum Islam tidak ada yang pasti, seperti juga pernikahan beda agama, dimana muslimah diharamkan menikah dengan non-muslim. Hal ini dianggap bertentangan dengan *Universal Declaration of Human Rights*. Agama tidak boleh menjadi faktor penghalang bagi perkawinan, karenanya nikah lintas agama yang selama ini dihukumi haram menjadi halal. Alasannya, soal pernikahan laki-laki non-muslim dengan wanita muslim merupakan wilayah ijtihadi dan terikat dengan konteks tertentu, di antaranya konteks dakwah Islam pada saat itu, yang mana jumlah umat Islam tidak sebesar ini sehingga pernikahan beda agama adalah sesuatu yang terlarang sebagaimana dinyatakan dalam buku FLA sebagai berikut:

⁴⁵ Namun berdasarkan data yang ada sejak Maret 2004 Paramadina sudah tidak lagi berfungsi sebagai lembaga yang mewadahi kawin antar agama karena menurut pengurusnya kawin antar agama ini tidak membawa manfaat, kontraproduktif, hanya mengundang kontroversi serta melanggar hukum yang berlaku.

Karena kedudukannya sebagai hukum yang lahir karena proses ijtihadi, maka amat dimungkinkan bila dicetuskan pendapat baru bahwa wanita muslim boleh menikah dengan non muslim, atau pernikahan beda agama sangat diperbolehkan secara luas, apapun agama dan aliran kepercayaannya.⁴⁶

Salah satu konseptor FLA, Zainun Kamal, sebagaimana dikutip Hartono, berpandangan bahwa larangan beda agama, pria non-muslim dan muslimah tidak ada di dalam al-Qur'an. Teks al-Qur'an secara eksplisit tidak ada yang melarangnya. Hanya saja, mayoritas ijtihad ulama, termasuk di Indonesia tidak membolehkannya meski secara teks tidak ada larangan. Makanya jika yang melarang memiliki landasan, maka yang membolehkannya juga mempunyai

⁴⁶ Lihat Nurcholish Madjid dkk, *Fiqih Lintas Agama*, 164. Menurut Nuryamin Aini, larangan pernikahan beda agama persoalannya bukan *an sich* agama. Ada kategori dan variabel-variabel sosial yang terkait dalam penafsiran yang bersifat teologis, seperti dalam *al-Baqarah* 2 : 221. Dalam bahasa Arab, kata *al-musyrikah* itu tidak berbentuk *nakirah* melainkan *ma'rifah* sehingga menunjuk komunitas tertentu yang ditentang. Jadi *al-musyrikah* adalah kategori sosial bukan hanya persoalan teologi untuk menunjuk komunitas yang tak bertuhan. Maksud *al-musyrikah* adalah masyarakat kafir Quraisy yang pada saat itu sangat konfrontatif dan agitatif terhadap komunitas Islam. Dalam kondisi permusuhan yang sangat sengit itu maka tidak mungkin diperbolehkan adanya pernikahan. Sehingga dalam analisis Nuryamin yang mendasari larangan nikah beda agama adalah masalah sosial politik, namun ketika yang berkembang adalah logika agama, maka konteks sosial politik yang mendasari haramnya nikah beda agama tersebut menjadi tenggelam oleh hegemoni cara berfikir teologis tersebut. Lihat Nuryamin Aini "Fakta Empiris Nikah Beda Agama" dalam Abd. Muqith Gazali, *Ijtihad Islam Liberal: Merumuskan Keberamaan Yang Dinamis* (Jakarta: Penerbit JIL, 2005), 218-223. Hal ini menurut penganut perkawinan beda agama juga adanya ulama tabi'in Mujahid, Ikrimah dan lainnya yang membolehkan perkawinan beda agama karena dalam data sejarah beberapa sahabat menikah dengan *ahl al-kitab* seperti Thalhah bin Abdullah menikah dengan orang Yahudi dan Khudzaifah menikahi perempuan Nasrani. Adapun kemarahan Umar terhadap mereka bukan suatu dalil keharaman. Karena hal itu hanya dipicu oleh kekhawatiran Umar apabila dibolehkan maka akan berbondong-bondong laki-laki muslim menikah dengan perempuan ahli kitab bukan dengan perempuan muslimah. Lihat Didin Hafidudin dkk, *Pernikahan Lintas Agama* (Jakarta: Iqra Insan Press, 2004), 57. Pendapat yang sama tentang bolehnya nikah lintas agama juga dikemukakan Musdah Mulia, namun memiliki argumentasi yang berbeda dengan FLA sebagaimana dikutip Adian Husaini, ketika memahami QS *al-Mumtahanah* 60 : 10 " Jika kita memahami konteks turunnya ayat, larangan itu sangat wajar mengingat kaum kafir Quraisy sangat memusuhi Nabi. Waktu itu konteksnya adalah peperangan antara kaum mukmin dan kaum kafir. Larangan melanggengkan hubungan dimaksudkan agar dapat diidentifikasi secara jelas mana musuh dan mana kawan. Karena itu, ayat harus dipahami secara kontekstual. Jika kondisi peperangan itu tidak ada lagi, maka larangan dimaksud tercabut dengan sendirinya. Lihat Adian Husaini dan Abdurrahman al Bagdadi, *Hermeneutik dan Tafsir Qur'an* (Jakarta: Gema Insani Press, 2007), 22.

landasan.⁴⁷ Sedangkan terhadap larangan perkawinan laki-laki non-muslim menikah dengan wanita muslim, sebabnya adalah dikhawatirkan muslimah tersebut dan anak-anaknya menjadi murtad. Namun karena banyak kasus, justru menunjukkan bahwa anak-anak yang lahir dari perkawinan tersebut ikut agama ibunya karena yang berperan besar mendidik adalah ibunya.⁴⁸ Dulu adanya larangan nikah beda agama karena dalam kondisi paternalistik Arab, dimana

⁴⁷ Menurut Abdul Halim Barkatullah, diantara yang menjadi landasan bolehnya laki-laki non muslim menikah dengan wanita muslimah diantaranya adalah bahwa dalam QS *al-Mā'idah* : 5 memang hanya menjelaskan kebolehan laki-laki muslim menikahi wanita kitabiyah, namun yang melarang perempuan muslim dengan laki-laki kitabiyah tidak dijelaskan secara sharih. Dengan demikian pengharaman nikah laki-laki non muslim dengan wanita muslimah bersifat ijtihadiyah dan terikat oleh konteks tertentu diantaranya konteks dakwah Islam pada saat itu dimana jumlah umat Islam belum sebanyak saat ini sehingga pernikahan beda agama merupakan hal terlarang. Disamping itu alasan lainnya perlunya dibolehkannya wanita muslimah menikah dengan laki-laki non muslim adalah merujuk pada semangat yang dibawa al-Qur'an. *Pertama*, bahwa pluralitas agama merupakan sunnatullah yang tidak bisa diingkari sehingga pernikahan bisa dijadikan media untuk saling mengenal. *Kedua*, tujuan diberlangsungkannya pernikahan adalah membangun tali kasih dan kasih sayang, sehingga pernikahan dapat dijadikan sebagai wahana toleransi, sehingga terwujud kerukunan dan perdamaian. *Ketiga*, semangat Islam adalah pembebasan. Dalam konteks pernikahan, al-Qur'an membebaskannya secara bertahap dan evolutif, pertama melarang pernikahan dengan orang musyrik, kemudian membuka jalan pernikahan dengan *ahl al-kitāb*, dan puncaknya agama lain harus dilihat bukan lagi sebagai warga subordinat kelas dua, melainkan warga negara yang setara. Abdul Halim Barkatullah dkk, *Hukum Islam: Menjawab Tantangan Zaman Yang Terus Berkembang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 163. Sebagaimana dikutip Qomar, Ulil Absar Abdala juga menggunakan argumentasi yang sama, sehingga menurutnya pernikahan beda agama dalam konteks itu hambatannya bukan teologi, namun lebih pada persoalan sosial. Lihat Qomar Su'aidi, *Agar Tidak Menjadi Muslim Liberal : Mengkaji Prinsip-Prinsip Islam dan Melibas Pemikiran-Pemikiran JIL* (Malang : Qaulan Sadida, 2008), 162.

⁴⁸ Dalam penelitian yang dilakukan oleh Nuryamin Aini di daerah Yogyakarta berdasarkan data perikahan beda agama rentang tahun antara 1980 – 2000 menyebutkan bahwa didapatkan fakta ketika pernikahan beda agama antara laki-laki muslim dan perempuan non muslim maka 50% dari anaknya akan menjadi muslim, namun jika ibunya muslim dan ayahnya yang non muslim angkanya lebih tinggi yaitu 79% anaknya menjadi muslim. Jadi menurut Nuraini Yamin, kemampuan perempuan muslim untuk mengislamkan anaknya lebih tinggi daripada laki-laki muslim. Dominasi figur ibu ini karena peran *nurturance*nya dan intensitas waktu yang lebih banyak untuk berinteraksi dengan anak-anaknya. Dengan demikian menurut Nuryamin Aini kalau hukum fiqh lama mengharamkan perempuan muslim menikah dengan laki-laki non muslim dengan dalil anaknya tidak menjadi muslim sudah tidak memiliki dasar empiris dan hanya merupakan mitos fiqh. Sehingga jika hasil penelitian itu akan dijadikan acuan akan keberadaan fiqh lama, maka akan ada perubahan radikal. Menurut Nuryamin, fiqh dituntut untuk selalu berkembang sesuai dengan masyarakat. Namun masyarakat justru masih sering menjadikan fiqh yang tidak empiris sebagai acuan dan bahkan didikte oleh fiqh seperti itu. Padahal disiplin ilmu fiqh terlalu banyak mengandalkan hal-hal yang sifatnya hipotesis, pengandaian-pengandaian, dan sering bersandar pada gagasan-gagasan yang tidak teruji secara empiris. Lihat Nuryamin Aini "Fakta Empiris Nikah Beda Agama", 218-223.

suami sangat dominan dan otoritatif dalam rumah tangga, sedangkan kondisi kultural Indonesia sudah berubah, sehingga hukum yang ijtihadi itu harus ditinjau ulang kembali.⁴⁹ Disamping itu dalam perkembangan masyarakat modern, agama dianggap sesuatu yang sangat personal dan privat dan sangat ruhaniah, sehingga intervensi satu sama lain hampir tidak ada sama sekali, bahkan orang tua pun cenderung bersikap demokratis terhadap agama pilihan anak-anaknya.

Disamping itu, asumsi yang dijadikan landasan bolehnya nikah lintas agama adalah bahwa konstruksi tentang larangan kawin lintas agama dalam berbagai penafsiran tafsir dan fiqih dihasilkan oleh ideologi politik yang memandang manusia dalam batas-batas agama. Seperti dalam kasus *Dār al-Islām* dan *Dār al-Harb* terlihat jelas konstelasi kepentingan atau kekuasaan politik dilarangnya kawin lintas agama adalah untuk menjaga stabilitas, keutuhan dan terpeliharanya *Dār al-Islām*. Demikian juga dalam konteks Indonesia, munculnya fatwa haram perkawinan lintas agama dilatarbelakangi rivalitas yang sangat intens antara Islam dan Kristen pada sekitar tahun 1970 an dalam memperebutkan area dakwah. Agama Kristen mengalami perkembangan signifikan secara kuantitas, di antaranya didapat melalui konversi agama akibat kawin lintas agama. Hal ini dianggap sangat membahayakan bagi pertumbuhan masyarakat muslim, sehingga kawin lintas agama harus ditutup sama sekali.⁵⁰

Selanjutnya menurut buku FLA, implikasi diterimanya konsep *ahl al-kitāb* yang demikian luas, maka secara otomatis perkawinan beda agama itu

⁴⁹ Hartono Ahmad Jaiz, *Jejak Tokoh Islam dalam Kristenisasi* (Jakarta: Darul Falah, 2004), 228-229

⁵⁰ Suhadi, *Kawin Lintas Agama: Perspektif Nalar Kritis Islam* (Yogyakarta: LkiS, 2006), 130 -131.

diperbolehkan. Hal ini juga dikuatkan oleh Arkoun dengan pandangannya yang mengatakan bahwa *ahl al-kitāb* dalam al-Qur'an yang merujuk kepada kelompok Yahudi dan Nasrani adalah bersifat kontekstual dan temporal di Makkah dan Madinah. Oleh karena bersifat kontekstual, maka definisi dan kategori *ahl al-kitāb* bisa ditransformasikan dalam sebuah konteks secara dinamis. Akan tetapi selama ini masih ada ambivalensi dalam *frame* hubungan antar umat beragama, dalam arti bahwa komunitas pengikut agama yang berbeda hanya mau bertoleransi dalam wilayah sosial dan tidak ada toleransi dalam wilayah teologi doktrinal. Oleh karena itu ketika aspek doktrinal tersebut meminta pengejawantahannya dalam lapangan praksis seperti perkawinan, maka jika pernikahan lintas agama dalam konteks saat inipun masih diharamkan, berarti yang terjadi adalah kepengecutan. Ambivalensi tersebut muncul karena pendekatan yang digunakan masih membedakan antara yang sakral dan profan, padahal kedua hal tersebut saling terkait erat. Jika secara teologis disepakati wacana pluralis yang *pro existence*, maka mu'amalah pun seharusnya memiliki landasan yang kuat dalam *aplicability*. Karena itu sebenarnya tidak ada larangan untuk melintas batas agama dalam bidang perkawinan.⁵¹

b. Waris lintas agama

Dalam pandangan FLA, sebagaimana dalam hal pernikahan beda agama, hal-hal yang dilarang dalam waris bukanlah bersifat absolut dan bukan juga baku, sehingga sewaktu-waktu dapat diubah sesuai konteks ruang waktunya. Dulu

⁵¹ Suhadi, *Kawin Lintas Agama*, v – vi.

ketika waris beda agama dilarang, hubungan antara Islam dan non Islam memang dalam keadaan tidak kondusif sehingga ada kekhawatiran ideologis-teologis maupun politis ekonomis terhadap non Islam. Sikap ini pernah ditunjukkan Umar bin Khattab tatkala Hudzaifah dan Thalhah akan menikah dengan *ahl al-kitāb* ia berkata: “saya tidak melarang pernikahan ini tetapi saya hanya khawatir dan takut”. Ucapan Umar ini menurut buku FLA bukanlah sebuah fatwa agama yang melarang melainkan semata pertimbangan politis,⁵² sehingga hadis yang melarang waris beda agama (*orang Islam tidak mewarisi harta orang kafir dan orang kafir tidak mewarisi harta orang Islam*) harus direfleksikan sesuai dengan semangat zamannya, yaitu karena adanya hubungan yang tidak harmonis dengan agama lain. Namun bila konteks sudah berubah dalam arti hubungan Islam dan non-Islam sudah normal kembali maka secara otomatis matan hadis tersebut tidak berlaku.

Ayat yang digunakan sebagai landasan pengharaman waris beda agama dalam QS *an-Nisā* '4 : 141 (*Dan Allah sekali-kali tidak akan memberikan suatu jalan bagi orang-orang kafir untuk menguasai orang-orang mukmin*) ini pun juga bukan ayat yang menunjuk langsung pengharaman, melainkan ayat yang bersifat umum. Karena dalam ayat lain, al-Qur'an justru apresiatif dan mengakomodasi eksistensi agama lain. Dengan demikian sejatinya, menurut FLA, hukum waris harus dikembalikan pada semangat awalnya yaitu konteks keluarga (*ulul arhām*) keturunan (*nasab*), apapun agamanya. Karena yang menjadi substansi waris adalah untuk mempererat keluarga.⁵³

⁵² Nurcholish Madjid dkk, *Fiqh Lintas Agama*, 167.

⁵³ Nurcholish Madjid, *Fiqh Lintas Agama*, 165.

c. Mengucapkan selamat hari natal dan hari raya agama lain

Dalam pandangan FLA, karena situasi dan kondisi yang telah jauh berubah, maka keharaman mengucapkan selamat natal bagi umat Islam yang pernah difatwakan MUI sudah seharusnya tidak berlaku lagi. Senada dengan hal ini, menurut Ulil Abshar Abdala, dengan semangat Islam sebagai agama yang tak eksklusif, maka pelarangan pengucapan dan perayaan natal harus ditinjau ulang.⁵⁴

Keluarnya fatwa haram mengucapkan selamat natal/ natalan bagi umat Islam dahulu adalah dilatarbelakangi pemahaman bahwa natalan, walaupun terkait dengan Isa a.s, nabi yang agung, namun ia dirayakan oleh umat Nasrani yang memunyai keyakinan, persepsi, dan ideologi yang berbeda dengan pandangan Islam. Oleh karena itu mengucapkan selamat natal dapat menimbulkan kesalahpahaman yang dapat mengaburkan akidah, karena dapat dipahami sebagai bentuk pengakuan terhadap ketuhanan Isa, satu keyakinan yang secara mutlak bertentangan dengan Islam. Oleh karena itu dalam konteks ini, mengucapkan selamat natal adalah dilarang sebagai upaya memelihara akidah. Namun jika mengucapkan natal tidak mengurangi sedikitpun kemurnian akidahnya atau mengucapkannya dengan kandungan selamat natal qur'ani, yang tidak

⁵⁴ Dalam QS *al-Hujurat* 49 : 13, Allah SWT menyatakan bahwa manusia diciptakan bersuku suku dan berbangsa-bangsa agar saling mengenal satu sama lain, *ta'aruf*. Inilah etika Qur'an dalam mensikapi perbedaan. Menurut Ulil, *ta'aruf* bukanlah sikap *indifferentisme* yaitu sikap acuh, cuek, tak peduli dan tidak mau tahu terhadap orang yang berbeda yang ada di lingkungan sekitar kita, sebuah sikap yang bertentangan dengan konsep *ta'aruf* dalam Qur'an. *Ta'aruf* adalah berasal dari kata *ta'arafa* yang mengikuti wazan *tafa'ala*, yang biasanya mengandung makna resiprokalitas, sesuatu yang dilakukan oleh kedua belah pihak. Sehingga makna yang tepat dari *ta'aruf* adalah tindakan resiprokal dan inisiatif aktif dari dua belah pihak yang saling ingin mengenal satu sama lain. *Ta'aruf* bukan sekedar ko-eksistensi dimana dua orang yang berbeda duduk bersama tanpa saling menyapa melainkan pro-eksistensi yaitu duduk berdampingan dan saling belajar satu dari yang lain, dan mengucapkan natal kepada umat Nasrani merupakan bentuk pro-eksistensi tersebut. Lihat Ulil Abshar Abdala, *Menjadi Muslim Liberal*, 80-85.

menimbulkannya kerancuan bagi akidahnya maupun muslim yang lain, maka larangan dalam kondisi seperti ini harus ditinjau kembali.⁵⁵

Menurut nalar buku FLA, perayaan natal bagi kaum Nasrani adalah peristiwa yang sangat berarti baik dari aspek agama (ritus dan ibadah tertentu) maupun sosial yaitu perayaan diluar aspek ritual. Maka ketika fatwa pelarangan ikut perayaan natal bagi umat Islam dengan mencampuradukkan dua aspek tersebut dan menghukuminya secara seragam tanpa penjelasan yang rinci sebuah tindakan yang tidak bijaksana. Hal tersebut karena salah satu makna penting dari hari raya setiap agama adalah adanya peristiwa sosial yang memungkinkan terjadinya rekonsiliasi kembali antar anggota masyarakat, peristiwa dimana kohesi dan kesatuan sosial direka cipta kembali sehingga akan mengokohkan masyarakat sebagai sebuah entitas. Disamping itu hari raya juga suatu media bagi anggota masyarakat untuk melaksanakan prinsip Qur'ani, yaitu *ta'aruf*, saling mengenal secara aktif. Jika setiap Idul Fitri umat lain juga ikut menikmati keceriaan sosial dan mengucapkan selamat, maka sepantasnya umat Islam juga melakukan hal yang sama terhadap umat Nasrani. Inilah yang dimaksud *ta'aruf* dalam al Qur'an.

⁵⁵ Yang disebut mengucapkan natal adalah mengucapkan selamat atas kelahiran Isa sebagaimana ditunjukkan pada ayat al-Qur'an (*kemudian bayi itu berdoa "salam sejahtera semoga dilimpahkan kepadaku pada hari kelahiranku, hari wafatku, dan pada hari ketika aku dibangkitkan hidup kembali*). Menurut M. Quraisy Shihab, dalam interaksi sosial, al-Qur'an memperkenankan satu bentuk redaksi dimana lawan bicara memahaminya sesuai dengan keyakinannya, tetapi bukan seperti yang dimaksud oleh ucapannya seperti dalam QS *Maryam* 19 : 34. Maka kalau non-muslim memahami selamat natal sesuai dengan keyakinannya, maka biarkanlah demikian, karena muslim yang memahami akidahnya akan mengucapkan sesuai dengan garis keyakinannya. Lihat M. Quraisy Shihab, *Membumikan al Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2004), 372.

Oleh karena itu mengucapkan natal merupakan hal yang sah dan halal dilakukan umat Islam, karena hanya menyangkut aspek sosial saja.⁵⁶

Selanjutnya menurut Budhy Munawar Rahman, pembolehan umat Islam mengucapkan selamat natal kepada kaum Nasrani yang dinyatakan oleh pemikir Islam progresif dewasa ini justru telah selesai memecahkan problematika teologis masalah mengucapkan selamat natal yang ada selama ini. Alasan teologis mengucapkan natal bagi umat Islam adalah untuk pergaulan, persahabatan dan persaudaraan. Pergaulan, persahabatan dan persaudaraan adalah kemaslahatan. Disamping itu mengucapkan selamat natal juga dapat dipahami sebagai doa untuk umat Nasrani dimana ucapan ini dibolehkan, sebagaimana berdoa untuk non muslim. Oleh karena itu doa bersamapun diperbolehkan karena doa bersama juga merupakan kemaslahatan karena bertujuan kedamaian, kerukunan, persaudaraan dan solidaritas.⁵⁷

D. Studi Kritis Terhadap Buku Fiqih Lintas Agama

Setelah menganalisis isi dan konsep buku FLA, penulis berpandangan bahwa walaupun buku FLA ini dipandang oleh sebagian pendukungnya telah menawarkan sebuah pemikiran hukum Islam yang baru dan segar, namun masih menyisakan persoalan yang dapat dikritisi baik berkaitan dengan metodologi dan

⁵⁶ Uilil Abshar Abdala, *Menjadi Muslim Liberal*, 85-86.

⁵⁷ Budhy Munawar Rahman mencontohkan peristiwa di Ambon pasca konflik antar agama, umat Nasrani dapat merayakan natal dengan tenang bahkan sibuk menerima ucapan selamat natal dan kunjungan dari tetangga dan kerabatnya yang muslim. Dengan hal itu situasi konflik yang memisahkan wilayah umat Nasrani dan Islam dapat diatasi, dan suasana Ambon menjadi penuh perdamaian dan persahabatan. Lihat Budhy Munawar Rachman, *Argumen Islam Untuk Pluralisme*, 175-176.

logika, serta argumentasi yang dibangunnya. Secara garis besar, penulis akan mencoba memberikan analisis kritis kepada dua hal yaitu paradigma inklusif-pluralis dan pemikiran hukum Islamnya.

1. Studi Kritis Terhadap Teologi Inklusif - Pluralis FLA.

Salah satu pendekatan yang digunakan Nurcholish adalah pendekatan semantik,⁵⁸ terutama ketika menggunakan makna generik term *islām* dan *ahl al-kitāb* untuk membangun paradigma inklusivismenya. Dalam konteks ini, Nurcholish dan para konseptor buku FLA lainnya, konsisten mengartikan *islām* dan *ahl al-kitāb* berdasarkan makna generiknya saja dan terkesan menghindari makna terminologisnya. Hasilnya, *islām* diartikan bukan sebagai sebuah nama bagi agama yang dibawa Muhammad SAW, melainkan hanya sebuah sikap kepasrahan; dan *ahl al-kitāb* bukan lagi sekadar sebutan yang mengacu pada pengikut agama Yahudi dan Nasrani sebelum Islam, tapi penyebutan bagi masyarakat mana pun yang mengklaim memiliki kitab.

⁵⁸ Semantik merupakan ilmu yang berhubungan dengan fenomena makna dalam pengertian yang lebih luas dari kata, begitu luasnya sehingga apa yang mungkin dianggap memiliki makna merupakan objek semantik. Dalam konteks al-Qur'an, Tosihiko Izutzu - ahli semantik - mengartikan sebagai kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci suatu bahasa dengan suatu pandangan yang akhirnya sampai pada pengertian konseptual *weltanschauung* atau pandangan dunia masyarakat yang menggunakan bahasa itu, tidak hanya sebagai alat berbicara dan berfikir tetapi yang lebih penting lagi pengkonsepan dan penafsiran dunia yang melingkupinya. Semantik dalam pengertian ini adalah semacam *weltanschauungs-lehre*, kajian tentang sifat dan struktur pandangan dunia sebuah bangsa saat sekarang atau pada periode sejarahnya yang signifikan dengan menggunakan alat analisis metodologis terhadap konsep-konsep pokok yang telah dihasilkan untuk dirinya sendiri dan telah mengkristal ke dalam kata-kata kunci bahasa itu. Jadi membahas semantik al-Qur'an harus dipahami hanya dalam pengertian *weltanschauung* al-Qur'an atau pandangan dunia dan visi al-Qur'an tentang alam semesta. Toshihiko Izutzu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik Terhadap al Qur'an*, terj. Agus Fahri Husein dkk (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), 2-3.

Pemaknaan terhadap konsep dan term al-Qur'an yang hanya mengacu pada makna generiknya saja seperti dilakukan Nurcholish ini jelas mengandung problematika semantik. Problematika ini muncul disebabkan karena faktor intern al-Qur'an yang banyak mengandung statemen yang masih global (*mujmal*), term yang kadang bersifat *muṭlaq* dan bersifat *muqayyad*, term yan 'ām maupun *khāṣ*, yang kadang dipahami dengan makna harfiyah dan kadang makna metafora (*majāzī*). Hal ini terkait karena secara logika, suatu term memang mempunyai struktur makna yang hirarkhis dan multi makna; dimana suatu term kadang berfungsi untuk menunjukkan *species* kadang berfungsi sebagai penunjuk *genus*, tergantung dimana term itu digunakan. Oleh karena itu, Ibnu Taimiyyah dalam observasi semantiknya terhadap al-Qur'an mengatakan bahwa kita harus berhati-hati untuk membedakan, sebagai aturan umum, antara cara penggunaan yang *muṭlaq* (*mujarrad*) dan penggunaan yang terbatas dan bersyarat (*muqayyad*).⁵⁹ Hal ini juga dikuatkan oleh pendapat Yusuf Qardhawi sebagai berikut :

Al-Qur'an adalah wahyu ilahi yang diungkapkan dalam wujud teks-teks bahasa dan lafal. Dalam memahami teks-teks itu harus mengikuti kaidah bahasanya karena disusun mengikuti tabiat bahasa, baik menyangkut arti bahasa atau susunan kalimatnya. Di dalamnya terdapat lafal *musytarak* (ambigu) yang memiliki lebih dari satu arti, ada pula yang mengandung arti sebenarnya dan arti kiasan ada pula yang mengandung *dalālatul mutābaqah* (arti eksplisit) dan *dalālatul taḍāmun* (arti implisit). Ada yang bersifat 'ām dan *khāṣ*, *muṭlaq* dan *muqayyad*. Masing-masing dari term itu ada yang memilki *daiālah qaṭ'iyyah* (pasti) dan ada pula yang memiliki *dalālah muhtamalah* (tidak pasti penunjukannya).⁶⁰

⁵⁹ Menurut Ibnu Taimiyyah, seperti dikutip Toshihiko, contohnya term *islām* dan *īmān*, jika *īmān* dan *islām* disebut secara terpisah maka kedua makna tersebut tanpa pembatasan yang bisa dipahami dalam pengertian yang paling luas yang meliputi makna *islām*. Tetapi jika kata *īmān*, dan *islām* berdampingan dalam penyebutan, maka *islām* dialihkan maknanya pada perbuatan lahir dan *īmān* sebagai kepercayaan batin. Toshiko Izutsu, *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam : Analisis Semantik Iman dan Islam*, terj. Agus F. Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1994), 68-69

⁶⁰ Yusuf al-Qardhawi, *Gerakan Islam: Antara Perbedaan Yang Diperbolehkan dan Perbedaan yang Dilarang*, terj. Ainur Rafiq (Jakarta: Rabbani Press, 1991), 63.

Pengertian secara harfiah atau generik dari suatu term dalam al-Qur'an biasanya hanya dijadikan sebagai pelengkap saja, tetapi tidak pada semua tempat. Jika digunakan untuk semua pemakaian hasilnya menjadi rancu dan tidak mengena. Oleh karena itu sebagaimana ulama mengatakan bahwa makna harfiah dapat saja dilakukan pada beberapa ayat, namun demikian hukumnya dapat menjadi haram, jika tidak mungkin menjadi alat penyampai pesan kandungan ayat secara utuh menyeluruh.⁶¹

Interprestasi terhadap suatu term atau konsep dalam al-Qur'an itu tidaklah sederhana, karena terkadang walau kedudukan masing-masing term itu terpisah tetapi saling terkait (interdependen) dan bisa dihasilkan makna kongkrit justru dari seluruh sistem hubungan itu. Dengan kata lain, term dalam al-Qur'an itu membentuk kelompok yang bervariasi, besar dan kecil, dan berhubungan satu sama lain dengan berbagai cara, demikian pada akhirnya menghasilkan keteraturan yang menyeluruh, sangat kompleks dan rumit sebagai kerangka kerja

⁶¹ Said Agil al-Munawar, *Dasar-dasar penafsiran dalam al-Qur'an* (Semarang: Dina Utama, 1994), 41. Sedangkan menurut Muhammad Rasyid Ridha, seperti dikutip M. Quraisy Shihab, bahwa untuk menghasilkan konsep yang utuh, dalam banyak ayat beliau berusaha menjelaskan pengertian-pengertian yang dikandung oleh suatu term atau rahasia yang dapat ditarik dari susunan suatu redaksi, khususnya yang berbeda dari redaksi yang lain, namun berbicara persoalan yang sama. Hal itu urgen untuk dilakukan karena bagi al-Qur'an huruf tak lain hanya simbol makna, sementara lafal memiliki petunjuk etimologis yang berkaitan dengan makna tersebut. M. Quraisy Shihab, *Studi Kritis Tafsir al Manar Karya M. Abduh* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994), 108. Sedangkan menurut Muhammad Said, sesungguhnya sebuah kata, apapun itu, tidak selamanya mudah dimaknai, dipahami, dijalankan, dan atau mudah dijangkau oleh akal. Sebuah kata bukanlah dunia yang dapat berbicara dengan sendirinya, yang menunjukkan makna dan maksudnya. Ia adalah susunan obyek yang maknanya diambil dari definisi sosial. Seringkali maksud suatu kata ditentukan oleh isi (substansi) yang dikandungnya dan konteks yang tampak. Oleh karena itu pembatasan suatu kata dan kesepakatan atas maknanya merupakan keniscayaan, dan menjadi suatu keharusan untuk diperdebatkan secara produktif. Hal ini dilakukan agar tidak terjadi kesalahan dan kerancuan, ambiguitas, dan memperoleh kejelasan dan ketepatan. Karena makna sebuah term terkadang menjadi tidak jelas dan rancu atau jelas dan tidak rancu tetapi berubah menjadi makna lain. Lihat, Muhammad Said al Asymawi, *Nalar Kritis Syari'ah*, terj. Lutfi Thomafi (LkiS: Yogyakarta, 2004), 4.

gabungan konseptual. Jenis sistem konseptual yang berfungsi dalam al-Qur'an, bukan konsep-konsep yang terpisah secara individual dan dipertimbangkan terlepas dari struktur umum, ke dalam mana konsep-konsep itu diintegrasikan. Oleh karena itu dalam menganalisis konsep-konsep kunci individual yang ditemukan dalam al-Qur'an seperti *islām* dan *ahl al-kitāb*, tidak boleh kehilangan wawasan hubungan ganda yang saling memberi muatan dalam keseluruhan sistem.⁶²

Hal itu karena dalam konteks kajian semantik, ada perbedaan teknis antara makna dasar dan makna relasional. Makna dasar adalah bahwa masing-masing kata itu secara individual memiliki makna dasar atau kandungan kontekstualnya tersendiri yang tetap akan melekat pada kata tersebut meskipun makna itu diambil dari luar al-Qur'an. Kata *al-kitāb* misalnya, baik makna yang ditemukan di dalam maupun diluar al-Qur'an itu sama. Kata ini sepanjang dirasakan secara aktual oleh masyarakat penuturnya menjadi satu kata, mempertahankan makna fundamentalnya, dalam hal ini makna yang sangat umum dan tidak spesifik yaitu *al-kitāb*, dimanapun ditemukan, baik digunakan sebagai istilah kunci dalam sistem konsep yang ada atau lebih umum lagi diluar sistem khusus tersebut. Kandungan unsur semantik itu tetap ada pada kata itu dimana pun ia diletakkan atau bagaimanapun ia digunakan, inilah yang disebut makna dasar.⁶³

Bermula dari makna dasar itulah aspek kedua yaitu makna relasional memperoleh rujukan. Dalam konteks al-Qur'an, setiap kata termasuk *islām* dan

⁶² Tosihiko Izutzu, *Relasi Tuhan*, 4.

⁶³ *Ibid.*

ahl al-kitāb menerima makna yang luar biasa pentingnya sebagai isyarat konsep religius yang sangat khusus yang dilingkupi pandangan dunia al-Qur'an. Itu berarti makna dasar *islām* dan *ahl al-kitāb* diperkenalkan ke dalam sistem khusus dan diberikan posisi tertentu yang jelas, memerlukan banyak unsur semantik baru yang muncul dari situasi khusus tersebut, dan juga muncul dari hubungan yang beragam yang dibuat untuk menunjang konsep-konsep pokok lain dari sistem tersebut.

Demikian juga makna dasar *kitāb*, ketika diperkenalkan kepada makna relasional menjadi kata yang sangat dekat hubungannya dengan wahyu ilahi. Dalam konteks semantik, seringkali unsur-unsur baru itu cenderung mempengaruhi dan sering secara essensial memodifikasi struktur makna asli kata. Dengan demikian, dalam kasus ini kata *kitāb* begitu diperkenalkan ke dalam sistem konseptual Islam, ditempatkan dalam hubungan erat dengan kata-kata penting lainnya seperti *Allāh*, *wahyu*, *tanzīl*, *nabi*, dan *ahl* (masyarakat). Dalam kombinasi khusus *ahl al-kitāb* berarti mengacu pada masyarakat berkitab yang berarti masyarakat yang memiliki kitab wahyu yakni Nasrani dan Yahudi. Oleh karenanya, kata itu dalam konteks karakteristik al-Qur'an harus dipahami dari segi semua istilah terkait dan keterkaitan itu sendiri memberikan kata kitab warna semantik yang sangat khusus, sangat kompleks dan struktur makna khusus yang tidak akan diperoleh jika kata itu tetap berada di luar sistem ini. Oleh karena hal itu juga bagian dari makna kata *al-kitāb* sepanjang digunakan dalam konteks al-Qur'an, bagian maknanya yang sangat penting dan essensial yang sebenarnya jauh lebih penting dibandingkan makna "dasar"nya sendiri. Inilah yang disebut makna

relasional. Jadi makna dasar kata adalah sesuatu yang melekat pada kata itu sendiri yang selalu terbawa dimana pun kata itu diletakkan. Sedangkan makna relasional adalah sesuatu yang konotatif yang diberikan dan ditambahkan pada makna yang sudah ada dengan meletakkan kata itu pada posisi khusus dalam bidang khusus, berada pada relasi yang berbeda dengan semua kata-kata penting lainnya dalam sistem tersebut.⁶⁴

Ibn Hazm sebagaimana dikutip Toshihiko, memunyai argumen yang didasari pada teori linguistiknya atau teori semantik yang orisinal bahwa setiap kata Arab memiliki makna normal dan makna standar. Namun Allah telah mengganti (*naqala*) beberapa di antara makna kata itu dalam wahyuNya yang berbahasa Arab menjadi makna non normal khusus yang hanya ditetapkan oleh diriNya sendiri. Dengan kata lain, beberapa kata Arab dalam wahyu telah memperoleh makna teknik yang ditetapkan oleh Tuhan, termasuk kata *islām*. Dalam al-Qur'an, *islām* juga digunakan menurut makna umum, non-teknik, yakni *istislām* artinya menyerahkan dirinya kepada agama Islam yang dibawa Nabi SAW. Dengan demikian jelaslah bahwa kata *islām* telah dipindahkan oleh Tuhan sendiri dari tempat yang semestinya dalam bahasa Arab ke dalam makna khusus tertentu dimana orang-orang Arab belum mengetahuinya sebelum.⁶⁵ Hal ini juga dapat ditemukan dalam pandangan sebelumnya yaitu teori *islām khāṣnya* Ibnu Taimiyyah, sebagaimana dikutip Nurcholish Madjid, bahwa *islām khāṣ* adalah *islām* yang dengan itu Allah SWT mengutus Nabi Muhammad saw yang meliputi

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Toshihiko, *Konsep Kepercayaan*, 79-80.

syari'at al-Qur'an, tidak, ada yang berada di atasnya kecuali umat Muhammad dan *islām* pada saat sekarang ini secara keseluruhan berlaku hanya untuk itu.⁶⁶

Dengan demikian, makna *islām* tidak dapat dipaksakan hanya sekedar sikap kepasrahan semata, melainkan juga pada proses selanjutnya, terutama pada ayat-ayat yang turun di Madinah telah bermetamorfosis menjadi nama resmi bagi agama yang dibawa Muhammad SAW. Dipilihnya *islām* sebagai nama agama Muhammad SAW ini, menurut Syamsul Anwar, dikarenakan term *islām* memiliki jaringan konseptual yang kaya sehingga dianggap paling representatif untuk dipilih sebagai nama bagi agama yang dibawa nabi Muhammad SAW dibandingkan kata dan istilah lain yang memiliki makna yang sama.

Memang, *islām* yang dibawa Muhammad SAW juga mengajarkan sikap kepasrahan sebagaimana makna generiknya. Namun konsep baru ini bukanlah konsep abstrak semata, melainkan sesuatu yang harus dapat direalisasikan secara kongkrit dalam kehidupan nyata. Realisasi *islām* sebagai sebuah sikap internal dan personal dalam kehidupan nyata ini disebut *dīn*.⁶⁷ Agar tidak mengambang dan dapat dibedakan secara tegas dan definitif, maka *dīn* yang bersumber kepada *islām* menurut Syamsul Anwar harus didefinisikan. Pendefinisian ini berlangsung selama periode dakwah Muhammad SAW dan mencapai kesempurnaannya pada

⁶⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, xiv-vx.

⁶⁷ Menurut Wilfred kata *dīn* mengandung pengertian religi personal, juga suatu sistem religi tertentu yang dapat dibedakan dari religi yang lain. Dalam konteks inilah religi Muhammad adalah yang terbaik diantara religi-religi umat manusia.⁶⁷ Dengan kata lain kata *dīn* digunakan untuk religi sebagai sesuatu yang universal generik, dalam kedua arti : generalisasi atas religiusitas personal atau kesalahan manusia umumnya dan juga digunakan sebagai generalisasi atas berbagai religi sistematis sebagai struktur ideologis atau sosiologis. Wilfred C. Smith, *Memburu Makna Agama*, terj. Landung Simatupang (Bandung : Mizan, 2004), 137.

akhir dakwah Muhammad SAW.⁶⁸ Dalam konteks ini, maka *islām* mengalami proses reifikasi, meminjam istilah Wilfred Cantwell Smith, sebagai *dīn*, yang menurut nabi terdiri dari tiga konsep dasar, *īmān*, *islām*, dan *ihsān*. Nabi SAW pun telah memberikan jawaban konkrit ketika ditanya dalam satu riwayat hadits yang lumayan panjang tentang syarat formal dan minimal tentang *islām*. Konsepsi *islām* memperoleh bentuknya dengan jelas dari hadits tersebut

Pengakuan bahwa makna *islām* bukan sekedar sikap kepasrahan semata melainkan juga secara eksklusif menunjuk nama agama Muhammad SAW juga dikuatkan oleh Alwi Shihab yang berpandangan bahwa al-Qur'an mengajarkan dua tingkatan identitas *islām*. *Pertama* adalah *islām* sebagai sikap kepasrahan; *kedua* adalah legal, sosial, dan kultural yang diungkapkan dalam konteks keanggotaan pribadi dalam komunitas umat Islam. Kerangka kerja atau satu istilah untuk identitas ini, adalah *islām* sebagai sebuah agama institusi dan sistem hukum.⁶⁹ Demikian juga Wilfred C. Smith mengungkapkan bahwa *islām* bila dimaknai dengan pendekatan personal, maka ia berarti sikap kepasrahan, namun jika dimaknai dengan pendekatan impersonal (non pribadi), maka *islām* adalah sistem keagamaan yang bersifat historis yang telah mengalami sistematisasi.

⁶⁸ Definisi paling lengkap adalah yang tercantum dalam sebuah hadits yang menjelaskan konsep pokok agama terdiri dari *īmān*, *islām* dan *ihsān*. Dalam hadits ini *dīn* didefinisikan sebagai suatu keseluruhan yang terdiri dari unsur *īmān*, *islām* dan *ihsān*. *īmān* dirumuskan dalam rukun iman, *islām* dalam rukun islam, serta *ihsān* sebagai ketulusan dan kesungguhan beribadah kepada Allah. Dengan penjelasan tentang tiga unsur ini jelas bahwa Islam sebagai agama tidak hanya essensi abstrak penyerahan diri kepada Allah, melainkan penyerahan diri dalam bentuk konkret yang telah terdefinikan secara jelas. Lihat Syamsul Anwar "Makna dan Konsep Islam Secara Etimologis dan Terminologis" dalam Syamsul Hidayat, dkk (Ed.), *Pemikiran Muhammadiyah : Respon Terhadap Liberalisasi Islam* (Surakarta : Muhammadiyah University Press, 2005), 9.

⁶⁹ Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, 103-104.

Inilah *islām* yang telah mengalami proses pelebagaan (*institutionalized*) dalam masyarakat sebagai agama formal Muhammad.⁷⁰

Makna *islām* sebagai nama agama formal juga diperkuat Rasyid Ridha, yang dikutip Safrudin, bahwa secara bahasa *islām* memang bentuk *maṣḍar* (infinitif) dari *aslama* yang berarti tunduk, menyerah, dan memenuhi atau melakukan, namun dalam konteks kalimat *dakhala fī as-silmī* (ia masuk ke dalam *as-silm*), *islām* diartikan sebagai nama dari sebuah agama (*dīn*). Menurut Ridha, penggunaan term *islām* dengan makna doktrin, tradisi dan praktik yang dilakukan oleh sekelompok orang yang disebut muslim masih relatif baru, dan itu didasarkan atas fenomenologi agama sebagai apa yang dianut oleh para pemeluknya.

Demikian juga James Robson yang menurut Adian menulis artikel *islām as a Term* mengatakan bahwa ketika kata *islām* digunakan ia memiliki makna yang berbeda. Terkadang ia jelas merupakan nama agama, terutama pada QS *Ali Imrān* 3 : 19 dan 85.⁷¹ Ayat ini menunjukkan bahwa *islām* bukan hanya bermakna "Submission to God" tetapi sudah berkembang menjadi satu nama agama (*proper name*). Hal ini diperoleh James setelah menganalisis sumber-sumber klasik dan kamus berbahasa Arab yang menjelaskan makna *islām* disamping *submission to God* adalah nama satu agama.⁷²

⁷⁰ Wilfred C. Smith, *Mencari Makna Agama*, 143.

⁷¹ QS *Ali Imrān* 3 : 19 (Artinya : Sesungguhnya agama (*dīn*) di sisi Allah adalah *islām*) dan ayat 85 (Artinya : Dan barangsiapa mencari agama (*dīn*) selain *islām*, dia tidak akan diterima dan di akhirat dia termasuk orang yang rugi)

⁷² Adian Husaini, *Wajah Peradaban Barat: Dari Hegemoni Kristen Hingga Dominasi Sekuler-Liberal* (Jakarta: Gema Insani Press, 2005), 360 - 361.

Dengan demikian sebagaimana pendapat Ibnu Kasir dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* mengakui bahwa semua agama-agama samawi yang dibawa para Rasul adalah *islām*, namun dalam konteks kekinian setelah bi'sah Muhammad, maka yang dinamakan *islām* adalah agama yang dimisikan oleh Nabi Muhammad. Artinya sejak turunnya, al-Qur'an telah menciptakan perubahan makna *islām* dan mentransformasikannya dari makna linguistik dalam bahasa Arab kepada makna baru yang disebut makna syar'i. Hal ini karena dalam konteks semantik, al-Qur'an memiliki dua sisi yaitu persamaan dan perbedaan. Melalui wajah persamaan fenomena bahasa al-Qur'an dipahami dalam perspektif bahasa, namun melalui wajah perbedaan al-Qur'an menempatkan dirinya sebagai sesuatu yang berbeda dan baru dari batasan-batasan makna tekstualis generis.

Aspek kelainan al-Qur'an inilah yang mengundang perhatian masyarakat karena tampil dengan menawarkan sesuatu yang beda atau bahkan berlawanan dengan hegemoni makna pada saat itu. Dengan demikian, *islām* secara generik memang sebuah sikap pasrah kepada Tuhan, namun ketika terutusnya Muhammad terutama sejak periode Madinah, *islām* mengalami proses eksklusivitas menjadi nama (*proper noun*) resmi bagi agama yang dibawanya. Metamorfosis *islām* ini bukan berarti menghilangkan sikap kepasrahan sebagai karakter dasarnya, hanya saja sikap itu harus dikembangkan dengan tetap mengakui eksklusivitas Islam sebagai agama yang paling benar.

Islam yang dibawa Muhammad SAW mengakui agama lain yang eksis sebelum Islam. Apresiasi terhadap agama tersebut diakui sebagai agama yang menerima pesan yang sama dari satu Tuhan. Namun demikian Islam juga

mengakui batas kehidupan masa lalu dalam rentang realitas sosio kultural, bahwa agama lalu ditujukan pada umat yang terbatas pada konteks sektoral, lokal, regional seperti agama Yahudi dan Nasrani. Pada esesinya agama-agama itu membawa pesan yang universal dalam dimensi mikro. Namun karena realitas masa lalu yang turut mempengaruhi dimensi sosial, kultural, intelektual dan spiritual masyarakat, maka ajaran murni ini telah menjadi bias, terkontaminasi dan terdistorsi oleh berbagai faktor yang mendistorsi nilai-nilai ketuhanan dan kemasyarakatan. Pada periode berikutnya, Tuhan mengirimkan kembali utusannya untuk merombak secara total hal yang telah terdistorsi itu secara radikal yaitu Islam Muhammad yang lebih sempurna. Muhammad sangat mengakui dan tidak pernah memutus mata rantai siklus ini karena keberadaan dan pengaruhnya merupakan energi potensial bagi perkembangan Islam itu sendiri. Agama pra Islam adalah proses inisiasi bagi landasan perkembangan keagamaan ilahiyah yang lebih baik, dan Islam Muhammad adalah puncak paling sempurna dan kompleks dari sistem teologi yang menawarkan kebenaran itu.⁷³ Maka dalam konteks seperti ini, inklusivisme yang dikhawatirkan hanya merupakan bentuk lain dari sikap acuh dan cuek (*religious indifferentism*) yang pada gilirannya menganggap bahwa satu agama tidak lebih benar dari agama lainnya yang jelas bertabrakan dengan *assertion of exclusive claim* yaitu pengakuan bahwa Islam Muhammad sebagai satu-satunya agama samawi yang sah. Sebagai agama yang masih memertahankan keautentikannya, Islam meniscayakan pengakuan yang eksklusif, yang tidak bisa dibantah atas nama apa pun.

⁷³ Irwandar, *Dekonstruksi Pemikiran Islam: Idealitas Nilai dan Realitas Empiris* (Jogyakarta : ar Ruz, 2003), 83.

Pluralitas agama memang kenyataan yang tidak mungkin dihindari. Namun disisi lain, watak dasar agama (termasuk Islam) sebagai *ultimate concern* tidak dapat ditawar-tawar, jika seseorang memeluk keyakinan, maka keyakinan itu tidak dapat pisah darinya. Berdasarkan keyakinan inilah, menurut H.M. Rasjidi; umat beragama sulit berbicara objektif dalam soal keagamaan, karena manusia dalam keadaan *involved* (terlibat) dengan agamanya, atau menurut Amin Abdullah, bahasa yang digunakan penganut agama adalah selalu bahasa seorang pelaku atau pemain (*actor*) bukan bahasa pengamat (*spectator*). Dengan istilah lain, menurut C.S Lewis, sebagaimana dikutip H.M. Rasyidi, pendekatan agama adalah selalu *enjoyment*, yang menuntut rasa pengabdian (*dedication*), ia terikat untuk mengabdikan dirinya sekuat-kuat kepada agama yang diyakininya paling benar, termasuk Islam. Oleh karenanya bahasa "pluralisme" yang mengakui bahwa semua agama adalah sama hanya mungkin dimiliki oleh pihak-pihak yang berperan sebagai seorang pengamat yang tidak melibatkan diri, bukan pengikut atau penganut agama.⁷⁴

⁷⁴ H.M. Rasjidi, *Filsafat Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 11-12. Penganut agama selalu (*involved*) sehingga betul-betul sulit untuk mengakui bahwa agama lain juga benar. Hal ini akhirnya juga "terkesan" diakui para konseptor FLA, ketika membahas tentang tema doa bersama dalam buku FLA "apakah orang-orang muslim boleh meminta doa kepada orang non muslim ?, para konseptor FLA menjawab apakah orang-orang muslim yang meminta doa dan orang-orang non Islam tersebut percaya dan menyembah Tuhan yang satu dan sama? Jika jawabannya "tidak", maka meminta doa dari orang-orang non-muslim dilarang karena mereka percaya dan menyembah tuhan lain. Selain itu kita tidak pernah menemukan contoh meminta doa kepada non muslim pada masa Nabi dan sahabat. Bagi orang-orang muslim pluralis sejati yang mengakui bahwa semua agama itu menuju satu tujuan yang sama, meminta doa kepada non muslim adalah mungkin dan tidak dilarang. Tidak ada larangan meminta doa dari non muslim, tetapi lebih baik tidak dilakukan agar terbebas dari ketidakpastian. Juga tentang doa bersama apabila orang yang memimpin doa bersama ini adalah seorang muslim dan doa yang dibacanya tidak bertentangan dengan ajaran Islam, doa jenis ini dibolehkan jika orang Islam dan non-Islam yang dimintai doa tersebut. Lihat Nurcholish Madjid, dkk, *Fiqh Lintas Agama*, 103.

Jika merujuk pada pendapat Anis Malik Toha bahwa pada dasarnya manusia memang tidak bisa lepas dari *state of absolutisme*,⁷⁵ maka klaim umat Islam bahwa Islam adalah agama yang paling benar adalah sesuatu yang sangat wajar. Agama tanpa *truth claim* ibarat kerangka tanpa isi. Tanpa adanya *truth claim*, dogma, norma (*transendent aspect*) adalah sebuah struktur keimanan yang 'sakit' jika seseorang tidak lagi meyakini sepenuhnya akan kebenaran agamanya. Karena itu menurut Whitehead, dikutip Sabri, *truth claim* dalam agama yang dibungkus dogma adalah absah. Dogma dalam agama pada urutannya merumuskan kebenaran pengalaman keagamaan (*religious experience*).⁷⁶ Dengan demikian, tanpa *truth claim* justru Islam akan kehilangan daya emansipasinya bagi manusia untuk membangun peradaban dan mengatasi persoalan hidup yang empiris.

Demikian juga jika melihat realitas empiris masyarakat Indonesia, inklusivisme yang dikembangkan buku FLA menjadi pluralisme, sebagai pengakuan bahwa satu agama tidak lebih benar dari yang lain, rasanya harus puas jika masih hanya sebagai retorika intelektual saja, mimpi yang tidak realistis, tidak empiris, bahkan a-historis karena merupakan bentuk lain dari uniformisasi yang justru bertentangan dengan pluralitas itu sendiri. Substansi pluralisme justru terletak dan melekat pada perbedaan simbol eksoteris agama yang tidak bisa

⁷⁵ Karena manusia tidak bisa lepas dari *state of absolutisme*, sehingga yang terjadisebenarnya dalam proses 'relativisasi agama' ini bukanlah melemahnya atau sirnanya kadar pengabsolutan atau pemutlakan agama, tapi menurut Anis Malik Toha justru menggejalanya penguatan proses transformasi absolutisme dari agama tradisional, teosentris, dan eksklusif, ke agama-agama baru yang antroposentris dimana manusia sebagai pusatnya. Lihat <http://groups.yahoo.com/neo/groups/soasiu/conversations/topics/2157>.

⁷⁶ Mohammad Sabro, *Keberagamaan Yang Saling Menyapa*, 111.

dipaksakan melebur menjadi satu. Dengan demikian mendoktrin penganut agama (Islam) sampai pada kedalaman nalar keyakinan bahwa penganut agama lain juga sama benarnya adalah sikap arogan yang tidak bijaksana dan tidak manusiawi.

2. Studi Kritis Terhadap Pemikiran Hukum Buku Fiqih Lintas Agama

a. Perkawinan lintas agama

Menurut Yunahar Ilyas, hal yang terpenting dari berbagai faktor yang harus dipertimbangkan oleh seseorang dalam memilih calon istri ataupun suami adalah faktor agama, karena disamping menentukan kesamaan visi dalam membentuk keharmonisan rumah tangga, juga sangat menentukan sah dan tidaknya perkawinan yang dijalaninya.⁷⁷

Di Indonesia, UU Perkawinan tahun 1974 dalam pasal 2 ayat (10) ditetapkan bahwa perkawinan adalah sah apabila dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu. Hal ini merupakan implikasi dari sila Ketuhanan Yang Maha Esa, maka perkawinan dianggap bukan saja persoalan negara semata, namun juga sebagai domain agama. UU Perkawinan tidak mengatur perkawinan antar agama yang beda, sehingga kasus perkawinan beda agama diserahkan kepada aturan agama masing-masing. Artinya bahwa yang

⁷⁷ Yunahar Ilyas, *Cakrawala al-Qur'an : Tafsir Tematik* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2003), 203. Menurut Ahmad Sukarja kehidupan keluarga yang sakinah dan sejahtera tidak akan terwujud secara sempurna kecuali jika suami istri berpegang teguh pada agama yang sama. Karena jika agama keduanya berbeda akan menimbulkan berbagai kesulitan di lingkungan keluarga seperti dalam pelaksanaan ibadah, pendidikan anak, pembinaan tradisi keagamaan bahkan pada pengaturan makanan sekalipun. Karena aturan masing-masing agama berbeda tentang makanan yang boleh dan tidak bolehnya untuk dikonsumsi. Lihat Ahmad Sukarja "Perkawinan Berbeda Agama Menurut Hukum Islam" dalam Chuzalmah T Yunggo (Ed.), *Problematika Hukum Islam Kontemporer* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 1.

menentukan diperbolehkan atau tidaknya perkawinan beda agama bergantung pada hukum agama itu sendiri.⁷⁸

Dalam al-Qur'an hukum pernikahan beda agama dibedakan antara perkawinan dengan orang musyrik dan *ahl al-kitāb*. Dalam konteks perkawinan dengan orang musyrik al-Qur'an dengan tegas mengharamkannya baik dengan laki-laki ataupun perempuan musyrik. Sedangkan dengan *ahl al-kitāb*, maka menurut mayoritas ulama wanita muslimah tidak boleh menikah dengan laki-laki *ahl al-kitāb* berdasarkan QS *al-Mumtahanah* 60 : 10 yang menjelaskan tidak halalnya wanita muslimah dengan laki-laki kafir, dimana istilah kafir itu lebih umum dari musyrik, karena kafir itu termasuk juga *ahl al-kitāb*.⁷⁹

Berbeda dengan wanita, laki-laki muslim berdasarkan QS *al-Mā'idah* 5 : 5 diizinkan menikahi wanita *ahl al-kitāb*. Namun yang menjadi pangkal polemik adalah cakupan dari pengertian *ahl al-kitāb* tersebut, juga kriteria dari wanita *ahl al-kitāb* tersebut. Dengan demikian, dalam konteks ini ada dua pandangan. *Pertama* yang menghalalkan nikah dengan wanita kitabiyyah dalam keadaan bagaimana pun dengan argumentasi bahwa (1) *ahl al-kitāb* berbeda dengan kaum musyrik sebagaimana dijelaskan dalam *al-Bayyinah* 98 : 6, (2) meskipun kata

⁷⁸ Masing-masing agama yang diakui secara sah di Indonesia seperti Islam, Nasrani (Katholik dan Protestan), Hindu, dan Budha mempunyai ketentuan hukum sendiri tentang perkawinan, termasuk tidak dibolehkannya perkawinan antar agama. Islam dan Hindu melarang pernikahan beda agama, sedangkan Budha dan Nasrani (Katholik dan Protestan) walaupun tidak melarang secara mutlak, akan tetapi tetap mensyaratkan bahwa perkawinan itu harus disahkan dengan tata cara agama Budha ataupun Nasrani.

⁷⁹ Yunahar Ilyas, *Cakrawala al-Qur'an*, 205. Menurut Syaikh Nawawi Banten sebagaimana dikutip Asep Muhammad Iqbal yang disebut kafir terbagi menjadi dua kelompok. *Pertama*, mereka yang mengakui dan mempercayai para nabi sebelum Muhammad, namun tidak mengakui kenabian Muhammad sebagaimana Yahudi dan Nasrani. *Kedua*, kaum yang menolak eksistensi para nabi secara keseluruhan, masuk dalam katagori ini adalah kaum penyembah berhala (polytheists) sebagaimana orang kafir Mekkah. Lihat Asep Muhammad Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Qur'an: Hubungan Antaragama Menurut Syaikh Nawawi Banten* (Bandung : Teraju, 2004), 129-130.

musyrik pada QS *al-Baqarah* 2 : 221 bersifat umum, namun menikahi wanita kitabiyyah dikhususkan oleh QS *al-Māidah* 5 : 5, atau bahkan dinasakh, karena QS *al-Māidah* tersebut turun belakangan.⁸⁰ Kedua, wanita kitabiyyah yang halal dinikahi adalah yang keyakinannya masih murni sedangkan yang sudah menyimpang, maka haram dinikahi.

Menurut at-Thabari, sebagaimana dikutip Yunahar Ilyas, yang dimaksud *ahl al-kitāb* adalah Yahudi dan Nasrani, yang menurut Said bin Musayyab baik *zimmi* maupun *harbi*, sedangkan Ibnu Abbas hanya membatasi *ahl al-kitāb* yang berdamai (*zimmi*), bukan yang menentang dan perang (*harbiyyah*), atau yang membayar *jizyah* saja, sedangkan yang tidak membayar *jizyah* tetap haram berdasarkan QS *at-Taubah* 9: 29. Sedangkan Ibnu Umar mensyaratkan wanita kitabiyyah yang tidak musyrik, sehingga *ahl al-kitāb* yang menganggap Isa adalah anak Tuhan termasuk musyrik dan tidak boleh dinikah sebagaimana ungapannya “aku tidak pernah melihat kemusyrikan yang lebih besar dari pada orang yang mengatakan bahwa Isa adalah anak Tuhan”.⁸¹

⁸⁰ Menurut Ibnu Katsir, dikutip Ahmad Sukarja, sesudah turun ayat 5 QS *al-Māidah* beberapa orang sahabat kemudian menikahi wanita Nasrani karena berdasarkan ayat tersebut mereka berpandangan bahwa apa yang mereka lakukan tidak buruk. Mereka menjadikan ayat tersebut sebagai *takhṣīs* (pengkhususan) atau *istisnā'* (pengecualian) terhadap *al-Baqarah* 2 : 221 yang melarang menikahi wanita musyrik pada umumnya. Namun jika wanita kitabiyyah dianggap musyrik, maka kedua ayat tersebut tidaklah kontradiksi, karena dalam ayat yang lain *ahl al-kitāb* sering dibedakan dengan kaum musyrikin. Lihat ⁸⁰ Lihat Ahmad Sukarja “Perkawinan Berbeda Agama Menurut Hukum Islam” dalam Chuzaimah T. Yanggo (ed.), *Problematika Hukum Islam Kontemporer* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 8.

⁸¹ Senada dengan pendapat Ibnu Umar, Syaikh Nawawi Banten dalam kitab *Mar'ah Labīd*, dikutip Asep Muhammad Iqbal, menjelaskan bahwa respon al-Qur'an terhadap Yahudi dan Nasrani, kaum muslim diperintahkan untuk tidak berselisih dengan mereka kecuali dengan cara yang etis dan elegan yang tidak merendahkan pandangan mereka dan tanpa melibatkan leluhur mereka yang mungkin telah melakukan kebajikan, namun tidak atau belum mengetahui tentang keberadaan nabi Muhammad. Sikap positif ini disebabkan oleh kenyataan bahwa mereka mengimani kitab-kitab suci yang diwahyukan sebelum Muhammad SAW dan hari pengadilan. Namun sikap ini tidak berlaku bagi orang-orang diantara mereka yang percaya bahwa Tuhan

Pendapat yang lain seperti al-Jashshash yang dikutip Muhammadiyah, kebolehan menikah dengan wanita *ahl al-kitāb* adalah *rukhsah* yang diberikan dalam keadaan tertentu dengan sebab tertentu, yang dalam pandangan seorang tabiin Atha, *rukhsah* itu diberikan hanya di zaman nabi dan zaman tidak lama sesudahnya, karena waktu itu jumlah perempuan muslim sangat sedikit dan tidak mencukupi bagi pria muslim yang jumlahnya lebih banyak. Adapun pada masa sesudahnya, ketika wanita Islam mencapai jumlah yang banyak, maka *rukhsah* itu dicabut dan pernikahan dengan wanita *ahl al-kitāb* menjadi tidak diperbolehkan.⁸² Sedangkan ulama Indonesia seperti HAMKA mensyaratkan hanya laki-laki muslim yang kuat imannya yang diperbolehkan kawin dengan *ahl al-kitāb* dan diniatkan demi dakwah Islam.⁸³

Dalam konteks ini Ibrahim Husein menyatakan bahwa ada tiga pandangan tentang perkawinan laki-laki muslim dan wanita *ahl al-kitāb*, yaitu 1) melarang secara mutlak, 2) membolehkan secara mutlak, 3) membolehkan dengan syarat tertentu yaitu apabila laki-laki muslim itu kuat imannya. Ibnu Taimiyah dengan dasar QS *al-Mā'idah* 5 : 5 berpendapat bahwa seorang muslim boleh menikah dengan wanita kitabiyyah. Alasannya adalah wanita kitabiyyah berbeda dengan wanita musyrik karena beberapa alasan; *Pertama* yang dimaksud musyrik menurut Rasyid Ridha dalam konteks pengharaman pernikahan adalah musyrik

mempunyai anak dan Dia adalah salah satu oknum dari Trinitas. Mereka dipandang sebagai kaum musyrik (polytheis) yang layak mendapat balasan yang keras atas kekeliruan kepercayaan mereka dan kebodohan mereka yang begitu jelas. Lihat Asep Muhammad Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Qur'an : Hubungan Antaragama Menurut Syaikh Nawawi Banten* (Bandung: Teraju, 2004), 99-100.

⁸² PP. Muhammadiyah, *Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama* (Yogyakarta: Pustaka SM, 2000), 167.

⁸³ Yunahar Ilyas, *Cakrawala al-Qur'an*, 203 - 214.

Quraisy. *Kedua*, QS *al-Māidah* 5 : 5 tersebut menegaskan kehalalan pernikahan muslim dengan wanita kitabiyyah dan hal itu dapat berlaku sampai sekarang.⁸⁴

Namun pada Musyawarah Nasional ke II MUI berdasarkan Keputusan No. 5/Kep/Munas II/MUI/1980 tanggal 1 Juni 1980 tentang Fatwa pada angka 2 tentang perkawinan antar umat beragama memfatwakan bahwa seorang laki-laki muslim diharamkan mengawini wanita bukan muslim. Hal ini difatwakan setelah mempertimbangkan bahwa mafsadahnya lebih banyak dari pada masalahnya.⁸⁵

⁸⁴ Sebagaimana dikutip Budi Handrianto bahwa dalam *majmū' fatāwānya*, Ibnu Taimiyyah mengatakan bahwa *ahl al-kitāb* Yahudi dan Nasrani pada dasarnya ajarannya murni tauhid yang bersumber pada kitab samawi, walaupun kemudian banyak penyimpangan dan perbuatan syirik yang dilakukan oleh pengikutnya. Namun sifat yang tepat dilekatkan kepada mereka adalah musyrik *fi'liyyah* atau amaliah bukan *i'tiqādiyyah*. Sedangkan orang-orang kafir selain mereka tidak memiliki rujukan kitab samawi sehingga tidak memiliki nilai kebenaran mutlak. Oleh karena itu menurut Ibnu Taimiyyah dalam al-Qur'an Allah membedakan syirik yang dilakukan oleh *al-kitāb* dengan golongan musyrikin yang lain. Allah mensifat *al-kitāb* dengan *fi'il* (kata kerja) seperti '*āmmā yusyrikūn*. Sementara QS *al-Baqarah* 2: 221 menyebutkan *al-musyrikīn* dan *al-musyrikāh* dengan isim/kata benda. Maka bentuk *isim* itu lebih pasti dan jelas daripada *fi'il*. Budi Handrianto, *Perkawinan Beda Agama Dalam Syari'at Islam* (Jakarta: Khairul Bayan, 2003), 67-68.

⁸⁵ Dalam banyak kasus pernikahan beda agama seringkali dijadikan sebagai sarana pemurtadan, anak-anak yang lahir dari pernikahan tersebut juga mengalami dilema spiritual, dan tidak adanya satu visi antar suami dan istri dalam mendidik agama anak-anaknya. Lihat O.S Eoh, *Perkawinan Antar Agama Dalam Teori dan Praktek* (Jakarta: RajaGrafindo, 1996), 1-133. Fatwa MUI tentang pengharaman beda agama ini merupakan tindak lanjut dari pembicaraan tentang pernikahan lintas agama pada konferensi Tahunan Kedua MUI pada Tahun 1980. Fatwa itu menghasilkan dua butir ketetapan. *Pertama*, bahwa seorang perempuan Islam tidak diperbolehkan untuk dikawinkan dengan seorang laki-laki bukan Islam. *Kedua*, bahwa laki-laki muslim tidak diizinkan mengawini seorang perempuan bukan muslim termasuk *ahl al-kitāb*, seperti Yahudi dan Nasrani. Butir kedua ini secara tekstual berseberangan dengan *al-Māidah* 5: 5 dan mayoritas ulama yang membolehkannya. Namun dalam istimbath hukumnya, MUI menggunakan metode *maṣlahah mursalah*, yakni demi kepentingan masyarakat muslim. Fatwa MUI ini kemudian diikuti juga oleh Muhammadiyah yang pada awalnya sepakat dengan ulama yang membolehkannya. Namun dengan beberapa pertimbangan Muhammadiyah memiliki pandangan bahwa kebolehan (mubah) harus dihubungkan dengan alasannya. Salah satu hikmah ('illah hukum) dibolehkannya adalah agar laki-laki muslim dapat membawa istrinya untuk masuk Islam. Namun jika yang terjadi sebaliknya, maka hukum mubah itu menjadi haram. Dalam pengamatan Muhammadiyah realitas yang ada di masyarakat dalam hal kawin lintas agama ada dua akibat negatif. *Pertama*, beralihnya suami pada agama istri. *Kedua*, pada umumnya agama yang dianut anaknya sama dengan agama ibunya. Untuk itu Muhammadiyah menggunakan metode *sad az-zarā'i* dalam mengharamkan perkawinan laki-laki muslim dengan ahli kitab. Jadi menurut Muhammadiyah, haramnya *bukan li zātibi* tetapi haram *li sad az-zarī'ah*. Metode ini dipandang sebagai aplikasi dari kaidah *Dar'u al-mafāsīd muqaddamun 'alā jalbi al-maṣāliḥ* yang dari *maqāsid as-syārī'ah* metode ini

Menurut mayoritas ulama, haramnya pernikahan perempuan muslim dengan laki-laki non muslim bersifat *qaṭ'i* berdasarkan QS *al-Baqarah* 2 : 221 dan *al-Mumtahanah* 60 : 10, sehingga tidak ada polemik dan kontroversi pendapat dalam konteks ini, seluruh ulama sejak masa sahabat sampai abad modern ini sepakat terhadap keharamannya. Sedangkan yang menjadi polemik adalah pernikahan laki-laki muslim dengan perempuan *ahl al-kitāb* walaupun secara tekstual QS *al-Mā'idah* 5: 5 diperbolehkan.⁸⁶

Kebolehan pernikahan laki-laki muslim menikah dengan wanita non muslim adalah adanya unsur dakwah, yaitu bahwa laki-laki muslim tersebut dapat membawa isterinya ke dalam Islam. Namun dalam konteks Indonesia, hal itu dapat ditinjau ulang, karena dari penelaahan panjang dari beberapa kasus pernikahan laki-laki muslim dan wanita Nasrani diperoleh fakta bahwa umumnya anak-anak yang lahir dari pernikahan tersebut menjadi Nasrani. Hal ini dikarenakan Nasrani adalah agama dakwah, propagandis, dimana setiap pemeluknya merasa wajib untuk menarik umat lain untuk masuk dan percaya tentang konsep keselamatan yang mereka imani, termasuk terhadap anak-anak

digunakan untuk merealisasikan pemeliharaan atas agama (*hiḏḏ ad-dīn*). Lihat Suhadi, *Kawin Lintas Agama: Perspektif Nalar Kritik Islam* (Yogyakarta: LkiS, 2006), 46-48.

⁸⁶ Polemik ini menurut Ibrahim Husein sebagaimana dikutip Abdul Halim Barkatullah terbagi menjadi tiga pendapat. *Pertama*, yang menghalalkan; *kedua* yang mengharamkan; *ketiga* yang menghalalkan tapi siasah tidak menghendaki. Pendapat yang ketiga ini sebagaimana yang dilakukan Umar bin Khatab yang meminta para sahabat yang beristeri ahli kitab untuk menceraikannya atas alasan situasi politik. Sedangkan yang membolehkannya seperti Sayid Sabiq juga berpendapat bahwa kebolehan itu tidak mutlak melainkan *muqayyad*, jadi walaupun boleh tetapi makruh karena suami tidak bisa lepas dari fitnah istri. Sedangkan Yusuf al-Qardlawi berpandangan bahwa kebolehan laki-laki muslim menikah dengan wanita kitabiyah bersifat *muqayyad* dan tidak *mutlak*, diantaranya; 1) wanita itu benar-benar berpegang pada ajaran samawi; 2) wanita itu tergolong *muḥṣanat* yang memelihara kehormatannya; 3) bukan wanita kitabiyah harbiyah; dan 4). Dipastikan tidak terjadi fitnah dalam rumah tangganya dan dalam kehidupan sosialnya, maka semakin tinggi kemungkinan tingkat mafsadahnya, maka semakin besar tingkat larangan dan keharamannya. Lihat Abdul Halim Barkatullah dkk, *Hukum Islam Menjawab Tantangan Zaman Yang Terus Berkembang* (Yogyakarta; Pustaka Pelajar, 2006), 154.

mereka. Dalam konteks seperti inilah umat Islam kebanyakan tidak siap untuk memperebutkan pengaruh agama kepada anak-anaknya, sehingga kebanyakan anak-anaknya akhirnya mengikuti agama ibunya.

Disamping itu walaupun laki-laki non muslim dibolehkan menikah dengan perempuan *ahl al-kitāb*, namun salah satu sahabat Nabi, Ibnu Umār mengatakan tetap diharamkan karena Allah melarang laki-laki muslim menikahi perempuan musyrik, sedangkan tidak ada kemusyrikan yang lebih besar daripada orang yang mengatakan Isa adalah Tuhan. Oleh karena itu Yahudi pun termasuk menjadi musyrik kalau meyakini Uzair anak Tuhan. Dengan demikian yang disebut *ahl al-kitāb* adalah pengikut Musa dan Isa yang masih teguh memegang ajaran tauhid. Inilah yang menguatkan Fatwa MUI tentang keharaman nikah beda agama, karena *ahl al-kitāb* dalam konteks zaman nabi berbeda dengan konteks saat ini dilihat dari kemurnian ajarannya,⁸⁷ sebagaimana Imam as-Syafi'i menyatakan bahwa istilah *ahl al-kitāb* hanya menunjuk pada orang-orang Yahudi dan Nasrani dari Keturunan Bani Israil. Alasannya Nabi Musa dan Isa hanya diutus Allah kepada bani Israil dan bukan kepada bangsa-bangsa lain. Karenanya dalam pandangan ini, bangsa-bangsa lain yang menganut agama Yahudi dan Nasrani sebagaimana orang Kristen di Indonesia tidak termasuk *ahl al-kitāb*. Selain itu QS *al-Mā'idah* 5: 5 memakai redaksi *min qablikum* (sebelum kamu), dengan demikian mereka yang menganut agama Yahudi dan Nasrani selain keturunan Bani Israil tidak

⁸⁷ Didin Hafiduddin, *Pernikahan Lintas agama*; 11-12

dikategorikan *ahl al-kitāb*.⁸⁸ Senada dengan pandangan ini adalah pendapat Ibrahim Husein yang dikutip Budi Handrianto, jika penafsiran *ahl al-kitāb* ini diterapkan di Indonesia, maka orang Indonesia yang menganut Yahudi dan Nasrani sesudah turunnya al-Qur'an tidak bisa dihukumi *ahl al-kitāb*. Jadi tidak halal muslim menikahi wanita-wanita mereka.⁸⁹

Dalam sejarah ketidak bolehan menikahi wanita kitabiyah juga ditunjukkan oleh Umar bin Khattab yang melarang bahkan memerintahkan sahabat lain untuk menalak istrinya yang dari kalangan *ahl al-kitāb*.⁹⁰ Sebuah riwayat Bukhari dalam bab *Talaq* (apabila wanita Nasrani masuk Islam lebih dulu sesaat sebelum suaminya sesaat, maka dia haram atas suaminya). Disamping itu surat QS *al-Bayyinah* 98: 6 juga menjelaskan bahwa *ahl al-kitāb* termasuk kafir, sehingga tidak boleh ada pernikahan dengan orang Islam. Hal ini dikuatkan juga dengan pendapat al-Jabiri yang mengutip pendapat ar-Razi yang mengatakan bahwa kata-kata musyrik dalam QS *al-Baqarah* 2: 221 itu mencakup didalamnya orang-orang kafir dari *Ahl al-Kitāb*.⁹¹

Selanjutnya, Kompilasi Hukum Islam, Keputusan Menteri Agama RI No. 154 tahun 1991 pasal 40c (*Dilarang melangsungkan perkawinan antara seorang*

⁸⁸ Huzaemah Tahido Yanggo dkk, *Membendung Liberalisme*, Zaitunah Subhan (ed.) (Jakarta: Republika, 2004), 135-136.

⁸⁹ Budi Handrianto, *Perkawinan Beda Agama*, 55-56.

⁹⁰ Kisah Umar dan Hudzaifah dapat dibaca di Hartono Ahmad Jaiz, *Jejak Tokoh Islam dalam Kristenisasi* (Jakarta: Darul Falah, 2004).

⁹¹ Ada beberapa argumentasi yang dipakai sebagai dasar pendapat ar-Razi tersebut sebagaimana dikutip Budi Handrianto. *Pertama* dalam beberapa ayat di dalam *at-Taubah* 9 : 30-31 dijelaskan bahwa orang Yahudi dan Nasrani telah melakukan kesyirikan yang sangat besar karena mengangap Uzair dan Isa sebagai anak Tuhan. *Kedua*, Allah tidak mengampuni dosa syirik sebagaimana yang dilakukan Yahudi dan Nasrani seperti dalam *al-Bayyinah* : 6. *Ketiga* Allah menvonis orang yang mengimani faham trinitas sebagai musyrik sebagaimana dalam *al-Mā'idah* 5 : 73. Lihat Budi Handrianto, *Perkawinan Beda Agama*, 62 -65.

wanita karena keadaan tertentu yaitu seorang wanita yang tidak beragama Islam) dan pasal 44 (seorang wanita Islam dilarang melangsungkan perkawinan dengan seorang pria yang tidak beragama Islam). Hal ini disebabkan walaupun mayoritas ulama membolehkan perkawinan antara laki-laki muslim dan perempuan *ahl al-kitāb* dan para sahabat juga ada yang mempraktikkannya, namun ada beberapa alasan yang mendasarinya. *Pertama*, penafsiran *ahl al-kitāb* yang tidak sama dalam konteks zaman nabi, bahwa yang disebut *ahl al-kitāb* dalam tradisi Sunni adalah yang beriman dan tidak menyekutukan Allah, dan ada di kalangan pengikut Nabi Musa dan Nabi Isa; *Kedua* adanya mafsadah yang terkandung dalam pernikahan beda agama; *Ketiga*, Islam memiliki sistem keluarga yang unik, dimana seorang muslim tidak dapat mewarisi harta kepada non muslim dan sebaliknya, betapa pun di antara mereka terikat perkawinan.⁹²

Sedangkan Majelis Tarjih Muhammadiyah berkesimpulan bahwa hubungan perkawinan antara muslim dan non muslim; a) Haram bagi wanita muslim dinikahi pria non-muslim; b). Kalau wanita non-muslim nikah dengan laki-laki muslim wajib dihindari. Pandangan ini walau terkesan bertentangan dengan nash al-Qur'an, namun dimaksudkan untuk memelihara kemaslahatan sebagai aspek utama dalam *maqāsid as-syarī'ah* dalam kasus perkawinan antar-pemeluk agama, yaitu laki-laki muslim dan wanita *ahl al-kitāb* seperti Yahudi dan Nasrani.

⁹² Seperti diriwayatkan dalam sejarah bahwa Usman bin Affan yang mengawini Nailah binti Gharamidah seorang Nasrani yang kemudian masuk Islam, Hudzaifah yang mengawini wanita Yahudi dari penduduk Madain. Juga Jabir pernah ditanya tentang pria muslim yang menikahi wanita Yahudi dan Nasrani, dan beliau menjawab Kamipun pernah menikah dengan mereka waktu penaklukan Kufah bersama Saad bin Abi Waqash. Lihat Abd. Rahman Assegaf, *Studi Islam Kontekstual: Elaborasi Paradigma Baru Muslim Kaffah* (Yogyakarta: Gama Media, 2005), 142-143 .

Muhammadiyah menggunakan metode *sad az-zari'ah* yakni menghalangi terjadinya mafsadat sekaligus memperoleh maslahat. Dengan kata lain, pada dasarnya Muhammadiyah berpendapat boleh, namun melihat salah satu hikmah dibalik kebolehnya adalah adanya unsur dakwah yakni suami mampu mengajak isterinya untuk masuk ke dalam agama Islam. Setelah dikaji, ternyata hikmah itu tidak banyak berfungsi lagi karena dalam konteks Indonesia, kenyataannya banyak suami justeru kemudian berpindah pada agama isterinya dan anak-anak yang lahir dari perkawinan itupun banyak yang menganut agama ibunya. Oleh karena itu Muhammadiyah berpendapat bahwa hukum mubah itu berubah menjadi haram. Alasannya karena memelihara agama merupakan *maṣlahah ḍarūriyyah* yang harus didahulukan dari masalah dalam peringkat lainnya. Dalam konteks ini aspek kehati-hatian dalam menjaga akidah agama sangat dipertimbangkan dengan menggunakan kaedah ushuliyyah bahwa menolak kerusakan itu lebih didahulukan daripada menarik kemaslahatan.⁹³ Hal itu sejalan dengan pandangan Rasyid Ridha, dikutip Ahmad Sukarja, "kami telah memperingatkan bahaya perkawinan dengan wanita kitabiyyah. Suami bisa tertarik ke agama isterinya, karena ilmu atau kecantikannya, atau karena kebodohan dan kelemahan akhlak suami. Hal ini banyak terjadi pada kaum muslimin yang lemah dengan wanita Eropa atau wanita kitabiyyah yang lain. Mereka (para suami) terkena fitnah isteri mereka, sedangkan menutup *zari'ah* adalah wajib."⁹⁴

⁹³ Hilman Lathif "Post Puritanisme Muhammadiyah (Studi Pergulatan Wacana Keagamaan Kaum Muda Muhammadiyah 1995-2002)" dalam *Tanwir Jurnal Pemikiran dan Peradaban, Wajah Pluralis Islam Modernis*, ed. ke 2 Vol. 1 No. 2 (Jakarta: PSAP, Juli 2003), 56.

⁹⁴ Ahmad Sukarja "Perkawinan Berbeda Agama", 15.

Yusuf al-Qardlawi juga mengemukakan, "kita mengetahui bahwa nikah dengan non muslimat pada masa sekarang terlarang guna menutup *zarī'ah* karena banyak mafsadah dan madaratnya, dan menghindari mafsadah harus didahulukan dari mengambil maslahat".⁹⁵ Inilah yang dilakukan sahabat Umar bin Khattab ketika melarang para sahabat menikahi wanita kitabiyyah, walaupun secara zahir teks ayat memperbolehkannya. Jika pada masa Umar, ketika kekuasaan patriarkhis masih sangat hegemonik, pernikahan dengan wanita kitabiyyah saja dilarang untuk menghindari fitnah, apalagi dalam konteks kekinian, dimana perempuan cenderung mendapatkan otoritas yang setara dengan laki-laki, maka fitnah itu tentu jauh lebih besar.

Berdasarkan pendapat Muhammadiyah, penulis berpandangan bahwa Islam memang telah mengubah persoalan perkawinan dari hanya urusan personal-privat, kemudian menjadikannya sebagai lembaga yang dalam batas-batas tertentu, publik dan representasinya bisa melakukan campur tangan,⁹⁶ artinya hukum perkawinan harus mempertimbangkan manfaat dan madharatnya baik bagi individu maupun masyarakatnya. Oleh karena itu jika berdasarkan argumentasi tersebut, perkawinan beda agama justru bisa menjadi kendala bagi

⁹⁵ Menurut Yusuf al-Qardlawi yang dikutip Ahmad Sukarja beberapa madarat pernikahan dengan wanita kitabiyyah diantaranya; 1). Akan banyak terjadi perkawinan dengan wanita-wanita non muslim. Hal ini akan berpengaruh kepada perimbangan antara wanita Islam dan laki-laki muslim sehingga akan banyak wanita muslimah yang tidak bisa kawin dengan laki-laki muslim. Sementara poligami diperketat karena dalam aturan wanita kitabiyyah tidak menyetujui poligami, 2). Suami sangat mungkin terpengaruh oleh agama isterinya, demikian juga anak-anaknya. Bila itu terjadi maka fitnah benar-benar menimpa umat Islam, dan 3). Perkawinan dengan non-muslimah akan menimbulkan kesulitan dalam mendidik anak-anaknya. Lihat Ahmad Sukarja "Perkawinan Berbeda Agama, 15.

⁹⁶ Pada periode nabi Muhammad SAW, representasi publik adalah beliau, karena pada masa Madinah memang kedudukan beliau bukan saja sebagai rasul namun sebagai kepala "negara". Jika memakai pendekatan tersebut diterima, maka representasi dari publik dalam konteks keindonesiaan adalah negara ataupun agama dan institusinya seperti MUI.

terwujudnya keluarga sakinah bahkan bisa menimbulkan kemadharatan dan kerusakan.⁹⁷ Sedangkan dalam hukum Islam ada konsepsi bahwa pintu kemudharatan itu harus ditutup serta menolak kerusakan itu harus didahulukan daripada menarik manfaat (*dar'u al-mafāsīd muqaddamun 'alā jalb al-maṣāliḥ*). Karena itu, penulis sangat setuju jika larangan nikah beda agama bisa merujuk pada konsepsi tersebut.

b. Waris Lintas Agama

Menurut jumhur ulama waris gugurnya ahli waris untuk menerima hak waris disepakati disebabkan oleh tiga hal, yaitu 1) Pembunuhan (*al-qatl*) 2. pebudakan (*al-'abd*), 3) . Belainan agama (*Ikhtilāf ad-dīn*). Terhalangnya waris karena berlainan agama didasarkan pada al-Qur'an QS *an-Nisā* '4: 141 (*Artinya: Dan Allah sekali-kali tidak akan memberikan suatu jalan bagi orang-orang kafir untuk menguasai orang-orang mukmin*) yang juga ditegaskan kembali oleh hadits

⁹⁷ Dalam pandangan Muhammadiyah yang dituangkan dalam *Tafsir Tematik al-Qur'an*, memang pada dasarnya hukum menikah dengan *ahl al-kitāb* baik perempuan maupun laki-laki itu tidak ada dalil yang mengharamkan, hanya saja jika dikembalikan kepada hukum aslinya bahwa pernikahan beda agama itu tidak boleh (QS *al-Baqarah* 2 : 221), sedangkan QS *al-Māidah* 5:5 yang membolehkan pernikahan dengan perempuan *ahl al-kitāb* adalah pengecualian. Pengecualian ini diberikan karena secara teologis pernikahan dengan perempuan *ahl al-kitāb* bisa tidak menghalangi tercapainya tujuan perkawinan yakni menjaga kecucian diri (QS 4:24) dan menjaga ketentraman (QS *Ar-Rūm* 30: 21), sedangkan pernikahan dengan laki-laki *ahl al-kitāb* sangat riskan karena berpotensi besar untuk menghalangi tercapainya tujuan tersebut sehingga tidak dikecualikan dari hukum asal itu. Sedangkan diharamkannya pernikahan beda agama, jika merujuk pada pendapatnya Rasyid Ridla yang dikutip PP. Muhammadiyah bahwa hubungan perkawinan itu merupakan faktor pendukung yang paling kuat untuk keberhasilan dakwah yang efektif. Perkawinan mendorong orang untuk bersikap toleran terhadap pasangannya dalam banyak hal termasuk agama, sehingga dikhawatirkan kepercayaan-kepercayaan lain bisa mempengaruhi wanita dan laki-laki muslim berupa keraguan maupun kesesatan. Hal ini secara empirik, adanya orang Islam yang karena bergaul dengan orang-orang musyrik tanpa disadari terpengaruh dengan kepercayaan mereka. Lihat PP. Muhammadiyah, *Tafsir Tematik al Qur'an*, 212-217.

(Orang Islam tidak mewarisi harta orang kafir dan orang kafir tidak mewarisi harta orang Islam).⁹⁸

Sistem hukum waris sebelum Islam sangat dipengaruhi oleh budaya masyarakat yang bercorak kesukuan (tribalism), berpindah-pindah (nomaden) dan suka perang. Karena itu kekuatan fisik dan gender menjadi parameter dalam sistem kewarisan. Hanya laki-laki yang kuatlah yang berhak mewarisi sedangkan pihak yang dianggap lemah seperti perempuan tidak berhak mewarisi.

Di masa Islam ketentuan waris yang berdasarkan kekuatan fisik dan gender dirubah menjadi sistem kewarisan yang berorientasi pada kekuatan moral dan kesatuan ideologi yang bersifat transendental (agama). Dengan demikian adalah sebuah konsekuensi logis bahwa perbedaan agama ataupun pembunuhan menjadi sebab terhalangnya waris; karena perbedaan agama merupakan antitesa dari kesatuan ideologi, sedangkan pembunuhan merupakan bentuk amoralitas. Sebagai contoh kongkritnya, Nabi Muhammad juga mempraktekan bahwa perbedaan agama memang menjadi penghalang mewarisi yaitu ketika Abu Thalib meninggal sebelum masuk Islam, maka harta warisannya hanya dibagikan kepada anak-anaknya yang masih kafir Uqail dan Thalib sedangkan Ali dan Jafar yang notabenehnya sudah lama masuk Islam tidak mendapatkan warisan.⁹⁹

Disamping itu secara filosofis, jika kita mengacu pada konsep waris, maka kita akan menemukan bahwa secara semantik waris merupakan derivasi dari akar kata *warāsa, yarisu, turās*. Dengan demikian secara filosofis waris adalah sebuah

⁹⁸ Teks ayat-ayat al-Qur'an dan hadits secara lengkap dicantumkan dalam lampiran tesis.

⁹⁹ Ahmad Rofiq, *Fiqih Mawaris* (Jakarta : PT RajaGrafino, 2002), 36.

konsep tentang tradisi (*turās*) dan juga pewarisan yang justru acap kali diparalelkan dengan sesuatu yang bermakna metafisik-immaterial seperti ilmu, intelektual, dan pemikiran.¹⁰⁰ Makna filosofis dari waris ini tidaklah bisa direduksi atau bahkan dieliminir sekedar sebagai simbolisasi terhadap perpindahan hak milik yang bersifat material (harta) saja; melainkan yang paling substansial adalah pemeliharaan tradisi religi-ideologi secara turun temurun. Dengan kata lain secara fungsional, kewarisan dalam konsep Islam adalah sebuah mekanisme pemeliharaan terhadap kelangsungan eksistensi agama Islam di muka bumi. Atas alasan itu pula, perbedaan agama jelas tidak bisa dijadikan sebagai jalan pewarisan, karena keluar dari salah satu tujuan syari'ah, yaitu pemeliharaan agama (*hifz ad-dīn*).

Menurut Yusuf al-Qardhawi penerapan hukum waris al-Qur'an mempunyai landasan yang kukuh dan mandiri sehingga tidak dapat dipengaruhi oleh hukum lain yang berhubungan dengannya atau hukum modern sekali pun karena perubahan hanya merupakan bentuk lain dari penghianatan terhadap syari'at yang mengelabui manusia untuk mengetahui hikmah di balik hukum waris Islam.¹⁰¹ Pewarisan ini mempunyai hukum-hukum tertentu yang bersifat *tauqīfi* (suatu ketentuan yang bersifat tetap dari *Syāri'*). Terhadap hukum yang *tauqīfi* ini manusia tidak bisa melakukan intervensi dalam menentukan atau mengubah

¹⁰⁰ A.W Munawir, *Kamus Munawwir Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, t.t),1550. Waris berbanding dengan makna *turās* yang sering diartikan sebagai produk material ataupun pemikiran yang ditinggalkan oleh generasi terdahulu kepada generasi sesudahnya. Seperti ungkapan '*Ulamā warasatul Anbiyā'* (ulama adalah pewaris para nabi). Disini term *waris* jelas bukan bermakna pewarisan material yang bersifat fisik (harta) melainkan lebih bermakna intelektual, pemikiran, spiritual yang bersifat ideologis (agama). Lihat pada Muhammad Syahrur, *Prinsip dan Dasar Hermeneutika Kontemporer* (Yogyakarta: El-Saq, 2004), 42.

¹⁰¹ Yusuf al-Qardhawy, *Membumikan Syariat Islam, Kehewesan Aturan Ilahi untuk Manusia* (Bandung : Arasy Mizan Pustaka, 2003), 86-87.

ketentuannya, karena merupakan hak otoritatif dan prerogatif Allah SWT yang *unthinkable* dan *unchangable*.¹⁰²

Oleh karena itu hadis yang melarang waris beda agama bukanlah bersifat khusus dan hanya berlaku pada waktu tertentu saja. Larangan itu bersifat umum yang tidak dibatasi oleh pengecualian ataupun kekhususan. Batasan yang jelas adalah bahwa selama seseorang masih kafir, maka tidak ada kaitannya dengan muslim. Namun begitu ia masuk Islam, maka ia akan diperlakukan sebagai ahli waris atau pemberi waris muslim. Jadi batasan hadis tersebut adalah “selama ia kafir”. Hadits tersebut tidak bersifat temporer, karena dalam kondisi dan zaman apapun secara substansial kafir adalah kafir. Kecuali bila ada kaedah yang menegaskan bila keadaan normal, maka kafir sama dengan muslim dan muslim sama dengan kafir. Maka dalil normal bisa diberlakukan. Jadi hadis pelarangan waris beda agama tidak bersifat khusus ataupun *muqayyad* yang terikat ruang waktu, namun justru bersifat mutlak.

Memang, terdapat perbedaan mengenai hukum seorang muslim mewarisi non-muslim. *Pertama*, yang mutlak menolak waris beda agama di antaranya Imam as-Syafi'i yang berpendapat bahwa ahli waris muslim tidak menerima warisan dari orang kafir dan harta waris tersebut seluruhnya diberikan kepada *Baitul Māl* atau kas Negara. *Kedua*, yang membolehkan seorang muslim mewarisi dari seorang kafir dan mengharamkan kebalikannya. Ini berdasarkan analogi (*qiyās*) diperbolehkannya seorang muslim menikah dengan perempuan

¹⁰² Mustafa Kamal Pasha, *Fiqh Islam Sesuai Dengan Putusan Majelis Tarjih* (Yogyakarta: Citra Karsa Mandiri, 2002), 322.

non muslim. Namun di antara kedua pendapat tersebut, pendapat yang mengharamkan dipandang lebih kuat, karena disamping terlihat lebih hati hati, juga lebih banyak mendatangkan masalah.¹⁰³

c. Mengucapkan selamat natal dan hari raya agama lain.

Menurut buku FLA, latar belakang diharamkannya mengucapkan selamat natal/natalan bagi umat Islam selama ini adalah sebagai upaya memelihara akidah, sehingga jika mengucapkan natal tidak mengurangi sedikitpun kemurnian akidahnya, maka diperbolehkan.

Oleh karena itu menurut penulis, kebolehan mengucapkan selamat natal sebagaimana argumentasi buku FLA ini pun juga tidak dapat diberlakukan secara umum, tetapi hanya bagi muslim yang benar-benar matang akidahnya, sedangkan secara umum masih banyak muslim yang belum matang akidahnya. Hal ini mengacu pada teori inklusivisme Yusuf al-Qardlawi yang berpandangan bahwa Islam adalah agama yang inklusif dalam arti terbuka, bersedia menerima kehadiran pihak lain, tetapi harus dengan syarat dan ketentuan yang menjadikan inklusivitasnya bermanfaat dan aman bagi akal, diri dan agamanya, bukan malah sebaliknya, membahayakan. Karenanya ada inklusivisme yang harus

¹⁰³ Dipandang lebih hati-hati karena jika dibolehkan seorang muslim mewarisi dari ahli waris yang non-muslim, maka dikhawatirkan harta waris tersebut mengandung harta haram atau harta yang diperoleh dengan cara-cara yang tidak diperbolehkan menurut syari'ah Islam. Karena bagaimanapun memang terdapat perbedaan yang substansial antara Islam dan non-Islam dalam kaitannya tentang aturan dan batasan antara harta yang halal dengan harta yang haram, juga cara-cara memperoleh harta yang diperbolehkan dengan cara-cara yang tidak diperbolehkan. Dengan demikian untuk menghindari ketidakjelasan harta tersebut, maka melarang seorang muslim untuk mewarisi dari orang kafir dipandang sebuah keputusan yang lebih hati-hati. Sedangkan menyerahkan harta pewaris yang kafir kepada *Baitul Māl* juga akan lebih banyak mendatangkan manfaat dan masalah secara umum, karena harta itu dapat digunakan untuk kepentingan bersama, bukan untuk kepentingan individu saja.

dihindari yaitu; inklusivisme sebelum mengalami kematangan; inklusivisme yang mudah untuk menerima unsur luar tanpa menetapkan syarat tertentu; dan inklusivisme yang silau dengan kebudayaan lain. Dengan demikian, jika seorang muslim merasa bahwa untuk menjaga agama dan akidahnya (*hifz ad-din*) dia memutuskan untuk tidak mengucapkan selamat natal atau hari raya agama lain, maka keputusan itu jauh lebih masalah bagi diri dan agamanya.

Pemikiran hukum yang inklusif, yang ditawarkan konseptor buku FLA seperti diatas memang terkesan rasional, objektif, dan sangat demokratis. Namun tidak dapat dipungkiri bahwa oleh mayoritas umat, FLA belum dapat diterima sebagai fiqih alternatif. Justru corak pemikiran fiqih ini dalam pandangan para penentanganya dirasa kurang memiliki identitas dan parameter yang jelas, terlalu akomodatif dengan keadaan bahkan menjadi bagian dari keadaan itu sendiri. Begitu antroposentrisnya sifat fiqih ini hingga disebut sebagai fiqih yang menghamba pada kepentingan “berhala kemanusiaan” yang justru sarat dengan pelecehan terhadap syari’ah dan keyakinan Islam.¹⁰⁴

Salah satu tujuan syari’ah Islam memang untuk menjaga kebaikan hidup manusia. Namun justru berangkat dari permasalahan inilah percaturan tentang hubungan teks-teks normatif agama dengan masalah sebagai *maqāṣid as-syarī’ah* merupakan salah satu permasalahan yang rumit. Ijtihad atas dasar masalah sebagai tujuan hukum Islam sering memungkinkan tidak diterapkannya ketentuan *naṣ* menurut apa adanya, tetapi diterapkan dengan cara lain atau bahkan tidak

¹⁰⁴ Hartono Ahmad Jaiz, *Mengkritisi Debat Fiqih Lintas Agama* (Jakarta: Pustaka Kautsar, 2004), 4 dan Majelis Mujahidin Indonesia, *Kekafiran Berfikir Sekte Paramadina* (Yogyakarta : Wihdah Press, 2004).

sama sekali. Jika masalah sebagai kebenaran faktual yang menjadi standar lahirnya sebuah hukum, maka problematika mendasar dari kebenaran faktual adalah kacamata mana dan siapa yang dipakai dan siapa yang paling memiliki otoritas untuk mengambil keputusan terhadap selera kebenaran. Dengan demikian dekonstruksi hukum Islam yang ditawarkan FLA, “tanpa standar batasan yang jelas” dikhawatirkan menimbulkan absurditas dan relativisme nilai, dimana setiap kebenaran yang datang akan disikapi secara skeptis, apriori, diragukan atau bahkan dibuang ketika tidak sesuai dengan selera dan kondisi masyarakat; dan jika tidak hati-hati ini bisa berubah dan terjebak menjadi individualisme radikal, subjektivisme kognitif, dan tentu saja nihilisme.

Bagi umat Islam, telah menjadi sebuah keyakinan bahwa Islam sebagai agama sempurna sudah menyediakan semua perangkat kehidupan sosial-politik secara komprehensif. Manusia tidak perlu mencari alternatif lain kecuali melaksanakan secara konsisten hukum-hukum Tuhan itu. Berbeda dengan pandangan ini, buku FLA membedakan hukum Islam antara wilayah ibadah dan mu'amalah. Ibadah harus disesuaikan dengan ketentuan agama, tetapi mu'amalah itu progresif-dinamis sesuai dengan perkembangan manusia. Dalam konteks mu'amalah ini, hukum Tuhan yang definitif tidak pernah ada karena yang ada hanya *sunnatullah*.

Pandangan ini jelas mendapat tentangan, karena terkesan FLA mengeneralisasikan antara hukum *taklifi* yang merupakan hak Tuhan dan hukum

wad'i bersifat yang menjadi otoritas manusia.¹⁰⁵ Batas wilayah antara keduanya menjadi kabur atau bahkan tidak ada sama sekali. Manusia telah mengambil otoritas Tuhan. Karenanya fiqh inklusif seperti FLA dianggap oleh para penentangannya mengandung distorsi pemikiran yang sangat berbahaya bagi eksistensi Islam secara substansial karena sifatnya yang cenderung sangat permisif. Begitu pentingnya kedudukan manusia di bumi sehingga mereka memiliki otoritas untuk mengatur hidupnya sendiri melalui supremasi hukum buatan manusia bukan hukum langit. Agama diorientasikan kepada kepentingan manusia sehingga ketika manusia merasa kepentingannya tidak terwakili, mereka bebas memilih hukum yang relevan dengan kepentingannya.

Pemikiran seperti FLA tersebut, barangkali imbas cara pandang modernisme yang menekankan pada ide universal tentang emansipasi progresif, rasio dan kebebasan. Dalam pandangan ini manusia adalah sebagai subyek harus menentukan sendiri landasan nilai dan kriteria-kriteria dalam kehidupannya. Manusia tidak memerlukan landasan nilai, kebebasan dan legitimasi kebenaran selain yang berasal dari dalam dan untuk dirinya sendiri. Manusia sebagai subyek akan selalu bergerak ke depan dan akan selalu mengacu pada kebenaran ideal, sementara kebenaran ideal sendiri masih belum atau tidak akan pernah mengalami

¹⁰⁵ Contoh dalam hukum perkawinan, ada norma hukum yang melarang dan ada norma hukum yang membolehkan. Itu sepenuhnya otoritas Tuhan yang bersifat *qaṭ'i*. Sedangkan yang sifatnya komplementer seperti antara lain usia nikah bersifat *ijtihadiyah*, maka hal itu termasuk hukum *wad'i* manusia boleh berijtihad dalam menentukannya.

proses akhir melainkan tetap dalam proses *becoming*. Proses bergerak ke depan menuju kebenaran ideal inilah yang mereka sebut sebagai kemajuan.¹⁰⁶

Disamping itu, kritik para konseptor buku FLA yang ditujukan kepada rumusan fiqh klasik juga terkesan bukan sekedar kritik, melainkan lebih mirip sebagai sebuah penghapusan masa lalu. Mereka pun terkesan terlalu menyederhanakan masalah sehingga semangat untuk “tampil beda” lebih terasakan dibandingkan semangat untuk memberikan solusi terhadap gagasan pluralisme itu sendiri. Hukum-hukum agama seperti pernikahan dan waris beda agama terasa kehilangan dimensi universalismenya karena semua serba dibongkar dan dipasang dengan ganti yang benar-benar berbeda, bahkan bertentangan dengan konsep lama. Pemikiran hukum FLA yang dekonstruktif itu terkesan masih terlalu prematur untuk dikatakan mampu memberikan alternatif dan metodologi yang sepadan dengan fiqh klasik yang mereka kritik, karena semua hanya didasarkan pada argumentasi masalah, namun belum didukung dengan instrumen, metode, dan teori yang lebih kuat.¹⁰⁷

¹⁰⁶ Christopher Norris, *Membongkar Teori Dekonstruksi Jacques Derrida*, terj. Inyik R.N (Jakarta : Ar Ruz, Jakarta 2003),8.

¹⁰⁷ Menurut Derrida, seperti dikutip Spivak, tugas dekonstruksi adalah membongkar struktur-struktur metafisis dan retorik yang bermain dalam teks, bukanya untuk menolak atau menyingkirkan struktur-struktur tersebut melainkan untuk mendeskripsikannya kembali dengan cara lain. Menurut Spivak, hasrat untuk mendekonstruksi memang memiliki daya pikat tersendiri. Dekonstruksi sepintas lalu memang seperti menawarkan jalan keluar bagi ketertutupan pemahaman dan pengetahuan dengan ketidakterbatasan dan kebebasan. Dengan memahami ketidakterbatasan tak berujung tekstualitas, dengan penempatan ketidakterbatasan, maka dekonstruksi menampilkan godaan jurang ketidakterbatasan tadi sebagai kebebasan. Kejatuhan ke dalam jurang dekonstruksi ini sama-sama menawarkan kenimatan sekaligus rasa takut, kita dibuat kecanduan dengan perasaan bahwa dasar jurang tersebut tidak pernah akan pernah dicapai. Oleh karena itu setiap proses dekonstruksi tidak pernah menjadi sains positif, karena tidak satupun hal yang bisa mendekonstruksi atau didekonstruksi secara sempurna. Berangkat dari teori dekonstruksi tersebut, dapat dipahami bahwa pada dasarnya wacana inklusivisme FLA mungkin merupakan

Selain itu, dari awal, terkesan demokrasi merupakan salah satu tema yang amat mendasar dalam pemikiran buku FLA, hingga inklusivisme baik dalam ranah teologi ataupun hukum, memang ditujukan untuk membangun wacana keagamaan yang dapat dijadikan landasan etik dan politik yang diyakini paling relevan untuk kehidupan berbangsa dan berdemokrasi dalam konteks umat Islam di Indonesia. Jadi ada semacam obsesi kuat untuk menjadikan demokrasi sebagai syarat mutlak membangun masyarakat Islami, dan wacana inklusivisme teologi maupun hukum FLA, memiliki ikatan senyawa dan arah sama, demokrasi. Demokrasi membutuhkan ideologi yang terbuka yang demokratis pula, yang jelas memerlukan seperangkat instrumen yang mendukung, termasuk yang lahir dari rahim keagamaan yang ternyata masih cukup kuat mendominasi kesadaran berfikir dan bertindak di kalangan umat; dan inklusivisme bisa dijadikan jembatan yang akan memiliki implikasi luas terhadap hubungan antarpenganut agama, antara Islam dan non-Islam.

Namun demikian, dalam pemikiran FLA, aroma eksklusivisme juga masih terasa karena inklusivisme hukum hanya dilihat dari kacamata fiqh Islam *an-sich* tanpa sedikitpun melibatkan fiqh agama lain. Bagaimana jika masing-masing agama lainpun memiliki sikap dan ajaran yang eksklusif?. Jawabnya jika "ya", maka yang terjadi justru munculnya sikap menutup mata dan telinga terhadap

sesuatu yang baik tetapi ia bukanlah program yang praktis. Untuk itulah, sebagai sebuah upaya dekonstruksi terhadap paradigma fiqh klasik, seharusnya FLA menyiapkan argumentasi dan metode yang lebih kuat ketika merumuskan pemikiran hukumnya, bukan sekedar merubah dari yang tidak boleh menjadi boleh. Lihat G. Chakraorty Spivak, *Membaca Pemikiran Jacques Derrida*, terj. Inyik Ridwan Muzir (Yogyakarta: Ar Ruz, 2003), 149 -154.

realitas pluralisme itu sendiri. Karena bagaimana pun, dalam agama apapun, sikap eksklusif adalah bagian intrinsik yang melekat erat pada jiwa dan intuisi keagamaan manusia. Dan secara logika untuk menghadapi pluralisme tidak bisa dilakukan justru dengan memberangus pluralisme itu sendiri.

Potensi kritis memang sangat dibutuhkan dalam dunia kontemporer seperti saat ini, dimana entitas pemikiran dan praktik kebudayaan yang mentradisi apapun (tak luput juga agama di dalamnya) seketika didudukkan sebagai anti-kemapanan dan anti-hegemoni. Ia sepenuhnya memutlakan dinamisasi, progresivitas, pluralisme dan kritik deskonstruksionis. Namun manusia adalah entitas dengan ketidakpastian dan perubahan sebagai wataknya. Karena wataknya yang berubah itulah terkadang ia memerlukan kemapanan atau sesuatu yang eksklusif sebagai tempat memertahankan autensitasnya. Oleh karena itulah pada semua agama dan keyakinan ada aturan formal yang harus dipegangi, sehingga ia tidak kehilangan keautentikan, keorsinilan atau bahkan eksistensinya. Jika tidak, maka sebuah agama akan lebur dan tereduksi dan akhirnya tidak memiliki eksistensi walau barangkali dianggap eksis di tengah-tengah masyarakat. Fiqih inklusif terasa kurang memiliki daya akomodatif memadai terhadap fiqih Islam lainnya. Karena ia mungkin inklusif bagi dunia luar, tapi justru eksklusif dan teralienasi di dalam sendiri.

Dengan demikian dalam konteks yang lebih makro, secara sosiologis dan tentu saja aksiologis (kemanfaatan) konsep inklusivisme hukum FLA tampaknya *out of contex* karena kecenderungannya untuk menjadikan pemikirannya yang merupakan refleksi pengalaman yang bersifat lokal (Indonesia) menjadi tampil

dengan orientasi universal. Di sisi lain paradigma fiqih lama yang dibongkarnya, untuk kawasan-kawasan tertentu, justru masih sangat relevan, *compatible*, bahkan menjadi keharusan.

Akhirnya sebagai sebuah wacana yang dimaksudkan untuk menggedor kemapanan paradigma fiqih klasik yang terkesan dogmatis dan juga lamanya upaya pembaharuan, maka wacana pemikiran hukum buku FLA ini cukup berhasil membawa suara untuk didengar. Berbagai tanggapan yang kontra adalah indikasinya. Namun demikian model kritis yang ditawarkannya sendiri sebenarnya tidak *value-free* melainkan sebuah produk intelektual dari rahim pandangan dunia (*worldview*) juga. Dengan demikian ia pun bisa dikatakan sebagai produk gerakan *eisegese* para konseptornya yang membawa masuk pikiran atau dogma dan ideologinya sendiri ke dalam teks lalu keluar dan mengklaimnya sebagai maksud teks itu sendiri. Jika klaim inipun kemudian tidak menyisakan ruang untuk dikritisi, maka mereka pun terjebak pada absolutisme yang mereka tentang dari awal. *Wallāhu a'lam bi aṣ-ṣawāb*