

DR. SYAMSUDDIN ARIF

Orientalis & Diabolisme Pemikiran

"Suatu karya yang tidak dapat lahir kecuali dari seseorang yang memiliki *framework* yang jelas. Pendekatannya mengesankan seperti anti-Barat dan antikemapanan, padahal ini adalah upaya riil untuk berubah dan mengubah diri dari kondisi yang selama ini terhegemoni oleh *framework* dan *worldview* orientalis dan Barat".

Dr. Hamid Fahmy Zarkasyi, M.Phil. (Direktur INSISTS)



Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

SYAMSUDDIN, Arif,

Orientalis dan Diabolisme Pemikiran, penulis, Dr. Syamsuddin Arif; penyunting, Nuim Hidayat—Cet. 1—Jakarta: Gema Insani, 2008.

x, 342 hlm.; 23 cm

ISBN: 978-979-077-062-1

1. Pemikiran I. Judul II. Arif, Syamsuddin. III. Hidayat, Nuim

Pasal 2

- (1) Hak cipta merupakan hak eksklusif bagi pencipta atau pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Pasal 72

- (1) Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
- (2) Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

UU No. 19 Tahun 2002

ORIENTALIS DAN DIABOLISME PEMIKIRAN

Penulis • **Dr. Syamsuddin Arif**

Penyunting • **Nuim Hidayat**

Perwajahan Isi • **Imamsobar**

Penata Letak • **Indra**

Desain Sampul • **Syakirah**

Penerbit

GEMA INSANI

Depok: Jl. Ir. H. Juanda Depok 16418

Telp. (021) 7708891, 7708892, 7708893 Fax. (021) 7708894

<http://www.gemainsani.co.id>

e-mail: gipnet@indosat.net.id, penerbitan@gemainsani.co.id

Layanan SMS: 0815 86 86 86 86

Jakarta: Jl. Kalibata Utara II No. 84 Jakarta 12740

Telp. (021) 7984391, 7984392, 7988593 Fax. (021) 7984388

Anggota IKAPI

Cetakan Pertama, *Shafar 1429 H / Februari 2008 M*

DAFTAR ISI

Pengantar Penerbit	vii
Sepatah Kata	ix

BAB I

<u>ORIENTALIS DAN KAJIAN KEISLAMAN</u>	1
----------------------------------------------	---

Orientalis dan Al-Qur'an • 2
Orientalis dan Teks Al-Qur'an • 22
Orientalis dan Hadits Nabi • 27
Orientalis dan Teologi Islam • 46
Orientalisme dan Sufisme • 58

BAB II

TANTANGAN IDEOLOGI GLOBAL	75
----------------------------------------	----

Makna Liberalisme • 76
Pluralisme Agama • 80
Sekularisme dan Sekularisasi • 84
<u>Feminisme dan Isu Gender</u> • 103
<u>Legitimasi Fatwa MUI</u> • 116
<u>Islam dan Rasisme</u> • 120
Tirani di Balik Seni • 135

BAB III

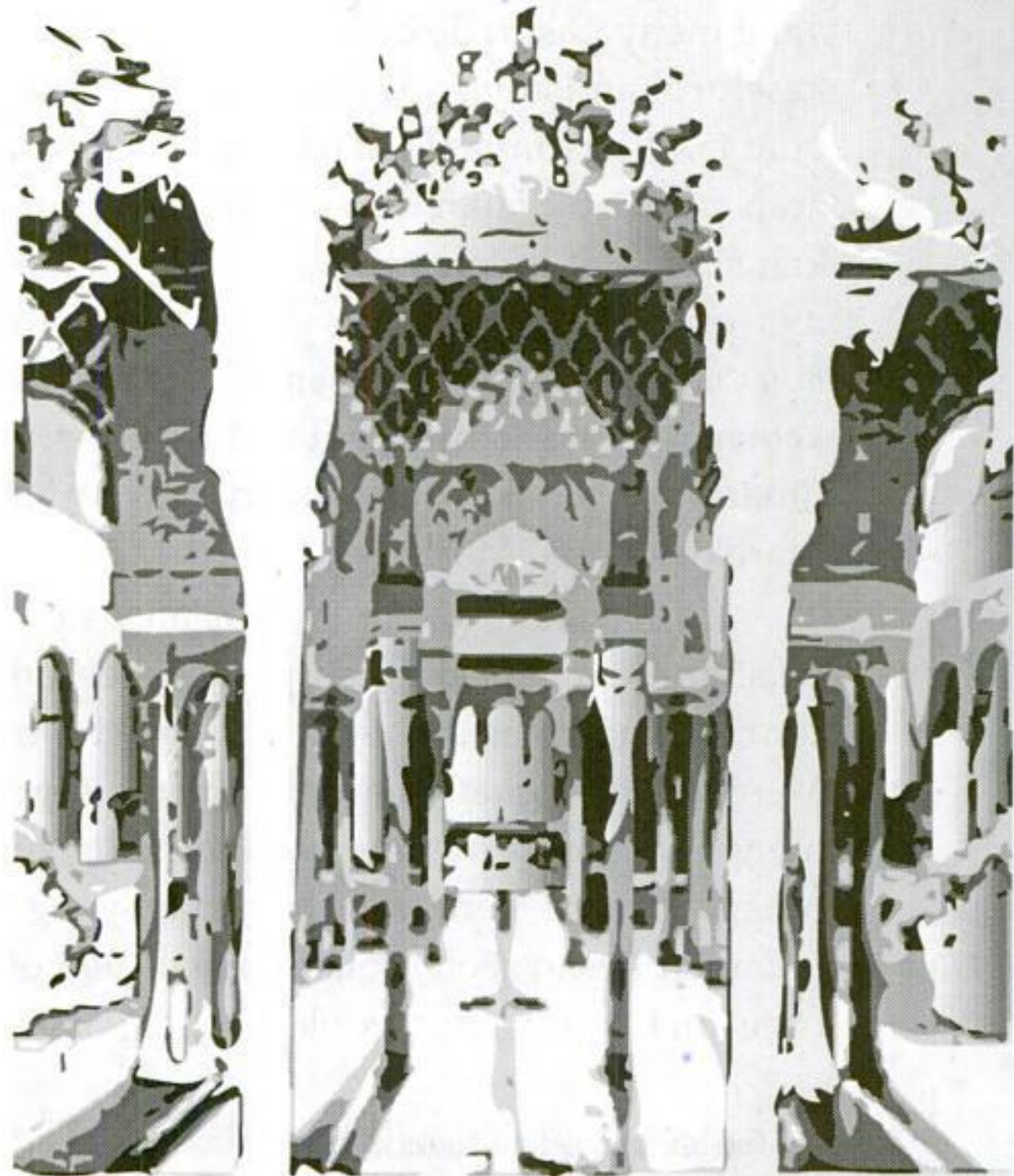
WACANA KEISLAMAN MUTAKHIR	139
----------------------------------------	-----

Kanker Epistemologis • 140
Diabolisme Intelektual • 143

*image
not
available*

BAB I

Orientalis dan Kajian Keislaman



*image
not
available*

buah upaya yang belakangan ditiru oleh segelintir kaum Liberal di Indonesia.

Kemudian pada tahun 1937 datang Arthur Jeffery yang berambisi membuat edisi kritis Al-Qur'an, mengubah Mushaf Utsmani yang ada dan menggantikannya dengan mushaf baru. Orientalis asal Australia yang pernah mengajar di American University Cairo dan menjadi guru besar di Columbia University ini, konon ingin merestorasi teks Al-Qur'an berdasarkan *Kitab al-Mashahif* karya Ibn Abī Dāwūd as-Sijistānī yang ditengarai merekam bacaan-bacaan dalam beberapa 'mushaf tandingan' (*rival codices*).¹⁰ Jeffery bermaksud meneruskan usaha Gotthelf Bergsträsser dan Otto Pretzl, dua orientalis Jerman yang pernah berjibaku mengumpulkan foto lembaran-lembaran naskah (manuskrip) Al-Qur'an dengan tujuan membuat edisi kritis Al-Qur'an. Proyek tersebut gagal karena semua arsipnya di Munich hancur musnah tertimpa bom saat Perang Dunia Kedua berkecamuk.¹¹

Didorong oleh minatnya mengumpulkan qirā'āt-qirā'āt lemah dan 'nyeleneh' (*Nichtkanonische Koranlesarten*), Bergsträsser berupaya mengedit karya Ibn Jinnī dan Ibn Khālawayh.¹² Bagi para orientalis ini, 'isnād' tidak penting dan, karenanya, riwayat yang 'shādzdz' boleh saja dianggap 'sahīh', riwayat yang 'āhād' dan 'gharīb' boleh saja menjadi 'mutawātir' dan 'masyhūr', dan yang cacat disamakan dengan yang sempurna. Dalam hal ini, teknik dan strategi mereka adalah dengan menjungkirbalikkan kriteria dan nilai, mengetepikan yang fundamental dan mengetengahkan yang *trivial*. Maka para orientalis pun sibuk mengupas dan membahas soal nasikh-mansukh, isu adanya surat tambahan versi golongan Syi'ah, isu "Gharānīq"

¹⁰ Lihat Arthur Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'an: the Old Codices* (Leiden: E. J. Brill, 1937).

¹¹ Lihat Arthur Jeffery, *The Qur'an as Scripture* (New York: R. F. Moore Co., 1952); asalnya ceramah bertajuk "The Textual History of the Qur'an" yang disampaikan pada 31 Oktober 1946 di pertemuan the Middle East Society of Jerusalem, Israel.

¹² Lihat *Nichtkanonische Koranlesarten im Muhtasab des Ibn Jinnī* hrsgb. von G. Bergsträsser, München 1933 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 1933, Heft 2), dan *Ibn Khālawayh's Sammlung nichtkanonischer Koranlesarten*, hrsgb. von G. Bergsträsser, Stambul (Istanbul) 1934 (*Bibliotheca Islamica*, VII).

*image
not
available*

dalam sejarah Kristen atau tradisi Aggada dalam agama Yahudi.²⁴ Dalam khayalan mereka, teori evolusi juga berlaku untuk sejarah hadits. Mereka berspekulasi bahwa apa yang dikenal sebagai hadits muncul beberapa ratus tahun sesudah Nabi Muhammad saw. wafat, bahwa hadits mengalami beberapa tahap evolusi. Nama-nama dalam rantai periwayatan (*sanad*) mereka anggap tokoh fiktif. Penyandaran suatu hadits secara sistematis (*isnād*), menurut mereka, baru muncul pada zaman Daulat 'Abbāsiyyah. Karena itu, mereka beranggapan bahwa dari sekian banyak hadits hanya sedikit saja yang sah, manakala sisanya kebanyakan palsu. Demikian pendapat Goldziher, Margoliouth, Schacht, Cook, dan para pengikutnya.²⁵ Para orientalis-missionaris tersebut memang menghendaki agar umat Islam membuang tuntunan Rasulullah saw. sebagaimana orang Kristen meragukan dan akhirnya mencampakkan ajaran Jesus.²⁶

Isu Keaslian Naskah Al-Qur'an

Kembali ke masalah otentisitas kitab suci Al-Qur'an, ada beberapa hal yang perlu digarisbawahi dan perlu senantiasa diingat.

²⁴ W.R. Taylor, "Al-Bukhārī and the Aggada," *Muslim World*, XXXIII (1943): 191-202; Levi J. Jacober, *The Traditions of al-Bukhārī and their Aggadic Parallels*, PhD Dissertation, University of Toronto, 1936; dan Gregor Schoeler, "Mündliche Thora und Hadit. Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion," *Der Islam*, 66 (1989): 213-251.

²⁵ Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien* (Halle, 1889), 2 jilid, terj. Inggris: *Muslims Studies* (London, 1971); David S. Margoliouth, "On Muslim Tradition," *Muslim World*, II/2 (1912): 113-21; Josef Horowitz, "Alter und Ursprung des Isnād," *Der Islam*, 8 (1917-18): 39-47; Joseph Schacht, "A Revaluation of Islamic Traditions," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1949): 143-154; James Robson, "Muslim Tradition: The Question of Authenticity," *Memoires and Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society*, XCIII (1951-52): 84-102; Eckart Stetter, *Topoi und Schemata im Hadit* (Tübingen, 1965); Michael Allan Cook, *Early Muslim Dogma- A Source Critical Study* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), bab XI; dan P. Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), bab II.

²⁶ Lihat misalnya: Wolfgang Kirchbach, *Was lehrte Jesus? Zwei Urevangelien* (Berlin, 1897); Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (New York: Harper & Row, 1967); Gerd Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung* (München: Kaiser Verlag, 1977), terj. Inggris: *Sociology of Early Palestinian Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1978); John D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper & Row, 1993) dan Acharya S., *The Christ Conspiracy: The Greatest Story Ever Sold* (Kempton, IL: Adventures Unlimited Press, 1999).

*image
not
available*

Sistem vokalisasi baru diperkenalkan kemudian. Meskipun demikian, *rasm* 'Utsmani sama sekali tidak menimbulkan masalah, mengingat kaum Muslimin saat itu belajar Al-Qur'an langsung dari para sahabat, dengan cara menghafal, dan bukan dari tulisan. Mereka tidak bergantung pada manuskrip atau tulisan. Di sinilah orientalis semacam Jeffery, Puin, dan Luxenberg telah salah paham dan keliru, lalu menyimpulkan sendiri bahwa teks gundul ini yang menyebabkan *variant readings*—sebagaimana terjadi dalam kasus Bible. Mereka juga keliru menyamakan qirā'āt dengan 'readings', padahal qirā'āt adalah 'recitation from memory' dan bukan 'reading the text'. Mereka tidak mengerti bahwa dalam perkara ini kaidahnya adalah: tulisan harus mengikuti sebutan/bacaan yang diriwayatkan dari Nabi saw. ("*ar-rasmu tābi'un li l-riwāyah*") dan bukan malah sebaliknya.

Para orientalis juga salah paham mengenai 'rasm' Al-Qur'an. Dalam bayangan keliru mereka, bermacam-macam qirā'āt bermunculan disebabkan oleh rasm yang sangat sederhana itu, sehingga setiap pembaca boleh saja berimprovisasi, membaca Al-Qur'an mengikuti selera masing-masing. Padahal ragam qirā'āt telah ada lebih dahulu sebelum adanya rasm. Para orientalis juga tidak mengerti bahwa rasm Al-Qur'an telah disepakati dan dibuat sedemikian rupa sehingga dapat mewakili dan menampung pelbagai qirā'āt yang diterima. Misalnya, dengan menyembunyikan (*hadzf*) alif pada kata-kata berikut:

1. "ملك" (QS 1: 4) demi mengakomodasi qirā'āt yang diriwayatkan oleh Imam 'Āshim, al-Kisā'ī, Ya'qūb dan Khalaf ("*māliki*"—dibaca panjang, dengan alif), sekaligus qirā'āt yang diriwayatkan oleh Abū 'Amr, Ibn Katsīr, Nāfi', Abū Ja'far, dan Ibn 'Āmir ("*maliki*"—dibaca pendek, tanpa alif).³⁵
2. "يخدهون" (QS 2: 9) sehingga memungkinkan untuk dibaca "*yukhādi'ūna*" (berdasarkan qirā'āt yang diriwayatkan oleh

³⁵ Lihat Abū Hayyān al-Andalusī (w. 745), *al-Baḥr al-Muḥīt*, ed. Syaikh 'Ādil 'Abd al-Mawjūd, Syaikh 'Alī M. Mu'awwad, Dr. Zakariyyā 'Abd al-Majīd, dan Dr. Ahmad al-Najulī al-Jamāl (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422 H/2001 M), 1:133, dan Syihābuddīn Ahmad ibn Muhammad ibn 'Abd al-Ghanī al-Dimyāṭī, dikenal dengan al-Bannā' (w. 1117 H), *Ithāf Fudalā' al-Basyar fī al-Qirā'āt al-Arba'ata 'Asyar*, 2 jilid (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1422 H/ 2001 M), I:162.

*image
not
available*

Menurut sebuah sumber yang dapat dipercaya, ia warga negara Jerman asal Libanon, penganut Kristen, memperoleh M.A. dan Dr. Phil dalam bidang Arabistik. Pada 28 Mei 2003 yang lalu ia sempat diundang memberikan ceramah di Universität des Saarlandes mengenai "Pengaruh bahasa Aramaik terhadap bahasa Al-Qur'an" (*Der Einfluss des Aramäischen auf die Sprache des Korans*). Di samping bertugas sebagai dosen, ia juga aktif menulis dan memberikan wawancara untuk media masa.

Dalam bukunya itu yang diberi judul "Cara membaca Al-Qur'an dengan bahasa Syro-aramaik: Sebuah sumbangsih upaya pemecahan kesukaran memahami bahasa Al-Qur'an" (*Die syro-aramäische Lesart des Koran: Ein Beitrag zur Entschlüsselung der Koransprache*), Luxenberg dengan berani mengklaim: (1) bahwa bahasa Al-Qur'an sebenarnya bukan bahasa Arab. Karena itu, menurut dia, banyak kata-kata dan ungkapan yang sering dibaca keliru atau sukar dipahami (*in einem Ausmass verlesen und missdeutet wurde*)⁴² kecuali dengan merujuk pada bahasa Syro-aramaik yang konon merupakan lingua franca pada masa itu; (2) bahwa, masih menurut dia, bukan hanya kosakatanya berasal dari Syro-aramaik, bahkan isi ajarannya pun diambil dari tradisi kitab suci Yahudi dan Kristen-Syria (*Peshitta*);⁴³ (3) bahwa, oleh karena itu, Al-Qur'an yang ada tidak otentik, perlu ditinjau kembali dan diedit ulang (*Zur Richtigstellung des an zahlreichen Stellen verlesenen Korantextes ist eine kritische Edition sicherlich wünschenswert*).⁴⁴ Di sini tampak bagaimana orientalis-missionaris mendakwa diri mereka tahu dan paham mengenai Al-Qur'an dan keras kepala, meskipun jelas mereka keliru dan sesat. Juga tampak bagaimana mereka membentuk suatu jaringan bagi menyokong dan mendukung satu sama lain dalam menyerang Islam.

Untuk meyakinkan para pembacanya, Luxenberg menunjuk sejumlah contoh. Menurut hasil spekulasinya, kata *qaswarah* (قسورة) dalam QS 74: 51 semestinya dibaca *qasūrah*.⁴⁵ Lantas kata *sayyi'āt* (سيئات)

⁴² Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart*, 306.

⁴³ Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart*, 275 et passim.

⁴⁴ Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart*, 305-6 catatan kaki nb. 319.

⁴⁵ Luxenberg, *Die syro-aramäische Lesart*, 46-7.

*image
not
available*

kata “κέφαλη” (*kephale*) dalam bahasa Yunani Kuno (*Ancient Greek*). Kemiripan tidak mesti menunjukkan pengaruh atau pencurian. Sebagai contoh, Daiber menyebut antara lain kata-kata *fashshala* (فصل), *jama'a* (جمع), *yassara* (يسر), *sayyara* (سير), *mughādiban* (مغاضبا), *daraba* (ضرب) dan *zawwaja* (زوج) yang diklaim oleh Luxenberg telah dibaca keliru.

Epilog

“Kenali musuhmu” (*know thy enemies*) merupakan semboyan missionaris dibalik kegiatan dan kegigihan mereka dalam mengkaji Islam beserta seluk beluknya dari segala aspek. Adalah *naïve* apabila umat Islam bersangka baik terhadap orang yang “tidak akan pernah ridha” (لن ترضى عنك) dengan kita dan senantiasa memusuhi kita. Adalah keliru jika kita menelan mentah-mentah apa yang mereka katakan dan mereka tulis. Lebih celaka lagi apabila kita mengamini dan mengikuti seraya meniru-niru (*parroting*) melakukan apa yang mereka kerjakan, seperti menghina Rasulullah saw., memburuk-burukkan para Sahabat dan Tabi'īn, meremehkan para ulama salaf, meragukan otoritas dan otentisitas tradisi keilmuan Islam, lalu mau membuat *critical edition of al-Qur'an*, menolak hadits (*inkār as-sunnah*), membuat tafsīr dan hukum sendiri mengikut hawa nafsu yang sesat dan menyesatkan.



*image
not
available*

Demikian pula adanya berbagai varian bacaan (qira'āt) yang hingga kini masih terus dipelajari dan dihafal. Justru itulah Azami bebas menulis bukunya itu. Jadi memang bukan merupakan hal yang tabu untuk diketahui atau didiskusikan. Dari mana lagi para sarjana Barat memperoleh hampir seluruh data-data untuk studinya itu selain dari karya-karya para ulama Islam? Namun jika sumber datanya sama, mengapa kesimpulan para sarjana Barat itu berbeda dengan kesimpulan para ulama Islam? Jawabnya karena *point of departure* dan metodologinya memang berbeda. Berbeda dengan para ulama Islam, orientalis Barat bertolak dari prasangka dan praduga, berjalan dengan kecurigaan, dan berakhir dengan keraguan. Seperti Sisyphus dalam mitologi Yunani kuno, yang dihukum oleh para dewa untuk mendorong bongkahan batu ke puncak bukit, lalu membiarkannya jatuh untuk kemudian didorongnya lagi, demikian terus-menerus.

Persoalan yang dikemukakan mengenai sejumlah ayat yang konon 'missing' sebelum Al-Qur'an dikumpulkan, perbedaan antara mushaf Ubayy dan Ibn Mas'ud, dan lain sebagainya sebenarnya telah cukup dijelaskan oleh Azami dalam bukunya itu.⁵⁹ Saya khawatir justru pengritik itu yang sengaja melewatkan begitu saja penjelasan panjang lebar yang dikemukakan Azami. Ada lagi satu hal yang cukup memprihatinkan di akhir tulisan peneliti itu, yaitu pernyataannya yang 'serampangan' bahwa Sayyidina Umar dan sahabat terkemuka dikatakan mengeluh setelah peresmian teks standar Utsmani, tanpa menyatakan serta terlebih dahulu meneliti sumber dan kesahihan 'keluhan' tersebut. Sebab, Sayyidina Umar r.a. telah lama wafat ketika Khalifah Utsman r.a. menggarap proyek kodifikasi dan standarisasi mushaf Al-Qur'an.

Menurut Imam Ibn Katsir (w. 774 H), tidak lama setelah kodifikasi dan standarisasi kedua itu rampung, tim ahli yang terdiri dari para penghafal Al-Qur'an itu kemudian menyerahkan dan membacakan mushaf standar itu ke hadapan para sahabat Nabi saw., termasuk Khalifah Utsman r.a. (*tsumma quri'at 'alâ s-Sahabah bayna yaday 'Utsmân*).⁶⁰ Laporan umum dan terbuka ini sangat penting, untuk

⁵⁹ Lihat al-Azami, *The History of the Qur'anic Text*, Bab 6-13.

⁶⁰ Ibn Katsir, *Fadhâ'il al-Qur'ân*, dalam *Tafsir al-Qur'ân al-'Azhim*, 7 jilid, Beirut, 1966, 7:450.

*image
not
available*

Imam Bukhārī, paling tidak separuhnya harus ditolak: "...the European critic is compelled, without hesitation, to reject at least one-half."⁶⁶ Itu dari sudut sumber isnādnya, sedangkan dari sudut isi matannya, maka hadits "*must stand or fall upon its own merit*".⁶⁷ Tulisan Muir ini kemudian dijawab oleh Sayyid Ahmad Khan dalam esei-eseinya.⁶⁸

Selang beberapa lama setelah itu muncul Ignaz Goldziher. Yahudi kelahiran Hungaria ini sempat "nyantri" di Universitas al-Azhar Kairo, Mesir, selama kurang lebih setahun (1873-1874).⁶⁹ Setelah kembali ke Eropa, oleh rekan-rekannya ia dinobatkan sebagai orientalis yang konon paling mengerti tentang Islam,⁷⁰ meskipun dan justru karena tulisan-tulisannya mengenai Islam sangat negatif dan distortif, mengelirukan, dan menyesatkan. Dibandingkan dengan para pendahulunya, pendapat Goldziher mengenai hadits jauh lebih negatif. Menurut dia, dari sekian banyak hadits yang ada, sebagian besarnya—untuk tidak mengatakan seluruhnya—tidak dapat dijamin keasliannya alias palsu dan, karena itu, tidak dapat dijadikan sumber informasi mengenai sejarah awal Islam. Menurut Goldziher, hadits lebih merupakan refleksi interaksi dan konflik pelbagai aliran dan kecenderungan yang muncul kemudian di kalangan masyarakat Muslim pada periode kematangannya, ketimbang sebagai dokumen sejarah awal perkembangan Islam: "*Das Hadith wird uns nicht als Document für die Kindheitsgeschichte des Islam, sondern als Abdruck der in der Gemeinde hervortretenden Bestrebungen aus der Zeit seiner reifen Entwicklungsstadien dienen*".⁷¹ Ini berarti, menurut dia, hadits adalah

⁶⁶ Muir, *The Life of Mahomet*, 1: xlii.

⁶⁷ Muir, *The Life of Mahomet*, 1: lxxxvii.

⁶⁸ Sayyid Ahmad Khan, *Series of Essays on the Life of Mohammed and Subjects Subsidiaries Thereto* (London, 1870); terj. Arab, *al-Kluṭhabāt al-Ahmadiyyah fī l-Arab wa s-Sīrah al-Muhammadiyah*.

⁶⁹ Lihat Alexander Schreiber (ed.), *Ignaz Goldziher Tagebuch* (Leiden: E.J. Brill, 1978), 68-70 dan Raphael Patai, *Ignaz Goldziher and His Oriental Diary* (Detroit: Wayne State University Press, 1987), 20-28.

⁷⁰ Sebagaimana diungkapkan oleh Theodor Nöldeke dalam *Zeitschrift für Assyriologie* 26 (1912): v-vi; C.H. Becker dalam *der Islam* 12 (1922): 214; dan Louis Massignon, "In Memoriam Ignace Goldziher" dalam Bernard Heller, *Bibliographie des œuvres de Ignace Goldziher* (Paris: Imprimerie Nationale, 1927), v.

⁷¹ Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2 jilid (Halle: Max Niemeyer, 1890), 2:5.

*image
not
available*

dari Universitas Kairo, Mesir, oleh Profesor Zafar Ishaq Ansari⁹¹ dari Islamic Research Institute Islamabad, Pakistan, dan oleh Profesor Muhammad Mustafa al-Azami⁹² dari Universitas King Saud Riyadh, Saudi Arabia. Di kalangan orientalis sendiri, teori-teori Schacht menimbulkan reaksi pro dan kontra. Pengukuhan dan pembelaan datang dari Brunschvig, Crone, Powers dan Calder.⁹³ Sementara kritik atas asumsi dan kesimpulan-kesimpulannya muncul dari Coulson, Cook, Motzki, dan Rubin.⁹⁴

Sebagaimana telah disinggung di atas, gugatan Schacht terhadap hadits berkisar pada masalah isnād dan persoalan umur atau penanggalannya. Di samping sepakat dengan Schacht bahwa hampir tidak ada hadits yang otentik, Patricia Crone menambahkan bahwa penanggalan atau penentuan kapan persisnya suatu hadits muncul bukanlah perkara yang mudah, *"In practice, traditions cannot usually be dated absolutely, and even relative chronologies can be hard to obtain.*

⁹¹ Zafar Ishaq Ansari, "The Authenticity of Traditions – A Critique of Joseph Schacht's Argument e Silentio," dalam jurnal *Hamdard Islamicus* 7 (1984): 51-61.

⁹² M. M. Azami, *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* (New York: John Wiley and Sons, Inc., 1985; cetak ulang Cambridge: Islamic Texts Society, 1994).

⁹³ Lihat: Robert Brunschvig, "Ibn 'Abd al-Hakam et la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes," dalam *Annales de l'Institut d'Études Orientales de l'Université d'Alger* 6 (1942-1947): 108-55; Patricia Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 23-34; David S. Powers, *Studies in Qur'ān and Hadīth – the Formation of Islamic Law of Inheritance* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1986), 6; Rafael Tamon, "Schacht's Theory in the Light of recent Discoveries concerning the Origin of Arabic Grammar," dalam jurnal *Studia Islamica* 65 (1987): 31-50; dan Norman Calder, *Studies in Early Muslim Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

⁹⁴ Lihat: Noel Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburgh: Edinburgh University Press), 65; cf. N. Coulson, "European Criticism of Hadīth Literature," dalam *The Cambridge History of Arabic Literature: Arabic Literature to the Umayyad Period*, ed. A.F.L. Beeston et al. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 317-21; Michael Cook, *Early Muslim Dogma: A Source Critical Study* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 107-116; Harald Motzki, "The *Musannaf* of 'Abd al-Razzāq al-San'ānī as a Source of Authentic *ahādīth* of the First Century A.H.," dalam *Journal of Near Eastern Studies* 50/1 (1991): 1-21; cf. H. Motzki, *The Anfänge der islamischen Jurisprudenz: Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts* (Stuttgart: Franz Steiner, 1991), terj. Inggris oleh Marion H. Katz, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh before the Classical Schools* (Leiden: E.J. Brill, 2002); Uri Rubin, *The Eye of the Beholder: The Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims, a Textual Analysis* (Princeton: Darwin Press, 1995), 246-260.

*image
not
available*

Pengaruh Orientalis di Balik Gerakan Anti-Hadits

Gugatan para orientalis dan misionaris Yahudi dan Kristen itu telah menimbulkan dampak yang cukup besar. Melalui tulisan-tulisan yang diterbitkan dan dibaca luas, mereka telah berhasil memengaruhi dan meracuni pemikiran sebagian kalangan umat Islam. Maka muncullah gerakan anti-hadits di India, Pakistan, Mesir, dan Asia Tenggara. Pada 1906 sebuah gerakan yang menamakan dirinya Ahli Qur'an muncul di bagian barat Punjab, Lahore, dan Amritsar. Pimpinannya, Abdullah Chakrawali dan Khwaja Ahmad Din, menolak hadits secara keseluruhan.

Dalam propagandanya, gerakan ini mengklaim bahwa Al-Qur'an saja sudah cukup untuk menjelaskan semua perkara agama. Akibatnya, mereka menyimpulkan shalat hanya empat kali sehari, tanpa azan dan iqamah, tanpa takbiratul ihram, tidak ada shalat 'Id dan shalat jenazah.¹¹² Chakrawali bahkan membuat aturan shalat sendiri, mengurangi jumlah rakaat-rakaatnya, dan membuang apa-apa yang menurut dia tidak ada dalilnya dalam Al-Qur'an.¹¹³

Propaganda anti-hadits ini belakangan diteruskan oleh Ghulam Ahmad Parwez dan Sayyid Rafi'uddin Multan, akan tetapi mendapat serangan balik dari para ulama setempat seperti Muhammad Isma'il as-Salafi, Abu l-A'la al-Mawdudi, dan Muhammad Ayyub Dihlawi.¹¹⁴ Meskipun cukup gencar pada awalnya, gerakan ini tidak bertahan lama, pengikutnya kian lama kian berkurang dan pengaruhnya perlahan-lahan surut dan hilang ditelan zaman.

Wabah anti-hadits juga sempat merebak di Timur Tengah. Pemicunya adalah artikel Muhammad Tawfiq Shidqi yang dimuat dalam majalah *al-Manar* Kairo, Mesir. Menurut Shidqi, perilaku Nabi Muhammad saw. tidak dimaksudkan untuk ditiru seratus persen; umat Islam semestinya berpegang pada dan cukup mengikuti Al-

¹¹² Lihat Murray Titus, *Indian Islam* (Oxford, 1930) dan *Islam in India and Pakistan* (Calcutta, 1959), 197; dan Aziz Ahmad, *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964* (Oxford, 1967).

¹¹³ Lihat Abdullah Chakrawali, *Burhān al-Furqān 'alā Shalāt al-Qur'ān* (Lahore, t.t.), 7-8.

¹¹⁴ Lihat J.M.S. Baljon, "Pakistani Views of Hadith," dalam jurnal *die Welt des Islam* 5 (1958): 219-27 dan Daniel W. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 46-111.

*image
not
available*

kian karena argumen ini biasanya diungkapkan secara impersonal (dengan kalimat: “*the sources are silent regarding ...*” atau “*nothing is known about ...*” dan sebagainya). Banyak sekali kesimpulannya yang berdasarkan argumen ini, seperti terungkap dalam pernyataan: “... *to conclude, in the absence of an explicit reference or some other positive indication, that ...*”¹²⁷ atau “*I have not found any ...*”¹²⁸ dan “*we must, as a rule and until the contrary is proved, consider ...*”¹²⁹

Di sinilah letak kesalahan Schacht. Bahwa Anda tidak atau belum menemukan bukti yang mendukung hipotesa Anda, belum tentu dan tidak mesti berarti bukti itu tidak ada. Sebab, ada atau tidak adanya bukti tidak harus bergantung pada Anda. “*The absence of evidence is not evidence of absence,*” ketiadaan bukti bukanlah bukti ketiadaan. Bisa jadi, bukti itu ada, tetapi Anda tidak mengetahui keberadaannya. Itulah sebabnya Schacht telah ditohok oleh banyak orang. Argumen dia bukan hanya melemahkan tetapi juga meruntuhkan validitas kesimpulan-kesimpulannya.

Kerapuhan metodologi ini tidak terlalu mengejutkan, karena Schacht dan orang-orang semacam dia memang berangkat dari niat buruk (*malintention*) untuk merobohkan pilar-pilar Islam, agama yang dikagumi namun amat dibencinya itu. Dan ini berakibat fatal secara metodologi. Karena dipandu oleh niat buruk ini, maka kajiannya pun diwarnai oleh sikap pura-pura tidak tahu (*wilful ignorance*) dengan sengaja mengabaikan data yang tidak mendukung asumsi-asumsinya dan memanipulasi bukti-bukti yang ada (*abuse of evidence*) demi membenarkan teori-teorinya. Hasilnya, kesimpulan-kesimpulan yang ia ambil tidak cukup valid, karena “main pukul rata” secara gegabah (*hasty generalizations*) dan menduga-duga (*conjectures*) belaka.¹³⁰

¹²⁷ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 157.

¹²⁸ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 245.

¹²⁹ Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, 156.

¹³⁰ Baru-baru ini seorang pengagum (pengikut?) orientalis menulis di situs JIL bahwa “yang menarik dari kajian orientalis ini bukan kesimpulannya, tetapi bagaimana dia sampai pada kesimpulan itu.” Pengikut JIL itu tidak mengerti bahwa kesimpulan orientalis itu ditentukan oleh metodologinya. Karena metodenya sudah ‘keblinger’ maka kesimpulannya pun jadi ‘nggak bener’.

*image
not
available*

... وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا

٢١٧

"Mereka tidak akan berhenti memerangi kamu sampai kamu murtad (keluar) dari agamamu, jika mereka sanggup." (al-Baqarah: 217)

Semoga Allah memperlihatkan kepada kita kebenaran sebagai kebenaran dan menuntun kita kepadanya, karena sesungguhnya Dia memberi petunjuk dan membiarkan tersesat siapa saja yang dikehendaki-Nya.



*image
not
available*

Jean-Baptiste L.J. Rousseau yang memelopori dengan tulisannya, *Mémoires sur les trois plus fameuses sectes du Musulmanisme* (Paris, 1818). Sesudah itu diterbitkan pula kitab *al-Milal wa n-Nihal* karya as-Syahrastānī hasil suntingan orientalis Inggris, William Cureton (London, 1842-1846). Dan tidak lama kemudian muncul terjemahannya dalam bahasa Jerman oleh Theodore Haarbrücker dengan judul *die Religionsparthein und Philosophenschulen* (Halle, 1850-1851). Di Spanyol, Miguel Asin Palacios menerbitkan kajiannya, *Abenhazam de Cordoba y su Historia critica de las ideas religiosas* (Madrid, 1927-1932); studi atas kitab *al-Fishal fi l-Milal wa l-Ahwā' wa n-Nihal* karya Ibn Hazm dari Andalusia.

Kajian yang masih bersifat umum itu dilanjutkan oleh generasi kedua secara lebih khusus, jauh lagi mendalam. Termasuk kategori ini: *Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam* karya Heinrich Steiner (Leipzig, 1865); *De Strijd over het dogma in den Islam tot op el-Ash'arī* karya Martin T. Houtsma (Leiden, 1875); *Die Zāhiriten, Ihr Lehrsystem und Ihre Geschichte* karya Ignaz Goldziher (Leipzig, 1884); *Recherches sur la domination arabe, le Shi'isme et les croyances messianiques sous les Omayyades* karya G. van Vloten (Amsterdam, 1894); studi mengenai Khawarij dan Syi'ah oleh Julius Wellhausen, *Religiös-politischen Oppositionspartein im alten Islam* (Göttingen, 1901);¹⁴⁶ studi tentang pertarungan antara Islam dan ajaran Mani oleh Michaelangelo Guidi, *La lotta tra l'Islam e il Manicheismo* (Roma, 1927); *Religione dei Yezidi, Testi religiosi dei Yezidi* karya Giuseppe Furlani (Bologna, 1930); *The Shi'ite Religion* karya Dwight M. Donaldson (London, 1933); *The Origins of Ismailism* karya Bernard Lewis (Cambridge, 1940); *Persia religiosa da Zaratustra a Bahā'ullāh* karya Alessandro Bausani (Milan, 1959), dan lain sebagainya. Namun pada saat yang sama, minat pada ajaran-ajaran 'nyeleneh' (*heresies*) masih diteruskan, seperti tecermin pada karya-karya Hellmut Ritter, Paul Kraus, Henri Laoust, Josef van Ess, dan Wilferd Madelung.¹⁴⁷

Memasuki abad ke-20, para orientalis mengarahkan fokus

¹⁴⁶ Terjemahan Inggris oleh R.C. Costle dan S.M. Walzer, *The Religiio-Political Factions in Early Islam* (Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1975).

¹⁴⁷ Hellmut Ritter, "Philologika III: Muhammedanische Häresiographien," dalam *Der Islam*, 18 (1929): 35-59; Paul Kraus, "Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte, das *Kitāb az-Zumurrud* des Ibn ar-Rāwandī, i-v," dalam *Rivista degli Studi Orientali* 14 (1934): 93-129; Henri

*image
not
available*

Untuk itu dikutiplah kata-kata Maimonides, seorang filosof, dokter, dan teolog Yahudi abad Pertengahan, "Ketahuilah olehmu bahwa semua yang dilontarkan oleh orang Islam—baik Mu'tazilah maupun Asy'ariyah—mengenai masalah-masalah ini adalah pandangan-pandangan berdasarkan sejumlah proposisi, yakni proposisi-proposisi yang diambil dari buku-buku orang Yunani dan Syria yang berusaha menyanggah pendapat-pendapat para filosof dan berusaha mematahkan pernyataan-pernyataan mereka."¹⁵¹ Tidak hanya topik-topiknya, bahkan teknik pembahasan dan argumentasinya pun dikatakan berasal dan 'dipungut' dari seni retorika dan dialektika Yunani, yang kemudian diwarisi dan dilestarikan oleh para tokoh-tokoh gereja seperti Justin Martyr, John Philoponus, John Damascenus. Konon istilah 'kalām' merupakan terjemahan dari bahasa Yunani kuno: 'dialexis', 'diálektos' dan 'dialektikā'.¹⁵²

Terlepas dari benar salahnya, teori pengaruh yang membingkai studi orientalis jelas cukup efektif dalam memengaruhi dan 'mencuci otak' kaum terpelajar Muslim. Hal ini dibenarkan antara lain oleh Albert Hourani, "*These researches have begun to have an influence on the way in which Muslims think of their own past: a certain kind of modern Arabic thought appeals to the example of the Mu'tazilites, whether or not it interprets them correctly, and philosophy has reappeared as a living mode of belief.*"¹⁵³

¹⁵¹ Dalam kitabnya *Dalālat al-Hā'irīn*, diterjemahkan oleh Shlomo Pines, *The Guide for the Perplexed* (Chicago: Chicago University Press, 1963), 177. Terjemahan Inggrisnya demikian, "Know that all that the Muslims, both the Mu'tazilites and the Ash'arites, have said on these subjects are opinions based upon certain propositions, which propositions are taken from the books of Greeks and Syrians who sought to oppose the views of the philosophers and to refute their assertions." Lihat H.A. Wolfson, *The Philosophy of Kalām* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1976), 48.

¹⁵² Lihat Richard M. Frank, "The Kalām, an Art of Contradiction Making or Theological Science?" dalam *Journal of American Oriental Society* (JAOS) 88 (1968): 295-309; Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology," dalam *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. Gustav E. von Grunebaum (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970), 24 ff; Josef van Ess, "Disputationspraxis in der islamischen Theologie. Eine vorläufige Skizze," dalam *Revue des Études Islamiques*, 44 (1976): 23-60; Josef van Ess, "The Beginning of Islamic Theology," dalam *The Cultural Context of Medieval Learning*, ed. J. Murdoch dan E. Sylla (Boston: D. Reidel, 1975); Shlomo Pines, "A Note on an Early Meaning of the Term Mutakallim," dalam *Israel Oriental Studies* 1 (1971): 224-40; dan Michael Cook, "The Origins of Kalām," dalam *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (BSOAS) 43 (1986): 32-43.

¹⁵³ Albert Hourani, "Islamic History, Middle Eastern History, Modern History" dalam *Islamic Studies: A Tradition and Its Problems* (Malibu, CA: Undena Publications, 1980), hlm. 10.

*image
not
available*

dengan sumber lainnya, variasi dan inkonsistensi berbagai versi meskipun berasal dari sumber yang sama, kejanggalan gaya bahasa ataupun keganjilan ungkapan yang digunakan, dan lain sebagainya. Metode ini bertolak dan kembali pada anggapan bahwa apa yang selama ini diyakini orang sebagai fakta sejarah kebanyakannya dan sebenarnya berasal dari cerita khayalan (*imaginary stories*) dan dongeng purbakala (*ancient myths*), yang lama kelamaan—setelah melalui proses panjang dan dilupakan orang—ditransformasi dan dimodifikasi, kemudian disampaikan kepada kita sebagai fakta.¹⁶²

Adapun pendekatan filsafat lebih menekankan aspek kesinambungan perdebatan tentang berbagai tema dalam konteks sejarah pemikiran manusia (*history of ideas*). Yang diperhatikan dalam pendekatan ini ialah isi dan sistem pemikiran seorang tokoh serta sumbangannya bagi kemajuan dan perkembangan bidang yang digelutinya. Peneliti akan menganalisis argumentasi yang digunakan dan menilai validitasnya, mencari adakah inovasi hujah atau solusi baru untuk problem-problem yang menjadi sumber kontroversi, serta hubungannya dengan pemikiran tokoh-tokoh sebelum dan sesudahnya. Contohnya seperti yang dilakukan oleh Hans Daiber, Michael Marmura, Oliver Leaman, dan lain-lain.

Epilog

Ulasan ringkas ini sedikitnya dapat memberikan gambaran betapa gigih dan seriusnya para orientalis Barat mengkaji ilmu Kalam dan tokoh-tokohnya dari berbagai sudut dan dengan berbagai pendekatan. Apa yang mereka lakukan dan mereka hasilkan merupakan tantangan ilmiah bagi cendekiawan Muslim, agar berusaha melakukan hal yang sama, menghasilkan karya-karya serupa, menunjukkan kekeliruan, dan meluruskan kesalahan.



¹⁶² Untuk uraian lanjut lihat A. Suelzer dan J. Kselman, "Modern Old Testament Criticism," dalam *The New Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1990), 1117A.

*image
not
available*

Teori keempat mengatakan bahwa sufisme merupakan reaksi nasionalisme Arya terhadap dominasi Semit yang dalam hal ini diwakili oleh bangsa Arab dengan agama Islamnya. Bagi para pendukungnya, teori ini dikatakan sangat membantu dalam menjelaskan dan memahami berbagai fenomena menyimpang, memberontak dan melawan arus mayoritas. Umpamanya untuk menjelaskan kasus Abu Yazīd al-Bustāmī dengan berbagai *syatahāt*-nya, al-Hallāj dengan *hulūl* dan *ittihād*-nya, atau Suhrawardī al-Maqtūl dengan filsafat *isyraq*-nya, serta para pengikut mereka. Menurut teori ini, apa yang dilontarkan oleh tokoh-tokoh tersebut berupa ungkapan-ungkapan 'nyeleneh' konon merupakan ekspresi sikap beragama dan cara mereka meluapkan keyakinan yang terpendam dalam rangka menghidupkan kembali ajaran agama pra-Islam dan ajaran nenek-moyang seperti Zoroastrianisme, Manicheanisme, Mazdaisme dan sebagainya.¹⁷²

Teori kelima berusaha menengahi. Sufisme, menurut penyokong teori ini, adalah campuran atau amalgamasi dari berbagai ajaran esoteris yang terdapat dalam tradisi Islam, India (Hinduisme dan Buddhisme), Persia (Zoroastrianisme), Nasrani/Kristen, Neo-Platonisme, Pseudo-Aristotelisme dan Gnostisisme. Hasilnya ialah sinkretisme, seperti diungkapkan Richard Hartmann, "*jetzt hat man gelernt, ihn [i.e. Islam] als das Resultat eines umfassenden Synkretismus anzusehen.*"¹⁷³ Teori ini dipegang juga oleh Martin Schreiner dan Ignaz Goldziher.¹⁷⁴ Alasannya, tidak ada kebudayaan dan peradaban yang berdiri sendiri dan lahir di ruang hampa. Setiap tradisi sedikit banyak pasti terpengaruh oleh dan mengambil dari tradisi yang sudah ada.

Jelas sekali, semua teori tersebut di atas pada intinya mengang-

¹⁷² Lihat disertasi doktoral Sir Muhammad Iqbal, *Metafisika Persia*. Dilengkapi dengan Pengantar Manzoor Ahmad (Bandung: Mizan, 1988).

¹⁷³ Richard Hartmann, "Zur Frage nach der Herkunft und der Anfänge des Sūfitums," dalam *der Islam* 6 (1916), 65.

¹⁷⁴ Martin Schreiner, "Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam. III. Der Sufismus und seine Ursprünge," dalam *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)* 52 (1898), 525-526; dan I. Goldziher, "Asketismus und Sūfismus," dalam *Vorlesungen über den Islam* (Heidelberg: Carl Winter, 1910), 155-174.

*image
not
available*

*image
not
available*

*image
not
available*

literatur, dan kedua, studi kasus. Dalam studi literatur, mereka mengkaji teori dan doktrin kaum sufi secara meluas dan mendalam. Untuk tujuan itu 'pisau analisis' yang mereka pakai biasanya adalah pendekatan historis-filologis. Dicarilah naskah-naskah yang masih berbentuk tulisan tangan alias manuskrip, diedit, diterjemahkan dan diberikan komentar panjang-lebar. Nicholson, misalnya, mengedit kitab *Tadzkirat al-Awliyā'* karya Farīduddīn 'Attār. Demikian pula Pedersen yang menyunting kembali kitab *Thabaqāt as-Shūfiyyah* karya Abū 'Abdirrahmān as-Sulamī. Pada tahun 1926 di Leningrad, Russia, orientalis VA Zhukovsky menerbitkan kitab *Kasyf al-Mahjūb* karya al-Hujwīrī yang dieditnya.

Dalam kurun waktu yang relatif singkat, ratusan karya-karya sufi telah selesai diterjemahkan ke berbagai bahasa Eropa. Nicholson sendiri telah menerjemahkan ke dalam bahasa Inggris tidak kurang dari sepuluh karya, dari *Matsnawī* Jalāluddīn ar-Rūmī hingga *Asrārī Khūdī* karya Sir Muhammad Iqbal.¹⁸⁵ Lantas Arthur J. Arberry menerjemahkan kitab *at-Ta'arruf li-madzhabi Ahli t-Tashawwuf* karya Abū Bakr al-Kalābadzī dan masih banyak lagi hingga sekarang ini.¹⁸⁶ Dalam bahasa Prancis kita mengenal Louis Massignon yang mengedit, menerjemahkan, dan mengupas syair-syair al-Hallāj.¹⁸⁷ Kemudian muncul terjemahan kitab *al-Hikam* karya Ibn 'Athā'illāh oleh Paul Nwyia SJ,¹⁸⁸ *Lawā'ih* karya 'Abdurrahmān Jāmī oleh Y. Richard,¹⁸⁹ hingga Charles-André Gilis yang menerjemahkan dan menguraikan

¹⁸⁵ Lihat *The Mathnawī of Jalālu'ddīn Rūmī*, trans. Reynold A. Nicholson, 6 jilid (Cambridge: E.J.W. Gibb Memorial Trust, 1926); *Muhyī al-Dīn Ibn al-'Arabī. The Tarjumān Al-Asṭwāq: A Collection of Mystical Odes*, trans. by R. A. Nicholson (London: Theosophical Publishing-House, 1978).

¹⁸⁶ J. Renard, *Ibn 'Abbād of Ronda. Letters on the Sufi Path* (New York, 1986), J. O'Kane, *The Secrets of God's Mytical Oneness* (New York, 1992); L. Lewisohn, *Beyond Faith and Infidelity. The Sufi Poetry and Teachings of Mahmūd Shabistarī* (Surrey, 1995); M.K. Hermansen, *The Conclusive Argument from God: Shāh Walī Allāh of Delhi's Hujjat Allāh al-Bāligha* (Leiden: E.J. Brill, 1995).

¹⁸⁷ Louis Massignon, *Le dīwān d'al-Hallāj* (Paris, 1955) dan *Akḥbār al-Hallāj* (Paris, 1957).

¹⁸⁸ Paul Nwyia, *Ibn Atā' Allāh (m/709–1309) et la naissance de la confrérie šādilite* (Beirut, 1972); idem, *Ibn 'Abbād de Ronda. Lettres de Direction Spirituelle. Ar-Rasā'il as-Sugrā* (Beirut, 1986).

¹⁸⁹ Y. Richard, *Jāmī. Les jaillissements de lumière* (Paris, 1982).

*image
not
available*

*image
not
available*

*image
not
available*

di Irak, Nadlah ibn Mu'āwiyah al-Ansārī, komandan pasukan Muslim, mengalami peristiwa yang luar biasa. Ketika itu sudah masuk waktu maghrib, maka Nadlah pun naik ke sebuah tempat yang agak tinggi di lereng bukit untuk mengumandangkan adzan. Anehnya, setiap kali ia melaungkan kalimat adzannya, spontan terdengar suara seseorang menjawabnya.

Maka selesai adzan, Nadlah pun berseru, "Siapakah engkau, hai orang yang dikasihi Allah? Apakah engkau malaikat, jin penghuni kawasan ini, atau seorang manusia?" Tiba-tiba terdengar suara gemuruh seperti gempa bumi. Bukit di depan Nadlah terbelah. Lalu muncul seorang tua berjenggot dan berpakaian serba putih. Setelah memberi salam, orang misterius itu memperkenalkan diri, "Saya Zurayb ibn Bartsāmlā, orang yang disuruh tinggal di bukit ini oleh hamba yang saleh 'Īsa ibn Maryam a.s. dan didoakan oleh beliau agar bisa berumur panjang untuk menunggu turunnya beliau dari langit, di mana beliau akan memusnahkan babi, menghancurkan salib, dan berlepas diri dari agama kaum Nasrani (*yatabarra' mimma nahalathu an-nasāra*)."

Kisah tersebut di atas diceritakan oleh Syaikh Muhyiddīn Ibn Arabī dalam kitabnya, *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, bab 36 (*fi ma'rifat al-'Īsawīyyīn wa aqtābihim wa usūlihim*). Lalu apa pentingnya kisah tersebut? Menurut Ibn Arabī, riwayat itu menunjukkan, bahwa pengikut Nabi Isa a.s. yang murni dan sejati tidak hanya mengimani kenabian Muhammad saw. tetapi juga beribadah menurut syariat Islam. Sebab, dengan kedatangan sang Nabi terakhir, syariat agama-agama sebelumnya otomatis tidak berlaku lagi. *Fa inna syarī'ata Muhammadin sallāllāhu 'alayhi wa sallama nāsikhah*, tegas Ibn Arabī seraya mengutip hadits Rasūlullāh saw., "Seandainya Nabi Mūsā hidup saat ini, maka beliau pun tidak dapat tidak, mesti mengikutiku (*law kāna Mūsā hayyan mā wasi'ahu illā an yattabi'anī*)."

 Di sini tampak cukup jelas sikap dan posisi Ibn Arabī terhadap agama lain sebelum Islam.

Ironisnya, sejak beberapa dekade yang lalu hingga sekarang, tokoh sufi yang berasal dari Andalusia ini oleh sebagian orang dan kalangan cendekiawan acapkali diklaim sebagai pelopor gagasan Islam inklusif, pluralis, dan dijadikan sebagai sandaran ide kesatuan dan kesamaan agama. Nama Ibn Arabī sering 'dicatut' untuk men-

*image
not
available*

*image
not
available*

*image
not
available*

Ibn Arabī adalah semua agama dan kitab suci yang dibawa oleh para rasul pada zaman dahulu harus diakui kebenarannya dalam konteks sejarahnya masing-masing, yakni sebelum Nabi Muhammad saw. muncul. Dan ini merupakan bagian dari rukun iman. Namun demikian tidak berarti bahwa validitas agama-agama tersebut berkelanjutan setelah kedatangan Rasulullah saw. atau bahkan sampai sekarang.

Ibn Arabi dengan tegas menyatakan bahwa, “Nabi Isa pun, seandainya turun sekarang ini, niscaya tidak akan mengimami kita kecuali dengan mengikut sunnah kita [Umat Muhammad], dan tidak akan memutuskan suatu perkara kecuali dengan syariat kita (*wa hādzā ‘Isā idzā nazala ma ya’ummuna illā minnā, ay bi-sunnatinā, wa lā yahkumu fīnā illā bi-syar’inā*).²⁰¹ Lebih jauh, dengan kutipan yang tidak lengkap itu Chittick berusaha memberi kesan dan menggiring para pembaca agar meyakini seolah-olah Ibn Arabī itu adalah transendentalis yang menganut pluralisme agama seperti dirinya. Sambungan pernyataan Ibnu Arabī yang dipotong oleh Chittick dalam kutipan tersebut di atas berbunyi, “Maka berbagai jalan [agama] semuanya bermuara pada jalan [agama] Nabi [Muhammad] saw.. Karena itu, seandainya para rasul berada di zaman beliau, niscaya mereka mengikuti beliau sebagaimana syariat mereka ikut syariat beliau (*Fa-raja’at at-turuq kulluhā nāziratan ilā tariq an-Nabiyy sallāllāhu ‘alayhi wa sallama, fa-law kānat ar-rusul fi zamānihi la-tabi’ūhu kamā tabi’at syarā’i’uhum syar’ahu*).”

Bagaimana dengan ayat yang mengatakan bahwa Allah telah menciptakan syariat dan jalan untuk masing-masing kalian (*al-Ma’idah 48: likullin ja’alnā minkum syir’atan wa minhājan*). Menurut Ibn Arabī, kata ganti orang kedua dalam bentuk jamak (*kum*) dalam konteks ayat tersebut merujuk kepada para Nabi, bukan umat mereka. Sebab, jika ia ditujukan kepada umat mereka, niscaya Allah tidak mengutus lebih dari seorang rasul untuk suatu umat. Lagipula, jika kata “kalian” di situ dipahami sekaligus untuk para rasul serta umat mereka, maka kita telah menakwilkannya secara gegabah. Jadi

²⁰¹ Ibn ‘Arabī, *Futūhāt*, bab 36.

*image
not
available*

*image
not
available*

*image
not
available*

dan ke-16, liberalisme telah dikembangkan oleh para pemikir dan cendekiawan di Inggris (Locke dan Hume), di Perancis (Rousseau dan Diderot) dan di Jerman (Lessing dan Kant). Gagasan ini banyak diminati oleh elit terpelajar dan bangsawan yang menyukai kebebasan berpikir tanpa batas. Sebagaimana dinyatakan oleh Germaine de Staël dalam karyanya, *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française* (1818), kaum liberal menuntut kebebasan individu yang seluas-luasnya, menolak klaim pemegang otoritas Tuhan, dan menuntut penghapusan hak-hak istimewa gereja maupun raja.

Di zaman Pencerahan, kaum intelektual dan politisi Eropa menggunakan istilah liberal untuk membedakan diri mereka dari kelompok lain. Sebagai ajektif, kata 'liberal' dipakai untuk menunjuk sikap anti feodal, anti kemapanan, rasional, bebas merdeka (*independent*), berpikiran luas lagi terbuka (*open-minded*) dan, oleh karena itu, hebat (*magnanimous*).

Dalam ranah politik, liberalisme dimaknai sebagai sistem dan kecenderungan yang berlawanan dengan dan menentang 'mati-matian' sentralisasi dan absolutisme kekuasaan. Munculnya republik-republik menggantikan kerajaan-kerajaan konon tidak terlepas dari liberalisme ini. Sementara di bidang ekonomi, liberalisme merujuk pada sistem pasar bebas di mana intervensi pemerintah dalam perekonomian dibatasi, jika tidak dibolehkan sama sekali. Dalam hal ini dan pada batasan tertentu, liberalisme identik dengan kapitalisme.

Di wilayah sosial, liberalisme berarti emansipasi wanita, penyeteraan gender, pupusnya kontrol sosial terhadap individu dan runtuhnya nilai-nilai kekeluargaan. Biarkan wanita menentukan nasibnya sendiri, sebab tak seorang pun kini berhak dan boleh memaksa ataupun melarangnya untuk melakukan sesuatu.

Sedangkan dalam urusan agama, liberalisme berarti kebebasan menganut, meyakini, dan mengamalkan apa saja, sesuai kecenderungan, kehendak, dan selera masing-masing. Bahkan lebih jauh dari itu, liberalisme mereduksi agama menjadi urusan privat. Artinya, konsep amar ma'ruf maupun nahi munkar bukan saja dinilai tidak relevan, bahkan dianggap bertentangan dengan semangat liberalisme. Asal tidak merugikan pihak lain, orang yang berzina tidak boleh dihukum, apalagi jika dilakukan atas dasar suka sama suka,

*image
not
available*

*image
not
available*

*image
not
available*

Bahwa terdapat bermacam-macam agama di muka bumi ini adalah kenyataan yang tak terelakkan. Masalahnya, bagaimana menyikapi pluralitas dan diversitas agama-agama yang ada itu? Menjawab pertanyaan serius ini, para pemikir terbelah menjadi beberapa kelompok. Kaum skeptis, positivis dan naturalis berkata, adanya macam-macam agama dengan doktrin yang berbeda-beda itu justru menunjukkan bahwa tidak ada satu pun agama yang benar dan layak dipercaya. Cukuplah perbedaan dan perselisihan itu merobohkan keseluruhan bangunan agama. Sebab, tidak ada satu kriteria pun yang dapat memastikan kebenarannya. Maka pluralitas agama hanya dapat dijelaskan secara sosiologis, antropologis, dan psikologis. Munculnya agama-agama disebabkan oleh faktor-faktor yang tak ada hubungannya dengan benar-salah (*truth-blind causes*), yaitu adat istiadat, kekuasaan politik, kepentingan serta kecenderungan pribadi dan budaya masyarakat setempat. Agama adalah seperangkat ilusi, ungkapan emosi dan kepercayaan kosong. Begitulah pendapat Feuerbach, Marx dan Freud.

Penganut relativisme dengan polos berpendapat bahwa semua agama sama benarnya (*every religion is as true and equally valid as every other*). Kebenaran bukan monopoli satu agama tertentu. Tidak boleh pemeluk suatu agama menyalahkan atau menganggap sesat penganut agama lain. Mereka ini lugu, karena 'memegang pisau bukan gagangnya, tetapi badannya'. Pandangan ini merupakan induk dari paham esensialisme, sinkretisme, dan pluralisme agama. Maka kekeliruan tiga paham ini pun tidak jauh berbeda dan tak dapat dipisahkan dari relativisme.

Yang dimaksud dengan esensialisme di sini ialah pandangan yang mengatakan bahwa semua agama pada intinya sama. Bahwa agama-agama hanya berbeda formatnya saja, namun substansinya sama: kepercayaan pada Tuhan, kenabian, dan moralitas. Perbedaan yang ada tidak esensial, lebih karena faktor sejarah dan pengaruh kondisi kultural di mana agama tersebut lahir. Walaupun sangat reduksionistik, pandangan ini cukup banyak peminatnya. Sebut saja, misalnya, Frithjof Schuon yang mengolah gagasan ini menjadi 'kesatuan transenden agama-agama' (*transcendent unity of religions*). Agar lebih memikat, agama barunya ini ia namakan juga 'agama abadi'

*image
not
available*

*image
not
available*

*image
not
available*

ma dari Universitas Aberdeen, Scotland.⁸ Ciri *kedua* dari masyarakat modern ialah privatisasi agama sebagai konsekuensi dari kehidupan yang lebih terorganisir dan terjamin, sehingga agama dirasakan tidak lagi relevan jika tidak berpengaruh sama sekali dalam konteks sosial. *Ketiga*, terjadinya rasionalisasi di mana sains dan teknologi tampil dominan menggantikan mitologi dan mistisisme, sihir, dan pedukunan.

Teori yang digagas oleh August Comte dan diamini oleh Durkheim, Weber, Marx, Freud, dan belakangan oleh Thomas Luckmann dan Bryan Wilson ini dikenal sebagai '*secularization thesis*' alias *secularizationism*.⁹ Menurut teori ini, sekularisasi merupakan akibat yang tak terelakkan dari proses modernisasi. Memang benar, hasil jajak pendapat di negara-negara maju seperti Inggris, Jerman, dan Amerika menunjukkan adanya penyusutan angka pengunjug gereja (*church-goers*) secara stabil dan signifikan sejak tahun 1960 hingga sekarang ini.¹⁰ Kenyataan ini diperkuat oleh pengamatan bahwa di era modern ini, orang bisa saja merasa beragama tanpa beribadah, mengaku beriman tanpa beramal, *believing without belonging*. Adalah Harvey Cox yang memopulerkan tesis ini lewat bukunya, *The Secular City*, di mana ia antara lain menyimpulkan, bahwa sekularisasi tidak bisa lagi dibendung, sehingga orang mau tidak mau harus belajar mencintainya, kalau tidak ingin tersingkir dari pentas kehidupan. Bagi Cox, masyarakat semestinya mengikuti saran Dietrich Bonhoeffer untuk belajar berbicara tentang Tuhan dan menafsirkan kitab suci dengan cara sekular.¹¹ Dalam secarik surat yang ditulisnya

⁸ Steve Bruce, *God is Dead: Secularization in the West* (Oxford: Blackwell, 2002), 86.

⁹ Lihat Thomas Luckmann, *Das Problem der Religion in der Modernen Gesellschaft* (Freiburg im Breggau: Rombach, 1963); Bryan R. Wilson, *Religion in Secular Society* (London: C.A. Watts, 1966); Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion* (London: Faber & Faber, 1969); David Martin, *A General Theory of Secularization* (Oxford: Blackwell, 1978); Alan D. Gilbert, *The Making of Post-Christian Britain: A History of the Secularization of Modern Society* (London: Longman, 1980); Bryan R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1982); Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990) Pippa Norris dan Ronald Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

¹⁰ Lihat Hugh McLeod, *Religion and the People of Western Europe, 1789-1989* (Oxford: Oxford University Press, 1997), 135-54.

¹¹ Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (New

*image
not
available*

*image
not
available*

*image
not
available*

Mesir dan Pakistan, umpamanya. Juga bukan sesuatu yang aneh kalau warga Indonesia yang tinggal di luar negeri tampak lebih saleh dan 'fanatik' dibanding ketika mereka berada di tanah air.²²

Kritik terhadap tesis sekularisasi juga telah dilontarkan oleh Stark dan Bainbridge yang mengutarakan teori 'ekonomi agama'.²³ Asumsi dasar teori ini mengatakan manusia itu cenderung mencari keuntungan dan imbalan (*reward*) atas apa-apa yang dikerjakannya. Agama merupakan salah satu institusi yang mampu memberikan imbalan, meskipun tidak langsung dan tidak sepenuhnya. Oleh karena itu agama akan senantiasa dibutuhkan oleh masyarakat, bahkan oleh yang sekular sekalipun. Menurut teori ini, sekularisasi 'tidak akan berumur panjang' (*self-limiting*), karena justru menimbulkan dampak sebaliknya, yakni menghidupkan kembali semangat beragama di masyarakat yang ditandai dengan munculnya sekte-sekte sempalan dan membangkitkan 'kreativitas' kalangan tertentu hingga lahirnya kelompok-kelompok kultus (*cults*). Hal ini dikarenakan modernisasi mendorong terwujudnya pasar bebas bagi berbagai jenis produk agama yang ditawarkan dengan harga murah dengan kualitas bersaing. Orang bebas memilih yang disukainya sesuai dengan kebutuhan masing-masing, dari Saksi Jehovah, Mormon dan Freemasonry, hingga Wicca dan Heaven's Gate.²⁴

²² Will Herberg, *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology* (Chicago: Chicago University Press, 1983) dan R. Ballard dan C. Ballard, "The Sikhs: The Development of Southern Asian Settlements in Britain," dalam J.L. Watson (ed), *Between Two Cultures* (Oxford: Basil Blackwell, 1977), 21-56. Lihat juga Amersfoort van Hans dan Leo de Klerk, "The Dynamics of Immigrant Settlement: Surinamese, Turks and Moroccans in Amsterdam 1973-1983," dalam Gunther Glebe dan John O'Loughlin, *Foreign Minorities in Continental European Cities* (Stuttgart: Franz Steiner, 1987); Anthony P. Cohen, *Self-Consciousness: An Alternative Anthropology of Identity* (London: Routledge, 1994); Jonathan Friedman, *Cultural Identity and Global Process* (London: Sage, 1995); dan Michael Wintle (ed), *Culture and Identity in Europe: Perceptions of Divergence and Unity in Past and Present* (Aldershot: Avebury, 1996);

²³ Rodney Stark dan William S. Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation* (Berkeley, CA: University of California Press, 1985); lihat juga buku mereka, *A Theory of Religion* (New York: Peter Lang, 1987).

²⁴ Mengenai produk-produk agama murah meriah yang ada di pasaran lihat: W. Appel, *Cults in America* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1983); J.G. Melton, *The Encyclopedic Handbook of Cults in America* (New York: Garland, 1986); dan Irving Hexham and Karla Poewe, *Understanding Cults and New Age Religions* (Vancouver: Regent College Press, 1998).

Paradigma sekularisasi bukan hanya lemah secara teoretis, tetapi juga secara empiris. Demikian kata C. G. Brown, sosiolog dari universitas Strathclyde, Scotland. Menurutnya, data historis menunjukkan pasang-surut peran agama bisa saja terjadi dalam berbagai konteks sosial dan ekonomi. Sekularisasi tidak terjadi hanya pada masyarakat modern, namun dapat juga terjadi pada masyarakat pra-modern dan post-modern. Di samping itu, semangat beragama juga tidak melulu berkolerasi secara positif maupun negatif dengan kemajuan ilmu dan teknologi. Terakhir, fungsi agama dalam suatu masyarakat dapat saja berubah-ubah akibat perubahan kondisi sosial, ekonomi, dan politik pada masanya. Sosiolog Hornsby-Smith juga mengkritik pendukung tesis sekularisasi yang dinilainya kurang peka dan gagal mencermati kenyataan di lapangan yang sangat kompleks dan multi-dimensional untuk bisa di 'sapu-rata' begitu saja.²⁵ Mungkin karena itu beberapa ahli seperti Peter L. Berger kemudian merevisi pendapatnya, dari sekularisasi menjadi 'desekularisasi'.²⁶ Rancunya tesis sekularisasi ini akan semakin jelas bila kita mencermati fenomena maraknya semangat menerjemahkan Islam dalam berbagai lingkup kehidupan, terutama menyusul Revolusi Iran 1979, dari mulai usrah-usrah di kampus, aksi 'lautan jilbab', gerakan 'islamisasi ilmu', hingga munculnya lembaga perbankan dan partai-partai berbasis Islam di sejumlah negara—gejala yang disebut oleh banyak pengamat Barat sebagai '*Islamic resurgence*,' '*Islamic revival*' dan '*Islamic activism*'.²⁷

²⁵ Lihat Callum G. Brown, "A Revisionist Approach to Religious Change," dan Michael P. Hornsby-Smith, "Recent Transformations in English Catholicism: Evidence of Secularization?," dalam Steve Bruce (ed), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis* (Oxford: Clarendon Press, 1992).

²⁶ Lihat Peter L. Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 1999). Bandingkan dengan tesis lamanya dalam Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Doubleday, 1967). Lihat juga Gerard Dekker, Donald A. Luidens dan Rodger R. Rice, *Rethinking Secularization: Reform Reactions to Modernity* (Lanham: University Press of America, 1997); dan Nikki R. Keddie. "Secularism and Its Discontents," dalam *Daedalus*, Vol. 132, No. 3 (Summer 2003): 14-31.

²⁷ Yvonne Y. Haddad, John O. Voll, dan John L. Esposito (eds.), *The Contemporary Islamic Revival: A Critical Survey and Bibliography* (New York: 1991); Yvonne Y. Haddad, "Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival," dalam John L. Esposito (ed), *Voices of Resurgent Islam*

Pengalaman Turki, Mesir, dan Indonesia

Di dunia Islam sekularisasi bukan hanya sebuah proses, tapi juga telah menjadi paradigma, ideologi, dan dogma yang diyakini kebenarannya dan digarap secara sistematis lagi terencana. Sekularisasi dianggap sebagai prasyarat transformasi masyarakat dari tradisional menjadi modern. Akan tetapi untuk mengurangi resistensi, digunakanlah istilah lain yang lebih halus dan mengelabui seperti modernisasi, pembangunan (*development*), demokratisasi, liberalisasi, dan lain sebagainya. Sekularisasi di dunia Islam terjadi pasca kolonialisasi negeri-negeri Muslim oleh bangsa-bangsa Eropa. Contohnya di India. Pemerintah kolonial Inggris di India secara bertahap mencabut undang-undang (Syariat) Islam dan menggantikannya dengan hukum mereka, sehingga mulai tahun 1870 Masehi, penerapan hukum Islam di India hanya terbatas pada urusan-urusan pribadi, seperti perkawinan dan warisan. Hal yang sama juga terjadi di negara-negara Muslim lainnya. Proses westernisasi ini disokong oleh sejumlah pemikir liberal pada masa itu, seperti Sir Sayyid Ahmad Khan, Nawwab Abd al-Latif, Mustafa Khan, dan Khuda Bakhsh. Isu yang digarap termasuk masalah aqidah. Sayyid Ahmad Khan, misalnya, menganggap Bibel masih murni dan utuh, jihad tidak relevan, hadits tidak perlu, ayat-ayat Al-Qur'an yang diturunkan di Mekah lebih penting daripada ayat-ayat Madaniyyah, tafsir Al-Qur'an harus rasional, mi'raj Nabi saw. hanyalah *vision*, dan agama harus ditarik dari ruang publik.²⁸

Kasus yang paling mencolok tentu saja adalah Turki. Kekalahan dalam perang melawan Rusia pada tahun 1774 dan kegagalan

(New York: Oxford University Press, 1983); J.J.G. Jansen, *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East* (New York: Macmillan, 1986); Eric Davis, "The Concept of Revival and the Study of Islam and Politics," dalam Barbara F. Stowasser (ed.), *The Islamic Impulse* (Washington, DC: Center for Contemporary Arab Studies, 1987); dan William Shepard, *Sayyid Qutb and Islamic Activism* (Leiden: E.J. Brill, 1996).

²⁸ Lihat Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India: A Social Analysis* (London: Victor Gollancz, 1946), 5-43. Sir Sayyid Ahmad Khan menguraikan gagasan pembaharuannya dalam tulisan berjudul: *The Proposed Political, Legal, and Social Reforms in the Ottoman Empire and Other Mohammadan States* (Bombay, 1883).

mempertahankan Mesir dari invasi Napoleon pada tahun 1798 telah memaksa Imperium Turki Utsmani untuk melakukan modernisasi militer, ekonomi, dan sosial lewat serangkaian program yang disebut *Tanzimat*: dari penghapusan pasukan khusus (*janissaries*), pembubaran tarekat Bektashi, regulasi pajak langsung, hingga undang-undang anti-diskriminasi sipil (penghapusan status *dzimmi* non-Muslim).²⁹ Modernisasi ini dilanjutkan oleh Mustafa Kemal Atatürk.

Setelah berhasil merebut kekuasaan pada tahun 1923, Atatürk melakukan de-islamisasi secara besar-besaran lewat 'enam anak panah' (*Altı Ok*): **Pertama**, prinsip republikanisme (*cumhuriyetçilik*), bahwa negara Turki modern menerapkan sistem demokrasi parlementer yang dipimpin oleh seorang presiden, bukan kesultanan ataupun khilafah. **Kedua**, nasionalisme (*milliyetçilik*), bahwa bukan agama atau mazhab tertentu yang menentukan kewarganegaraan. **Ketiga**, prinsip kenegaraan (*devletçilik*), di mana pemerintah berkuasa penuh dalam pengelolaan ekonomi dan berhak intervensi demi kepentingan rakyat. **Keempat**, prinsip populisme (*halkçılık*) yang dimaknai sebagai perlindungan hak asasi manusia dan kesetaraan di hadapan hukum. **Kelima**, sekularisme (*laiklik*), dan **Keenam**, prinsip revolusionisme (*inkılapçılık*).

Dari enam sila ini, sekularisme adalah yang paling berpengaruh. Pada tanggal 3 Maret 1924, Khilafah Utsmaniyah yang telah berkuasa selama lebih dari 700 tahun (1299-1922 M) itu resmi dihapuskan. Tidak lama kemudian, pengadilan agama dan pondok-pondok pesantren dibubarkan. Begitu juga tarekat-tarekat sufi. Selanjutnya, pakaian ala Barat digalakkan, poligami dilarang, dan undang-undang baru (ala Swiss untuk hukum sipil, ala Itali untuk hukum pidana, dan ala Jerman untuk hukum perdata) mulai resmi diberlakukan,

²⁹ Lihat Uriel Heyd, "The Ottoman 'Ulemā and Westernization in the Time of Selīm III and Mah'mūd II," dalam Uriel Heyd (ed.), *Studies in Islamic History* (Jerusalem: Magnes Press, 1961), 63-96; cetak ulang dalam *The Modern Middle East: A Reader*, ed. Albert Hourani et al. (London: I.B. Tauris, 1993), 29-59. Lihat juga Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876* (New Jersey: Princeton University Press, 1963); dan Stanford J. Shaw dan Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, Vol. 2: *Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey, 1808-1975* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

menggantikan undang-undang (Syariah) Islam. Selain itu, kalender Hijriah diganti dengan kalender Gregorian (Masehi), lalu penggunaan huruf Arab untuk bahasa Turki dilarang dan diganti dengan huruf Latin.³⁰ Pada perkembangan selanjutnya, ideologi sekular Atatürk—terkenal dengan sebutan “Kemalisme”—menjelma menjadi sangat anti-Islam. Segala yang bercirikan Islam atau berbau Arab dilecehkan sebagai keterbelakangan, kemunduran, dan kebiadaban (*barbarism*). Siapa yang berani mempersoalkan sekularisme dituduh sebagai pengkhianat negara, tidak rasional, dan sektarian.

Selain itu, untuk menjamin kelanggengan ideologi ini, rezim Kemalis menciptakan apa yang mereka sebut sebagai ‘Islam yang tercerahkan’ (*çağdaş İslam*),³¹ mirip dengan gagasan Islam progresif di Amerika Serikat, Islam modernis di Pakistan, Islam liberal di Indonesia atau Islam hadhari di Malaysia. Proyek Atatürk ini pada intinya bertujuan mencabut Islam dari akar-akarnya (*to promote ‘dis-establishment’ of Islam*), ungkap Hakan Yavuz.³² Namun, sebagai ideologi negara, sekularisme di Turki oleh banyak pengamat dinilai gagal mencapai tujuannya. Sebabnya, diam-diam namun pasti, Islam sebagai kekuatan politik tampak mulai bangkit melawan kekuatan sekular dan berusaha merebut kembali tampuk kekuasaan dari tangan mereka.³³

Proses sekularisasi di Mesir juga berlangsung setelah masuknya penjajah Prancis pada tahun 1798 dan Inggris pada tahun 1802.

³⁰ Lihat Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964; 2nd ed. New York: Routledge, 1998); cf. Şerif Mardin, “Religion and Secularism in Turkey,” dalam *The Modern Middle East: A Reader*, ed. Albert Hourani et al. (London: I.B. Tauris, 1993), 347-74.

³¹ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (New York: Oxford University Press, 2003), 46, merujuk Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik* (Istanbul: Yağmur Yayınevi, 1991) dan Bülent Daver, *Türkiye Cumhuriyetinde Laiklik* (Ankara: Son Havadis, 1955).

³² M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, 51.

³³ Lihat Mehmet Özay, *Islamic Identity and Development: Studies of the Islamic Peripher-Turkey and Malaysia* (London: Routledge, 1990); Richard Tapper, *Islam in Modern Turkey: Religion, politics and Literature in A Secular State* (London: Tauris, 1994); David Shankland, *Islam and Society in Turkey* (Huntingdon: Eothen Press, 1999); Heinz Kramer, *A Changing Turkey: The Challenge to Europe and the United States* (Washington, D.C.: Brookings Institute Press, 2000).

Tidak sampai seratus tahun kemudian lahirlah tokoh-tokoh yang menyerukan pembaharuan ala Barat. Di antara pionirnya ialah Rifā'ah al-Thahthāwī (1801-1873) yang pernah tinggal di Paris selama lima tahun (1826-1831), di mana ia sempat mempelajari bahasa, budaya dan karya-karya pemikir Prancis terkemuka seperti Voltaire, Condillac, Rousseau, dan Montesquieu. Gagasannya tentang modernisasi tertuang dalam buku-bukunya. Thahthāwī jugalah yang mengobarkan semangat kebangsaan dan cinta tanah air (*hubbu 'l-wathan*). Baginya, persaudaraan sebangsa dan setanah air (*ukhuwwah wathaniyyah*) sama pentingnya atau bahkan lebih utama daripada persaudaraan atas dasar agama.³⁴ Hal ini dapat dimaklumi mengingat ia hidup di zaman penjajahan, ketika negeri-negeri Muslim tak berdaya menghadapi invasi bangsa-bangsa Eropa. Hanya dengan nasionalisme dan modernisasi Mesir dan negara-negara Muslim lainnya bisa 'maju' seperti Eropa, menurutnya. Qasim Amin (1863-1908) melangkah lebih jauh. Murid Syekh Muhammad Abduh ini tidak hanya mengecam praktik despotisme penguasa dan masyarakat saat itu, tetapi juga menganggap Syariat Islam sebagai kendala kemajuan. Lantas ia pun menyerukan pembebasan perempuan lewat kesetaraan gender, kebebasan dalam berbusana (tidak wajib berjilbab), dan pelarangan poligami.³⁵

Kemudian muncul 'Alī' Abdur-Rāziq dengan bukunya, *al-Islām wa Ushūl al-Hukm* (Islam dan Dasar-Dasar Pemerintahan),³⁶ di mana ia mengklaim bahwa Islam khilafah tidak ada dasarnya dalam Al-Qur'an, Hadits maupun ijmā' ulama. Islam tidak memberikan aturan yang pasti tentang sistem pengelolaan negara. Baginya, Muhammad

³⁴ Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798 - 1939* (London: Oxford University Press, 1970), 69-83.

³⁵ Lihat Qasim Amin, *The Liberation of Women*, terj. Samiha Sidhom Peterson (Kairo: The American University in Cairo Press, 1992); Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798 - 1939* (London: Oxford University Press, 1970), 164-69; Beth Baron, *The Women's Awakening in Egypt: Culture, Society, and the Press* (New Haven: Yale University Press, 1992); dan Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven: Yale University Press, 1992), 127-43.

³⁶ Alī' Abd ar-Rāziq, *al-Islām wa Ushūl al-Hukm* (Kairo: al-Maṭba'ah al-Miṣriyyah, 1344 H/ 1925; cetak ulang Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayāt, 1966); diterjemahkan oleh L. Bercher dengan judul, "L'Islam et les bases du pouvoir," dalam *Revue des études islamiques*, no.7 (1933): 353-91 dan no. 8 (1934): 163-222.

saw. hanyalah seorang nabi, bukan penguasa. Beliau cuma ditugaskan untuk mengajarkan akhlak dan agama, bukan politik dan tata negara. Karena itu, agama tidak mesti dibawa-bawa dalam urusan kenegaraan. Urusan politik, pola pemerintahan, administrasi negara dan lain-lain tidak ada sangkut-pautnya dan karena itu tidak perlu dikaitkan dengan agama. Tidak hanya itu, Abdur-Raziq bahkan menuding sistem khilafah bertanggungjawab atas ketertinggalan umat Islam.³⁷

Kampanye sekularisasi ini diteruskan oleh Thāhā Husayn (1889-1976) dengan bukunya, *Mustaqbal ats-Tsaqāfah fi Mishr* (Masa Depan Pendidikan di Mesir),³⁸ yang menyerukan sekularisasi bukan cuma dalam politik, tapi juga dalam sektor-sektor lainnya, khususnya pendidikan dan pengajaran, sehingga ia ditunjuk sebagai Menteri Pendidikan pada tahun 1950. Dia pula yang mengagungkan era Fir'aun sebagai simbol peradaban nasional Mesir.³⁹ Gerakan sekularisasi di Mesir terus berlanjut di pentas politik, budaya, maupun pemikiran.⁴⁰ Presiden Gamal Abdel Nasser (1952-1970) memberangus gerakan *al-Ikhwān al-Muslimūn* dengan menangkap ratusan anggotanya dan memenjarakan tokoh-tokohnya, sebagian bahkan dijatuhi hukuman mati, seperti Sayyid Qutb pada 29 Agustus 1966.⁴¹

³⁷ Lihat Nadav Safran, *Egypt in Search of Political Community* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961), 142.

³⁸ Thāhā Husayn, *Mustaqbal al-Tsaqāfah fi Miṣr* (Kairo, 1938), terj. Inggris oleh Sidney Glazer, *The Future of Culture in Egypt* (Washington, D.C.: American Council of Learned Societies, 1954) dan Ibrahim I. Ibrahim, "Taha Husayn: The Critical Spirit," dalam *Problem of the Modern Middle East in Historical Perspective: Essays in Honour of Albert Hourani*, ed. John P. Spagnolo (Reading: Ithaca Press, 1992), 103-118.

³⁹ Lihat Pierre Cachia, *Taha Husayn: His Place in the Egyptian Literacy Renaissance* (London: Luzac, 1956).

⁴⁰ Ulasan ringkas dapat dilihat dalam Abdelhamid Muhammad Ahmad, *Die Auseinandersetzung zwischen al-Azhar und der Modernistischen Bewegung in Ägypten von Muhammad Abduh bis zur Gegenwart*. Disertasi Ph.D Universitas Hamburg, 1963; Azzam Tamimi, "The Origins of Arab Secularism," dalam *Islam and Secularism in the Middle East*, ed. John L. Esposito dan Azzam Tamimi (New York: New York University Press, 200), 13-28 dan Ibrahim Abu Rabi', *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History* (London: Pluto Press, 2004).

⁴¹ Richard P. Mitchell, *The Society of the Muslim Brothers* (London: Oxford University Press, 1969); Olivier Carré. Gérard Michaud, *Les Frères musulmans: Egypte et Syrie (1928-1982)* (Paris: Gallimard, 1983).

Adapun di Indonesia, sekularisasi sebenarnya telah berjalan sejak zaman Belanda. Pemerintah kolonial melarang keras ekspresi keagamaan, khususnya Islam, yang bagi banyak rakyat nusantara bukan semata-mata agama, melainkan ideologi gerakan, bahkan napas kehidupan. Sesuai petunjuk Snouck Hurgronje, Belanda mendukung pengembangan Islam di bidang ritual keagamaan, tetapi mencegahnya untuk berperan dalam bidang politik.⁴² Inilah yang dinamakan "politik Islam masjid". Selain itu, untuk mengimbangi peran pesantren dan melanggengkan kekuasaan kolonial, dibuatlah sekolah-sekolah sekular untuk pribumi dengan tujuan mencetak warga yang bukan hanya siap mengisi birokrasi, tapi juga kooperatif dan loyal. Hasil sekularisasi ini tercermin cukup jelas dalam perdebatan menjelang kemerdekaan seputar dasar falsafah negara yang akan dibentuk.

Dalam sidangnya, Badan Penyelidik Usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) yang terdiri dari 62 tokoh itu sempat terpecah dalam dua kubu: sebanyak 45 suara menghendaki bentuk negara persatuan berasaskan kebangsaan, sementara sisanya (15 suara) menginginkan Islam sebagai dasar negara. Tarik-menarik antara dua kubu ini (nasionalis-sekuler versus nasionalis Islamis) kembali terjadi dalam sidang Konstituante, sebuah lembaga pembuat UUD baru sebagai pengganti UUD 1945, menyusul Pemilu Pertama pada tahun 1955. Para wakil partai-partai Islam bersikukuh mempertahankan Pancasila sebagaimana dirumuskan dalam Piagam Jakarta (rancangan preambule UUD hasil rapat Panitia Sembilan yang ditandatangani di Jakarta pada tanggal 22 Juni 1945), di mana terdapat kalimat tambahan berbunyi, "dengan kewajiban menjalankan syariat Islam bagi pemeluk-pemeluknya". Klimaksnya terjadi pada tahun 1960, Masyumi dilarang dan dibubarkan.⁴³

⁴² Lihat E. Gobée dan C. Adriaanse, *Ambtelijke adviezen von C. Snouck Hurgronje, 1889-1936*, 3 jilid (The Hague: Nijhoff, 1957-1965); Harry J. Benda, "Christian Snouck Hurgronje and the Foundation of Dutch Islamic Policy in Indonesia," dalam Ahmad Ibrahim et al., *Readings on Islam in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1985), 61-69; Karel A. Steenbrink, *Dutch Colonialism and Indonesian Islam: Contacts and Conflicts 1596-1950* (Amsterdam: Rodopi, 1993).

⁴³ Lihat Bernard J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971); Endang Anshari, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945: Sebuah Konsensus Nasional Tentang*

Usaha menciutkan peran agama (Islam) dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara terus berlangsung selama zaman Orde Lama maupun Orde Baru. Pada awalnya pemerintah Orde Baru mengizinkan didirikannya Parmusi (1968). Namun, melihat kuatnya pengaruh mantan tokoh-tokoh Masyumi di dalamnya, Pemerintah segera campur tangan. Pada 1969 Ali Murtopo melalui Opsus-nya berhasil menggeser Djarnawi Hadikusumo dan Lukman Harun dari jabatan ketua partai dan 'memasang' Jaelani Naro dan Imran Kadir sebagai gantinya. Setahun kemudian M.S. Mintaredja diangkat menjadi ketua Parmusi lewat Keputusan Presiden (Suharto) No.77/1970. Pada tahun yang sama ketua HMI waktu itu, Nurcholish Madjid, menyerukan sekularisasi dengan slogan "Islam Yes, Partai Islam No!" serta melontarkan gagasan Islam kultural seraya menolak cita-cita Islam politik.⁴⁴ Setelah itu Muhammadiyah dan HMI menarik diri dari Parmusi.⁴⁵ Rezim kemudian mengangkat A. Mukti Ali sebagai Menteri Agama (1971-1978), yang mulai menggagas reorientasi pendidikan agama.⁴⁶

Lalu diterapkan kebijakan 'masa mengambang' (*floating mass*), di mana kegiatan-kegiatan yang bersifat politik 'ditertibkan' dan 'di-

Dasar Negara RI (1945-1959) (Bandung: Pustaka, 1981; cetak ulang Jakarta: Gema Insani Press, 1997); Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi tentang Percaturan dalam Konstituante* (Jakarta: LP3ES, 1987); dan Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional, 1945-1965* (Jakarta: Grafiti, 1987).

⁴⁴ Ulasan kritis dapat dibaca dalam buku Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia: A Critical Survey* (Leiden: E.J. Brill, 2001), 240-284; bandingkan dengan Mohammad Kamal Hasan, *Muslim Intellectual Responses to 'New Order' Modernization in Indonesia* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1980).

⁴⁵ Lihat Solichin Salam, *Sedjarah Partai Muslimin Indonesia* (Jakarta: Lembaga Penyelidikan Islam, 1970); dan Ken Ward, *The 1971 Election in Indonesia* (Clayton: Monash University, 1972).

⁴⁶ Lihat Ali Munhanif, "Prof. Dr. A. Mukti Ali: Modernisasi Politik-Keagamaan Orde Baru," dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam, *Menteri-menteri Agama RI: Biografi Sosial Politik* (Jakarta: INIS, Balitbang dan PPIM, 1998), 271-319. Cerita dibalik pengangkatan A. Mukti Ali sebagai pengganti K.H. Mochamad Dahlan yang nota bene belum berakhir masa jabatannya itu menarik disimak. Konon konspirasi Mulyanto Sumardi (yang dipindah-tugaskan oleh Dahlan) dengan Ali Moertopo berhasil menggeser Dahlan, sekaligus menaikkan Mulyanto ke jabatan dirjen dan Harun menjadi rektor IAIN. Lihat Donald J. Porter, *Managing Politics and Islam in Indonesia* (London dan New York: RoutledgeCurzon, 2002), 54-55.

bina',⁴⁷ dan pada tahun 1973 Pemerintah mendirikan Partai Persatuan Pembangunan (PPP) yang merupakan gabungan dari beberapa partai (NU, Perti, Parmusi dan PSII). Pada tahun ini pula Harun Nasution ditunjuk menjadi rektor IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, menandai bermulanya reorientasi, reformasi dan penyemaian bibit-bibit pemikiran liberal ala Mu'tazilah.⁴⁸ Hasil Pemilu 1977 sempat membuat rezim waktu itu khawatir. Pasalnya, perolehan suara Golkar merosot hingga 0.7 persen berbanding suara untuk PPP yang naik 2.18 persen.⁴⁹ Untuk menyudutkan Umat Islam, ditiuplah isu 'Komando Jihad' dan 'ekstrem kanan' oleh Pangkopkamtib Soedomo yang disusul dengan Operasi Sapu Jagat.

Mulai 1978, Menteri Pendidikan Daud Jusuf memberlakukan kebijakan NKK (normalisasi kehidupan kampus), melarang kegiatan berbau politik dan agama di dalam kampus, mencabut liburan sekolah di bulan Ramadhan dan menolak penambahan muatan pendidikan agama (Islam) di sekolah-sekolah serta perguruan tinggi negeri. Pada periode yang sama (1978-1983) Menteri Agama Alamsjah Ratu Prawiranegara mengimbau semua pemeluk agama agar menerima Pancasila dan P4, mendukung program Pembangunan yang digarap Pemerintah, dan memelihara 'tri-kerukunan' (kerukunan

⁴⁷ Lihat Ali Moertopo, *Akselerasi dan Modernisasi Pembangunan 25 Tahun* (Jakarta: Yayasan Proklamasi dan Center for Strategic and International Studies, 1972).

⁴⁸ Untuk uraian lengkap sejarah perkembangan pemikiran dan biografi intelektual Harun Nasution, lihat *Refleksi Pembaharuan Pemikiran Islam: 70 Tahun Harun Nasution* (Jakarta: LSAF, 1989); Saiful Mujani, "Reaktualisasi Teologi Mu'tazilah bagi Pembaharuan Umat Islam: Lebih Dekat dengan Harun Nasution," dalam *Ulumul Qur'an*, 4/4 (1993), Supplement, 1-12; id., "Mu'tazilah Theology and the Modernization of the Indonesian Community: Intellectual Portrait of Harun Nasution," *Studia Islamika*, No. 1, Vol. 1, (1989) 91-131; Arief Subhan, "Prof. Dr. Harun Nasution Penyemai Teologi Islam Rasional," dalam Azyumardi Azra dan Saiful Umam, *Tokoh dan Pemimpin Agama: Biografi Sosial-Intelektual* (Jakarta: Balitbang Depag dan Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat, 1999), 439-477; Richard C. Martin and Mark R. Woodward with Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol* (Oxford, England: Oneworld Publications, 1997), khususnya bagian kedua, "Harun Nasution and Modern Mu'tazilism," 119-193; Fauzan Saleh, *Modern Trends in Islamic Theological Discourse in 20th Century Indonesia*, 196-240.

⁴⁹ R. William Liddle, *Pemilu-Pemilu Orde Baru: Pasang-Surut Kekuasaan Politik* (Jakarta: LP3ES, 1992); cf. Donald J. Porter, *Managing Politics and Islam in Indonesia* (London dan New York: RoutledgeCurzon, 2002), 44-5.

inter-umat beragama, antar-umat beragama, dan antara umat beragama dengan Pemerintah). Pada 1981 semua pegawai negeri yang tergabung dalam Korpri diwajibkan memilih Golkar dalam Pemilu. Program AMD (ABRI Masuk Desa) lalu dibuat untuk mengawasi dan membekukan unsur-unsur anti-Pancasila di masyarakat.⁵⁰ Tiga peristiwa penting terjadi pada 1984, yaitu kembalinya NU ke Khittah 1926, pengangkatan J. Naro sebagai ketua PPP, dan kerusuhan berdarah di Tanjung Priok, Jakarta. Setahun berikutnya Pemerintah menukar lambang PPP (gambar Ka'bah) dengan gambar bintang.⁵¹

Di sektor pendidikan, strategi Orde Baru pada dasarnya juga sama, yaitu 'de-politisasi Islam' dan 'de-islamisasi politik'.⁵² Contohnya kebijakan Menteri Agama mengirimkan dosen-dosen IAIN untuk menimba ilmu di Barat, seperti ke Kanada dan Amerika. Menurut Donald J. Porter, dalam wawancaranya dengan Munawir Syadzali (Menteri Agama selama dua periode, 1983-1993) sang menteri menjelaskan bahwa program tersebut bertujuan agar mereka dapat memperluas wawasan keilmuannya dan mempelajari metode kritis dalam mengkaji agama. Namun ada juga pertimbangan strategis di balik itu. Maraknya kajian-kajian keislaman di kampus-kampus umum (seperti ITB, UNPAD, IPB, UI, dan UGM) cukup merisaukan Pemerintah. Dikhawatirkan kelompok-kelompok pengajian ('usrah-usrah') mahasiswa itu akan melahirkan sikap fanatik, fundamentalis dan radikal serta komitmen pada cita-cita politik Islam. Salah satu strategi untuk mengatasinya ialah dengan menumbuh-kembangkan sikap moderat dan liberal di kalangan mahasiswa dan akademisi yang menekuni studi Islam, terutama di kampus-kampus

⁵⁰ Lihat Michael Morfit, "Pancasila Orthodoxy," dalam *Central Government and Local Development in Indonesia*, ed. Colin MacAndrews (Singapore: Oxford University Press, 1986); Faisal Ismail, "Pancasila as the Sole Basis for all Political Parties and for all Mass Organizations: An Account of Muslim Responses," *Studia Islamika* 3/4 (1996): 1-92.

⁵¹ Nasir Tamara, "Islam under the New Order: A Political History," dalam *Prisma* 49 (1990), 16. Lihat juga M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Era Orde Baru* (Jakarta: Logos, 2001).

⁵² Istilah ini merupakan kesimpulan analisis Donald J. Porter, *Managing Politics and Islam in Indonesia* (London dan New York: RoutledgeCurzon, 2002), 61, yang mengatakan bahwa: "In conclusion, the state's political strategy regarding Islamic education was determined by the same set of priorities that had led army leaders to pursue a strategy for the de-politicisation of the parties and de-Islamisation of politics."

IAIN.⁵³ Munawir juga menggagas apa yang ia sebut sebagai 'aktualisasi' dan 'kontekstualisasi' ajaran Islam seraya menolak konsep negara Islam.⁵⁴

Kesimpulan dan Penutup

Dari uraian di atas, beberapa poin patut kita garisbawahi. **Pertama**, sekularisasi sebagai paradigma ilmu sosial sulit untuk dipertahankan keabsahannya, sedangkan sebagai proses justru menimbulkan ironi seperti kata Alexis de Tocqueville, "Aku tak habis pikir mengapa upaya untuk menyusutkan pengaruh agama [dalam kehidupan masyarakat] ternyata malah membesarkannya."⁵⁵ Kelemahan paradigma sekularisasi ini terletak pada sifatnya yang terkesan deterministik—kalau sudah modern, pasti akan sekular; kalau sekular, tentu modern; agar modern, mesti sekular; kalau tidak sekular, tidak bisa modern; dan seterusnya—padahal masyarakat manusia jelas sangat dinamis dan karenanya amat sulit untuk dipatok arah maupun coraknya.

Oleh karena itu sekularisasi bukanlah prasyarat mutlak ke-modernan dan kemajuan. Masyarakat tidak mesti menjadi sekular untuk menjadi modern. Seperti telah dikemukakan di atas, banyak juga masyarakat modern yang tetap religius, baik secara individual maupun konstitusional (Islam sebagai agama resmi negara), seperti Libya dan Malaysia. Sebaliknya, tidak sedikit negara yang telah menyatakan diri sekular namun hingga kini masih saja belum tergolong sebagai negara maju, contohnya Maroko dan Turki.

⁵³ "By contrast, as a consequence of reorientation of Islamic education, understandably, graduates of Muslim tertiary institutes and state-run IAINs would develop a much broader understanding than their secular counterparts of the philosophical, theological and historical roots of religion. Relatively speaking, graduates of Muslim institutions, therefore, would tend to hold more moderate and tolerant views of Islam regarding other religions and the state, it was argued." Demikian laporan Donald J. Porter, *Managing Politics and Islam in Indonesia* (London dan New York: Routledge Curzon, 2002), 61.

⁵⁴ Lihat Bahtiar Effendy, "Islam dan Negara di Indonesia: Munawir Sjadzali dan Pengembangan Dasar-Dasar Teologi Baru Politik Islam," dalam *Kontekstualisasi Ajaran Islam: 70 Tahun Prof. Dr. H. Munawir Sjadzali, MA* (Jakarta: Paramadina dan IPHI, 1995).

⁵⁵ Ungkapannya: *I wondered how it could come about that by diminishing the apparent power of religion, one increased its real strength.* Lihat Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (New York: Doubleday, 1969), 296.

Sekularisme sebagai ideologi demikian juga, pada dasarnya memang tidak dapat bersenyawa (*incompatible*) dengan ajaran Islam yang hakiki, yang menganggap kekuasaan politik sebagai sarana penegakan agama. Sebagaimana disinyalir oleh Bernard Lewis, sejak zaman Nabi Muhammad saw., umat Islam merupakan entitas politik dan agama sekaligus, dengan Rasulullah saw. sebagai kepala Negara.⁵⁶ Dengan kata lain, Nabi Muhammad saw. tidak memolitisir agama, melainkan mengagamakan politik, dalam arti politik untuk kepentingan agama, bukan agama untuk kepentingan politik. "Dalam pengalaman umat Islam [generasi] awal, sebagaimana dilestarikan dan direkam untuk generasi sesudahnya, kebenaran agama dan kekuasaan politik terkait erat tak terpisahkan. Yang disebut pertama menyucikan yang kedua, sedang yang kedua mendukung yang pertama," jelas Lewis.⁵⁷

Ketiga, sekularisme bukanlah monopoli masyarakat zaman sekarang. Sebagai falsafah hidup yang mementingkan kekinian dan kedisinian, sekularisme pernah, masih dan akan terus ada penganutnya. Sekularisme di sini tentu bukan sekadar ideologi politik yang memisahkan urusan agama dari urusan negara, tapi juga berarti rumusan keyakinan yang mengingkari adanya kehidupan akhirat, menganggap bahwa dunia inilah kehidupan yang hakiki, tidak ada hidup sesudah mati dan tidak ada pertanggungjawaban di hadapan Tuhan. Orang-orang yang berpikiran sekular sudah ada sejak zaman dahulu dan akan selalu ada sepanjang zaman. Seperti diungkapkan Al-Qur'an: *wa qālū mā hiya illā hayātunā 'd-dunyā namūtu wa nahyā wa mā yuhlikunā illā 'd-dahru* (45: 24).

Dalam menyikapi sekularisasi dan westernisasi atas nama modernisasi dan pembangunan, kaum Muslim dapat dipilah dalam dua kelompok besar, yaitu yang menerima dan yang menolak. Masing-masing dapat dipecah lagi: ada yang cenderung bersikap ekstrem,

⁵⁶ Bernard Lewis, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror* (London: Weidenfeld & Nicolson, 2003), 5: "During Muhammad's lifetime, the Muslims became at once a political and a religious community, with the Prophet as head of state."

⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 6: "In the experience of the first Muslims, as preserved and recorded for later generations, religious truth and political power were indissolubly associated: the first sanctified the second, the second sustained the first."

dan ada pula yang bersikap moderat. Yang ekstrem dari kelompok penerima biasanya disebut *secularist* (seperti Atatürk, Qasim Amin dan Taha Husayn), sedangkan yang bersikap moderat disebut *reformist* atau *modernist* (seperti Ahmad Khan, Muhammad Abduh dan Fazlur Rahman). Adapun yang ekstrem dari pihak yang menolak biasanya dicap *revivalist* atau *fundamentalist* (seperti al-Mawdudi dan Sayyid Qutb), sementara yang moderat dijuluki *conservative* atau *traditionalist* (seperti Sayyid Amīr Ali dan Syekh Muhammad ibn Abd al-Wahhab). Sudah barang tentu, katagorisasi yang dibuat oleh para sarjana Barat dan diadopsi oleh cendekiawan Muslim ini memang tidak baku dan tidak pula definitif, tergantung dari perspektif serta kriteria yang digunakan.⁵⁸ Dari perspektif Al-Qur'an sendiri, sikap manusia kepada agama Allah sebenarnya berkisar tiga saja. **Pertama**, yang mengimani kebenarannya dan berusaha mengamalkannya secara utuh (*kāffah*). **Kedua**, yang mengingkari dan menolaknya secara keseluruhan. Dan **ketiga**, yang tidak termasuk keduanya, karena hanya meyakini dan melaksanakan sebagiannya saja seraya mengingkari sebagian yang lain dan menolak implementasi keseluruhannya. Masing-masing dalam terminologi Al-Qur'an disebut *mu'minun sādīqūn*, *kāfirūn*, dan *munāfiqūn*.



⁵⁸ Lihat William Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology," dalam *International Journal of Middle Eastern Studies (IJMES)* 19 (1987): 307-336; John L. Esposito, *Islam and Politics* (New York: Syracuse University Press, 1991), 275-278; John O. Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World*, 2nd ed (New York: Syracuse University Press, 1994), 21-23.



FEMINISME DAN ISU GENDER

The feminists wish to abolish the very characteristics which make human beings human and undermine the foundation of all their relationships and social ties. The result will be suicide, not only of a single nation as in the past, but of the entire human race.— Maryam Jameelah

Pendahuluan

Tiga-puluh-lima tahun silam, pada 1970, sebuah acara mewah meriah di Royal Albert Hall, London, tiba-tiba berubah menjadi huru-hara. Sang pembawa acara, Bob Hope, disemproti tinta, dilempari bom tepung, tomat, dan telur busuk. Hadirin panik, dewan juri melarikan diri keluar, para kontestan menangis, sementara gerombolan demonstran mengamuk sambil meneriakkan yel-yel, “Kami tidak cantik jelita. Tidak pula jelek. Kami marah! (*We’re not beautiful, we’re not ugly. We are angry!*)” Protes keras terhadap kontes Miss World Beauty itu dilakukan oleh sejumlah aktivis wanita yang bergabung dalam Gerakan Pembebasan Perempuan alias *Women Liberation Movement*. Bagi mereka, perhelatan itu tak ubahnya ibarat ‘pasar hewan’.

Di sini akan dikupas secara ringkas asal-usul feminisme dan gagasan-gagasan pokok gerakan emansipasi wanita di Barat serta imbasnya di dunia Islam serta bagaimana perspektif Islam dalam hal ini.

Dari Misogini ke Emansipasi

Memang tak dapat dimungkiri, gerakan feminis di Barat merupakan respons dan reaksi terhadap situasi dan kondisi kehidupan masyarakat di sana, terutama yang menyangkut nasib dan peran kaum wanita. Salah satu penyebabnya ialah pandangan ‘sebelah-mata’ terhadap perempuan (*misogyny*) dan berbagai macam anggap-

an buruk (*stereotype*) serta citra negatif yang dilekatkan kepada mereka. Semua itu bahkan telah mengejawantah dalam tata-nilai masyarakat, kebudayaan, hukum, dan politik.

Bagi tokoh-tokoh seperti Plato dan Aristoteles di zaman pra-Kristen, diikuti oleh St. Clement dari Alexandria, St. Agustinus dan St. Thomas Aquinas pada Abad Pertengahan, hingga John Locke, Rousseau dan Nietzsche di awal abad modern, citra dan kedudukan perempuan memang tidak pernah dianggap setara dengan laki-laki. Wanita disamakan dengan budak (hamba sahaya) dan anak-anak, dianggap lemah fisik maupun akalnya.⁵⁹ Paderi-paderi Gereja menuding perempuan sebagai sumber malapetaka dan pembawa sial, biang keladi kejatuhan Adam dari surga.⁶⁰ Ditujukan kepada perempuan, tercatat ungkapan Tertullian, "Tidakkah engkau menyadari bahwa engkaulah si Hawa itu? Kutukan yang dijatuhkan Tuhan kepada kaum sejenisimu akan terus memberatkan dunia. Karena bersalah maka engkau mesti menanggung derita. Engkau adalah pintu masuknya setan."⁶¹

Dalam pandangan St. Jerome, wanita adalah akar dari segala kejahatan (*the root of all evil*).⁶² Penilaian serupa dinyatakan oleh

⁵⁹ Ulasan mengenai pandangan negatif terhadap perempuan dapat dilihat dalam: John Mary Ellmann, *Thinking About Women* (New York: Harcourt, 1968); Vern L. Bullough, *The Subordinate Sex: A History of Attitudes Toward Women* (Urbana dan Chicago: University of Illinois Press, 1973); id., "Medieval Medical and Scientific Views of Women," dalam jurnal *Viator*, 4 (1973), hlm. 485-501; Elise M. Boulding, *The Underside of History: A View of Women Through Time* (Boulder: Westview Press, 1976; edisi ke-2 New Bury Park, California: Sage Publications, 1992); R. Howard Bloch dan Frances Fergusson (eds.), *Misogyny and Misanthropy* (Berkeley: University of California Press, 1989); Gloria K. Fiero, Wendy Pfeffer, dan Marthé Allain, *Three Medieval Views of Women: La Contenance des Fames, Le Bien des Fames, Le Blâme des Fames* (New Haven: Yale University Press, 1989).

⁶⁰ Lihat Helen Ellerbe, *The Dark Side of Christian History* (San Rafael, California: Morningstar Books, 1995); E. Fuchs, *Sexual Desire and Love: Origins and History of the Christian Ethic of Sexuality and Marriage* (New York: Seabury, 1983); Marie Thérèse Alverny, "Comment les théologiens et les philosophes voient la femme," dalam *La Femme dans les civilisations dès Xe-XIIIe siècles* (Université de Poitiers, 1977).

⁶¹ "Do you not realize that Eve is you? The curse God pronounced on your sex weighs still on the world. Guilty, you must bear its hardships. You are the devil's gateway", seperti dikutip oleh Marina Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth and the Cult of the Virgin Mary* (London: Picador, 1976), 58.

⁶² Christopher Charles Mierow, *The Letters of St. Jerome. Vol. I. Letters 1-22* (New York: Newman Press, 1963); Phelps Vivian, *The Churches and Modern Thought: An Inquiry into the Grounds of Unbelief and an Appeal for Candour* (London: Watts & Co., 1931), 203. Phelps Vivian adalah nama samaran dari Harry Vivian Majendie Phelps.

St. John Chrysostom, "Tidak ada gunanya laki-laki menikah. Toh, perempuan itu tidak lain dan tidak lebih merupakan lawan dari persahabatan, hukuman yang tak terelakkan, kejahatan yang diperlukan, godaan alami, musuh dalam selimut, gangguan yang menyenangkan, ketimpangan tabiat, yang dipoles dengan warna-warna indah."⁶³ Tokoh sesudahnya, St. Augustine, bahkan menganggap hubungan intim antara suami istri sebagai perbuatan kotor.⁶⁴ St. Albertus Magnus menguatkan: Perempuan adalah laki-laki yang cacat sejak awalnya, serba kurang dibanding laki-laki. Makhluk yang tidak pernah yakin pada dirinya sendiri dan cenderung melakukan berbagai cara demi mencapai keinginannya, dengan berdusta dan tipu muslihat ala iblis. Perempuan tidak cerdas, namun licik, seperti ular berbisa dan setan bertanduk. Jika rasio menuntun laki-laki kepada kebaikan, emosi menyeret perempuan kepada kejahatan.⁶⁵ Demikian pula St. Thomas Aquinas yang menyamakan perempuan dengan anak-anak, secara fisik maupun mental.⁶⁶ Wajarlah jika kemudian peran wanita dibatasi dalam lingkup rumah tangga saja. Perempuan tidak dibenarkan ikut campur dalam 'urusan laki-laki'.⁶⁷

⁶³ Sebagaimana dikutip oleh Margaret Knight dalam karya kontroversialnya, *Honest to Man: Christian Ethics Re-examined* (London: Pemberton, 1974), 121: "It does not profit a man to marry. For what is a woman but an enemy of friendship, an inescapable punishment, a necessary evil, a natural temptation, a domestic danger, delectable mischief, a fault in nature, painted with beautiful colors?" Lihat juga Uta Ranke-Heinemann, *Eunuchs for the Kingdom of Heaven: The Catholic Church and Sexuality* (London: Penguin, 1990), 130 dan 236.

⁶⁴ Charles T. Wilcox, *Saint Augustine: Treatises on Marriage and Other Subjects* (New York: Fathers of the Church, Inc. 1955).

⁶⁵ Teks lengkapnya berbunyi, "Woman is a misbegotten man and has a faulty and defective nature in comparison to his. Therefore she is unsure in herself. What she cannot get, she seeks to obtain through lying and diabolical deceptions. And so, to put it briefly, one must be on one's guard with every woman, as if she were a poisonous snake and the horned devil. If I could say what I know about women, the world would be astonished ... Woman is strictly speaking not cleverer but slyer (more cunning) than man. Cleverness sounds like something good, slyness sounds like something evil. Thus in evil and perverse doings woman is cleverer, that is, slyer, than man. Her feelings drive woman toward every evil, just as reason impels man toward all good" seperti dikutip Uta Ranke-Heinemann, *Eunuchs for the Kingdom of Heaven: The Catholic Church and Sexuality* (London: Penguin, 1990), 178-179.

⁶⁶ *Ibid.*, 187-189.

⁶⁷ Tentang nasib dan kehidupan perempuan di Abad Pertengahan lihat: Frances Gies dan Joseph Gies, *Women in the Middle Ages* (New York: Thomas Y. Crowell, 1978); Derek Baker (ed.), *Medieval Women* (Oxford: Basil Blackwell, 1978); June Stephenson, *Women's Roots: The History of Women in Western Civilization* (Napa, California: Diemer Smith Publishing, 1981);

Kaum feminis di Barat umumnya menganggap Mary Wollstonecraft (1759-1797) sebagai nenek moyang mereka. Lewat tulisannya yang sangat terkenal, *A Vindication of the Rights of Woman* (dicetak pertama kali di London pada 1792), ia mengecam berbagai bentuk diskriminasi terhadap perempuan, menuntut persamaan hak bagi perempuan baik dalam pendidikan maupun politik. Perempuan harus dibolehkan bersekolah dan memberikan suaranya dalam pemilihan umum (*suffrage*). Wanita tidak boleh lagi menjadi burung di dalam sangkar. Mereka mesti dibebaskan dari kurungan rumah-tangga dan 'penjara-penjara' lainnya. Menurutnya, berbagai kelemahan yang terdapat pada wanita lebih disebabkan oleh faktor lingkungan, bukan 'dari sononya'. Laki-laki pun, kalau tidak berpendidikan dan diperlakukan seperti perempuan, akan bersifat dan bernasib sama, lemah dan tertinggal, ujarnya.⁶⁸

Gebrakan Wollstonecraft menggema ke seantero Eropa dan Amerika. Tercatat tokoh-tokoh semisal Clara Zetkin (1857-1933)⁶⁹ di Jerman, Hélène Brion (1882-1962) di Prancis (penulis selebaran *La voie féministe* dengan subjudulnya yang terkenal, "*Femme: ose être!*" (Hai perempuan, beranilah menjadi diri sendiri!)),⁷⁰ Anna Kuliscioff (1854-1925) di Italia (pendiri liga wanita dan jurnal *La Difesa delle Lavoratrici*),⁷¹ Carmen de Burgos 'Colombine' (1878-1932) di Spanyol,⁷²

Carol Adams dkk, *From Workshop to Warfare: The Lives of Medieval Women* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Edith Ennen, *Frauen in Mittelalter* (München: C.H. Beck, 1984); Martha C. Howell, *Women, Production and Patriarchy in Late Medieval Cities* (Chicago: University of Chicago Press, 1986); Mary Erler dan Maryanne Kowaleski, *Woman and Power in the Middle Ages* (Athens: University of Georgia Press, 1988).

⁶⁸ Untuk pemaparan yang lebih terperinci, lihat Janet Todd, *Mary Wollstonecraft: A Revolutionary Life* (London: Weidenfeld and Nicolson, 2000) dan *The Political Writings of Mary Wollstonecraft*, ed. Janet Todd (Oxford University Press, 1999).

⁶⁹ Luise Dornemann, *C. Z. - Leben und Wirken* (Berlin: Dietz, 1989) dan Clara Zetkin, *Ausgewählte Reden und Schriften*, 3 jilid (Berlin: Dietz, 1957-1960).

⁷⁰ Lihat Felicia Gordon dan Maire Cross, *Early French Feminisms, 1830-1940. A Passion for Liberty*, (Cheltenham dan Brookfield: Edward Elgar, 1996).

⁷¹ Alessandro Schiavi, *Anna Kuliscioff* (Roma, 1955) dan Marina Addis Saba, *Anna Kuliscioff. Vita privata e passione politica* (Milano: Mondadori, 1993).

⁷² Marcia Castillo Martín, *Carmen de Burgos Seguí (1867-1931) Colombine* (Madrid: Ediciones del Orto, 2003) dan Paloma Castañeda, *Carmen de Burgos "Colombine"* (Madrid: Horas y Horas, 1994).

Alexandra Kollontai (1873-1952) di Russia,⁷³ dan Victoria Claflin Woodhull (1838-1927), wanita Amerika pertama yang mencalonkan diri sebagai Presiden pada 1872.⁷⁴

Selain hak pendidikan dan politik, para aktivis perempuan itu juga menuntut reformasi hukum dan undang-undang negara supaya lebih adil dan tidak merugikan perempuan. Di lingkungan kerja, mereka mendesak supaya pembayaran gaji, pembagian kerja, penugasan dan segala macam perbedaan atas pertimbangan jenis kelamin (*gender-based differentiation*) dihapuskan sama sekali. Karyawan tidak boleh dibedakan dengan karyawati. Semuanya harus diberikan peluang, perlakuan, dan penghargaan yang sama. Pemerintah diminta mendirikan tempat-tempat penitipan dan pengasuhan anak. Agenda emansipasi berikutnya adalah bagaimana membebaskan kaum wanita dari 'penjara kesadaran'nya, mengingatkan wanita bahwa mereka tengah berada dalam cengkeraman kaum lelaki, bahwa mereka hidup dalam dunia yang dikuasai laki-laki (*male-dominated world*). Konon hanya dengan cara ini perempuan dapat membebaskan dirinya dari segala bentuk opresi, eksploitasi, dan subordinasi.

Namun pada beberapa dasawarsa terakhir, gerakan feminis di Barat kelihatan mengalami stigmatisasi dan tampak seperti 'kena batunya'. Munculnya feminis-feminis radikal yang bersikap anti laki-laki, mengutuk sistem patriarki, mencemooh perkawinan, menghalalkan aborsi, merayakan lesbianisme dan revolusi seks, justru menodai reputasi gerakan itu. Bagi para feminis radikal, menjadi seorang istri sama saja dengan disandera. Tinggal bersama suami dianggap sama dengan *living with the enemy*.⁷⁵

Reaksi tajam terhadap radikalisasi feminis datang dari banyak kalangan. Simaklah komentar Pat Robertson, mantan calon Presiden

⁷³ Lewat karyanya, *Obshchestvo i materinstvo* (Moskva: Gosizdat 1928). Lihat juga Evans Clements, *Bolshevik Feminist: The Life of Alexandra Kollontai* (Bloomington: Indiana University Press, 1979).

⁷⁴ Lois Beachy Underhill, *The Woman Who Ran for President: The Many Lives of Victoria Woodhull* (Bridgehampton, NY: Bridge Works Publishing, 1995); Lihat juga *The Victoria Woodhull Reader*, ed. Madeleine B. Stern (Weston, Mass: M & S Press, 1974).

⁷⁵ Lihat Alice Denise Thompson, *Radical Feminism Today* (New Bury Park, CA: Sage Publications, 2001); Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution* (New York: Bantam Books, 1970); Echols and Ellen Willis, *Daring to Be Bad: Radical Feminism in America, 1967-1975*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989).

Amerika: Para feminis itu kerjanya cuma 'mengompori' wanita agar meninggalkan suami dan membunuh anak-anak mereka sendiri, mengamalkan perdukunan, menjadi lesbian dan merontokkan kapitalisme ("*Feminists encourage women to leave their husbands, kill their children, practise witchcraft, become lesbians and destroy Capitalism*"). Penulis terkenal Susan Jane Gilman pun menyatakan kesan serupa. Banyak kaum wanita sekarang ini, keluhnya, menganggap feminisme tidak ketahuan 'juntrungan'nya dan tidak jelas apa maunya. Sementara kalangan lain menilai wacana feminisme itu elitis, filosofis, ketinggalan zaman, kekanak-kanakkan, dan tidak relevan lagi ("*For women today, feminism is often perceived as dreary. As elitist, academic, Victorian, whiny and passé*").⁷⁶

Gerakan feminisme juga disalahkan karena dianggap telah mengebiri laki-laki, menyuburkan pergaulan sesama jenis, dan mengubah perempuan menjadi mahluk-mahluk yang gila karier, hidup dalam kesepian, balik ke rumah hanya untuk memberi makan kucing dan anjing. Diakui atau tidak, emansipasi wanita di Barat memang terbukti telah merusak sendi-sendi masyarakat dan menghancurkan nilai-nilai keluarga. Negara-negara maju seperti Jerman, Belanda, Jepang, dan Singapura kini tengah berupaya mengatasi apa yang mereka sebut sebagai krisis demografis. Sebuah laporan kependudukan PBB memperkirakan pada tahun 2030 daratan Eropa akan kehilangan sekitar 41 juta penduduknya, meskipun terus kedatangan imigran.⁷⁷

Banyaknya wanita yang mencegah kehamilan dan menggugurkan kandungan dipastikan akan berdampak sangat buruk bagi masa depan negara-negara yang bersangkutan. Menurut laporan majalah *Stern* (no. 27, edisi 28 Juni 2005), jika dalam kurun waktu 50 tahun angka kelahiran selalu lebih kecil dari angka kematian seperti sekarang ini, maka pada tahun 2060 populasi Jerman diprediksi akan didominasi oleh generasi tua jompo; negeri itu kelak menjadi *Land ohne Kinder*.

⁷⁶ Susan Jane Gilman, *Kiss My Tiara: How to Rule the World As a Smartmouth Goddess* (New York: Warner Books, 2001)

⁷⁷ Miwa Suzuki, "Dolls Give Japanese Elders a New Lease on Life," *The Age* (Australia), 24 Februari 2005; Mark Steyn, "My Virility Doesn't Matter -the EU's Does," *Telegraph* (London), 28 Juni 2005; Stefan Theil, "Into the Woods," *Newsweek*, 4 Juli 2005.

Barangkali karena terlalu radikalnya dan melampaui batas-batas kewajaran yang umum, gerakan feminis di Barat berangsur-angsur surut dan kini nyaris tinggal wacana. Tampak telah terjadi semacam kejenuhan dan keresahan, timbul semacam rasa bersalah karena melawan naluri dan mengingkari kodrat diri sendiri. Akibatnya muncullah gerakan anti-tesis yang menyeru kaum wanita agar kembali ke pangkal jalan. Sebut saja umpamanya Erin Patria Pizzey (penulis buku *Prone to Violence*), Caitlin Flanagan (kolumnis tetap *the Atlantic Monthly*), Iris Krasnow (penulis buku *Surrendering to Motherhood*), dan mantan pengacara F. Carolyn Graglia (penulis buku *Domestic Tranquility*). Mereka ini dapat dikatakan mewakili arus balik yang menentang feminisme. Demikian pula Lydia Sherman and Jennie Chancey yang mendirikan yayasan Ladies Against Feminism (LAF).

Menurut hemat mereka, gerakan feminis hanya akan menyengsarakan kaum wanita. Relasi gender tidak harus dipahami sebagai perseteruan dan pertarungan antar kelompok (*class struggle*) dengan saling menegasikan dan berebut posisi, melainkan dalam perspektif kerjasama dan hubungan timbal balik, dalam arti saling menopang dan bahu-membahu membangun keluarga, bangsa dan negara, saling melengkapi, saling mengisi, dan saling menghargai satu sama lain.

Isu Gender di Dunia Islam

Di kalangan umat Islam, wacana emansipasi pertama kali digulirkan oleh Syekh Muhammad Abduh (1849-1905 M). Tokoh reformis dari Mesir ini menekankan pentingnya anak-anak perempuan dan kaum wanita Muslimah mendapatkan pendidikan formal di sekolah dan perguruan tinggi, supaya mereka mengerti hak-hak dan tanggungjawabnya sebagai seorang Muslimah dalam pembangunan umat. Pandangan yang sama dinyatakan juga Hasan at-Turabi dari Sudan.⁷⁸ Menurut Hasan, Islam mengakui hak-hak perempuan di ranah publik, termasuk hak dan kebebasan mengemukakan pen-

⁷⁸ Hasan Turabi, *Women in Islam and Muslim Society* (London: Milestones Publications, 1991).

dapat, ikut pemilu, berdagang, menghadiri shalat berjamaah, ikut ke medan perang, dan lain-lain. Ulama lain yang mempunyai pandangan kurang lebih sama adalah Syekh Mahmud Syaltut, Sayyid Quthb, Syekh Yusuf al-Qaradhawi, dan Jamal A. Badawi.⁷⁹ Sudah barang tentu para tokoh ini mendasari pendapatnya pada ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadits.

Namun ada juga yang menggunakan pendekatan sekular-liberal, yaitu Qasim Amin. Intelektual yang disebut-sebut sebagai 'bapak feminisme Arab' ini menulis dua buku kontroversial, *Tahriru l-Mar'ah* (Kairo, 1899) dan *al-Mar'ah al-Jadidah* (Kairo, 1900), di mana ia menyeru emansipasi wanita ala Barat. Menurut Qasim, kalau ingin maju buanglah jauh-jauh doktrin-doktrin agama yang konon menindas dan membelenggu perempuan, seperti perintah berjilbab, poligami, dan lain sebagainya.⁸⁰

Gagasan-gagasan Qasim Amin telah mendapat banyak sanggahan dan ditolak keras. Syekh Abdul Halim Muhammad Abu Syuqqah dalam karya monumentalnya, *Tahriru l-Mar'ah fi 'Ashri r-Risalah* (Kuwait, 1991), misalnya, membuktikan bahwa tidak seperti yang sering dituduhkan, agama Islam ternyata sangat emansipatoris.⁸¹ Setelah melakukan studi intensif atas literatur Islam klasik, beliau mendapati bahwa kedatangan Islam telah menyebabkan terjadinya revolusi gender pada abad ke-7 Masehi. Agama samawi terakhir ini justru datang memerdekakan perempuan dari dominasi kultur Jahiliyah yang dikenal sangat zhalim dan biadab itu. Abu Syuqqah juga menemukan bahwa pasca datangnya Islam kaum wanita mulai diakui hak-haknya sebagai layaknya manusia dan warganegara (bukan sebagai komoditi), terjun dan berperan aktif dalam berbagai sektor,

⁷⁹ Syekh Yusuf al-Qaradhawi, Jamal A. Badawi, "The Status of Women in Islam," dalam jurnal *al-Ittihād*, Vol. 8, No. 2, Sya'ban 1391 H/ September 1971.

⁸⁰ Tulisan Qasim Amin tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Jerman dan Inggris, masing-masing oleh: Oskar Rescher, *Die Befreiung der Frau*, bearbeitet und mit einer Einführung versehen von Smail Balic. *Religionswissenschaftliche Studien*, hrsg. von Adel Th. Khoury dan L. Hagemann, Band 20 (Würzburg dan Altenberge: Echter / Oros Verlag, 1992); Samiha Sidhom Peterson, "The Liberation of Women' and 'The New Women': Two Documents in the History of Egyptian Feminism (Cairo: American University in Cairo Press, 2000).

⁸¹ Karya Professor Abu Syuqqah ini juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Kebebasan Wanita*, 6 jilid (Jakarta: Gema Insani Press, 1998-2005).

termasuk politik dan militer. Kesimpulan senada juga dicapai oleh para peneliti Barat. Setelah ditelusuri dan diteliti lebih jauh, maka didapatkan bahwa ternyata kaum wanita pada zaman Nabi Muhammad saw. lebih maju dan diakui hak-hak asasinya ketimbang pada masa pra-Islam.⁸²

Oleh karena itu tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa gerakan 'emansipasi perempuan' dalam sejarah peradaban manusia sebenarnya dipelopori oleh risalah yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw.. Kedatangan Islam telah mengeliminasi adat-istiadat Jahiliyah yang berlaku pada masa itu, seperti mengubur hidup-hidup setiap bayi perempuan dilahirkan, mengawini perempuan sebanyak yang disukai dan menceraikan mereka sesuka hati, sampai pernah ada kepala suku yang mempunyai tujuh puluh hingga sembilan puluh istri. Nah, semua ini dikecam dan dihapuskan untuk selama-lamanya. Sebagaimana dimaklumi, masyarakat Arab zaman Jahiliyyah mempraktikkan bermacam-macam pola perkawinan. Ada yang disebut *nikāh ad-dayshan*, di mana anak sulung laki-laki dibolehkan menikahi janda (istri) mendiang ayahnya. Caranya sederhana, cukup dengan melemparkan sehelai kain kepada wanita itu, maka saat itu juga dia sudah mewarisi ibu tirinya itu sebagai istri. Kadangkala dua orang bapak saling menyerahkan putrinya masing-masing kepada satu sama lain untuk dinikahinya. Praktik ini mereka namakan *nikāh as-syighār*. Ada juga yang saling bertukar istri hanya dengan kesepakatan kedua suami tanpa perlu membayar mahar, yaitu *nikāh al-badal*. Selain itu ada pula yang dinamakan *zawāj al-istibdā'*, di mana seorang suami boleh dengan paksa menyuruh istrinya untuk tidur dengan lelaki lain sampai hamil dan setelah hamil sang istri dipaksa untuk kembali kepada suaminya semula, semata-mata karena mereka ingin mendapatkan bibit unggul dari orang lain yang dipandang mempunyai keistimewaan tertentu. Bentuk-bentuk pernikahan semacam ini jelas sangat merugikan dan menindas perempuan.⁸³

⁸² Lihat misalnya: Dorothy van Ess, *Fatima and Her Sisters* (New York, 1961); Magali Morsy, *Les Femmes du Prophete* (Paris, 1989); D.A. Spellberg, *Politics, Gender, and the Islamic Past: the Legacy of 'Ā'isha bint Abi Bakr* (New York, 1994).

⁸³ Lihat W.Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (London, 1907; cetakan pertama 1885).

Gerakan feminis radikal rupanya berpengaruh juga di kalangan Muslim. Sebutlah Fatima Mernissi dari Maroko (penulis sejumlah buku, antara lain: *Beyond the Veil*), Nawal al-Saadawi dari Mesir (penulis buku *The Hidden Face of Eve*), Riffat Hasan dari Pakistan (pendiri International Network for the Rights of Female Victims of Violence in Pakistan), Taslima Nasreen dari Bangladesh (penulis buku *Amar Meyebela*), Assia Djebar dari Aljazair (penulis novel *L'Amour, la fantasia and Loin de Medine*), Amina Wadud dari Amerika Serikat yang sempat membuat heboh dengan ulahnya menjadi khatib dan imam shalat jum'at di gereja beberapa waktu lalu, Zainah Anwar dari *Sis-ters In Islam* (SIS) Malaysia, Siti Musdah Mulia dari Indonesia dan masih banyak lagi.⁸⁴

Apabila mencermati lebih mendalam, kita akan menemukan sedikitnya tiga hal yang merupakan *raison d'être* dan melatarbelakangi munculnya gerakan feminisme radikal ini. *Pertama*, imbas dari apa yang telah terjadi di negara-negara Barat. *Kedua*, kondisi masyarakat di negara-negara Islam saat ini yang memang masih terbelakang dan cukup memprihatinkan, terutama nasib kaum perempuannya. *Ketiga*, dangkalnya pemahaman kaum feminis radikal tersebut terhadap sumber-sumber Islam. Semua ini tentu sangat kita sesalkan.

Jika tokoh-tokoh seperti Muhammad Abduh dan Yusuf al-Qaradāwī menyeru orang untuk kembali kepada ajaran Al-Qur'an dan Sunnah dalam soal gender, kaum feminis radikal malah mengajak orang untuk mengabaikannya. Menurut hemat ulama, ketim-

⁸⁴ Survei tentang feminisme di negara-negara Muslim dapat dibaca dalam: Azza M. Karam, *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminism in Egypt* (London and New York: Macmillan and St. Martin's Press, 1988); Margot Badran dan Miriam Cooke (ed.), *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing* (Bloomington: Indiana University Press, 1990); Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven: Yale University Press, 1992); Haideh Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (London dan New York: The Zed Press, 1999); Gisela Webb (ed.), *Windows of Faith: Muslim Women's Scholar-Activists in the North America* (Syracuse: Syracuse University Press, 2000); Therese Saliba et al. (ed.), *Gender, Politics, and Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 2002); Valentine M. Moghadam, "Feminism in Iran and Algeria: Two Models of Collective Action for Women's Rights," dalam *Journal of Iranian Research and Analysis*, vol.19, no.1 (April 2003), hlm. 18-31; Qudsia Mirza (ed.), *Islamic Feminism and The Law* (London: Glasshouse Press, 2005); Fera Simone (ed.), *On Shifting Ground: Muslim Women in the Global Era* (New York: Feminist Press, 2005); dan untuk kasus Indonesia: *Menakar "Harga" Perempuan*, ed. Syafiq Hasyim (Bandung: Mizan, 1999).

pangan dan penindasan yang masih sering terjadi di kalangan umat Islam lebih disebabkan oleh praktik dan tradisi masyarakat setempat, ketimbang oleh ajaran Islam. Namun bagi feminis radikal, yang salah dan harus dikoreksi itu adalah ajaran Islam itu sendiri, yang dikatakan mencerminkan budaya patriarkis. Di sinilah tampak kedangkalan pemahaman mereka.

Seperti kita ketahui, tidak satu ayat pun dalam Al-Qur'an yang menampakkan *misogyny* ataupun bias gender. Semua ayat yang membicarakan tentang Adam dan pasangannya, sejak di surga hingga turun ke bumi, selalu menekankan kedua belah pihak dengan menggunakan kata-ganti untuk dua orang (dalam bahasa Arabnya: *humā* ataupun *kumā*). Di samping itu, bukannya Adam dan Hawa yang disalahkan, melainkan setan yang dikatakan menggoda keduanya hingga memakan buah dari pohon keabadian. Selanjutnya, setelah berada di muka bumi, baik laki-laki maupun perempuan diposisikan setara. Derajat mereka ditentukan bukan oleh jenis kelamin, tetapi oleh kadar iman dan amal saleh masing-masing (Āli 'Imrān: 195). Sebagai pasangan hidup, laki-laki diibaratkan seperti pakaian bagi perempuan, dan begitu pula sebaliknya (al-Baqarah: 187). Namun dalam kehidupan rumah tangga, masing-masing mempunyai peran tersendiri dan tanggung jawab berbeda, seperti lazimnya hubungan antarmanusia (al-Baqarah: 228). Adapun pada skala yang lebih luas, dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, laki-laki dan perempuan dituntut untuk berperan dan berpartisipasi secara aktif, melaksanakan amar ma'ruf dan nahi munkar serta berlomba-lomba dalam kebaikan.

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ
وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ
وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ
وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ

وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُم مَغْفِرَةً وَأَجْرًا

عَظِيمًا ﴿٣٥﴾

“Sesungguhnya orang-orang Islam, laki-laki maupun perempuan, orang-orang beriman, laki-laki maupun perempuan, orang-orang taat, laki-laki maupun perempuan, orang-orang yang jujur, laki-laki maupun perempuan, orang-orang yang sabar, laki-laki maupun perempuan, orang-orang yang khusyu, laki-laki maupun perempuan, orang-orang yang suka bersedekah, laki-laki maupun perempuan, orang-orang yang berpuasa, orang-orang yang menjaga kemaluannya, laki-laki maupun perempuan, orang-orang yang senantiasa mengingat Allah, laki-laki maupun perempuan, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar.”

Demikian firman Allah dalam Al-Qur'an (al-Ahzāb: 35). Nabi Muhammad saw. juga mengingatkan, bahwa sesungguhnya perempuan itu setara dengan laki-laki (*an-nisā' syaqā'iqu r-rijāl*), menurut sebuah hadits yang diriwayatkan Imam Abu Dāwud dan Imam an-Nasā'i. Jelaslah bahwa yang penting bukan jenis kelaminnya, akan tetapi amal ibadah seseorang.

Oleh karena itu, apabila di kalangan Muslim pada kenyataannya masih selalu dijumpai diskriminasi terhadap perempuan, maka yang seharusnya dikoreksi adalah masyarakatnya, bukan agamanya. *Toh*, di tanah kelahirannya sendiri, gerakan feminis dan kesetaraan gender masih belum bisa menghapuskan sama sekali berbagai bentuk pelecehan, penindasan, dan kekerasan terhadap perempuan. Berdasarkan hasil sebuah survei, kendati undang-undang persamaan upah (*Equal Pay Act 1970*) di Inggris sudah berusia 30 tahun lebih, wanita yang bekerja sepenuh waktu di negeri itu digaji 18% lebih rendah dari pekerja laki-laki. Sementara mereka yang bekerja separuh waktu menerima upah 39% lebih rendah berbanding laki-laki. Begitu juga di Amerika Serikat, pendapatan kaum wanita rata-rata 25% lebih rendah dibanding laki-laki. Penelitian lain menemukan bahwa rata-rata dalam tiap 10 detik di Inggris telah terjadi tindak kekerasan terhadap wanita, berupa pemukulan, pemerkosaan, atau

bahkan pembunuhan. Ini belum termasuk tindak pelecehan seksual dan sebagainya.

Dr. Lois Lamy (istri almarhum Prof. Isma'il Raji al-Faruqi) mungkin benar, gerakan feminis di lingkungan Muslim hanya akan berhasil bila tetap mengacu pada ajaran Islam (Al-Qur'an dan Sunnah), bukan sekadar menjajakan gagasan-gagasan asing yang diimpor dari luar, yang belum tentu cocok untuk diterapkan atau bahkan bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Di samping itu, gerakan feminis di kalangan Muslim juga seyogianya diletakkan dalam bingkai pembangunan umat secara keseluruhan, tidak *chauvinistik* dan hanya memikirkan kepentingan kaum wanita saja. Terakhir, pejuang gender juga perlu bersikap lebih bijak dan hati-hati dalam mengutarakan gagasan dan agenda mereka, agar tidak 'menabrak rambu-rambu' yang ada dan tidak 'menuai badai'. Sebab, seperti kata Imam al-Ghazali, segala sesuatu jika sudah melewati batas, justru memantulkan kebalikannya (*kullu syay'in idzā bālagha haddahu in'akasa 'alā dhiddihi*).





LEGITIMASI FATWA MUI

*Wa-law ittaba'a l-haqqu ahwā'ahum
la-fasadati s-samāwatu wa l-ardu
wa man fi-hinna (al-Mu'minuun: 71)*

Dalam Munasnya pada 26-29 Juli 2005 lalu, Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat telah mengeluarkan sebelas fatwa yang antara lain menyatakan bahwa haram hukumnya mengikuti paham liberalisme, pluralisme agama, dan sekularisme serta menegaskan kembali perihal kesesatan aliran Ahmadiyah. Kontroversi dan reaksi negatif dari berbagai pihak langsung bermunculan. Fatwa tersebut dikatakan tidak mendorong terjadinya dialog antaragama serta kerukunan dan saling pengertian antar pemeluk agama dan juga antargolongan dalam satu agama. Ada juga kalangan yang khawatir fatwa itu akan memberikan inspirasi kepada sebagian orang untuk melakukan tindak kekerasan. Bahkan ada yang balik menuduh MUI sesat.⁸⁵ Namun terlepas dari itu semua, terdapat beberapa poin penting yang menarik untuk kita cermati di sini, karena dijadikan landasan argumen penolakan terhadap fatwa tersebut.

Pertama, soal definisi liberalisme, pluralisme, sekularisme yang dimaksud. Konon, MUI terlalu menyederhanakan tanpa melakukan kajian mendalam terlebih dahulu. Tuduhan ini jelas bermaksud meruntuhkan validitas fatwa tersebut, meremehkan MUI, menganggap seolah-olah para ulama itu bodoh, dan tidak mengerti apa yang mereka katakan. Padahal, tidak demikian. Sesungguhnya sepak terjang (*lisānul hāl*) kaum liberal itu telah cukup menjelaskan maksud liberalisme dan pluralisme agama yang mereka usung. Berbagai kegiatan (diskusi, seminar, *workshop*, *talkshow*) maupun tulisan (buku, arti-

⁸⁵ Lihat laporan khusus majalah *Gatra*, 6 Agustus 2005, 78-9.

kel) yang mereka publikasikan di media massa, hampir seluruhnya mengasong pemikiran-pemikiran liar. Misalnya, pengingkaran terhadap otentisitas kitab suci Al-Qur'an, membolehkan orang Islam menyampaikan selamat natal kepada orang Kristen, membolehkan wanita muslimah menikah dengan laki-laki non-Muslim, dan lain sebagainya. Demikian pula paham sekularisme yang malah dikatakan membawa berkah dan karena itu perlu diadopsi dan diterapkan oleh kaum Muslim, menurut mereka. Argumen kaum liberal ini mirip argumen maling yang, ketika akan diringkus, berusaha mengelak dengan berkata, "Definisi Anda tentang 'maling' itu keliru!"

Kedua, soal kekuatan dan pengaruh fatwa tersebut. Kaum liberal menolak fatwa MUI itu dengan alasan fatwa tersebut hanyalah pendapat hukum, bukan hukum itu sendiri, meskipun sah namun tidak mengikat, dan oleh karena itu boleh diikuti dan boleh tidak. Apakah benar demikian? Jawabannya tentu saja tidak. Namun ironisnya begini: kalau fatwa tersebut *de jure* tidak mengikat, mengapa mereka harus khawatir? Bukankah kekhawatiran itu justru menunjukkan bahwa fatwa tersebut memang *de facto* diakui keabsahan dan kemengikatannya? Harus dibedakan antara fatwa yang dikeluarkan oleh seorang alim dan fatwa yang dilahirkan oleh sekumpulan ulama. Yang disebut pertama adalah produk *ijtihad fardī*, sementara yang disebut kedua adalah hasil *ijtihad jamā'ī* yang otoritasnya jauh lebih kuat dan mengikat, karena menyerupai *ijmā'*. Apatah lagi dalam soal aqidah, di mana seseorang yang pendapatnya keliru tidak hanya berdosa (*ātsim*), tetapi juga bersalah (*mukhthi'*), dan heretik (*mubtadi'*). Dikatakan berdosa karena sesat dan menyimpang dari kebenaran (*'adala 'an al-haqq wa dhalla*). Dinyatakan bersalah karena tidak memilih yang pasti benarinya (*akhtha'a al-haqq al-mutayaqqan*). Dan disebut heretik karena berpendapat 'nyeleneh', mengatakan (meyakini) sesuatu yang bertentangan dengan aqidah para ulama terdahulu dari kalangan sahabat dan generasi seterusnya (*qāla qawlan mukhālifan li l-masyhur bayna s-salaf*). Jika yang diingkari itu termasuk pokok aqidah maka kafirlah ia. Demikian ditegaskan oleh Imam al-Ghazali dalam kitabnya, *al-Mustashfā min 'Ilm al-Ushul*.⁸⁶

⁸⁶ Imam al-Ghazali, *al-Mustashfā min 'Ilm al-Ushul* (Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, 1997), juz 2, hlm.177.

Ketiga, soal pernyataan seorang corong liberal bahwa MUI bukanlah wakil resmi dan satu-satunya kebenaran dalam Islam. Ungkapan ini menyimpan dua kekeliruan sekaligus. **Pertama**, sebagaimana diketahui, MUI merupakan wadah musyawarah para ulama, zu'ama, dan cendekiawan Muslim dari berbagai unsur dan organisasi. "Di MUI kan ada 300 ulama lebih," kata K.H. Ma'ruf Amin. Jadi cukup representatif dan *legitimate*. Didirikan tiga puluh tahun lalu (pada tanggal 17 Rajab 1395 H bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975 M), MUI sadar betul akan amanah yang dipikulnya, bahwa apa yang dinyatakannya kelak akan dipertanggungjawabkan di hadapan Allah SWT, dan karena itu tidak boleh membuat keputusan hukum seenaknya (*tahakkum*). Seperti pernah ditegaskan oleh Prof. K.H. Ibrahim Hosen, bagi MUI, mengutamakan akal daripada wahyu berarti mengingkari wahyu.

Kekeliruan lainnya adalah merelativisasi kebenaran dan membenarkan relativisme, menganggap isi fatwa tersebut benar menurut MUI saja, tidak absolut benar. Paham Ahmadiyah belum tentu salah, karena fatwa MUI belum tentu benar. Masalahnya, andaikata benar bahwa setiap kebenaran bersifat relatif, maka prinsip relativisme ini-pun tidak absolut kebenarannya. Di titik ini relativisme (*al-'indiyyah*) dan agnostisisme (*al-lā adriyyah*) setali tiga uang, keduanya 'lugu' dan sama sesatnya. Pakar ushul fiqh al-Amidi dalam kitabnya menegaskan, dalam perkara aqidah pendapat yang benar hanya satu. Karena itu berdosa mereka yang tidak menerima Islam, baik sebelum maupun setelah mencari namun gagal menemukan kebenaran.⁸⁷

Kesalahan dan kekeliruan kaum liberal berpangkal pada logika hitam putih. Kalau Anda meyakini kebenaran Islam, maka Anda tidak toleran, radikal, fundamentalis. Sebaliknya, kalau Anda toleran, maka Anda tidak boleh menganggap penganut agama lain itu sesat dan kafir. Logika ini keliru, apalagi jika kita mengerti ajaran Islam. Semuanya sudah diatur dan dijelaskan. Kaum Muslim memang diperbolehkan dan dianjurkan berbuat baik kepada penganut agama lain, perlu bersikap toleran dan menghormati orang lain, meskipun ber-

⁸⁷ Lihat Sayf ad-Din al-Amidi *al-Ihkām fi Ushul al-Ahkām* (Beirut: Dar al-Fikr, 1996), juz 4, hlm. 319-21.

beda agama dan latar belakang (*an tabarruuhum wa tuqsithuu ilayhim*). Namun ini tidak berarti mengakui kebenaran agama lain. Sebab, kalau begitu, niscaya gugurlah ayat-ayat seperti “*Qul yā ayyuhā l-kāfirūn*”, “*Lam yakuni l-ladzīna kafarū min ahli l-kitābi wa l-musyrikīna munfakkīna*” dan banyak lagi.

Jadi, toleransi tidak berarti pluralisme. Saling menghormati dan menghargai tidak berarti membenarkan yang batil dan sesat. Nabi Muhammad saw. bertetangga dengan orang Yahudi, bersikap ramah dan toleran, namun beliau tetap mengatakan mereka kafir, jika tidak mau memeluk Islam, apalagi jika memusuhi kaum Muslim. Jangan sampai kita kebablasan (*ghuluww*) dalam memahami toleransi, menafsirkan kebebasan beragama, dan salah memaknai peran akal dalam berijtihad.





ISLAM DAN RASISME

*“Dengar dan taatilah pemimpin kalian,
walaupun pemimpin kalian adalah
seorang budak hitam yang kepalanya
seperti di penuhi bisul”*—**HR Bukhari**

Malam belum larut ketika Stephen Lawrence, 18 tahun, tewas dikeroyok gerombolan pemuda dekat sebuah halte bus di Well Hall Road, Eltham, tenggara London pada 22 April 1993. Saksi mata mengatakan, serangan tersebut begitu tiba-tiba, cepat dan mengejutkan. Lima orang pemuda ‘bule’ sekonyong-konyong mengepung remaja malang keturunan Jamaica itu, menikam dadanya, lalu kabur melarikan diri. Stephen yang berlumuran darah berusaha bangkit berjalan beberapa meter, namun napasnya berakhir sebelum ambulans datang. Meski kasus menghebohkan ini sempat beberapa kali disidangkan, kelima terdakwa belakangan dibebaskan dengan alasan tak cukup bukti.⁸⁸

Peristiwa serupa terjadi di Dessau, sebuah kota kecil di wilayah Sachsen-Anhalt, Jerman. Sekitar pukul 01.45 dini hari, Sabtu 10 Juni 2000, tiga remaja ‘neo-Nazi’ dengan brutal menyerang Alberto Adriano, imigran asal Mozambik, Afrika hingga tak sadarkan diri. Tiga hari kemudian pria yang beristrikan wanita Jerman dan telah menetap selama hampir 20 tahun di negara itu mengembuskan napasnya yang terakhir, meninggalkan tiga anak.⁸⁹ Sidang kasusnya yang dipimpin Hakim Albrecht Hennig dilaksanakan secara tertu-

⁸⁸ Alan Travis, “‘Race murder’ charges dropped,” dalam *The Guardian*, Friday July 30, 1993: <http://www.guardian.co.uk/lawrence/Story/0,,941254,00.html>.

⁸⁹ Rob Broomby, “Race Hate in Germany,” dalam *BBC News*, Sunday, 3 September, 2000, 07:49 GMT 08:49 UK: http://news.bbc.co.uk/2/hi/programmes/from_our_own_correspondent/908592.stm

tup hingga tak dapat diliput oleh wartawan dan kamerawan asing.

Daftar kekerasan rasial semacam ini tentu dapat diperpanjang, belum termasuk pembunuhan massal yang terjadi sejak zaman *baheula* hingga sekarang ini di berbagai belahan dunia. Yang pasti, kejadian-kejadian tersebut hanyalah 'puncak dari gunung es' pengejawantahan kebencian, prapenilaian (*prejudice*) serta stereotip, pelecehan, penindasan, dan kezhaliman terhadap orang lain atas dasar suku, bangsa, warna kulit, bahasa, ataupun budaya. Tulisan ringkas ini berusaha menjelaskan konsep dan sejarah rasisme serta perspektif Islam tentang soal ini.

Pengertian Ras

Sejak lama para ilmuwan menganggap ras sebagai fakta biologis. Konon, ras manusia terdiri dari tiga puak induk: kaukaso-id, negroid, dan mongoloid.⁹⁰ Masing-masing dikatakan berasal dari kawasan di mana mereka dulunya tinggal, yaitu pegunungan Kaukasus di selatan Russia, wilayah Nigeria di Afrika, dan daerah Mongolia di Asia. Tipologi ini senada dengan legenda Israiliyyat yang mengatakan bahwa bangsa-bangsa di dunia adalah keturunan dari tiga anak Nabi Nuh a.s.: Sam (nenek-moyang ras Timur Tengah), Ham (nenek-moyang ras Afrika) dan Yafits (nenek-moyang ras Eropa),⁹¹ meski kemudian pengelompokan ini lebih banyak dipakai untuk menyebut rumpun bahasa, yaitu rumpun Semitik, rumpun Afrika dan rumpun Indo-Eropa.

Namun, mengatakan bahwa ras adalah fakta biologis sebenarnya membawa konsekuensi politik yang saling bercanggah. Tipologi di atas secara tidak langsung menganggap bangsa-bangsa selain kulit putih, kulit hitam, dan kulit kuning sebagai bukan manusia. Sebab, kalau orang-orang berkulit kemerahan dan sawo matang juga dianggap manusia, maka tindakan menindas, memperbudak, dan menghabisi mereka (seperti yang dilakukan terhadap penduduk asli benua Amerika dan Australia) adalah sangat biadab dan tidak bisa

⁹⁰ John M. Roberts, *A Short History of the World* (New York: Oxford University Press, 1997).

⁹¹ Lihat *Bibel Perjanjian Lama*, kitab Kejadian (*Genesis*) 9:18-25.

dibenarkan sama sekali. Di sisi lain, kalau perbedaan ras memang karena faktor keturunan, maka orang dapat mengklaim bahwa rasnya lebih unggul dari ras lain.⁹² Akan tetapi jalan pikiran semacam ini jika diikuti akan mengulang tragedi kebiadaban yang pernah terjadi saat Reconquista di Spanyol, di era Kolonialisme, pada zaman kekuasaan Nazi di Jerman, dan selama konflik di Palestina, Bosnia, Kosovo, dan Chechnya, sehingga timbul istilah pembunuhan ras (*genocide*), pembersihan etnis (*ethnic cleansing*), dan lain sebagainya.

Tipologi ras juga bermasalah secara metodologis. Kategori-kategori biologis sebagaimana tersebut di muka tidak saling mengucilkan (*not mutually exclusive*) dan tidak pula mencakup keseluruhan (*not exhaustive*). Padahal dua perkara ini merupakan ukuran keabsahan atau syarat analitik yang harus dipenuhi oleh sebuah tipologi.⁹³ Tergolong ras manakah masyarakat bukan negro, bukan kulit putih dan bukan kulit kuning, semisal etnik Madura, Bugis, atau Sunda? Bagaimana pula mereka yang lahir dari hasil percampuran dua ras, seumpama keturunan bule-negro, peranakan Arab-Cina atau Jawa-Jerman? Pendukung tipologi di atas biasanya dengan enteng menjawab bahwa orang-orang 'blasteran' itu adalah penyimpangan, kategori luar yang tak masuk hitungan dan karenanya diistilahkan *interlopes*, *mulattos* ataupun *mestizos*.⁹⁴

Dalam kaitan ini, status ras campuran di Amerika Serikat menarik disimak. Sensus penduduk tahun 1890 di negeri itu terpaksa membuat pemilahan yang cukup menggelikan: selain ras kulit putih dan ras kulit hitam, ada kelompok ras lain yang dinamakan 'octoroon', yaitu mereka yang 1/8 atau 12,5 persen hitam, sementara mereka yang 1/4 atau 25 persen hitam disebut 'quadroon'. Enam tahun setelah itu putusan pengadilan atas kasus *Plessy v. Ferguson* mem-

⁹² Jared Diamond, *The Third Chimpanzee* (New York: Perennial, 1992); Doris L. Bergen, *War and Genocide: A Concise History of Holocaust* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2002); Ward Churchill, *Struggle for the Land: Native North American Resistance to Genocide, Ecocide, and Colonization* (New York: City Light Books, 2002).

⁹³ Bruce Lawrence Berg, *Qualitative Research Method for the Social Sciences* (Boston: Allyn & Bacon, 2004).

⁹⁴ Lihat *Mixed Race America and the Law*, ed. Kevin R. Johnson (New York: SUNY Press, 2003).

benarkan apa yang kemudian dijuluki 'hukum setetes darah'. Hukum yang mirip peribahasa "karena nila setitik rusak susu sebelanga" ini menetapkan: kalau dalam tubuh Anda terdapat 'darah hitam', meski cuma setetes, maka Anda tergolong ras kulit hitam. Baru pada sensus tahun 1920 kategori-kategori rasis tersebut ditinggalkan. Meski secara institusional sudah dihapuskan, tetapi secara individual masih berlaku. Lawrence Wright mencatat, misalnya, pada 1986 Mahkamah Agung Amerika Serikat menolak permohonan seorang wanita asal Louisiana yang ingin status rasnya ditukar dari golongan kulit hitam menjadi golongan kulit putih.⁹⁵

Baru belakangan diketahui dari proyek Human Genome bahwa ternyata tidak ada 'gen' bernama ras.⁹⁶ Ras seperti yang kita kenal selama ini tidak lebih dari sekadar istilah untuk menunjuk ciri-ciri genetik seperti warna kulit, warna dan tekstur rambut, rupa wajah (warna biji mata, bentuk hidung) dan sebagainya.⁹⁷ Ras tidak lebih dari sekadar konsep buatan masyarakat (*social construct*) untuk memudahkan orang mengidentifikasi dan mengelompokkan aneka ragam manusia, terlepas dari alasan dan tujuan akhirnya. Pakar genetika dari Universitas Harvard, Richard C. Lewontin, misalnya menyatakan bahwa variasi genetik manusia lebih banyak ditemukan pada satu ras tertentu ketimbang antarras. Ini berarti, jika ditilik gennya dan bukan rupa wajahnya, maka hampir tidak tampak perbedaan antara orang Afrika dan orang Eropa. Karena perbedaan gen lebih banyak terdapat antara individu dibanding antarras, maka konsep ras cuma merefleksikan ideologi yang dianut sekelompok orang atau masyarakat yang dibangun berdasarkan tata sosial ekonomi serta apa yang sering diklaim sebagai temuan objektif sains.⁹⁸ Tetapi pendapat ini kemudian dibantah oleh Richard J. Herrnstein dan Charles

⁹⁵ Lawrence Wright, "One Drop of Blood", dalam *The New Yorker*, July 25 (1994): 46-55.

⁹⁶ Kevin Davies, *Cracking the Genome: Inside the Race to Unlock Human DNA* (New York: Free Press, 2001) dan Scott Hawley & Catherine Mori, *The Human Genome: A User's Guide* (San Diego: Academic Press, 1999).

⁹⁷ Jonathan Marks, *What It Means to be 98 Percent Chimpanzee: Apes, People, and Their Genes* (Berkeley: University of California Press, 2002).

⁹⁸ Lihat Richard C. Lewontin, "The Apportionment of Human Diversity," dalam jurnal *Evolutionary Biology* 6 (1972): 381-398 dan bukunya, *Human Diversity* (Redding, CT: Scientific American and W.H. Freeman, 1982; cetak ulang 1995).

Murray lewat buku kontroversial berjudul *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*, di mana mereka antara lain mengatakan bahwa masalah-masalah kesejahteraan, kemiskinan, dan keterbelakangan yang melilit kebanyakan orang bukan disebabkan oleh ketidakadilan, tetapi karena faktor biologis (ras/keturunan), "the ills of welfare, poverty, and an underclass are less matters of justice than biology."⁹⁹ Pendapat tersebut diamini oleh Armand Marie Leroi dari Imperial College, London. Ahli biologi perkembangan evolusioner ini menunjukkan adanya korelasi antara *genome* manusia dan rasnya.¹⁰⁰

Rasisme dalam Teori dan Praktik

Bicara rasisme membuat kita terpaksa bicara juga soal kekuasaan atau dominasi politik, struktur dan hierarki, serta sejarah panjang perjalanan manusia, terutama relasi dan interaksi antar kelompok satu sama lain. Rasisme di sini merupakan cara sistematis yang dilakukan suatu kelompok untuk menguasai sumber daya alam dan membatasi atau bahkan memutus sama sekali akses kelompok lain. Jika sudah ada hierarki di antara mereka, maka ini akan menentukan kelompok mana yang lebih berkuasa dan unggul dibanding kelompok lain. Kelompok yang dominan lalu menganggap diri mereka berhak memperoleh 'jatah singa' dan menikmati berbagai keistimewaan di atas penderitaan kelompok lain dengan dukungan sejumlah lembaga dan seperangkat aturan hukum yang sengaja dicipta demi menyangga dan melanggengkan sistem rasis tersebut.¹⁰¹

Jika ditelusuri lebih jauh, sikap dan perilaku rasisme telah

⁹⁹ R. Jacoby dan N. Glauberman, *The Bell Curve Debate* (New York, 1996), ix. Cf. R. Herrnstein and C. Murray, *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life* (New York, 1996).

¹⁰⁰ Dr. Armand Marie Leroi, "A Family Tree in Every Gene," *The New York Times*, March 14, 2005.

¹⁰¹ Michael Omi dan Howard Winant, *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s* (New York: Routledge, 1994) dan Robert Huttenback, *Racism and Empire. White Settlers and Colored Immigrants in the British Self-Governing Colonies* (Ithaca: Cornell University Press, 1976).

mendapatkan justifikasi dari Aristoteles. Menurut pemikir Yunani purba ini, penduduk daerah dingin (Eropa) pada umumnya kurang terampil dan kurang cerdas, sementara orang-orang Asia kurang mampu berpikir dan bersaing sehingga mereka terus-menerus dijajah dan diperbudak. Adalah 'kehendak alam' bahwa manusia tercipta berbeda-beda bentuk dan warna kulitnya. Maka wajar saja bila sebagian terlahir sebagai manusia merdeka, sedang yang lain dilahirkan untuk menjadi budak. Pembagian ini sudah adil, katanya.¹⁰² Sejarahawan kuno Herodotus menulis bahwa orang-orang Ethiopia (kulit hitam) suka makan ular, kadal, dan binatang melata lainnya, tidak dapat berbicara layaknya manusia dan hanya mampu mengeluarkan suara mengarut seperti bunyi kelelawar.¹⁰³ Demikian pula Tacitus, penulis sejarah Romawi terkemuka itu, mengidolakan bangsa Jerman (Eropa Utara) karena ciri-ciri fisik mereka (kulit terang, rambut pirang, mata biru) yang dianggapnya masih murni belum bercampur dengan ras-ras lain.¹⁰⁴ Kombinasi tiga hal (karakter fisik, mental, dan perasaan paling unggul) inilah yang dijadikan acuan oleh generasi kemudian untuk membangun teori keunggulan ras dan menjustifikasi berbagai penindasan dan peperangan.¹⁰⁵

Memasuki abad modern, kalangan akademik lebih menyuburkan lagi rasisme dengan bungkus ilmiah. Contohnya seperti Robert Knox, ahli anatomi Inggris yang mengarang buku *The Races of Man* (1850) dan Josiah Nott, dokter dan perintis kajian etnologi Amerika yang menulis *Types of Mankind* (1854). Di Prancis, diplomat Joseph

¹⁰² Aristotle, *Politics*, terj. Ernest Barker (London: Oxford University Press, 1961), I/1, hlm. 3; VII/7, hlm. 296; dan I/5, hlm. 13-14.

¹⁰³ Herodotus, *History*, terj. George Rawlinson, dalam *The Greek Historians* (New York: Random House, 1942), IV, hlm. 188-291.

¹⁰⁴ Tacitus, *The Complete Works of Tacitus*, terj. A.J. Church dan W. Brodribb (New York: Modern Library, 1942), 700-18. Cf. A.N. Sherwin-White, *Racial Prejudice in Imperial Rome* (London: Cambridge University Press, 1967).

¹⁰⁵ Hugh Tinker, *Race, Conflict, and International Order* (London: Macmillan, 1977); Lucy Dawidowicz, *The War Against the Jews* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1975); T. Lothrop Stoddard, *The Rising Tide of Color Against White World Supremacy* (New York: Scribners, 1921); id., *The Revolt Against Civilization: The Menace of the Under Man* (New York: Scribners, 1922); dan R. Browne, *Race Relations in International Affairs* (Washington, D.C.: Public Affairs Press, 1961).

Arthur de Gobineau menerbitkan *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855) yang mengemukakan pandangan sangat eu-rosentrik bahwa semua peradaban berasal dari ras kulit putih yang ia sebut bangsa Arya. Hanya ras ini yang memiliki kecantikan, kecerdasan, dan kekuatan, kata Gobineau.¹⁰⁶ Charles Darwin lewat bukunya, *The Descent of Man* (1871) menambahkan bahwa bangsa-bangsa beradab bisa dipastikan bakal melenyapkan dan menggantikan bangsa-bangsa biadab di seluruh dunia.¹⁰⁷ Teori evolusi ras kemudian dikembangkan oleh sosiolog Ludwig Gumplowicz dalam karya terkenalnya, *Der Rassenkampf* (1883) yang meniscayakan terjadinya pertarungan antarras dan memberikan inspirasi gerakan Nazi. Ideologi rasisme didukung pula oleh sastrawan semacam Rudyard Kipling. Dalam puisinya yang masyhur, *The White Man's Burden* (1899), punggawa Inggris ini memuja imperialisme sebagai bagian dari tugas orang kulit putih dalam rangka 'memperadabkan' bangsa-bangsa lain yang disebutnya '*sullen peoples, half-devil and half-child*' (!).

Manifestasi rasisme yang paling mencolok adalah praktik pembudakan, di mana korbannya yang kebanyakan jika bukan semuanya kulit hitam diperlakukan bagai binatang ternak. Bagi orang-orang Eropa, warna hitam adalah lambang kejahatan, kekurangan, kehinaan, dan kutukan. Kata hitam mempunyai konotasi jelek, kotor, licik, dosa, dan kematian. Anggapan buruk ini tercermin pada istilah 'black death', 'black magic', 'black market' dalam bahasa Inggris, 'bete noir' dalam bahasa Perancis, 'schwarz Fahrer' dalam bahasa Jerman, yang juga diserap ke dalam bahasa kita menjadi 'pasar gelap', 'penumpang gelap' dan sebagainya (bukan 'pasar hitam' atau 'penumpang hitam'!).¹⁰⁸ Mitos yang coba dikukuhkan ialah bahwa orang-orang berkulit hitam itu liar dan tak berakal, buas dan pemakan daging

¹⁰⁶ E.J. Young, *Gobineau und der Rassismus: Eine Kritik der anthropologischen Geschichtstheorie* (Meisenheim am Glan: Hain, 1968) dan John R. Baker, *Race* (New York: Oxford University Press, 1974), 33-38.

¹⁰⁷ Teks aslinya: "... the civilized races of man will almost certainly exterminate and replace the savage races throughout the world". Lihat Charles Darwin, *The Descent of Man* (New York: Appleton, 1888), 159-60.

¹⁰⁸ William Cohen, *The French Encounter with Africans: White Responses to Blacks* (Bloomington: University of Indiana Press, 1980), 15; Roger Bastide, "Color, Racism, and Christianity," dalam *Color and Race*, ed. John Hope Franklin (Boston: Houghton Mifflin, 1968), 34-39; dan George Fredrickson, *The Black Image in the White Mind* (New York: Harper & Row, 1971).

manusia.¹⁰⁹ Sepulangnya dari kepulauan Karibia (Amerika), Christopher Columbus melaporkan bahwa penduduk yang ia temui di sana sangat 'sederhana', masih liar dan biadab, memangsa manusia, kasar, dan kejam.¹¹⁰ Ekspedisi Portugis yang dipimpin oleh Vasco da Gama tidak hanya berniaga barang tapi juga menjual budak-budak yang mereka bawa dari Afrika dan Asia. Bisnis rasis ini kian marak setelah Spanyol, Belanda, Inggris, dan Prancis menyusul dan berlomba-lomba membuat koloni di Afrika, Asia, dan Amerika.

Cuma dalam tempo 20 tahun setelah Columbus menginjakkan kakinya di sebuah pulau di Karibia, wilayah yang tadinya berpenduduk itu berubah kosong. Sekitar 8 juta penghuni pulau yang diberi nama Hispaniola itu mati akibat disiksa dan dibunuh. Para ahli demografi historis memperkirakan, hanya dalam beberapa generasi, sekitar 80 juta atau 90 persen hingga 98 persen penduduk asli benua Amerika mati terbunuh. Sesudah melakukan aksi 'pembersihan massal' terhadap kaum pribumi, bangsa-bangsa Eropa yang bertapak di 'dunia baru' itu kemudian merasa perlu mendatangkan orang-orang kulit hitam. Setiap tahun tidak kurang dari 100.000 orang ditangkap, diculik, dan diangkut dari kawasan pesisir barat Afrika (orang-orang dari suku Jolof, Mandinga (Senegal dan Gambia), suku Ardra dan Yoruba (Guinea), Kongo dan Angola), dengan cara paksa, sogokan, atau tipuan untuk dipekerjakan sebagai budak di ladang-ladang pertanian, perkebunan, pabrik, dan pertambangan.¹¹¹ Keuntungan yang diperoleh dari bisnis budak saat itu diakui begitu menggiurkan sehingga makin merajalela dan nyaris mustahil dihentikan.¹¹² Tak mengherankan jika dibutuhkan waktu berabad-abad serta korban tak terbilang untuk menghapuskannya.

¹⁰⁹ Frank Snowden, Jr., *Blacks in Antiquity: Ethiopians in the Greco-Roman Experience* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1970), passim.

¹¹⁰ Lihat *Select Letters of Christopher Columbus, With Original Documents Relating to the Four Voyages to the New World*, terj. R.H. Major (London: Hakluyt Society, 1870), 25-31.

¹¹¹ David Brion Davis, *Slavery and Human Progress* (New York: Oxford University Press, 1984), 52ff.

¹¹² Daniel Mannix dan Malcolm Cowley, *Black Cargoes: A History of the Atlantic Slave Trade* (New York: Viking Books, 1962); Philip Curtin, *The Atlantic Slave Trade* (Madison: University of Wisconsin Press, 1969) dan Basil Davidson, *The African Slave Trade* (Boston: Little Brown, 1980).

Pada paruh pertama abad ke-20, penindasan atas nama ras muncul dalam bentuk baru: pembantaian besar-besaran dan pemusnahan ras. Pemerintah Nazi pimpinan Adolf Hitler berambisi 'membersihkan' Jerman dan seluruh Eropa dari warga Yahudi yang dituduh bertanggung jawab atas berbagai krisis ekonomi, politik, dan sosial saat itu. Konon sekitar dua juta orang mati di kamp-kamp konsentrasi di Auschwitz (Polandia), Buchenwald, Bergen-Belsen, dan Dachau (Jerman).¹¹³ Propaganda rasis ketika itu menciptakan istilah-istilah seperti 'Der Untermensch' atau *Subhuman* yang dikontraskan dengan 'Der Übermensch' alias *Superman* (!), konsep 'Herrenvolk' alias *master race* yang dibedakan dengan 'ras budak' dan lain sebagainya melalui karya tulis berkedok ilmiah.¹¹⁴ Lima dasawarsa kemudian di Srebrenica (Bosnia) lebih dari 8000 orang termasuk wanita dan anak-anak tewas dibantai oleh tentara Serbia pada 11 Juli 1995.¹¹⁵ Selain pembunuhan besar-besaran, serdadu-serdadu brutal Serbia juga memerkosa puluhan ribu perempuan Bosnia. Kebiadaban rasis juga terjadi di Palestina. Puluhan ribu orang (Muslim) telah menjadi korban pembantaian tentara Yahudi-Zionis sejak Israel didirikan pada 1948.¹¹⁶

Apakah kini rasisme sudah hilang? Saya khawatir jawabannya negatif. Pada 1999 sosiolog William J. Wilson menerbitkan bukunya,

¹¹³ Wolfgang Sofsky, *The Order of Terror: The Concentration Camp* (Princeton: Princeton University Press, 1977); Barbara Distel dan Ruth Jakusch, *Concentration Camp Dachau, 1933-1945* (Brussel: Comite International de Dachau, 1978); dan (untuk konteksnya) Michael Zimmermann, *Rassenutopie und Genozid: Die nationalsozialistische "Lösung der Zigeunerfrage"* (Hamburg: Hans Christians, 1996).

¹¹⁴ Karl Saller, *Die Rassenlehre der Nationalsozialismus* (Darmstadt: Progress Verlag, 1961); Carsten Klingemann (ed.), *Rassenmythos und Sozialwissenschaft in Deutschland* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1987); Leon Poliakov, *The Aryan Myth*, terj. Edmund Howard (New York: New American Library, 1977); Lilli Segal, *Die hohen Priester der Vernichtung* (Berlin: Dietz, 1991); dan Benno Müller-Hill, *Murderous Science* (Oxford: Oxford University Press, 1988).

¹¹⁵ Lihat "Survivors mark Srebrenica Massacre," *The Press Association*, Monday, 11 July 2005; <http://news.scotsman.com/latest.cfm?id=784762005>.

¹¹⁶ Lihat Edward Said, "The Morning After," dalam *London Review of Books (LRB)*, Vol. 15, No. 20, edisi 21 October 1993: http://www.lrb.co.uk/v15/n20/print/said01_.html. Saya kutip: "So, far from being seen as the victims of Zionism, the Palestinians were characterised before the world as its now repentant assailants: as if the thousands killed by Israel's bombing of refugee camps, hospitals and schools in Lebanon; Israel's expulsion of 800,000 people in 1948 (whose descendants now number about three million, many of them stateless): the conquest of their land and

The Declining Significance of Race, yang antara lain menyimpulkan bahwa di era modern ini nasib orang negro Amerika lebih banyak ditentukan oleh kelas sosialnya ketimbang oleh warna kulitnya. Menurutnya, kalau ada orang hitam ditolak saat melamar pekerjaan, hal itu lebih disebabkan oleh latar belakang keluarganya (berasal dari kelas bawah), bukan karena rasnya. Karena masalahnya bukan ras, maka solusinya menurut Wilson adalah dengan memacu kaum kulit hitam supaya mau masuk dan berbaur dengan kelas menengah (yang mayoritas terdiri dari orang kulit putih).¹¹⁷ Namun, pendapat optimistis ini disanggah oleh Joe R. Feagin. Bagi penulis artikel berjudul "*The Continuing Significance of Race*" ini, kesimpulan Wilson tersebut jauh panggang dari api. Sebab, pada kenyataannya hingga kini orang-orang kulit hitam di Amerika masih sering mengalami pelecehan meskipun mereka sudah tergolong kelas menengah.¹¹⁸ Pelecehan itu bisa berupa perlakuan diskriminasif di tempat kerja, sikap maupun pelayanan beda di tempat perbelanjaan, hingga ucapan atau kata-kata yang mengandung penghinaan. Hasil penelitian lapangan mengenai 'rasisme terselubung' (*covert racism*) yang disebut terakhir telah cukup banyak dibahas.¹¹⁹

Perspektif Islam

Berbeda dengan Bible Perjanjian Lama (Genesis 9: 18-25) yang secara tidak langsung mengesahkan rasisme, kitab suci Al-Qur'an

property; the destruction of over four hundred Palestinian villages; the invasion of Lebanon; the ravages of 26 years of brutal military occupation - it was as if these sufferings had been reduced to the status of terrorism and violence, to be renounced retrospectively or passed over in silence. Israel has always described Palestinian resistance as terrorism and violence, so even in the matter of wording it received a moral and historical gift."

¹¹⁷ William Julius Wilson, *The Declining Significance of Race: Blacks and Changing American Institutions* (Chicago: Chicago University Press, 1980).

¹¹⁸ Lihat Joe R. Feagin, "The Continuing Significance of Race", dalam *American Sociological Review*, 56 (1991), 101-16 dan idem, *Racist America: Roots, Current Realities, and Future Reparations* (New York: Routledge, 2000).

¹¹⁹ Mari J. Matsuda et al., *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment* (Boulder: Westview, 1993); Eduardo Bonilla-Silva, *Racism Without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2003); dan Kristen Myers, *Racetalk: Racism Hiding in Plain Sight* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2005).

mengecam dan berusaha mengikis habis segala bentuk kezhaliman berbasis ras. Bahwa manusia diciptakan berbeda-beda rupa dan warna kulitnya, masing-masing mempunyai bahasa dan kultur sendiri, semua itu adalah petanda dari Sang Pencipta untuk direnungkan oleh mereka yang berilmu (ar-Rum: 22). Kebhinekaan ras, etnis, dan suku semestinya mendorong manusia agar saling mengenal, saling menghargai, saling melindungi (al-Hujurat: 13), bekerja sama, tolong-menolong, dan bahu-membahu dalam meraih kebahagiaan dan mengatasi masalah bersama (al-Ma'idah). Kemuliaan seseorang tidak ditentukan oleh ras atau silsilah nenek moyangnya, tetapi oleh volume ketakwaannya (al-Hujurat: 13). Tidak dibolehkan mengejek, melecehkan, atau menjatuhkan satu sama lain. Juga diimbau agar jangan saling mencurigai dan mencari-cari kesalahan atau kelemahan orang lain (al-Hujurat: 11-12). Ayat terakhir ini meletakkan dasar *anti-defamation law*.

Ditekankan bahwa kita mesti berlaku adil dan baik kepada manusia, apapun rasnya, dan tidak boleh berbuat zhalim, munkar, keji, serta melampaui batas (an-Nahl: 90). Jangan sampai kebencian, *prejudice* atau fanatisme kelompok mempengaruhi kita sehingga bertindak zhalim (al-Ma'idah: 8). Haram hukumnya membunuh manusia tanpa alasan yang dibenarkan (*bi-ghayri haqq*) (al-Isra': 33). Tidak dibenarkan membunuh orang yang lemah (wanita, anak-anak, golongan lanjut usia), orang tak bersalah apa-apa, dan orang yang sudah menyerah. Membunuh seorang manusia yang bukan pembunuh (*bi-ghayri nafs*) dan bukan pula perusak adalah sama dengan membunuh seluruh manusia (al-Ma'idah: 32). Jangankan melakukan pembunuhan, sedang menindas dan merampas hak manusia lain saja dilarang. Tidak hanya mengubur bayi perempuan hidup-hidup (*wa'du l-banat*) yang dikutuk, tapi juga bersikap angkuh atau menganggap diri super dengan jelas dikecam (al-Isra': 37-38). Satu-satunya alasan untuk merasa bangga yang dibenarkan ialah bila kita sungguh-sungguh beriman (ali 'Imran: 139), jadi bukan dengan alasan ras, keturunan, warna kulit, atau rupa.

وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ

وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ
 بِالْجُنُبِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ
 كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا ﴿٣٦﴾

“Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan apapun. Berbuat baiklah pada kedua orangtua, keluarga dekat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga dekat maupun tetangga jauh, teman sejawat, musafir, dan hamba sahayamu (*wa ma malakat ayma-nukum*). Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong dan membangga-banggakan diri.” (an-Nisa’: 36)

Oleh karena itu Rasulullah pun bersabda, “Mereka [yakni bu-dak-budak itu] adalah saudara-saudara kamu (*hum ikhwanukum*) sekaligus harta milikmu yang dititipkan Allah padamu. Maka siapa saja yang saudaranya dititipkan padanya hendaklah memberinya makanan yang ia ma-kan, pakaian yang ia pakai, dan janganlah kamu membebani mereka dengan pekerjaan berat yang tak sanggup mereka lakukan. Kalaupun terpaksa menyuruh, maka bantulah mereka dalam mengerjakannya.” (HR Imam Muslim). Dianjurkan pula mengawini hamba sahaya perempuan dan wajib membebaskannya bila mereka melahirkan anak.¹²⁰

Islam adalah satu-satunya agama yang dengan tegas menen-tang dan berupaya melepaskan manusia dari belenggu pembudak-an. Memerdekakan budak (*tahriru raqabah*) sangat digalakkan sebagai alternatif pembayaran denda dan penghapus dosa (*kaffarah*). Kam-panye ‘manumissi’ ini sudah dimulai sejak Nabi Muhammad saw. melancarkan dakwahnya di Mekah, sebagaimana direkam dalam ayat 13 surah al-Balad: “*fakku raqabah*”. Sabda Nabi Muhammad saw., “Siapa yang memerdekakan seorang budak, maka Allah akan mem-bebaskannya dari siksa api neraka, setiap anggota badannya [dibebaskan dengan anggota badan budak yang dibebaskannya]; tangan dengan tangan, kaki dengan kaki, dan kemaluan dengan kemaluan” (HR Imam Muslim,

¹²⁰ Lihat Abu Bakr al-Jaza’iri, *Minhaj al-Muslim* (Kairo: Dar al-’Aqidah, t.t.), 432-440.

Imam at-Tirmidzi dan Imam Ahmad). Memerdekakan di sini bisa dengan cara melepaskan haknya sebagai tuan, dengan cara membeli ataupun menebus dari tuan pemilik budak yang bersangkutan lalu membebaskannya.¹²¹ Beliau sendiri selama hidupnya membebaskan tidak kurang dari 63 orang budak, sedangkan Aisyah r.a. istri beliau memerdekakan 67 hamba sahaya. Kalau Abdullah 'ibn Umar membebaskan sekitar 1.000 orang budak, maka pengusaha 'Abd al-Rahman ibn 'Awf membeli 30.000 budak untuk kemudian dimerdekakan. Kebijakan dan teladan ini ditiru oleh kaum Muslimin dari generasi mendatang hingga lama-kelamaan pembudakan berhasil dilenyapkan. Bandingkan dengan pembudakan kaum negro oleh bangsa-bangsa Eropa yang berlangsung hingga abad ke-19. Budak-budak itu tidak diperlakukan sebagai manusia.¹²² Penguasa El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua dan Costa Rica baru mengakhirinya pada tahun 1833, diikuti oleh Inggris pada tahun 1833, Perancis pada tahun 1848 dan negara-negara di Amerika Selatan (Kolombia, Argentina, Venezuela, dan Peru) pada tahun 1850-an. Sedangkan Amerika Serikat baru menghapuskannya pada 1865.¹²³

Apa yang tersebut di atas ditegaskan kembali oleh Rasulullah saw. dalam 'khutbah perpisahan' beliau di hadapan ribuan jamaah haji di bukit Arafah pada hari Jumat, 9 Dzulhijjah 10 Hijriah (= 6 Maret 632 M), "*Wahai manusia, dengarlah baik-baik. Aku tidak tahu apakah tahun depan aku masih dapat bersama kalian. Simaklah apa yang akan kukatakan dan sampaikanlah kepada mereka yang tidak dapat hadir saat ini. ... Setiap manusia adalah anak Adam dan Hawa. Orang Arab tidak lebih istimewa dari orang bukan Arab. Dan orang bukan Arab tidak lebih istimewa dari orang Arab. Demikian pula orang kulit putih tidak lebih istimewa dibanding orang kulit hitam. Dan orang kulit hitam tidak lebih*

¹²¹ Untuk uraian singkat, lihat Dr. Musthafa Dib al-Bugha, *at-Tadzhib fi Adillati Matn al-Ghayah wa t-Taqrif al-Masyhur bi Matn Abi Syuja' fi l-Fiqh as-Syafi'i* (Singapura dan Jeddah: al-Haramayn, 1398 H/1978), 272-277.

¹²² George Dyer, *Slavery and Famine, Punishments for Seditions; or, An Account of the Miseries and Starvation at Botany Bay*, disunting dan diberi kata pengantar oleh George Mackaness (Sydney: D.S. Ford, 1947) dan James Walvin, *Slavery and the Slave Trade: A Short Illustrated History* (Jackson: University Press of Mississippi, 1983).

¹²³ Paul Gordon Lauren, *Power and Prejudice: The Politics and Diplomacy of Racial Discrimination*, 2nd ed. (Colorado: Westview Press, 1996), 31.

istimewa dibanding orang kulit merah; kecuali karena takwa dan amal salehinya. Ketahuilah bahwa setiap orang Muslim adalah saudara bagi orang Muslim lainnya. Tidak boleh ia mengambil sesuatu milik saudaranya kecuali dengan izin dan ridhanya. Jangan kalian saling menzalimi. Ingatlah satu hari nanti kalian akan bertemu Allah dan mempertanggungjawabkan semua perbuatan kalian."¹²⁴

Khutbah ini merupakan monumen dalam sejarah pengakuan dan perlindungan hak-hak asasi manusia (HAM), dideklarasikan 1.300 tahun silam sebelum Perserikatan Bangsa-Bangsa mengeluarkan Deklarasi Universal tentang Hak Asasi Manusia pada 10 Desember 1948. Dalam khutbah tersebut Nabi Muhammad saw. dengan tegas menolak rasisme apapun bentuknya, dari *superiority complex* hingga diskriminasi dan perampasan hak orang lain. Beliau juga menyeru kebebasan, kesetaraan, dan persaudaraan, jauh sebelum Revolusi Prancis meneriakkan slogan "*liberté, égalité, fraternité.*" Manusia tidak boleh direndahkan dan dizalimi hanya karena ras atau warna kulitnya. "*Sesungguhnya, seorang wanita budak yang beriman lebih baik dari wanita musyrik, meskipun ia cantik menarik. Jangan kamu menikahkan laki-laki musyrik [dengan perempuan beriman] sebelum mereka itu beriman. Sesungguhnya seorang laki-laki budak yang beriman lebih baik dari laki-laki musyrik, walaupun ia tampan menawan*" (**al-Baqarah: 221**). Begitu pula secara vertikal, "*Dengar dan taatilah pemimpin kalian, walaupun pemimpin kalian adalah seorang budak hitam yang kepalanya seperti dipenuhi bisul*" (**HR Imam al-Bukhari**).

Catatan Penutup

Istilah 'rasisme' umumnya dipahami sebagai sebuah pandangan atau kesadaran bahwa ras saya lebih unggul dari ras lain, bahwasanya kecerdasan, keterampilan, kecenderungan maupun perilaku seseorang disebabkan dan ditentukan oleh rasnya. Rasisme dapat menjangkit siapa saja. Tidak jarang terjadi di satu tempat anggota ras

¹²⁴ Lihat *Shahih al-Bukhari*, no. 1623, 1626, 6361; *Shahih Muslim*, no. 98; *Sunan al-Tirmidzi*, no. 1628, 2046, 2085; Imam Ahmad ibn Hanbal, *al-Musnad*, no. 19774; *Sunan Abu Daud* 1825; *Shahih Ibn Khuzaymah*, 2809; *Shahih Ibn Hibban* 3944; Ibn Katsir, *al-Bidayah wa an-Nihayah*, 5:111; Ibn al-Atsir, *Jami' al-Ushul*, jld. 3; al-Dzahabi, *Siyar A'lam an-Nubala'*, 2:295.

tertentu menjadi korban, manakala di tempat lain justru menjadi pelaku. Boleh jadi yang dahulunya dibantai, sekarang malah menjadi pembantai. Atau sebaliknya, yang kini menginjak-injak, kelak bakal diinjak-injak. Di sinilah terletak paradoksnya: jika rasisme bukan monopoli suatu ras, maka rasisme tidak ada. Namun rasisme jelas ada, walau bukan monopoli kelompok tertentu, karena memang ekspresi rasisme dapat ditemukan hampir pada semua orang dari segala ras, baik secara individu maupun kolektif, secara sadar maupun tanpa sadar, secara halus maupun terang-terangan, dengan tindakan, ucapan ataupun tulisan. Walau bagaimanapun, rasisme hanya dapat dikikis dan dilenyapkan jika manusia meresapi dan mempraktikkan ajaran Islam tentang *ifsya'us-salam*, kemanusiaan dan persaudaraan.





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

menadahnya (*stocker*), menjajakannya (*retailer*), membelinya, menghadiahkannya, dan menikmati hasil penjualan serta keuntungannya (HR Imam at-Tirmidzi no. 1295 dan Abu Dāwūd no. 3674).

Dalam Islam juga dikenal konsep *hisbah*, yakni penegakan hukum dan akhlak atas dasar perintah mempromosikan hal-hal yang baik (*ma'rūf*) dan mencegah hal-hal buruk (*munkar*). Termasuk dalam kebijakan preemtif ini larangan melakukan khalwat, tindakan atau ekspresi cabul (*al-fahsy wa t-tafahhusy*), dan segala yang berpotensi merusak moral umat (Lihat: M. Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam*, Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 1998, hlm. 209-211). Memperbaiki keadaan (*ishlāh*) dan membendung kerusakan adalah tindakan yang wajib dan mulia. Karena itu amatlah disesalkan pernyataan seorang tokoh nasional baru-baru ini bahwa penentang pornografi itu 'sok merasa suci'. Ungkapan ini mengingatkan kita pada kaum Sodom yang mencibir kaum beriman pengikut Nabi Luth a.s. dengan berkata: *innahum unāsun yatathahharūn* (an-Naml: 56).

Tak kalah anehnya reaksi kaum feminis Indonesia dalam kontroversi ini. Aneh, karena mereka ikut-ikutan menolak draf undang-undang tersebut dengan dalih membela kaum perempuan. Sementara kita ketahui aktivis perempuan di banyak negara justru sangat anti dan mengecam habis-habisan segala bentuk pornografi karena dianggap menghina perempuan. Sebutlah misalnya Andrea Dworkin, Susan Brownmiller, Diana Russell, Catherine MacKinnon, Dorchen Leidholdt dan lain-lain yang tergabung dalam Women Against Pornography (WAP) dan National Organization for Women (NOW) di Amerika, atau Alice Schwarzer, Lore Maria Peschel, dan Sabine Leutheusser dari Bonner Frauenbündnis, Jerman.

Akhirnya mari kita kembalikan masalah pornografi-pornoaksi ini kepada hati nurani dan rasa tanggung jawab kita terhadap masa depan bangsa. Tanpa disadari bangsa yang tunduk kepada tirani hawa nafsu sebenarnya tengah melakukan proses bunuh diri. Seperti kata pujangga Mesir, jatuh banggunya suatu bangsa disebabkan oleh moralnya. Jikalau runtuh akhlaknya, maka hancurlah bangsa itu (*innamā l-umamu al-akhlāqu mā baqiyat, fa in humū dzahabat akhlāquhum dzahabū*).





You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.



You have either reached a page that is unavailable for viewing or reached your viewing limit for this book.

Orientalis & Diabolisme Pemikiran

"Dengan bahasa yang lugas, jelas dan tegas, serta didukung dengan data-data yang keilmiahannya tak diragukan lagi, buku ini berhasil membongkar berbagai tipe 'akrobat intelektual' yang selama ini berkedok akademik dan malang-melintang dalam wacana keislaman. Setidaknya buku ini sangat bermanfaat bagi siapa saja yang peduli dengan kesantunan berwacana dan bukan kekenesan."

Dr. Anis Malik Thoha

Head of Department Ushuluddin & Comparative Religions, IIUM Malaysia

"Tulisan-tulisan Dr. Syamsuddin Arif tentang pemikiran Islam dan pemikiran Barat telah membuka cakrawala baru dalam pemikiran Islam di Indonesia. Melalui berbagai tulisannya, ia telah membuktikan sebagai sosok intelektual yang memegang teguh nilai-nilai akademis ilmiah yang tinggi dan sekaligus memegang teguh posisinya sebagai seorang Muslim. Kemunculan Dr. Syamsuddin Arif dalam blantika pemikiran Islam di Indonesia telah mematahkan mitos kaum orientalis dan murid-muridnya di Indonesia, bahwa menjadi sarjana Muslim yang baik tidak harus disertai dengan melepaskan sikapnya sebagai Muslim. Bagi cendekiawan Betawi ini, seorang Muslim bisa menjadi *good scholar* dan *good Muslim* pada waktu yang sama. Karena itulah, buku Dr. Syamsuddin ini sangat penting untuk dibaca oleh kaum Muslim di Indonesia."

Adian Husaini, M.A.

Ketua Dewan Da'wah Islamiyah Indonesia



SYAMSUDDIN ARIF, lahir 19 Agustus 1971 di Jakarta, tamat dari KMI Gontor 1989. Setelah dua tahun mengaji dan mengabdikan diri di Majelis Qurra' wa-l Huffazh, Tuju-tuju Kajuara, Bone (Sulawesi Selatan), menempuh program S1 di International Islamic University Malaysia (IIUM) sampai selesai 1996. Ia kemudian menempuh program S2 di International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) Malaysia sampai selesai 1999 dengan tesis *Ibn Sina's Theory of Intuition*, di bawah bimbingan Alparslan Açikgenç.

Program S3 -juga di ISTAC- berhasil diselesaikannya pada 2004 dengan disertasi berjudul *Ibn Sina's Cosmology: A Study of the Appropriation of Greek Philosophical Ideas in 11th Century Islam*, di bawah supervisi Paul Lettinck. Saat ini ia tengah menyiapkan disertasi keduanya di Orientalisches Seminar, Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt, Jerman. Di samping Arab dan Inggris, bahasa yang telah (dan masih terus) dipelajarinya antara lain Greek, Latin, Jerman, Prancis, Hebrew dan Syriac.



GEMA INSANI

978-979-077-062-1



9 789790 770621