

FIKIH TASAMUH: MEMBANGUN KEMBALI WAJAH ISLAM YANG TOLERAN

Oleh: Agus Sunaryo

STAIN Purwokerto

Email: denbagoes_28@yahoo.co.id

Abstrak

Pola keberagaman yang terbuka dan toleran pada dasarnya merupakan salah satu karakter dari ajaran Islam yang bersifat universal. Keterbukaan dan toleransi ini merupakan ajaran yang tidak hanya berlaku pada masa tertentu atau suatu tempat saja, melainkan melampaui keduanya. Namun demikian, fakta sejarah telah menyadarkan kita bahwa pernah terjadi proses pemasungan (penyempitan) universalitas ajaran Islam, sehingga karakter ajaran yang semula *inklusif-toleran* berubah menjadi *apriori-diskriminatif*. Bahkan di tangan beberapa orang ajaran tersebut telah diramu menjadi doktrin agama yang *eksklusif-intoleran*. Artikel ini akan mengurai persoalan tersebut dan menawarkan upaya pembacaan ulang terhadap doktrin agama yang tidak relevan dengan semangat Islam rahmatan lil al-'alamin.

Kata kunci: *Inklusif, toleran, tasamuh, fikih, intoleran*

Abstract

The opened and tolerant pattern of religiosity is basically one of the characteristics of universal Islamic teachings. The openness and tolerance are tenets that are not only prevalent to a certain time and place, but also they are passing beyond both. However, the historical fact has brought us that there has been a constriction process in the universality of Islamic teaching. So that, the characteristic of Islamic teaching has changed from inclusive-tolerance to a priory-discriminative. Moreover, to certain people, this Islamic teaching has been turned into an exclusive-intolerance religious doctrine. This article elaborates the issue and offers a concept rereading the religious doctrine that is not relevance to the spirit of universality of Islam (rahmatan li al-'alamin).

Keywords: *Inclusive, tolerance, tasamuh, fiqh, intolerance*

A. Pendahuluan

Dalam kurun dasawarsa terakhir, berbagai tindak kekerasan sepertinya telah menjadi fenomena sosial yang bersifat massif. Berbagai dalih sering dikemukakan untuk melegitimasi tindakan kekerasan yang dilakukan seseorang,

kelompok atau bahkan negara atas orang, kelompok atau negara lain. Namun demikian, semua sepakat bahwa apapun dalih dan bentuknya, kekerasan tetaplah tidak dapat dibenarkan.

Jika dianalisis secara lebih seksama, munculnya perilaku intoleran nampaknya lebih banyak disebabkan oleh kegagalan bersikap terhadap pluralitas, komunikasi yang tidak efektif antar komunitas serta kemungkinan adanya doktrin tertentu yang dipahami secara salah oleh sekelompok orang. Untuk penyebab yang disebutkan terakhir, seringkali tampak pada perilaku kekerasan yang diatasnamakan agama atau ideologi tertentu.

Tidak mudah mencari akar pasti terjadinya aksi kekerasan di Indonesia, namun demikian dalam persoalan agama, hegemoni kebenaran sebuah tafsir seringkali menyebabkan lahirnya perspektif yang eksklusif dan sulit beradaptasi dengan pluralitas. Perspektif inilah yang kemudian disinyalir menjadi sebab dominan terjadinya aksi-aksi pemaksaan terhadap suatu kebenaran meskipun harus ditempuh dengan cara-cara kekerasan.

Sebagai diskursus yang sering dianggap hegemonik dalam studi keislaman, fikih seringkali ikut memberi andil terhadap munculnya beragam cara pandang, termasuk cara pandang eksklusif. Bagaimana tidak, fikih yang dahulu menawarkan kekayaan khazanah pemikiran, kini seringkali dijadikan alat legitimasi kesalihan atau kebenaran. Artinya, kebenaran (kesalihan) seseorang seringkali harus dinisbatkan pada bagaimana dia berfikih.¹ Lebih dari itu, fikih yang semula tidak lain hanya merupakan pemahaman seseorang terhadap kehendak Tuhan, seringkali diposisikan sebagai ideologi yang harus dipaksakan kebenarannya kepada orang lain. Atas dasar ideologisasi ini pemahaman (bisa juga agama) tertentu sering melegitimasi diri sebagai satu-satunya pemahaman yang sah untuk menterjemahkan kebenaran atau realitas. Pemahaman lain dianggap tidak memiliki otoritas untuk itu sehingga harus ditolak.²

¹ Lihat sahal Mahfudz, *Nuansa Fikih Sosial*, (Jogjakarta: LKiS, 2003).

² Lihat Th. Sumartana, "Kemanusiaan, Titik Temu Agama-agama", dalam Martin L. Sinaga (sd.), *Agama-agama Memasuki Milenium Ketiga*, (Jakarta: Gramedia Pustaka, 2000), h. 196.

Dalam konteks inilah, upaya untuk mengembalikan fikih pada wataknya yang inklusif, toleran dan beragam, menjadi agenda penting untuk terus diupayakan. Sumber-sumber inklusivitas dan intoleran yang dianggap berasal dari fikih harus segera dikaji ulang dan diluruskan.

Ada beberapa hal yang mendasari mengapa fikih harus dikembalikan pada wataknya yang inklusif, antara lain: *pertama*, sebagai sebuah pemahaman fikih sudah barang tentu meniscayakan keragaman. Upaya apapun untuk memaksa fikih menjadi satu "produk" pemahaman tunggal akan kontraproduktif dengan prinsip, semangat dan historisitas fikih dalam upaya merespon dinamika zaman.

Kedua, Islam sebagai sebuah agama tidak datang dalam kondisi masyarakat yang hampa agama atau keyakinan. Demikian pula fikih, keberadaannya sebagai aktualisasi dari ajaran-ajaran Islam juga harus bersinggungan dengan norma atau kaidah kehidupan lain yang lebih dahulu ada sebelum fikih.

Ketiga, karakter fikih yang cenderung bersifat *praktis-temporal* semakin membuka peluang untuk terjadinya reformulasi dan perubahan-perubahan. Bisa jadi sebuah aturan fikih cocok dan selaras dengan kondisi daerah atau masa tertentu, namun tidak menutup kemungkinan di daerah atau di waktu yang lain aturan tersebut tidak lagi cocok.

Keempat, kehidupan modern yang menuntut adanya hubungan keterbukaan antara berbagai entitas kehidupan, tidak terkecuali agama. Di era modern, hampir tidak ditemukan lagi adanya sebuah komunitas yang terpisah dari komunitas lain. Dengan sendirinya, tututan untuk melakukan komunikasi dan menjalin hubungan menjadi sebuah kebutuhan yang tidak bisa dihindari.

Berdasarkan keempat hal di atas, upaya mengembalikan fikih kepada wataknya yang inklusif sebagaimana dipraktikkan dan diajarkan oleh nabi dan ulama terdahulu seperti menemukan relevansinya. Selain sebagai bentuk kontekstualisasi fikih dengan semangat zaman, juga merupakan bentuk dari reformulasi beberapa doktrin fikih yang dipandang tidak lagi mampu beradaptasi dengan kondisi kekinian.

B. Perspektif Islam tentang Pluralitas

Salah satu isu penting dari fenomena abad modern adalah semakin meningkatnya kompleksitas kehidupan manusia. Hubungan antar komunitas yang pada awalnya terhambat oleh kondisi geografis kini seolah tanpa sekat. Sangat sulit, di era modern sekarang, menemukan suatu komunitas yang benar-benar terisolir dari yang lainnya. Termasuk dalam hal ini adalah komunitas agama tertentu.

Kesadaran akan realitas kehidupan yang plural, dalam beberapa kondisi, tidak selalu diimbangi dengan cara pandang yang bijak mengenai bagaimana bersikap terhadap pluralitas yang ada. Pluralitas yang seharusnya disikapi dengan cara pandang terbuka dan toleran, justru seringkali menampilkan kondisi dimana kelompok mayoritas menindas minoritas, kelompok penguasa menindas rakyat atau aliran tafsir tertentu menafikan aliran lain. Padahal, jika mengacu pada teori bahwa manusia adalah “makhluk sosial” (*al-insânu hayawânun ijtimâ’iyyun wa siyâsiyyun*)³ seharusnya masing-masing sadar akan kelemahan dan keterbatasannya sehingga tidak perlu memaksakan keinginan dengan cara menindas yang lain.

Tidak bisa dipungkiri bahwa perbedaan cara pandang akan muncul sebagai kondisi logis dari sebuah kehidupan yang plural. Dalam konteks agama Islam misalnya, akan sangat sulit (untuk tidak menyebut mustahil) merumuskan semacam “unifikasi pemahaman”. Bagaimanapun, usaha tersebut akan menjadi *kontraproduktif* (untuk tidak menyebut sia-sia) dan mengkerdulkan makna kebesaran Islam itu sendiri. Dalam sebuah ayat Allah SWT berfirman:

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

“untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikanNya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberianNya kepada kamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukanNya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan”.

³ Lihat Jamîl Sulaybâ, *Târîkh al-Falsafah al-Arabiyyah*, (Beirut: al-Syirkah al-‘Âlamiyyah li al-Kitâb, 1989), h. 168.

Menyikapi keragaman (pluralitas), Islam tidak saja melihatnya sebagai sebuah keniscayaan, tetapi juga menawarkan cara pandang yang inklusif, moderat dan toleran tentang bagaimana bersikap terhadap kelompok atau pemahaman yang berbeda-beda. Kalaupun harus ada sisi eksklusifitas beragama, maka ia lebih bersifat internal dalam satu agama, dan tidak demikian ketika berinteraksi dengan komunitas di luar agamanya.

Dalam ajaran Islam, beragama merupakan suatu hak yang tidak boleh ada unsur paksaan di dalamnya. Bahkan, Allah memberi keluasaan kepada umat manusia untuk memilih antara menjadi beriman, atau menjadi kufur. Hal ini sebagaimana firmanNya:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ⁴

Terhadap agama-agama yang ada Islam tidak bersikap menafikan. Bahkan, selain mengakui eksistensinya, Islam juga tidak menolak beberapa ajaran dari agama-agama tersebut. Hal ini bisa dilihat dari doktrin ajaran Islam, dimana Allah berfirman: *“sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabi’in, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal salih, mereka akan menerima pahala dari Tuhan, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak pula mereka bersedih hati.”*⁵

Berdasarkan ayat ini jelaslah bahwa semua agama samawi (Yahudi, Nasrani, shabi’in dan Islam) berhak untuk mendapatkan keselamatan dari Allah, selama memenuhi tiga syarat, yaitu: 1) beriman kepada Allah, 2) beriman kepada hari akhir, dan 3) beramal salih. Dalam menyikapi perbedaan cara beragama, Islam selalu mengedepankan akhlak yang mulia dengan melarang pemeluknya untuk tidak melakukan perbuatan yang dapat menyinggung perasaan mereka. Bahkan, meskipun menentang keras segala bentuk kemusyrikan, Islam tetap

⁴ Q.S. Al-Baqarah (2) 256.

⁵ Q.S. Al-Baqarah (2): 62.

mengajarkan untuk tidak mencerca berhala yang menjadi sesembahan orang lain.⁶

Dalam sejarah Islam, Nabi Muhammad juga telah mencontohkan sebuah sikap agung bagaimana umat Islam harus memperlakukan komunitas beragama lain. Pada masa awal masyarakat Madinah di bangun, nabi tidak mengusir kelompok Yahudi dan Nasrani dari wilayah kekuasaan Islam. Bahkan dalam piagam Madinah disebutkan bahwa Nabi akan memberikan jaminan perlindungan kepada umat non muslim yang bersedia hidup rukun dan damai dengan kaum muslimin.⁷

Dalam peristiwa *fathu Makkah* Nabi juga menunjukkan sikap toleransinya dengan tidak melakukan aksi balas dendam kepada kaum kafir Qurays kala itu. Padahal, dalam sejarah Islam diketahui bahwa Nabi pernah dikucilkan dan diusir dari tanah tumpah darahnya (Makkah) serta harus mengungsi (hijrah) ke Madinah untuk waktu yang tidak sebentar. Pada saat kota Makkah bisa direbut kembali, sebenarnya umat Islam benar-benar dalam puncak kekuatannya. Jika saja Nabi beserta umat Islam mau menyerang dan mengusir kaum kafir pada waktu itu, maka hal tersebut akan sangat mudah untuk dilakukan. Apa yang dilakukan oleh Nabi benar-benar sebuah sikap agung dari seorang pemimpin bijak, bukannya balas dendam, Nabi justru membebaskan kaum yang dahulu telah memusuhi dan mengusirnya dari tanah kelahiran. Bahkan mereka diperbolehkan tinggal bersama umat Islam dalam sebuah tatanan pemerintahan yang kemudian dikenal dengan masyarakat (negara) Madinah.

Keberagaman yang toleran sebagaimana dicontohkan nabi di atas, tentunya akan menarik jika dikontekskan dengan kehidupan beragama di Indonesia. Sebab, sebagai bangsa dengan pemeluk Islam terbesar di dunia, dewasa ini Indonesia seringkali menjadi sorotan terkait dengan perilaku intoleran warganya. Bagaimana tidak, bangsa yang dahulu dikenal dengan keramahamahaman dan toleransinya, kini sering menyuguhkan perilaku warga yang intoleran, tidak ramah, bahkan seringkali anarkhis. Belum selesai kasus

⁶ Johan Effendi, "Kemusliman dan Kemajemukan", dalam *Dialog: Kritik dan Identitas Agama*, (Jogjakarta: Interfide, 2004), h. 62-63.

⁷ *Ibid.*, h. 65.

“terorisme”, muncul pengrusakan berbagai sarana ibadah, baik oleh kelompok agama lain atau oleh kelompok agama sendiri yang berbeda paham. Pengrusakan gereja di temanggung, perobohan masjid Ahmadiyah, pengusiran warga syi’ah di Madura dan aksi kekerasan warga Lampung terhadap minoritas warga Bali di Lampung, adalah cermin buram bagaimana toleransi dan keramahtamahan di Indonesia telah menjadi sesuatu yang mahal. Dalam konteks agama, benarkah ada legitimasi agama terhadap perilaku intoleran atau bahkan kekerasan?

Klaim bahwa umat Islam di Indonesia sangat menjunjung tinggi toleransi dan kebersamaan bukanlah isapan jempol belaka. Tokoh seperti Muhammed Arkoun dalam sebuah kesempatan pernah mengatakan:

Masyarakat Indonesia memiliki peluang yang istimewa untuk meraih sebuah kemajuan berfikir dalam memahami Islam. Hal ini dikarenakan masyarakat Indonesia adalah masyarakat yang toleran. Pemeluk agama Islam di Indonesia sangat menghormati pemeluk agama lain yang ada di negaranya. Siapapun diperbolehkan memasuki tempat ibadah (masjid) kaum muslimin. Sikap seperti ini merupakan sikap modern yang jarang ditemukan di negara lain, termasuk di Maroko.⁸

Pernyataan Arkoun di atas, jika dihadapkan dengan maraknya aksi kekerasan di Indonesia belum lama ini, tentunya akan menjadi kontradiktif. Beberapa aksi intoleran dan kekerasan yang melibatkan internal umat Islam maupun antara umat Islam dengan umat agama lain di Indonesia seolah manampik pujian bahwa Indonesia adalah bangsa yang toleran. Indonesia sebagai agama yang sangat menjunjung tinggi ke bhinneka-an dan mampu menyatukannya dalam semangat kemanunggalan bangsa dan negara Indonesia, seolah telah kehilangan jati diri dan keluhuran budinya.

C. Beberapa Terminologi “Abu-abu”

Memahami fenomena munculnya aksi-aksi kekerasan yang dinisbatkan pada perilaku pemeluk agama tertentu, setidaknya ada beberapa penjelasan yang

⁸ Muhammed Arkoun, *Menuju Pendekatan Baru Islam*, Ulumul Qur’an, vol. 2 (Oktober - Desember, 1990), h. 85.

bisa diberikan. *Pertama*, pada tingkat doktrin, agama dan sistem kepercayaan lainnya memiliki potensi untuk memunculkan apa yang disebut “kelompok fundamentalis”. Kelompok yang hampir ada disemua agama ini, sering berperilaku ekstrim, intoleran dan cenderung keras dalam menyampaikan pandangannya. Dalam konteks Islam, ada beberapa doktrin agama yang dapat berpotensi memunculkan sikap beragama intoleran bagi pemeluknya. Doktrin “Jihad” misalnya, apabila pemaknaan atau tafsiran yang diberikan bersifat “semena-mena”, maka akan mampu menjadi “amunisi” atau ideologi untuk melakukan tindakan intoleran (kekerasan) pada kelompok lain yang dianggap tidak sejalan (berlawanan) dengan doktrin atau ideologi mereka. Selain doktrin jihad, ada beberapa konsep lain dalam Islam yang jika ditafsirkan secara tidak bijak akan berpotensi melahirkan cara pandang *fundamentalis-intoleran*, antara lain: konsep *kafir*, *murtad*, *musyrik*, *ahl al-kitab* dan *bid'ah*.⁹

Kedua, pasca modernisme. Di era ini agama dan sistem kepercayaan lainnya menampilkan apa yang disebut dengan “kekerasan spiritual” yang kemudian menjelma dalam bentuk “kekerasan sosial”. Hal ini disebabkan oleh kegagalan modernisme dalam memenuhi janjinya untuk mewujudkan tatanan masyarakat yang plural, bebas dan egaliter. Sebaliknya modernisme justru dianggap telah memunculkan banyak keraguan, ketidak jelasan dan ambiguitas. Pada kondisi seperti ini, pasca modernisme yang dianggap mampu melumpuhkan dominasi rasionalisme-modern justru menawarkan solusi berupa lari dari kebebasan (*escape from freedom*) untuk memasuki dunia (kehidupan) serba pasti yang lebih “menentramkan”. Upaya yang dilakukan untuk menuju dunia tersebut adalah dengan menyerahkan diri, tanpa *reserve*, kepada sebuah “otoritas transendental” yang diyakini mampu memberikan ketenangan eskatologis (surgawi). Lebih jauh, kepasrahan ini kemudian sering menjelma dalam bentuk sekte-sekte eksklusif dan gerakan fundamentalisme kegamaan lain, yang sebenarnya merupakan bentuk perlawanan atau

⁹ Rumadi, *Renungan Santri*, (Jakarta: Erlangga, 2007), h. 13.

pertahanan diri (*self defense*) terhadap ambiguitas dan anomali yang ditawarkan oleh dunia modern.¹⁰

Ketiga, respons atas hegemoni dan sekulerisme Barat yang dianggap mengancam umat Islam. Ancaman paling serius adalah ketika sekulerisme tersebut telah menjelma menjadi ideologi kapitalisme yang mampu membuat umat Islam “pongah” ketika dihadapkan pada kekuatan ekonomi Barat. Ketergantungan yang semakin akut terhadap Barat, bagi sebagian umat Islam dianggap sangat merugikan dan harus segera dihentikan dengan berbagai upaya. Salah satu yang bisa dilakukan adalah dengan menghancurkan simbol-simbol kekuatan mereka seperti yang terjadi dalam aksi pengeboman gedung WTC, sari club di Bali, hotel JW Marriot dan yang lainnya.¹¹

Jika dalam diskursus keagamaan dikatakan bahwa fundamentalisme agama itu bisa terjadi di semua agama, maka pertanyaannya kemudian adalah mengapa fundamentalisme Islam menjadi yang banyak disoroti dan benarkah Islam mengajarkan intoleransi serta mentolerir aksi-aksi kekerasan? Menjawab pertanyaan ini bukanlah persoalan yang mudah, paling tidak hingga saat ini kajian yang memposisikan Islam sebagai agama yang eksklusif-ekstrem tetap saja ada, meskipun wacana yang menjanjikan bahwa Islam adalah agama yang inklusif-toleran juga dikembangkan sedemikian rupa.

Bagi sebagian kalangan, Islam diyakini sebagai agama *rahmatan lil 'alamin*. Ajarannya bersifat terbuka, toleran dan menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan. Dalam perkembangannya, ajaran mulia tersebut seringkali dihadapkan pada realitas munculnya perilaku eksklusif-intoleran yang dilakukan oleh sebagian umat Islam. Yang menarik adalah bahwa tindakan mereka “sepertinya” mendapat legitimasi dari doktrin keagamaan. Dalam kasus pengeboman gedung WTC misalnya, doktrin jihad dimaknai sedemikian rupa sehingga terkesan mendukung aksi mereka.

Terkait dengan hal di atas, anggapan bahwa Islam sama sekali tidak ada hubungannya terhadap munculnya aksi-aksi kekerasan yang dilakukan oleh

¹⁰ *Ibid.*, h. 14.

¹¹ *Ibid.*, h. 14-15.

pemeluknya nampaknya sulit untuk bisa diterima. Paling tidak, keterkaitan atau hubungan antara keduanya (islam-kekerasan sebagian pemeluknya) terletak pada adanya beberapa doktrin “abu-abu” yang memungkinkan untuk ditafsirkan secara berbeda. Konsep jihad misalnya, sebagian besar ulama (moderat) memaknainya dengan upaya maksimal yang dilakukan manusia untuk mewujudkan kehendak (tujuan) Tuhan di muka bumi. Dalam banyak hal jihad juga dimaknai dengan etika kerja yang kuat secara spiritual dan material di dalam Islam.¹² Hal ini bisa dilihat dari derivasi kata jihad yang memiliki akar kata sama dengan *ijtihâd* dan *mujâhadah*. Jika *ijtihâd* perangkat yang dimaksimalkan adalah nalar, maka *mujâhadah* lebih memaksimalkan perangkat hati. Proses memaksimalkan keduanya inilah yang disebut jihad. Dengan demikian, jihad tidak terbatas hanya pada upaya fisik, apalagi untuk memerangi atau memusuhi pihak lain.

Dalam al-Qur’an, terminologi yang dipakai untuk jihad dalam pengertian perang adalah *qitâl*. Makna jihad bersifat mutlak dan tak terbatas, sementara *qitâl* terbatas pada makna perang. Jihad berkonotasi positif, sementara *qitâl* seringkali berkonotasi negatif. Kalaupun *qitâl* harus dimaknai dalam konteks jihad, maka Islam telah menentukan rambu-rambu yang ketat seperti tidak menyerang anak-anak, perempuan, tempat-tempat ibadah dan lainnya. Selain itu, Islam secara prinsipil juga menekankan sikap tidak melampaui batas ketika berperang, suka memaafkan dan mengusahakan perdamaian.¹³

Selain cara pandang di atas, beberapa kalangan menilai bahwa apa yang mereka lakukan dengan mengebom gedung WTC, sari club di Bali, hotel JW Mariot atau bahkan mengebom masjid di daerah Cirebon adalah bentuk Jihad yang harus dilakukan. Amerika dengan simbol-simbolnya (bahkan termasuk aparat kepolisian RI) adalah simbol dari kezaliman dan kekufuran. Oleh karena itu, wajib hukumnya bagi umat Islam untuk memeranginya, termasuk dengan melakukan aksi pengeboman jika perlu.

¹² Khaled Abou el Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, (Jakarta: Serambi, 2006), h. 265. Uraian lebih lengkap mengenai jihad bisa dibaca pada Rohimin, *Jihad: Makna dan Hikmah*, (Jakarta: Erlangga, 2006).

¹³ *Ibid.*, h.

Selain doktrin jihad, terminologi kafir juga sering kali memunculkan pemahaman yang bisa mendorong seseorang untuk memerangi atau bahkan membunuh orang atau pihak lain. Sejarah Islam telah mencatat bagaimana perkembangan politik Islam telah diwarnai oleh saling serang antara sesama umat Islam dimana masing-masing merasa “direstui” oleh agama karena membela agama Allah dari orang-orang kafir. Kaum khawarij misalnya, dengan mendasarkan pendapatnya pada firman Allah: “*barang siapa yang menghukumi (sesuatu) tidak dengan apa yang telah Allah turunkan (al-Qur’an), maka mereka termasuk orang-orang yang kufr*”¹⁴ mereka menganggap bahwa tindakan yang dilakukan oleh Ali ibn Abî Tâlib dengan melakukan *arbitrase* (perjanjian damai) adalah menyimpang dari ketentuan Allah dan dihukumi sebagai tindakan kufr¹⁵. Atas dasar ini, memerangi Ali dan Muawiyah adalah sebuah tindakan sah karena mereka termasuk kelompok yang halal darahnya (kafir).

Di era modern, kelompok Wahabi¹⁶ sering dianggap sebagai pihak yang mudah memberikan vonis kafir kepada pihak lain. Tidak hanya terhadap pemeluk agama lain, vonis kafir juga sering diberikan kepada ulama` terkemuka yang pendapatnya berseberangan dengan ajaran Wahabi. Bahkan, mereka juga seringkali membuat daftar *amaliah* (perbuatan) yang dinilai sebagai bid’ah dan pelakunya dihukumi sebagai kafir yang halal darahnya.¹⁷

Konsep *ahli kitab* dalam banyak hal juga memunculkan keragaman penafsiran. Disatu sisi, konsep ini bisa dimaknai sebagai titik temu antara agama-agama wahyu (*devine religion*) turunan dari nabi Ibrahim (*Abrahamic religion*),¹⁸ namun disisi lain, muncul penafsiran yang justeru memisahkan agama-agama tersebut dan memposisikan agama yang satu lebih baik (selamat) daripada yang lain, apalagi jika komunitas ahli kitab dipahami sebagai komunitas yang hanya ada pada masa nabi Muhammad SAW. Sehingga, kaum Yahudi dan Nasrani

¹⁴ Q.S. Al-Mâidah (5): 44.

¹⁵ Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI Press, 2009), h. 8

¹⁶ Kelompok ini dinisbatkan pada seorang fanatik muslim abad ke-18 Muhammad ibn Abd al-Wahab (w.1206). Lihat Khaled Abou el Fadl, *Selamatkan*, h. 61.

¹⁷ *Ibid.*, h. 65.

¹⁸ Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 2003). Lihat juga Hamim Ilyas, *Dan Ahli Kitab pun Masuk Surga*, (Jogjakarta: Safira Insania Press, 2005).

yang sekarang ada tidak lagi termasuk kelompok ahli kitab, melainkan kelompok “kafir-musyrik” yang harus dimusuhi.¹⁹

Masih banyak terminologi agama lainnya yang memunculkan dua pemahaman dalam beragama. Satu pemahaman melahirkan kelompok muslim moderat (*inklusif-toleran*), sementara pemahaman yang lain memunculkan kelompok muslim puritan (fundamentalis) yang bercorak *eksklusif-intoleran*.

D. Fikih dan Ajaran Toleransi (*tasamuh*)

Dalam sejarahnya, fikih pernah mengalami kondisi dimana sebagian ulama’ cenderung mengurung (mempersempit) nya pada persoalan-persoalan *ibadah-vertikal* saja, tanpa menyinggung secara intensif persoalan bagaimana seharusnya umat Islam bermuamalah di tengah-tengah pluralitas, termasuk di dalamnya pluralitas keimanan. Jika ada ulama yang mencoba mengkaji persoalan tersebut, maka perspektif yang diberikan lebih bersifat *apriori* dan *diskriminatif*.²⁰

Ada banyak faktor yang menyebabkan fikih bercorak *apriori* dan *diskriminatif* ketika bersinggungan dengan persoalan pluralitas keberagaman, antara lain: *pertama*, pada saat dimana fikih ditulis, kondisi hubungan antara umat Islam dan non muslim kurang begitu baik (harmonis). *Kedua*, kondisi internal umat Islam pada saat itu (fikih ditulis) juga tidak terlalu solid, sehingga para penguasa sering menjadikan fikih sebagai senjata untuk mempertahankan *status quo* demi memikat hati rakyatnya. Upaya ini dilakukan tidak hanya ketika pemerintah harus menghadapi lawan-lawan politiknya secara internal (umat Islam), melainkan juga ketika berhadap dengan umat non muslim. *Ketiga*, dalam doktrin ajaran Islam terdapat beberapa simbol dan sikap keagamaan yang jika dipahami secara harfiyyah akan memberikan legitimasi terhadap perilaku “keras” kepada pemeluk agama lain, seperti larangan menikah dengan pemeluk agama lain bagi wanita muslimah, larangan mengucapkan salam kepada non

¹⁹ Pendapat ini sering didasarkan pada Q.S. Al-Bayyinah (98): 1, dimana Allah berfirman: “orang-orang kafir yakni ahli kitab dan orang-orang musyrik mengatakan bahwa (mereka) tidak akan meninggalkan agamanya sebelum datang kepada mereka bukti yang nyata”.

²⁰ Nurcholish Madjid, dkk., *Fikih Lintas Agama*, (Jakarta: Paramadina, 2004), h. 143.

muslim, larangan menghadiri perayaan keagamaan non muslim dan masih banyak lagi lainnya.²¹

Agar fikih tidak kehilangan perannya sebagai doktrin yang *shâlih li kulli zamân wa makân*, maka upaya pembacaan ulang (*rethinking*) terhadap doktrin-doktrin terdahulu menjadi hal yang niscaya dilakukan, khususnya doktrin-doktrin yang dipandang tidak toleran terhadap agama lain dan tidak lagi relevan dengan semangat kekinian.

Upaya pembacaan ulang terhadap fikih sangat mungkin dilakukan jika fikih diletakkan sebagai produk budaya yang hadir dalam masa tertentu dan untuk komunitas tertentu pula. Dalam hal ini, penting untuk memilah sisi mana dari ajaran agama yang bersifat universal, dan sisi mana lagi yang bersifat temporal. Dalam banyak hal, fikih lebih bersifat temporal dan eksistensinya cenderung mengikuti dinamika sosial.

Sebagai sebuah produk pemikiran, kehadiran fikih merupakan refleksi dari seorang fakih (ahli fikih) terhadap keadaan sosial yang melingkupinya. Sedemikian besar pengaruh setting sosial terhadap pemikiran seorang fakih, sehingga tidak jarang dikatakan bahwa pendapatnya atau bahkan kebijakan lain yang lahir dari suatu otoritas politik adalah produk dari sebuah periode sejarah.

Tidak dapat dipungkiri bahwa fikih memiliki keistimewaan tersendiri jika dibandingkan dengan sistem hukum lain, yaitu adanya dimensi *samawi* dalam proses penetapannya.²² Namun demikian, fikih juga mengandung unsur *ardji* yang tidak bisa begitu saja diabaikan. Pembacaan ulang terhadap fikih idealnya tidak menomorduakan salah satu dari dua unsur ini. Membaca dan menempatkan fikih pada dimensi *samawi* (sakral) saja, menurut Sahal Mahfuz, adalah tindakan tidak bijak yang secara tidak langsung telah mengingkari sejarah dan keluwesan fikih itu sendiri.²³

²¹ Uraian lebih lengkap mengenai simbol-simbol dan sikap keagamaan yang bisa memicu timbulnya sikap intoleran terhadap pemeluk agama lain bisa dilihat pada Agus Sunaryo, "Teologi Inklusif Nurcholish Madjid dan Pengaruhnya terhadap Fikih Lintas Agama di Indonesia", dalam *Al-Manahij*, Vol. VI No.1 tahun 2012, h. 7-10.

²² Lihat Qodri Azizy, *Hukum Nasional; Eklektisisme Hukum Islam dengan Hukum Umum*, (Jakarta: Teraju, 2004), h. 30-31.

²³ Sahal Mahfuz, *Nuansa Fikih ...*, h. Xxiii.

Realitas adanya banyak aliran (mazhab) dalam fikih atau adanya *rethinking* atas pendapat fikih terdahulu seperti yang dilakukan oleh imam Syafi'i²⁴ menjadi bukti bahwa fikih meniscayakan keragaman dan tidak tabu terhadap perubahan atau pembacaan ulang. Bahkan pengaruh setting sosial juga begitu kuat mewarnai corak pemikiran fikih mazhab tertentu. Sebuah mazhab bisa saja cocok dan bisa berkembang di daerah tertentu dan belum tentu sesuai dan mampu bertahan di daerah lain.

Era pasca empat mazhab, menjadi titik balik kondisi fikih dari yang semula kaya akan keragaman menjadi semacam “doktrin kering” yang tidak lagi mampu menawarkan solusi bagi problematika kehidupan yang dihadapi umat Islam. Fikih mengalami “stagnasi akut” dalam hal kreatifitas pada fakih untuk menggali dan mengembangkan spektrum kajiannya.²⁵ Bahkan pembakuan fikih ke dalam empat mazhab besar serta terkoodifikasikan fikih dalam beberapa kitab induk telah membentuk apa yang oleh Khaled Abou el Fadl sebut sebagai *jaringan otoritarianisme*.²⁶

Melihat realitas fikih yang demikian, tentunya dibutuhkan usaha bersama untuk kembali merumuskan dan mengembangkan konsep fikih yang *progressif* sehingga tidak lagi terjadi keterpisahan antara doktrin fikih dengan realitas sosial kehidupan umat Islam. Ketika umat Islam di era sekarang hidup dalam setting sosial yang plural, maka fikih seharusnya dikembangkan ke arah bagaimana menjawab problem pluralitas dengan tetap menjunjung tinggi nilai-nilai universal ajaran Islam sebagai *rahmatan li al-'âlamîn*. Fikih yang penuh curiga, intoleran dan diskriminatif terhadap komunitas lain sudah saatnya di baca secara kritis sebagai sebuah produk sejarah yang sangat mungkin untuk dirubah. Terkait dengan hal ini, ada beberapa metodologi yang bisa

²⁴ Imam as-Syafi'i, pernah membuat keputusan bijak untuk merevisi beberapa fatwa yang dirumuskannya ketika berada di Iraq (*al-qaul al-qadîm*) dan menggantinya dengan fatwa-fatwa baru (*al-qaul al-jadîd*) saat berada di Mesir. Lihat Âli Hasaballâh, *Ushûl at-Tasyrî' al-Islâmî*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.t.), h. 311.

²⁵ Syafiq Mahmadah dan Fatma Amalia, “Fiqh dan Usul Fiqh pada Periode Taqlid”, dalam *Madzhab Jogja*, (Jogjakarta: Ar-Ruzz, 2002), h. 84.

²⁶ Jaringan ini menurut Khaled telah mengklaim diri sebagai wakil Tuhan yang memiliki seruan otoritatif. Dilemmanya, banyak sekali pihak-pihak yang memiliki klaim serupa. Lihat Khaled Abou el Fadl, *Atas Nama Tuhan*, (Jakarta: Serambi, 2004).

dikembangkan agar tidak terjadi kelahpahaman dalam menafsirkan doktrin agama baik yang bersumber dari ayat al-Qur'an maupun teks al-Hadis, yaitu:

1. *Asbâb al-Nuzûl*,²⁷ metode ini sangat diperhitungkan oleh pakar tafsir dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Dengan memahami *asbâb al-nuzûl*, seorang mufassir diharapkan mampu mencapai titik terjauh dalam memahami maksud sebuah ayat.²⁸ Misalnya, dalam al-Qur'an Allah SWT berfirman: *Hai orang-orang yang beriman, jika kamu mengikuti sebahagian dari orang-orang yang diberi al-Kitab, niscaya mereka akan mengembalikan kamu menjadi orang kafir sesudah kamu beriman*".²⁹

Berdasarkan sebab metode *asbâb al-nuzûl*, diketahui bahwa ayat ini turun ketika sebagian orang-orang Yahudi menghasud kelompok Auz dan Khazraj untuk memusuhi umat Islam dengan membuka lama mereka, yaitu perang yang berkepanjangan dengan umat Islam. Dengan demikian, ayat ini tidak bisa serta merta dipahami sebagai larangan menjalin hubungan dengan komunitas yang diberi al-Kitab.

2. *Makkiy* dan *Madaniy*, metode ini akan sangat membantu seorang mufassir dalam memahami arah, sasaran, kondisi masyarakat dan karakter sebuah ayat. Selain itu, dengan metode ini seorang mufassir juga akan terbantu dalam memahami skenario Tuhan ketika menurunkan sebuah ayat dengan mengetahui kemungkinan adanya anulir (*nâsikh*) dari suatu ayat terhadap ayat yang lain (*mansûkh*).
3. *Munâsabah al-Ayât*, metode ini digunakan untuk mencapai pemahaman yang komprehensif terkait dengan maksud suatu ayat. Sebuah ayat akan dianalisis kerangka-sinergitasnya, kisi-kisi dan cakupan pembahasannya. Sebagai contoh, dalam al-Qur'an terdapat beberapa ayat al-Qur'an yang seringkali dijadikan justifikasi untuk mengkafirkan, memfasikkan dan mendzalimkan kelompok lain. Ayat-ayat tersebut adalah:

²⁷ Metode ini mencoba mengklasifikasikan ayat-ayat al-Qur'an ke dalam dua bagian, yaitu: ayat-ayat yang turun tanpa sebab tertentu dan yang proses turunnya terkait dengan peristiwa atau sebab tertentu. Lihat Zuhairi Misrawi dkk., *Modul Fiqh Tasamuh*, (Jakarta: P3M, 2006), h. 129.

²⁸ Uraian lebih lengkap bisa dilihat pada Muhammad 'Âli al-Shâbûnî, *Al-Tibyân fi Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1985), h. 19-28.

²⁹ Q.S. Ali Imrân (3): 100.

- "barang siapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang kafir".³⁰
- "barang siapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang lalim".³¹
- "barang siapa yang tidak memutuskan menurut apa yang diturunkan Allah, maka mereka itu adalah orang-orang yang fasik".³²

Dengan menggunakan metode *munâsabah al-ayât* ketiga ayat di atas tidak lagi harus dipahami sebagai justifikasi pengkafiran, melainkan justeru memberi pemahaman kepada kita tentang titik temu ajaran agama-agama samawi yang sama-sama diberi kitab suci oleh Allah. Dengan demikian, siapapun (muslim, nasrani atau Yahudi) yang menghukumi sesuatu tanpa berpedoman pada kitab suci tersebut layak menyandang predikat kafir, zalim atau fasik.³³

4. *Al-'illah wa al-ma'lûl*, yaitu metode yang mencoba memahami suatu ayat dengan berpedoman pada penyebab suatu perintah atau larangan diberikan oleh Allah. Dengan demikian, hikmah dibalik sebuah titah Allah bisa diketahui. Sebagai contoh firman Allah: "*hai orang-orang yang beriman, janganlah kalian menjadikan teman kepercayaan orang-orang yang di luar kalangan kalian, (karena) mereka tidak henti-hentinya (menimbulkan) kemudharatan bagi kalian. Mereka menyukai apa yang menyusahkan kalian. Telah nyata kebencian dari mulut mereka. Dan apa yang disembunyikan oleh hati mereka lebih besar lagi...*"³⁴

Dengan metode *al-'illah wa al-ma'lûl*, ayat ini tidak bisa semena-mena dipahami sebagai larangan bagi umat Islam untuk berhubungan baik dengan mereka yang tidak memeluk Islam. Melainkan, hanya kepada mereka yang memiliki rasa permusuhan dan kedzaliman saja larangan tersebut berlaku.

Selain keempat metode di atas, masih banyak metode lain yang bisa dikembangkan untuk menghasilkan pemahaman terhadap doktrin keagamaan

³⁰ Q.S. Al- Mâidah (5): 44

³¹ Q.S. Al- Mâidah h (5): 45

³² Q.S. Al- Mâidah (5): 47

³³ Qiuraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an...*

³⁴ Q.S. Ali Imran (3): 118.

yang adil dan bisa dipertanggungjawabkan. Di antaranya *metode lughawi*, *metode nâsikh-mansûkh*, *metode manthûq-mafhûm* dan yang lainnya.

Lahirnya beberapa dogma fikih yang eksklusif-intoleran, sebenarnya bisa dihindari jika proses penyimpulan hukumnya berpedoman kepada metode-metode di atas. Selain itu, adanya ayat-ayat al-Qur'an atau teks al-Hadis yang menampilkan wajah fikih inklusif-toleran, semakin memperkuat argumen bahwa telah terjadi kesewenang-wenangan penafsiran terhadap doktrin agama.

Dalam al-Qur'an maupun al-Hadis, banyak sekali ditemukan ayat-ayat atau teks yang menegaskan bahwa Islam adalah agama yang inklusif dan toleran. Di antaranya terdapat dalam Q.S al-Baqarah (2): 213, 84-85, 87, 136, 145, 148, 256, 272, al-Hujurât (49): 13, Hûd (11): 110, 118-119, al-Mâidah (5): 5, 28, 32, 44, 69, 72-73, 105, 118, al-Hajj (22): 17, 40, 34, 68-69, al-Nahl (16): 13, 125, Yûnus (10): 19, 99, al-Isrâ' (17): 84, al-Layl (92): 4, al-Syurâ (42): 10, al-Rûm (30): 20, al-Anbiyâ' (21): 92, 107, al-Kâfirun (109): 6, al-'Ankabût (29): 46, al-Mumtahanah (60) 8, 'Âli-Imrân (3): 190-191, al-Nisâ' (4): 64, 104, 170, al-An'âm (6): 52, 108, al-A'râf (7): 199, al-Anfâl (8): 61, al-Kahfi (18): 29, al-Qashas (28): 56 dan masih banyak lagi yang lain.

Adapun hadis Rasulullah yang menegaskan inklusifitas dan toleransi ajaran Islam antara lain:

- Dari Abu Hurairah, beliau berkata: Ahlu Kitab, membaca kitab Taurat dengan menggunakan bahasa Ibrani, kemudian menafsirkannya ke dalam bahasa Arab bila dibacakan kepada orang-orang Islam. Rasulullah kemudian bersabda, "jangan benarkan dan jangan dustakan perkataan Ahlu Kitab, dan katakanlah: kami beriman kepada Allah dan yang diturunkan kepada kami (al-Qur'an) serta yang diturunkan kepada kalian (Taurat)".³⁵
- Dari Abu Hurairah, beliau berkata: Rasulullah bersabda, "jika seseorang berkata *kaum itu telah sesat*, maka sebenarnya dialah yang lebih sesat dari pada mereka."³⁶

³⁵ Muhammad Ismâ'il al-Bukhârî, *Shahîh al-Bukhârî*, Juz 3 (Beirut: Dâr Ibn Katsîr al-Yamamah, t.th), h. 1486.

³⁶ Muslim Ibn al-Hajâj, *Shahîh Muslim*, (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâs al-'Arabi, t.th), hadis no. 4761.

- Dari Ibn 'Abbas, beliau berkata: dikatakan kepada Rasulullah, "agama apa yang paling dicintai Allah? Rasulullah menjawab, *agama yang hanif (condong kepada kebaikan) dan yang toleran*".³⁷

Jika mengacu pada ayat-ayat dan hadis di atas, maka seharusnya tidak adalagi penafsiran yang melahirkan sikap keberagamaan intoleran. Dengan demikian, intoleransi dalam beragama seperti bentuk dari keterburu-buruan seorang penafsir dalam memahami sebuah ayat atau hadis, tanpa melihat ayat-ayat di atas dan dalam menafsirkannya tidak mempertimbangkan kaidah-kaidah atau metodologi yang bisa dipertanggungjawabkan.

Dalam konteks fikih, upaya membangun kembali pemahaman yang *inklusif-toleran* seperti menjadi sebuah keniscayaan. Untuk itu, selain harus dikaji ulang, fikih perlu diletakkan sebagai sebuah norma yang mampu merealisasikan kemaslahatan. Pembacaan dan pemahaman terhadap titah Tuhan (*syari'at*), tidak hanya berhenti pada tataran normatif semata, melainkan lebih dalam sampai pada nilai-nilai esensial yang terkandung dalam titah Tuhan tersebut. Jika seandainya terdapat fatwa hukum yang bertentangan dengan nilai-nilai tersebut, maka kekuatan dan kebenaran hukumnya perlu dipertanyakan, selain sudah barang tentu harus dinegosiasikan dengan nilai-nilai dari maksud Tuhan menurunkan titah (*maqâsid al-syari'ah*).

Fikih yang inklusif-toleran adalah realitas yang harus dibangun dalam upaya menjawab tantangan zaman. Harmonisasi antara fikih dan nilai-nilai kemaslahatan akan menjadi piranti yang mampu melahirkan cara pandang baru tentang bagaimana umat Islam menjalin relasi dengan non Islam. Dalam kasus mengucapkan salam kepada non muslim misalnya, beberapa literatur klasik fikih dan lembaga fatwa mengharamkan umat Islam untuk mengucapkan salam kepada non muslim. Hal ini didasarkan pada hadis nabi:

"Janganlah kalian mengawali mengucapkan salam kepada orang-orang Yahudi dan Nasrani. Dan jika kalian menjumpai salah satu dari mereka di jalan, maka persempitlah jalan untuk mereka".³⁸

Jika hadis ini dipahami secara terpisah dari hadis-hadis lain, maka fatwa larangan tersebut bisa dibenarkan. Akan tetapi, mendasari fatwa hukum hanya

³⁷ Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâs al-'Arabi, t.th), hadis No. 2108.

³⁸ Muslim Ibn al-Hajâj, *Shihîh*,

pada satu atau dua buah hadis dan tidak melibatkan hadis-hadis lain yang terkait, adalah sangat tidak bijak.

Ada hadis lain yang bisa dipertimbangkan sebelum sampai pada kesimpulan bahwa mengucapkan salam kepada non muslim dilarang atau tidak dilarang. Imam al-Bukhari meriwayatkan bahwa sekelompok orang Yahudi mendatangi rasul sembari mengucapkan "as-samu ala'ikum" yang artinya "kebinasaan bagi kalian", bukan "assalamu 'alaikum" yang berarti "keselamatan bagi kalian". Mendengar hal tersebut 'Aisyah kemudian menjawab "wa 'alaikum as-samu wa al-la'nah" yang artinya "dan bagi kalian kebinasaan dan laknat". Jawaban 'Aisyah tersebut kemudian mendapat koreksi (teguran) dari Rasulullah dengan mengatakan bahwa Allah mencintai sifat penyayang dan meminta 'Aisyah untuk cukup menjawab dengan kalimat "wa 'alaikum" yang berarti bagi kamu.³⁹

Berdasarkan hadis al-Bukhari di atas, maka larangan mengucapkan salam kepada non muslim bukan tanpa sebab. Kebencian dan rasa permusuhan mereka terhadap umat Islam lah yang membuat nabi mengeluarkan larangan tersebut. Dalam konteks kehidupan antar agama seperti dewasa ini, dimana rasa kebencian dan permusuhan tidak lagi tampak, maka sudah sewajarnya larangan tersebut dikaji ulang. Selain demi kemaslahatan bersama, saling mengucapkan salam bisa jadi membuat hubungan antara umat Islam dan non Islam menjadi semakin baik. Hal ini juga pernah dicontohkan nabi ketika mengawali suratnya kepada raja Etiopia dengan kalimat salam.

Contoh lainnya adalah fatwa MUI tentang larangan menghadiri dan mengucapkan selamat hari raya kepada non muslim. Sebagaimana maklum, MUI adalah lembaga fatwa yang resmi diakui oleh pemerintah Indonesia. Dalam sebuah fatwanya MUI melarang (mengharamkan) umat Islam untuk mengucapkan selamat Natal kepada pemeluk Nasrani.

Jika menilik pada historisitas larangan tersebut muncul, sebenarnya kesan sosiologis-politis lebih kuat dari pada kesan normatif-universalnya. Artinya, sumber-sumber agama yang dipahami sebagai pelarangan, lahir

³⁹ Al-Bukhârî, Muhammad Ismâ'il, *Shahîh*,

dalam konteks sosial-politik yang memang menuntut demikian. Sehingga dalam situasi sosial-politik yang berbeda ketentuannya bisa saja berbeda. Dengan bahasa lain, larangan menghadiri dan mengucapkan selamat hari raya kepada pemeluk agama non Islam tidak bisa diberlakukan disemua tempat dan kondisi. Hal ini pulalah yang mendasari tokoh-tokoh seperti Abdurrahman Wahid (Gus Dur), Alwi Shihab, Amin Rais dan Nurcholish Madjid menolak larangan tersebut. Tidak hanya menolak, Gusdur dan Nurcholish Madjid bahkan hadir dan mengucapkan selamat pada perayaan Waisak yang dilakukan oleh umat Budha di Candi Borobudur tahun 2003.

Terlepada dari apa yang difatwakan oleh MUI dan yang dilakukan Gus Dur serta Nurcholish Madjid, yang pasti persoalan ini masuk dalam kategori persoalan *ijtihadi*, yang membuka peluang untuk terjadinya beda pendapat. Dalam konteks kehidupan yang multikultura dan plural seperti sekarang, sepertinya larangan MUI di atas kurang relevan untuk diterapkan.

Selain kedua contoh di atas, contoh-contoh lain yang menunjukkan bahwa fikih nampak kurang ramah dan intoleran terhadap komunitas agama lain, sudah sepatutnya dikembalikan seperti watak aslinya seperti yang dicontohkan nabi, khususnya ketika membangun kota Madinah. Fatwa-fatwa atau pendapat yang melahirkan rasa saling curiga, permusuhan dan perpecahan, sudah sepatutnya dikaji ulang (atau bahkan direvisi) agar sesuai dengan semangat zaman dan kekinian.

E. Simpulan

Berdasarkan uraian di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa ajaran Islam bersifat inklusif dan toleran. Islam memandang keberagaman sebagai hal yang niscaya, bahkan menjadi semacam *sunnatullah*.⁴⁰ Menyikapi keberagaman, termasuk keberagaman dalam hal keyakinan, Islam menawarkan konsep yang ramah, inklusif dan tidak diskriminatif.

Sebagai bentuk praktis dari pengejawentahan ajaran Islam, fikih telah merumuskan konsep bagaimana seharusnya umat Islam bersikap terhadap pemeluk agama atau komunitas lain. Namun demikian, dalam

⁴⁰ Agus Sunaryo, "Teologi", h. 2.

perkembangannya fikih juga pernah berada dalam kondisi dimana rumusan yang ditawarkan bersifat *apriori* dan cenderung *diskriminatif*. Persoalan ini kemudian melahirkan gelombang kritis dari para ahli untuk melakukan upaya pembacaan ulang (*rethinking*) terhadap dogma fikih yang *apriori* dan *diskrimanif* serta mengembangkan rumusan fikih yang inklusi-toleran. Semuanya bermuara pada bagaimana fikih agar tidak kehilangan spiritnya sebagai doktrin yang *shâlih li kulli zamân wa makân* serta mampu mengawal misi Islam sebagai agama yang *rahmatan li al-âlamîn*.

REFERENSI

- Al-Bukhâri, Muhammad Ismâ'il, *Shahîh al-Bukhâri*, Juz 3, Beirut: Dâr Ibn Katsîr al-Yamâmah, t.th.
- Al-Hajâj, Muslim Ibn, *Sjahîh Muslim*, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâs al-'Arabi, t.th.
- Al-Sâbûni, Muhammad 'Âli, *Al-Tibyân fi Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1985.
- Arkoun, Muhammed, *Menuju Pendekatan Baru Islam*, Ulumul Qur'an, vol. 2, Oktober - Desember, 1990.
- Azizy, Qodri, *Hukum Nasional; Eklektisismen Hukum Islam dengan Hukum Umum*, Jakarta: Teraju, 2004.
- El Fadl, Khaled Abou, *Atas Nama Tuhan*, Jakarta: Serambi, 2004.
- , *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, Jakarta: Serambi, 2006
- Hanbal, Ahmad Ibn, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâs al-'Arabi, t.th
- Hasaballâh, Âli, *Ushûl at-Tasyrî' al-Islâmy*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.t..
- Ilyas, Hamim, *Dan Ahli Kitab pun Masuk Surga*, Jogjakarta: Safira Insania Press, 2005.
- Madjid, Nurcholish, dkk., *Fikih Lintas Agama*, Jakarta: Paramadina, 2004.
- , *Islam Agama Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 2003.
- Mahfuz, Sahal, *Nuansa Fikih Sosial*, Jogjakarta: LkiS, 2003.

- Misrawi, Zuhairi dkk., *Modul Fiqh Tasamuh*, Jakarta: P3M, 2006.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam*, Jakarta: UI Press, 2009.
- Rohimin, *Jihad: Makna dan Hikmah*, Jakarta: Erlangga, 2006.
- Rumadi, *Renungan Santri*, Jakarta: Erlangga, 2007.
- Sulaybâ, Jamîl, *Târîkh al-Falsafah al-Arabiyyah*, Beirut: al-Syirkah al-‘Âlamiyyah li al-Kitâb, 1989.
- Sumartana, Th., “Kemanusiaan, Titik Temu Agama-agama”, dalam Martin L. Sinaga (sd.), *Agama-agama Memasuki Milenium Ketiga*, Jakarta: Gramedia Pustaka, 2000.
- Sunaryo, Agus, “Teologi Inklusif Nurcholish Madjid dan Pengaruhnya terhadap Fikih Lintas Agama di Indonesia”, dalam *Al-Manahij*, Vol. VI No.1 tahun 2012.
- Syafiq Mahmadah dan Fatma Amalia, “Fiqh dan Usul Fiqh pada Periode Taqlid”, dalam *Madzhab Jogja*, Jogjakarta: Ar-Ruzz, 2002.