

METODOLOGI MUSLIM PROGRESIF DALAM MEMAHAMI PESAN SEJATI AL-QUR'AN

Mukhlis

Fakultas Syariah IAIN Mataram Jl. Pendidikan 35 Mataram, NTB
email: mukhlisabali@yahoo.co.id

Abstract: *Al-Quran is interpreted in different ways and approaches. Progressive Muslims, for instance, pay attention to three themes, namely social justice, gender equality, and pluralism. They propose their arguments based on the fundamental understanding from (al-Hijr/15:29, Šād/38:71, and al-Nahl/16:90), namely: (1) every human being has the same intrinsic glory, (2) the main mission of human presence in the world is to fight for and uphold justice for all mankind, and (3) human being must be doing good deeds and behave politely. Their approaches are: (a) critical engagement against the tradition, (b) multiple critique on modernity, c) a plurality of sources, and (d) self-positioning, beyond apologetics. Progressive Muslims have a hope to eliminate the uncertainty dilemma of Muslims, i.e between bound by tradition, and the need for responsive with the modernity.*

الملخص: القرآن الكريم بكونه دستوراً لحياة المسلمين خاصة والناس عامة قد فسره المسلمون في ضوء مناهج ومدخل مختلفة مع التركيز على موضوعات متنوعة. وفي إطار ذلك قام المسلمون المتقدمون بتفسيره مركزين على ثلاثة موضوعات رئيسية وهي العدالة الاجتماعية، والمساواة الجنسية، والتعددية. ويستندون في تناولهم هذه الموضوعات الثلاثة إلى الآيات القرآنية (الآية ٢٩ من سورة الحجر والآية ٧١ من سورة صاد، والآية ٩٠ من سورة النحل) مؤكدين في ذلك أن (١) كل إنسان ولد بما شرفه وهو الروح الإلهية، (٢) مهمة رئيسية للإنسان في الدنيا هي العدالة لسائر الجنس البشري، و(٣) على الإنسان إحسان التعامل مع جميع مخلوقات الله. ويتبعون في

ذلك عدة مداحل وهي: (١) متعدد النقد على التحديث، (٢) التوظيف الناقد للتقاليد، (٣) اتخاذ موقف ذاتي غني عن البيان والاعتذار. ويشكل اجتهاد المسلمين المتقدمون في استيعاب الحواطر الأساسية للقرآن الكريم والأحاديث الشريفة محاولة لتذليل مشكلة موقف المسلمين تجاه التقليد والتحديث. هو يتمنون من خلال أفكارهم وآرائهم أن يتخذ المسلمون موقفا واضحا من أمرين: المحافظة على التقاليد التي قد تحملهم على التعصب العمي، والاستجابة للتحديث التي قد تقودهم إلى الحرية البالغة.

Keywords: Progressive Muslim, tradition and modernity dilemmas, social justice, gender equality, plurality

PENDAHULUAN

Di tengah banyaknya pelabelan terhadap kelompok-kelompok tertentu dalam komunitas muslim yang beragam—seperti muslim tradisional, muslim ekstrimis, muslim modernis, muslim liberal, dan lain-lain—sekarang muncul sebutan baru, muslim progresif. Siapakah mereka dan apa karakteristiknya yang membedakan dari yang lain akan dipaparkan dalam subjudul ini. Adalah Omid Safi,¹ eksponen utama dalam komunitas itu, dalam beberapa tulisannya mengenalkan muslim progresif dan Islam progresif, mulai soal pe-

¹Omid Safi, sejak tahun 1999 hingga sekarang (2008), adalah Associate Professor dalam Philosophy and Religion, dan Direktur Middle Eastern and Islamic Civilizations Studies (MIST) Program, Colgate University. Dia memulai dan menuntaskan keseluruhan pendidikan tingginya hingga strata tertinggi di Duke University. Ia meraih B.A. dalam bidang agama sebagai mayornya, dan biologi sebagai minornya. Pada tingkat Magister ia lebih memfokuskan bidang mayornya itu kepada konsentrasi Studi Islam hingga meraih M.A. Konsisten dengan bidang dan konsentrasinya itu ia pun memungkasi pendidikan tingginya dengan meraih Ph.D. dengan disertasi berjudul *Power and the Politics of Knowledge: Negotiating Political Ideology and Religious Orthodoxy in Saljuq Iran*, di bawah bimbingan Dr. Bruce Lawrence, Dr. Vincent Cornell, dan Dr. Carl Ernst. Selengkapnya tentang profil dan *curriculum vitae* Omid Safi lihat <http://classes.colgate.edu/osafi>.

namaan, alasan kehadiran hingga fokus konsen mereka dalam ranah pemikiran Islam.²

Sejumlah alasan tentu dimiliki oleh komunitas muslim progresif ketika memilih menamakan diri dengan “muslim progresif” tidak dengan label lain, seperti “muslim liberal”, “muslim kritis”, “muslim modernis”, “muslim reformer”, dan lain-lain yang memiliki konotasi berseberangan dengan “muslim tradisional”, “muslim konservatif” dan semacamnya. Terma “progresif” sebenarnya mengandung problem, karena ia mengandung kata “progress” (maju menuju) sehingga menimbulkan pertanyaan “maju menuju ke mana?”; ia juga berkonotasi elitis dalam arti orang “progresif” lebih baik, lebih cerdas, atau lebih maju ketimbang orang “non-progresif”. Lepas dari problem yang menyertainya, terma “progresif” dimaksudkan sebagai sebuah konsep yang memayungi orang-orang yang menginginkan ruang terbuka dan aman untuk menjalankan suatu keterlibatan yang ketat dan jujur dengan tradisi, dan penuh harap akan mengantarkan kepada aksi lebih lanjut.³

Terma “muslim liberal” tidak dipakai karena kata “liberal” itu berkonotasi “longgar, tidak ketat” sehingga menjadi muslim liberal cenderung dimaknai sebagai muslim yang tidak ketat mengikuti ajaran Islam. Selain itu, para muslim liberal banyak terpesona dengan modernitas, terpicik untuk mengidentifikasi diri dengan stuktur-struktur kekuasaan Amerika dan Eropa, dan tidak mampu serta tidak ingin mengkritik ketimpangan baik dalam masyarakat muslim maupun hegemoni Barat.⁴ Terma “muslim kritis” juga ditolak, ka-

²Hampir dalam setiap tulisannya tentang respon Islam terhadap isu-isu kontemporer (seperti isu keadilan, gender, dan pluralisme) Omid Safi selalu mengenalkan sedikit banyak identitas muslim progresif. Empat artikelnya yang disebutkan berikut adalah yang paling luas mengenalkan tentang muslim progresif: Omid Safi, “Introduction”, 1-29; Safi, “What is Progressive Islam?”, dalam *International Institute for the Study of Islam in the Modern World*, vol. 13 (Desember, 2003), 48-9; Omid Safi, “Challenges and Opportunities for the Progressive Muslim in North America”, dalam *Muslim Public Affairs Journal*, (Januari, 2006), 77-83; Omid Safi, “Modernism: Islamic Modernism” dalam *Encyclopedia of Religion*, Second Edition (ed.), Lindsay Jones et.al. (Farmington Hills: McMillan, 2005), 6095-102.

³Lihat Safi, “Introduction”, 17-18; juga Safi, “What is”, 48-9.

⁴Lihat Farid Essack, “In Search of Progressive Islam beyond 9/11”, dalam *Progressive Muslim* (ed.) Safi, 84-5; juga Safi, “Introduction”, 17.

rena berkonotasi hanya mengeluhkan keadaan. Terma itu juga dapat bermakna membicarakan Islam tanpa upaya mengubah realitas masyarakat muslim di level dasar.

Slogan “reformasi Islam” dinilai oleh muslim progresif sebagai *a long dead icon*, dan karena itu mereka menolak keras disebut sebagai gerakan reformasi Islam dengan tiga alasan. *Pertama*, reformasi Islam acapkali dimaknai sebagai upaya perbaikan segenap ketimpangan atau kebobrokan struktur ekonomi, sosial, dan politik dalam segala level kompleksitasnya di dunia muslim. Tentu saja hal itu diluar kesanggupan muslim progresif. *Kedua*, pemaknaan reformasi Islam diasosiasikan dengan makna “reformasi Kristen”—diinisiasi oleh Martin Luther—yang berujung pada lahirnya agama Protestan dari rahim Katolik. Muslim progresif menolak istilah itu, karena seolah-olah akan membidani lahirnya Islam “Protestan” yang distingtif dari Islam “Katolik”. *Ketiga*, ada pula pemaknaan reformasi Islam sebagai keterputusan dari masa lalu. Ini juga tidak diterima, karena muslim progresif justru menginginkan keterikatan kritis dengan tradisi.⁵

Muslim progresif menolak istilah “Islam progresif”, karena Islam itu sendiri senantiasa progresif, tetapi muslim tidak selalu. Selain itu hal pokok yang diinginkan kelompok ini bukan mengidealisasi pandangan tentang Islam yang dapat diperbincangkan terpisah dari kehidupan nyata umat manusia, tetapi justru ingin melibatkan diri dalam kehidupan nyata muslim di dunia. Menurut mereka, Islam tidak dapat dipahami, dialami, dan diartikulasikan tanpa keterlibatan dengan kehidupan nyata umat manusia.

Para eksponen muslim progresif berasal dari kelompok muslim akademisi yang mengenyam pendidikan agamanya di lembaga pendidikan tinggi moderen di Barat, hanya sedikit dari mereka yang pernah mengenyam pendidikan dari madrasah, lembaga pendidikan tradisional Islam. Mereka menetapkan konsen utama mereka pada sejumlah tema, yaitu usaha keras untuk mewujudkan masyarakat yang adil dan pluralistik melalui penganutan kritis atas Islam, upaya tak kenal lelah mencapai keadilan sosial, penekanan pada kesetara-

⁵Safi, “Introduction”, 15.

an gender sebagai pondasi hak asasi manusia, dan suatu visi tentang pluralisme agama dan etnis.⁶ Mereka memperjuangkan perbaikan nasib umat manusia yang hidup dalam situasi kemiskinan yang nyata, polusi, penindasan, dan peminggiran. Mereka memberikan *voice* kepada *the voiceless*, *power* kepada *the powerless*, dan melawan “kekuasaan” yang melecehkan kehormatan manusia pada diri orang-orang lemah diseluruh dunia. Dengan beberapa karakteristik yang disebutkan terakhir dapat dipahami bahwa muslim progresif bukan hanya berwacana teoretis tetapi juga beraksi praktis. Mereka menolak menolak dikotomi antara *intellectual pursuit* and *activism*. Omid Safi menyatakan: “*Vision and activism are both necessary. Activism without vision is doomed from the start. Vision without activism quickly becomes irrelevant.*”⁷

Mengakhiri dan merangkum pengenalan muslim progresif di sini dikemukakan empat sendi penegasan kehadiran dan pencirian diri muslim progresif yang dikemukakan oleh Farid Essack, yaitu:

1. Locusnya adalah perjuangan untuk keadilan, bukan sekedar arena berpikir kritis semata-mata.
2. Keberpihakan pada pihak-pihak yang terpinggirkan (*arādhil*, QS. Hûd/11:27; al-Shu‘ara’/26:70; al-Hajj/22:5), dan terlantar-khan (*al-mustad ‘afûn fî al-ard*, QS. al-Nisâ’/4:97; al-A‘raf/8:26).
3. Manusia adalah agen otonom dan sekaligus hamba yang mengabdikan kepada Tuhan.
4. Bersikap keras terhadap pelaku eksploitasi yang terdiri dari tiga oknum, yaitu pemerintah, intitusi sosial-ekonomi, dan relasi-relasi tak berimbang.⁸

Dalam mewujudkan agenda-agendanya muslim progresif menempuh cara-cara:

1. Menghindari sikap-sikap antagonistik terhadap *mainstream* masyarakat muslim, dan mengedepan alternatif-alternatif.
2. Melawan tendensi-tendensi sekuler dalam gerakan progresif.

⁶Lihat Safi, “What is”, 48; Safi, “Modernism”, 6098; Safi, “Challenges”, 77.

⁷Safi, “Introduction”, 6-7.

⁸Esack, “In Search”, 80-1.

3. Terlibat dengan tradisi-tradisi intelektual dan spiritual Islam.
4. Menyegarkan kembali inti spiritual dari suatu gerakan reformasi.
5. Menampilkan kesantunan dan akhlak spiritual.⁹

RAISON D'ETRE MUSLIM PROGRESIF

Setelah pada subjudul sebelumnya diuraikan tentang “siapa” dan “apa” muslim progresif, pada subjudul ini perlu diuraikan tentang “mengapa” mereka. Apakah *raison d’etre* mereka? Dengan mengungkap hal tersebut diharapkan dapat teridentifikasi kegelisahan akademik yang melanda para eksponen muslim progresif sehingga dapat dipahami latar belakang pemikiran dan kerangka metodologi yang mereka kembangkan.

Dewasa ini umat Islam diliputi suatu problema tentang bagaimana mengimplementasikan perintah-perintah Tuhan di tengah situasi perubahan di berbagai aspek kehidupan sebagai dampak modernitas. Di satu sisi, umat Islam merasa wajib terikat pada tradisi keislamannya melalui otoritas sumber suci dan seperangkat pemahaman yang dimapankan selama berabad-abad. Pada saat yang sama, di sisi lain, mereka berhadapan dengan fenomena kekinian yang dalam sebagian (besar) aspeknya tidak bersenyawa dengan tradisi yang tengah dipegang teguh dan dimapankan itu. Tiga di antar fenomena kekinian yang menggugah kesadaran manusia moderen adalah problematika keadilan sosial, kesetaraan gender, dan pluralisme. Menghadapi situasi demikian dan diperparah oleh kurangnya pemahaman keagamaan yang holistik dan komprehensif, sikap umat Islam terpola menjadi dua yang antara satu dengan lainnya, pada titik ekstrim masing-masing, saling bertolak belakang.

Sikap pertama ditunjukkan oleh kelompok Islam fanatik yang menuntut keterikatan absolut pada tradisi, dan secara utopis berupaya memanipulasi fenomena kekinian agar sesuai dengan tradisi itu, atau bahkan ingin menafikannya sama sekali. Semangat berpegang teguh pada tradisi yang dibarengi dengan spirit menundukkan kebaruan kepada keamanan tradisi—dengan slogan ”zaman harus

⁹Safi, “Challenges”, 79-83.

mengikuti Islam bukan sebaliknya, karena *al-Islām salih kull zamān wa makān*—seringkali bermuara pada penolakan terhadap modernitas dan untuk itu kelompok ini kerap terseret ke dalam kubangan perilaku kekerasan (*violence*) atas nama penegakan syariat Islam. Sikap demikian menjadi karakteristik tipikal kelompok-kelompok fanatik agama baik di dalam maupun di luar komunitas muslim.¹⁰

Sikap kedua, kebalikan dari yang pertama, ditunjukkan oleh kelompok yang sangat afirmatif terhadap modernitas sedemikian rupa sehingga mereka tidak segan membongkar bahkan meninggalkan tradisi, tetapi, di sisi lain, mereka tidak kritis terhadap dimensi negatif yang terkandung modernitas, seperti kolonialisme dan imperialisme baru. Sikap demikian, dalam identifikasi Omid Safi, dianut oleh kelompok Islam Liberal. Ia menyatakan, “*Liberal advocates of Islam generally display an uncritical, almost devotional identification with modernity, and often (but do not always) by-pass discussions of colonialism and imperialism.*”¹¹

Kedua sikap di atas dipandang oleh kelompok muslim progresif sebagai pemahaman yang tidak adekuat lagi untuk menghadirkan Islam secara elegan, yaitu Islam yang *well-adjusted* dan *well-dialogueable* dengan modernitas tetapi pada saat yang sama tetap terawat tradisinya, tidak tereduksi otentisitasnya, dan terjaga identitasnya. Pada posisi itulah muslim progresif dengan gagasan Islam progresifnya menetapkan eksistensinya, semacam sintesis antara

¹⁰Sikap demikian tidak saja membawa efek berskala lokal dan regional tetapi juga ada yang berskala dunia dalam arti menjadi perhatian dan kekhawatiran internasional, seperti yang diungkap oleh Jessica Stern dan Mark Jurgensmeyer. Lihat Jessica Stern, *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill* (New York: Harper Collins Publishers, 2003). Penelitian Stern ini menekankan pada pencarian sebab mendasar dari kekerasan dan teror berlatar agama dari perpektif para tokoh pelakunya, dan bagaimana organisasi teroris melakukan/mengelola kekerasan dan teror itu. Kajian yang serupa juga dilakukan oleh Mark Juergensmeyer tetapi dengan fokus analisis yang berbeda, yaitu dari aspek konteks kultural pelaku dan konteks perubahan sosial politik global. Lihat Mark Jurgensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, 3rd Edition (Barkley and Los Angeles: University of California Press, 2003).

¹¹Advokasi liberal Islam secara umum menunjukkan identifikasi yang tidak kritis terhadap dan nyaris mengabdikan kepada modernitas, serta sering (tetapi tidak selalu) tidak mengindahkan diskusi tentang kolonialisme dan imperialisme. Safi, “What is...”, 48.

Islam fanatik dan Islam liberal. Muslim progresif juga menyatakan diri sebagai alternatif pemikiran Islam abad XXI yang sedikit atau banyak berbeda dari abad sebelumnya; sebetulnya pengejawantahan ajaran Islam di tengah arus perubahan zaman—*changing time*, frase yang kerap digunakan oleh Omid Safi—khususnya dalam kaitannya dengan tiga tema besar konsen mereka, yaitu keadilan sosial, keadilan gender, dan pluralisme.

*“Central to this notion of a progressive Muslim identity are fundamental values that we hold to be essential to a vital, fresh, and urgently needed interpretation of Islam for the twenty-first century. These themes include social justice, gender justice, and pluralism.”*¹²

KARAKTERISTIK PEMIKIRAN MUSLIM PROGRESIF

1. Tiga Premis dan Asumsi Dasar

Pemikiran muslim progresif digagas di atas pondasi premis-premis tertentu yang dilahirkan atau disarikan dari ayat-ayat al-Qur’an. Keseluruhan pemikiran mereka dalam berbagai masalah yang terkait dengan tiga agenda besar mereka—keadilan sosial, kesetaraan gender, dan pluralisme—merupakan ramifikasi seluas-luasnya dari tiga premis atau asumsi sebagaimana dijelaskan dalam paragraf-paragraf di bawah ini.

Premis pertama, “setiap manusia, perempuan dan lelaki, muslim dan non-muslim, kaya dan miskin, Selatan dan Utara, memiliki kemuliaan intrinsik yang sama yang diberikan oleh Tuhan”. Kemuliaan intrinsik yang sama itu, menurut al-Qur’an, adalah ruh ketuhanan yang dihembuskan oleh Tuhan ke dalam diri manusia dalam proses penciptaannya. Dua ayat al-Qur’an dengan redaksi yang persis sama menyatakan itu, yaitu al-hijr: 29 dan şād: 71.¹³

فَإِذَا سَوَّيْتُهُمْ وَنَفَخْتُ فِيهِمْ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُمْ سَاجِدِينَ

¹²Safi, “Introduction”, 3.

¹³*Ibid.*, 3.

Artinya: “Maka apabila telah Kusempurnakan kejadiannya dan Kutiupkan kepadanya roh (ciptaan)Ku, maka hendaklah kamu tersungkur bersujud kepadanya”.

Premis kedua yang selalu digandengkan dengan premis ketiga, karena keduanya diderivasikan dari ayat yang sama dalam al-Qur’an, masing-masing adalah “misi utama kehadiran manusia di dunia adalah untuk menjadi pejuang dan penegak keadilan (‘adl, justice) untuk segenap umat manusia”, dan “manusia wajib berbuat kebajikan dan berperilaku santun kepada sesama makhluk Tuhan (insān, goodness-and-beauty)”. Kedua premis itu disarikan dari ayat al-Qur’an yang sama, yaitu al-Nahl: 90.¹⁴

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ

Artinya: “Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan...”

Ramifikasi ketiga premis di atas memiliki implikasi jauh terhadap produk pemikiran muslim progresif dan bagaimana mereka berpegang secara kritis terhadap tradisi Islam (critical engagement) dan juga menyikapi modernitas (multiple critique). Setiap produk pemikiran agama (ijtihad) sebagaimana halnya juga konstruk sosial dan budaya serta struktur-struktur yang berdampak kepada dehumanisasi, penodaan terhadap kemuliaan-intrinsik manusia, ketidakadilan, dan kekerasan dilawan oleh mereka.

2. Tiga Wilayah Pemikiran

Pemikiran muslim progresif sebagaimana terbaca dalam buku *Progressive Muslims on Justice, Gender and Pluralism* meliputi tiga wilayah diskursus dan aksi, yaitu keadilan sosial, keadilan gender, dan pluralisme. Para penulis muslim progresif menelurkan pemikiran-pemikiran mereka dalam tiga wilayah itu merupakan elaborasi kreatif atas tiga premis yang telah dijelas di atas ditambah dengan argumetasi-argumentasi lainnya.

¹⁴*Ibid.*, 1.

a. Keadilan Sosial (*Social Justice*)

Dewasa ini banyak kelompok pemeluk agama yang terlibat dalam banyak isu keadilan sosial. Bagi sebagian umat Islam, terma “keadilan sosial” mungkin dirasa baru, tetapi tema keadilan dalam Islam samasekali tidak baru, karena keadilan merupakan inti etika sosial Islam. Berulangkali al-Qur’an berbicara tentang keadilan melalui pembelaan bagi anggota masyarakat yang terpinggirkan, seperti orang miskin, anak yatim, kaum tertindas, musafir, orang kelaparan, dan lain-lain. Farid Esack menunjuk ada dua kategori al-Qur’an tentang pihak yang harus dibela dalam menegakkan keadilan sosial, yaitu *arādhil* (yang terpinggirkan, *marginalized*) dalam QS. Hūd: 27; al-Shu‘arā’: 70; al-Hajj: 5, dan *al-mustad ‘afūn fī al-ard* (yang tertindas, *downtrodden, oppressed*) dalam QS. al-Nisā’: 97; al-A‘rāf: 26.¹⁵

Ide-ide sosial dalam al-Qur’an dan ajaran Islam harus diterjemahkan dengan cara yang dapat dirujuk dan dimengerti oleh para pejuang keadilan sosial saat ini. Dengan bersandar pada QS. al-Mā’idah: 32 yang memerintahkan untuk melindungi setiap jiwa insan, maka memperjuangkan keadilan dewasa ini dapat dimaknai sebagai memandang setara segenap umat manusia, bertanggung jawab untuk kebaikan dan kemuliaan semua manusia, melawan orang-orang yang menebar kebencian atas nama Islam, yang Tuhannya ibarat monster pendendam yang menyuruh membunuh siapa saja, yang Tuhannya terlalu kecil, lemah, sukuistik, dan lelaki. Demikian pula dengan kata “tetangga” dalam sabda Nabi “sesungguhnya mukmin sejati adalah mereka yang tidak membiarkan tetangganya kelaparan” harus dipahami sebagai manusia di seantero dunia, karena dunia kini sudah menjadi *global village*.¹⁶

¹⁵Farid Esack, “In Search”, 80-1. Menurut tinjauan al-Qur’an, *ke-mustad ‘afūn*-an bukanlah disebabkan oleh faktor-faktor alamiah atau kecelakaan, tetapi oleh faktor-faktor luar, yang dalam istilah sosiologis disebut faktor struktural, atau dalam terminologi politik diakibatkan oleh sistem kekuasaan yang otoriter, represif, dan tiran. Lihat Zakiyuddin Baidhaw, “Islam Progresif: Manifesto Keadilan, Pembebasan, dan Kesetaraan”, artikel diunduh dari <http://www.freelists.org/archives/ppi/05-2004/msg00088.html>, tanggal 16 Juni 2008.

¹⁶Safi, “What is”, 48.

Pemaknaan keadilan senantiasa disatupadukan dengan pemaknaan atas eksistensi dan esensi kemanusiaan. Dalam hal ini inti pemahaman muslim progresif adalah sebuah ide sederhana namun radikal, yaitu bahwa “setiap individu, perempuan atau laki-laki, muslim atau non-muslim, kaya atau miskin, belahan dunia utara atau selatan, memiliki kemuliaan intrinsik yang pasti sama, yaitu nilai esensial kehidupan manusia yang diberikan oleh Tuhan, dan tidak terkait dengan budaya, geografi, atau privelese. Ukuran sejati kemanusiaan adalah karakternya. Agenda muslim progresif terkait dengan ramifikasi premis bahwa “semua manusia memiliki kemuliaan intrinsik itu, karena setiap dari kita memiliki ruh Tuhan yang ditiupkan ke dalam diri kita: *wa nafakhtu fīhi min rūhi* (QS. al-Hijr: 29 dan Sad: 72). Para muslim progresif meyakini bahwa untuk menjadi muslim sejati adalah dengan mendukung dan mengakui kemanusiaan segenap umat manusia, bertanggung jawab aktif dalam upaya distribusi yang jujur dan adil atas karunia sumber daya alam, dan berupaya hidup harmoni dengan alam. Tidak boleh ada kesejahteraan suatu komunitas tetapi dengan menyengsarakan komunitas lain.¹⁷

Muslim progresif berendapat bahwa keadilan adalah dasar yang asasi bagi terciptanya kedamaian. Artinya, kedamaian tidak mungkin tercipta sebelum keadilan itu terbangun. Damai hendaknya tidak diartikan hanya sekedar ”aman” atau ”tidak adanya perang atau perkelahian”, karena hal itu dapat menjadi kedok untuk memapankan tirani dan struktur sosial yang tidak adil. Jadi memperjuangkan tegaknya keadilan lebih diutamakan ketimbang sekedar mempertahankan situasi ”aman” atau ”tidak adanya perang atau perkelahian”.¹⁸ Memperjuangkan keadilan harus dimulai hari ini juga, tidak boleh ditunda hingga hari esok. Kita hidup sekarang, maka keadilan harus dimulai sekarang, saat ini juga, dan dimulai oleh setiap orang dari kita.

¹⁷*Ibid.*

¹⁸Omid Safi, “A Path to Peace-Rooted in Justice”, 3. Artikel diunduh dari http://www.beliefnet.com/story/162/story_16208_3.html. tanggal 31 Mei 2008.

b. Keadilan Gender (*Gender Justice*)

Muslim progresif berpandangan bahwa “umat Islam tidak akan dapat mewujudkan keadilan tanpa adanya jaminan keadilan untuk perempuan muslimah. Kesetaraan gender merupakan tolok ukur untuk konsen yang lebih luas tentang keadilan sosial dan pluralisme.”¹⁹ Interpretasi progresif atas Islam harus menyertakan masalah keadilan gender. Persoalan gender tidak hanya menyangkut perempuan tetapi juga laki-laki. Ketidakadilan gender bukan hanya menyangkut sistem yang menindas perempuan, tetapi juga merendahkan martabat laki-laki yang terlibat di dalamnya.²⁰ Lingkup pembicaraan tentang gender itu tidak hanya terbatas pada soal hijab, tetapi banyak isu mendasar dalam konstruksi sosial yang mempengaruhi kehidupan laki-laki dan perempuan.

Gerakan-gerakan feminis di dunia Islam mengambil inspirasinya kebanyakan berasal dari sumber-sumber sekuler. Muslim progresif mengupayakan hal-hal lain yang belum tersentuh dan mengusahakan apa yang secara sah diakui sebagai feminisme Islami, yang disebut oleh Sa’diyya Shaikh sebagai feminisme Islami transformatif (*transformative islamic feminism*). Feminisme itu meyakini partikularitas konteks dan keragaman identitas perempuan; memadukan diskursus feminis dengan artikulasi perempuan muslim tentang keterlibatan mereka dalam isu-isu gender; menciptakan ruang dialog yang bermakna dan persaudaraan horizontal (*horizontal comradeship*) antara perempuan muslim dengan perempuan dari konteks religio-kultural yang lain. Feminisme demikian merupakan salah satu respon kontemporer yang paling terlibat dengan perintah dasar al-Qur’an untuk menegakkan keadilan.²¹

3. Pluralisme

Muslim progresif menempatkan pluralisme sebagai tantangan besar bukan saja bagi muslim tetapi juga bagi umat manusia. Pertanyaan-

¹⁹Safi, “What is”, 49.

²⁰Safi, “Introduction”, 9-10.

²¹Sa’diyya Shaikh, “Transforming Feminisms: Islam, Women, and Gender Justice”, dalam *Muslims Progressive* (ed.) Omid Safi, 158-9.

pertanyaan yang menggugah mereka adalah “Mampukah kita menemukan cara untuk menikmati kesamaan kemanusiaan kita bukan dengan mengingkari perbedaan tetapi justru karena perbedaan itu sendiri? Mampukah kita belajar tumbuh hingga titik dimana kita tidak merujuk kepada pengelompokan yang eksklusif, tetapi kepada *banī Ādam*, totalitas kemanusiaan?”²² Al-Qur’an setidaknya tujuh kali menyebut kata *banī Ādam*, secara harfiah berarti anak-anak Adam”, yang merujuk kepada pengertian keseluruhan umat manusia, yaitu: QS. al-A’raf: 26, 27, 31, 172, al-Isra’: 70, Yâsin: 60. Dalam ayat-ayat itu al-Qur’an menantang, menggerogoti, dan menghapus kebiasaan kesukuan yang sempit masa pra-Islam, dan menggambarkan segenap manusia sebagai anggota satu maha suku, suku manusia. Oleh karena itu, bagi setiap muslim tiada ada pilihan lain selain memenuhi pesan al-Qur’an. Nabi Muhammad pun menyatakan hubungan manusia satu dengan manusia lainnya ibarat anggota dalam satu tubuh; ketika satu anggota tubuh menderita sakit maka anggota lainnya ikut merasakan perih dan ketidaknyamanan.²³

Kurangnya penghayatan pluralisme telah menjadikan abad XX sebagai abad yang paling berdarah-darah dalam sejarah umat manusia. Kurangnya kesadaran tentang pluralisme telah melahirkan begitu banyak kekerasan baik yang dilakukan oleh teroris, orang sipil, maupun negara dengan militernya. Ada dua tolak ukur terpenting untuk menilai apakah pluralisme bersemi indah atau tidak, yaitu:

1. Bagaimana cara kita saling memperlakukan antara satu dengan yang lain, yaitu akhlak (*manners*) dan etika antar pribadi (*adab*). Adab yang mewujud dalam bentuk rasa mengasihi, menyayangi, tidak mementingkan diri sendiri, kejujuran, dan kemurahan hati telah banyak sirna dalam Islam kontemporer. Sebagian muslim sangat kasar kepada sesama: kita tidak saja saling menyebut orang lain sebagai kafir (*takfir*), tetapi juga saling menindas, mencaci maki, dan mudah marah. Kata-kata seperti kafir, syirik, dan bid’ah sangat mudah keluar dari mulut kita. Jari telunjuk yang dalam shalat biasa mengarah ke langit

²²Safi, “Introduction”, 11.

²³*Ibid.*, 12.

dan mengingatkan akan kesesaan Allah kini lebih sering untuk menunjuk muslim lain dan menjadi simbol tuduhan pengkafiran atas orang lain.²⁴

Dalam konteks demikian dibutuhkan tasawuf, bukan dalam bentuk formal aturan-ataurannya atau spekulasi-spekulasi kosmologisnya tentang realitas-realitas surgawi yang teragung dalam jiwa kemanusiaan yang terdalam, tetapi lebih pada aspek yang paling simpel dari ketasawufan itu sendiri, yaitu etika antar pribadi atau *adab* mereka pada tingkat komunal. Omid Safi menyatakan “*The Sufis have attempted to cultivate this interpersonal ethic at a communal level, and we would do well to cherish their adab yet again.*”²⁵

2. Keterbukaan untuk mengambil sumber-sumber ajaran kasih sayang dan kebijaksanaan (*compassion and wisdom*), dari manapun asalnya. Dalam Islam, selain al-Qur’an dan hadis, ada banyak kata-kata bijak dari beberapa tokoh Islam, seperti Ali bin Abi Thalib yang menganjurkan menilai pernyataan berdasarkan atas apa yang dikatakan bukan siapa yang mengatakan,²⁶ atau al-Kindi yang berkata “Kita tidak perlu malu mengakui dan memegang suatu kebenaran dari manapun datangnya, bahkan jika ia datang dari generasi sebelum kita atau dari orang asing. Bagi orang yang mencari kebenaran tak ada yang lebih bernilai dari kebenaran itu sendiri; kebenaran tidak akan merendahnya, tetapi justru memuliakannya”.²⁷

²⁴Terkait dengan *adab*, Omid Safi mengutip pernyataan peneliti gerakan fundamentalisme, Gilles Kepel, yang menyatakan bahwa gerakan fundamentalisme dalam berbagai agama memiliki kesamaan, yaitu “mereka mempunyai *adab* yang sangat buruk”. Safi, “Introduction”, 13.

²⁵Omid Safi mengutip sebuah kisah tentang seorang penganut Zoroaster yang kagum kepada keagungan pekerti Abū Yazīd. Ia sering diganggu oleh seorang muslim fanatik yang suatu kali mencecarnya dengan berkata “Jika kamu suka dengan Bayazid, kamu harusnya menjadi muslim”. Si Zoroaster menjawab: “Jika menjadi muslim itu adalah menjadi seperti Bayazid, maka aku belum pantas untuk itu. Tetapi, jika menjadi muslim itu adalah menjadi seperti dirimu, maka aku tidak akan mau”. *Ibid.*, 14.

²⁶Pernyataan Ali itu sangat populer di kalangan muslim, dengan redaksi *unzur mā qāla wa lā tanzur man qāla*.

²⁷Safi, “Introduction”, 14. Terkait dengan hal ini ada hadis Nabi yang berbunyi: *khudh al-hikmah wa lā yadurruka min ayyi wi ‘ān kharajat* Ambillah hikmah, karena ia tidak akan membahayakanmu walau dari manapun ia berasal

Selain dari sumber-dalam-Islam kebijaksanaan dapat juga dipelajari dari sumber-luar-Islam baik berupa kitab atau teks-teks suci agama maupun *wisdom* yang terkandung dalam budaya dan hasil kontemplasi dan pemikiran manusia. Sebagai contoh, mempelajari teologi pembebasan dalam Kristen menyadarkan kita untuk membela kelompok muslim tertindas; mencermati ajaran Tao akan mengingatkan kita ajaran Islam tentang pentingnya hidup harmoni dengan alam. Melakukan itu bukan untuk menjadi penganut Kristen atau Tao, tetapi untuk menginspirasi kita bahwa hal-hal demikian sejatinya termasuk dalam spektrum pemikiran Islam. Memahami Islam pada abad XXI tidak cukup lagi dengan hanya studi al-Qur'an dan hadis saja. Di luar itu muslim dapat merengkuh dan menghayati kebijaksanaan yang bersumber dari mana saja, baik sumber-dalam-Islam maupun sumber-luar-Islam. Kebijaksanaan dari sumber-luar-Islam dapat didialogkan dengan dua sumber asasi Islam, al-Qur'an dan hadis.

Muslim progresif menganut pluralisme internal dan eksternal agama sekaligus,²⁸ dan secara epistemologi mengikuti pendekatan yang pluralistik untuk memperoleh pengetahuan dan kebenaran. Mereka melampaui pandangan tentang “toleransi” (*beyond tolerance*) dan mengupayakan keterikatan yang mendalam melalui kesamaan dan perbedaan yang ada (*strive for a profound engagement through both existing commonalities and differences*).²⁹ Konsep toleransi dipandang sudah tidak memadai lagi untuk menopang kehidupan keagamaan dan etnis yang pluralistik. Secara etimologis kata toleransi (*tolerance*) berasal dari istilah dalam toksikologi dan

²⁸Pluralisme internal merujuk kepada penghayatan pluralisme dalam menyikapi pluralitas dalam lingkup internal suatu agama tertentu, seperti perbedaan dalam mazhab dan pemikiran Islam. Pluralisme eksternal merujuk kepada penghayatan pluralisme dalam menyikapi pluralitas antar agama. Uraian lebih jauh dan detail tentang pluralisme agama lihat dalam, antara lain Paul F. Knitter, *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility* (Maryknoll: Orbis Book, 1995); Terrence W. Tilley, *Postmodern Theologies and Religious Diversity* (Maryknoll, New York: Orbis Book, 1996); Harold Coward, *Pluralisme Tantangan bagi Agama-Agama*, penerj. Bosco Carvallo (Yogyakarta: Kanisius, 1996).

²⁹Safi, “What is”, 49.

farmakologi Abad Pertengahan, yang menandai seberapa banyak racun yang sanggup tubuh tolerir (tolerate) sebelum ia tiba pada kematian. Jika istilah ini diderivasikan ke dalam konteks pluralitas agama dan etnis, maka makna toleransi akan menunjuk kepada menentukan berapa banyak *others* (mungkin mereka muslim, Yahudi, Kristen, Hindu, kulit hitam, bangsa Asia, kelompok homoseksual, dan lain-lain) yang dapat kita tolerir (tolerate) sebelum ia/mereka membunuh kita. Yang diperlukan saat ini bukan menolerir *others*, tetapi terikat menyatu dengan “others” pada level terdalam yang membuat kita disebut sebagai manusia, melalui kesamaan dan perbedaan yang nyata di antara kita. Singkat kata, muslim progresif tidak menginginkan Islam yang “toleran”, tetapi lebih dari itu Islam yang memperjuangkan masyarakat pluralistik yang saling memuliakan dan mengikat-menyatu antara satu dengan lainnya melalui kesamaan dan perbedaan.³⁰

MODEL PENGHAMPIRAN DAN METODOLOGI

1. *Critical Engagement* terhadap Tradisi

Muslim progresif mendorong keterikatan yang serius terhadap segenap spektrum pemikiran dan praktek keislaman, bukan untuk tunduk kepadanya tetapi untuk mengkritisnya dalam perspektif kekinian. Untuk keluar dari problematika relasi **kelaluan** dan **kekinian** muslim progresif melewati secara kritis tradisi dan mengalaminya secara langsung. Dalam ungkapan Omid Safi, “*To move beyond problematic past and present interpretations of Islam, progressive Muslims have to pass critically through them and experience them first-hand*”.³¹ Dalam kasus-kasus tertentu warisan tradisi dalam wujud pemahaman-pemahaman keislaman masa lampau bisa jadi tidak memberi petunjuk yang memadai untuk masa sekarang. Tetapi, kesimpulan itu bisa diambil dengan meyakinkan hanya **setelah** dan **bukan sebelum** keterlibatan yang serius dengan warisan tradisi itu.

Critical engagement terhadap tradisi merupakan jawaban atas ketergelinciran sebagian umat Islam pada salah satu dari dua kutub

³⁰Safi, “Introduction”, 24.

³¹Safi, “What is”, 48

yang secara diametral berlawanan, yaitu memegang tradisi secara membabi-butakan dan melepaskan tradisi lalu mengabdikan pada kekinian, modernitas. Sikap pertama dianut oleh kelompok muslim fanatik. Barisan terdepan dalam kelompok ini adalah, dalam kajian Khaled Abou el-Fadl, Wahabisme, Salafisme, dan perpaduan antara keduanya menjadi salafisme. Karakteristik pemahaman keislaman mereka sangat mengidealisasi masa Nabi dan sahabat sebagai masa terbaik yang harus diwujudkan kembali, dan mereka kurang toleran dengan kelompok lain dalam Islam. Menurut pengikutnya, Wahabisme itu bukan mazhab dalam Islam, tetapi Islam itu sendiri; “*According to its adherents, Wahabism is not a school of thought within Islam, but is Islam itself, and it is the only possible Islam*”.³² Sikap kedua diwakili oleh muslim liberal yang cenderung meninggalkan tradisi demi mengadaptasi modernitas. Dalam ungkapan Omid Safi, “*Liberal advocates of Islam generally display an uncritical, almost devotional identification with modernity, and often (but do not always) by-pass discussions of colonialism and imperialism*.”³³

2. *Multiple Critique terhadap Modernitas*

Muslim progresif dapat dilihat sebagai “kelanjutan dari” (*continuation of*) dan sekaligus “keberangkatan yang radikal dari” (*radical departures from*) Islam liberal. Pemahaman Islam liberal pada umumnya menunjukkan identifikasi yang tidak kritis dan hampir mengabdikan pada modernitas, serta seringkali melewatkan diskusi-diskusi tentang kolonialisme dan imperialisme. Pemahaman Islam progresif sangat kritis terhadap kolonialisme, baik dalam bentuk lampau maupun manifestasinya sekarang, melalui *multiple critique* terhadap Islam dan modernitas. Dari segi kritisnya terhadap modernitas Islam progresif menyerupai posmodernisme. Tetapi, Islam progresif berbeda dari posmodernisme karena keterikatan gandanya dengan Islam dan modernitas, serta penekanannya aksi sosial yang konkrit dan transformasi.³⁴

³²Khaled Abou el-Fadl, “The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful Islam”, dalam *Progressive Muslims* (ed.) Omid Safi, 54.

³³Safi, “What is”, 48.

³⁴*Ibid.*

Multiple critique sejatinya dimunculkan oleh eksponen diskursus feminisme. Menurut Sa'diyya Shaikh konsep itu dikenalkan oleh Miriam Cooke dalam bukunya *Women Claim Islam*³⁵ untuk menggambarkan “pengambilan posisi bicara yang berbeda-beda” (*adoption of different speaking positions*) dalam mengkritisi ragam diskursus yang berkembang tentang feminisme. Dalam hal ini perempuan muslim dapat bergerak lincah antara, di satu sisi, bersikap kritis terhadap interpretasi bias-seks atas Islam dan patriarkhi dalam komunitas agamanya dan bersamaan dengan itu, di sisi lain, mengkritisi diskursus-diskursus feminis neo-kolonial atas Islam. *Multiple critique* berguna untuk menangkap kompleksitas pemosisian diri perempuan muslim. Mereka menolak diskursus feminis neo-kolonial atau lainnya yang berimplikasi menyerang Islam dan kultur masyarakat muslim. Tetapi, berbarengan dengan itu, mereka juga mengkritisi normativitas kelelakian dalam masyarakat muslim sambil juga menyodorkan alternatif cara memahami dan menghampiri relasi-relasi gender dalam Islam.³⁶ Mengaca pada metode feminis tersebut, muslim progresif menggariskan sikap kritis terhadap tradisi sendiri dan pada saat yang sama juga kritis terhadap modernitas. Yang dikehendaki oleh muslim progresif dalam hal ini adalah adanya “*a real paradigm shift in the relationship of Muslims to both Islam and modernity*”, suatu peralihan paradigma yang nyata dalam hubungan muslim dengan Islam dan modernitas.³⁷

Salah satu contoh penerapan *multiple critique* ditunjukkan oleh Omid Safi ketika ia mengkritik dan meruntuhkan pondasi paradigma “Islam versus Barat” yang mewujud dalam bentuk *Muslim Westernophobes* (fobia-Barat di kalangan muslim) dan *Western Islamophobes* (fobia-Islam di kalangan Barat). *Muslim Westernophobes* sejatinya berakar pada respons keras umat Islam terhadap kolonialisme dan imperialisme Barat sedemikian rupa sehingga menumbuhkan kebencian yang mendalam yang kemudian dilegitimasi dengan fatwa-fatwa keagamaan untuk memusuhi dan memerangi Barat

³⁵Miriam Cooke, *Women Claim Islam* (New York: Routledge, 2000).

³⁶Shaikh, “Transforming”, 155-6.

³⁷Safi, “What is”, 49.

kapanpun, dimanapun, dan dengan cara apapun, termasuk dengan melakukan pemboman yang membunuh banyak rakyat sipil. Di sinilah *entry point* untuk melakukan kritik bahwa fatwa-fatwa demikian tidak memiliki dasar adekuat dalam spektrum tradisi Islam. Di pihak lain *Western Islamophobes* juga dikritik karena bersumber dari ideologisasi teori “*clash of civilization*” dari Samuel Huntington yang ide-ide dasarnya telah dikemukakan jauh sebelumnya oleh Bernard Lewis. Omid Safi mematahkan berbagai asumsi dan proposisi yang mendasari teori itu untuk meruntuhkan *Western Islamophobes*.³⁸

3. Pluralitas Sumber

Para eksponen muslim progresif menyandarkan pendapat dan analisis mereka pada sumber yang sangat luas dan beragam, baik berasal dari sumber-dalam-Islam—seperti al-Qur’an, hadits, dan literatur otoritatif kalsik dan konemporer—maupun sumber-luar-Islam, seperti kitab atau teks suci agama lain, nilai-nilai kearifan lokal, dan *wisdom* dari berbagai gerakan, tokoh, tradisi, atau budaya. Sumber-sumber itu dirujuk tentu saja sejauh relevansinya dengan tiga tema besar konsen mereka, yaitu keadilan sosial, keadilan gender, dan pluralisme. Tentang kelenturan metodologi dan keragaman sumber itu, Omid Safi menyatakan:

*“Progressive muslims draw on the strong tradition of social justice from within Islam from sources as diverse as the Qur’an and hadith to more recent authorities and spokespersons such as Shari’ati. Their methodological fluidity is apparent in their pluralistic epistemology, which freely and openly draws from sources outside of Islamic tradition which can serve as useful tools in the global pursuit of justice. These external sources include the liberation theology of Leonardo Boff, Gustavo Guti. rrez, and Rebecca S. Chopp, as well as the secular humanism of Edward Said, Noam Chomsky, etc.”*³⁹

³⁸Lihat Omid Safi, “I and Thou in a Fluid World: Beyond ‘Islam versus the West’”, dalam *Voices of Changes*, 199-210. Artikel diunduh dari http://omidsafi.com/images/stories/i_and_thou_beyond_islam_vs_west.pdf, tanggal 2 Juni 2008.

³⁹Lihat Safi, “What is”, 48.

Salah satu contoh bagaimana muslim progresif mengambil inspirasi dari sumber-luar-Islam adalah Omid Safi menyitir pandangan penganut teologi pembebasan dalam Kristen, seperti Leonardo Boff, yang memandang “kritik konseptual murni teologi” tanpa “komitmen yang nyata untuk para tertindas” sebagai sama sekali tidak relevan. Kata *liberation* (pembebasan) menghubungkan konsep “*liber*” dan “*action*” maka tidak akan ada pembebasan tanpa aksi nyata. Atau menggabungkan perintah al-Qur’an untuk “menjadi saksi Allah dalam keadilan” (QS. al-An‘am: 90 dan al-Shûrâ: 15) dengan ajakan melawan tirani dan hegemoni diskursus dari Edward Sa’id, “*speak truth to the powers*”.⁴⁰

4. *Self Positioning, beyond Apologetics*

Self positioning menjadi ungkapan untuk menggambarkan metode mengekspresikan pendapat atau pemahaman keislaman dari seseorang atau sekelompok orang tentang suatu masalah dimana pemahaman itu harus ditempatkan dalam konteks spektrum pemahaman-pemahaman lain yang ada dalam tradisi Islam.

Omid Safi memberikan contoh bagaimana *self positioning* dilakukan dengan mengemukakan ilustrasi sebagai berikut: kelompok/orang 1 berpendapat A tentang suatu hal; kelompok/orang 2 menyatakan pendapat yang sebaliknya; kelompok/orang 3 mengemukakan pendapat yang lain lagi yang berbeda dari dua kelompok/orang itu; kelompok/orang 4 mengajukan pendapat yang berbeda lagi; saya/kami sejalan dengan pendapat kelompok/orang 3 (atau memberikan pendapat yang berbeda dari semua yang ada). *Self positioning* semacam ini sangat lazim di kalangan pemikir muslim pra-moderen, seperti al-Ghazali, ketika menunjukkan posisi dan eksistensi pemikirannya. Cara demikian memberi peluang diskusi, perdebatan, dan alternatif perspektif. Fenomena ironis tampak di kalangan muslim kontemporer karena mereka tidak mengikuti cara yang elegan itu. Sebaliknya mereka mem-*bypass* semua spektrum pemahaman keislaman yang ada, dan tampil dengan jargon-jargon “Islam menyatakan”, “Islam mengajarkan...”, atau “Islam menegaskan...”.

⁴⁰*Ibid.*

dan lain-lain; tak ada lagi diskusi, perdebatan, dan alternatif perspektif.⁴¹ Hal demikian dinilai sebagai bentuk apologi, dan umat Islam semestinya melampaui semua itu, *beyond apologetics*, dengan melakukan *self positioning*. Terkait dengan hal itu simak pernyataan Omid Safi yang cukup profokatif sebagai berikut:

*“Islam” as such teaches us nothing. The Prophet Muhammad does. Interpretive communities do. I would argue that God does, through the text of the Qur’an. But in the case of texts, there are human beings who read them, interpret them, and expound their meanings ... In all cases, the dissemination of Divine teachings is achieved through human agency. Religion is always mediated ... “Islam” does not get up in the morning. Islam does not brush its teeth. Islam does not take a shower. Islam eats nothing. And perhaps most importantly for our consideration, Islam says nothing. Muslims do. Muslims get up in the morning, Muslims brush their teeth, Muslims shower, Muslims eat, and Muslims speak.*⁴²

Setelah menelisik cukup mendalam dari tulisan para eksponennya, maka metodologi pemikiran muslim progresif dapat diskemakan sebagai berikut:

PENUTUP

Kemunculan muslim progresif dengan ijtihad progresifnya dalam menangkap pesan-pesan fundamental al-Qur’an dan hadits adalah sebuah upaya untuk mengurai problema posisi dilematis muslim dalam hubungannya dengan tradisi dan modernitas. Upaya seperti itu sangat diperlukan oleh umat Islam Indonesia yang hingga saat ini mengalami problem tersebut. Sebagian dari umat Islam di negeri ini—sebagaimana tergambar dalam gerakan dan perilaku sebagian kelompok atau organisasi massa keislaman—terjebak dalam sikap keterikatan yang tidak kritis terhadap tradisi. Dengan sikap demikian—meminjam terma yang digunakan oleh Khaled Abou el-Fadl—mereka dapat dikelompokkan sebagai salafabisme dan

⁴¹Safi, “Introduction”, 19.

⁴²*Ibid.*, 21-2.

menampilkan perilaku *ugliness*.⁴³ Di sisi lain, dalam konteks realitas multikultural, kelompok-kelompok semacam itu juga terjebak dalam ketidakmampuan mereka memahami dan menyikapi secara proporsional problem *selfness* dan *otherness* yang disebabkan oleh pola pikir oposisi dialektik yang simplistik. Pada akhirnya mereka memunculkan gagasan *millenarian* mengenai kemenangan Islam atas kelompok lain yang sering mereka sebut sebagai *kufur*, terutama Barat.⁴⁴

Khusus dalam kaitannya dengan tema pluralisme agama—muslim progresif konsen pada tiga tema utama, yaitu keadilan sosial, keadilan gender, dan pluralisme agama—pemikiran muslim progresif semakin relevan dengan kondisi sosio-religio masyarakat Indonesia yang pluralistik. Salah satu prinsip dasar kehidupan keberagamaan yang pluralistik adalah bahwa “tidak ada pernyataan yang valid tentang suatu agama atau kelompok penganut agama kecuali jika diafirmasi atau dinyatakan oleh agama atau kelompok penganut agama itu sendiri”. Prinsip itu dikemukakan oleh Wilfred Cantwell Smith yang disebut dengan *the principle of verifying interpretation* (prinsip verifikasi interpretasi).⁴⁵ Turunan prinsip itu dapat berimplikasi jauh; dalam konteks Islam, ia dapat menjadi *the principle of verifying interpretation of Islam with Muslims*; dalam konteks pendapat suatu kelompok muslim, ia dapat menjadi *the principle of verifying a muslim group’s interpretation of Islam with the group itself*; dalam konteks pemahaman Ahmadiyah, misalnya, ia

⁴³*Ugliness* adalah terma yang digunakan oleh Khaled Abou el-Fadl untuk menyebut perilaku bodoh dan masa bodoh umat Islam terhadap perubahan dan kebaruan yang mengarus kuat pada era kontemporer ini. Sikap itu menggambarkan dua sisi kelemahan sekaligus, yaitu ketidaksediaan dan ketidakmampuan untuk memahami secara tepat ajaran Islam, di satu sisi, dan merespons dengan cerdas dimamika kehidupan kontemporer, di sisi lain. Lihat Khaled Abou el-Fadl, “The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful Islam”, dalam *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism*, (ed.) Omid Safi (England: One World Publications, 2003), 33-77.

⁴⁴Lihat Farish A. Noor, *Islam Progresif: Tantangan, Peluang, dan Masa Depan nya di Asia Tenggara*, 51-76.

⁴⁵Lihat Fazlur Rahman, “Approaches to Islam in Religious Studies”, *Approaches to Islam in Religious Studies*, (ed.) Richard C. Martin (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), 197-8.

dapat menjadi *the principle of verifying Ahmadiyah's interpretation of Islam with the Jamaah Ahmadiyah*; dan seterusnya. Dengan prinsip itu, maka satu pihak (seseorang atau kelompok) tidak berhak memvonis sesat pihak lain dengan hanya bersandar pada pemahaman atau perspektif sendiri tanpa memferivikasinya atau mengonfirmasikannya kepada pihak lain tersebut. Prinsip itu perlu dipertimbangkan dalam konteks penanganan beberapa masalah keagamaan di Indonesia, seperti kontroversi tentang pluralism agama dan penanganan kasus Ahmadiyah. Menerbitkan fatwa-fatwa, seperti yang dilakukan MUI terhadap dua masalah itu,⁴⁶ boleh jadi kontraproduktif jika tidak mengindahkan prinsip yang telah diuraikan di atas. Problem-problem keagamaan di Indonesia membutuhkan pendekatan yang arif, dan metodologi yang ditawarkan oleh muslim progresif dapat dipertimbangkan sebagai salah satu alternatif dalam memahami Islam.

⁴⁶Majelis Ulama Indonesia menetapkan bahwa paham pluralism, liberalism, dan sekularisme adalah bertentangan dengan ajaran agama Islam, dan umat Islam haram mengikuti paham-paham itu (lihat fatwa Nomor: 7/MUNAS VII/MUI/11/2005 tentang Pluralisme, Liberalisme dan Sekularisme Agama tanggal 28 Juli 2005). MUI juga menegaskan kembali fatwa MUI dalam Munas II Tahun 1980 yang menetapkan bahwa Aliran Ahmadiyah berada di luar Islam, sesat dan menyesatkan, serta orang Islam yang mengikutinya adalah *murtad* alias keluar dari Islam (lihat fatwa Nomor: 11/MUNAS VII/MUI/15/2005 tentang Aliran Ahmadiyah tanggal 28 Juli 2005 M). Selain dua fatwa itu, MUI juga mengeluarkan beberapa fatwa lain tentang kelompok agama dalam Islam, seperti tentang Islam Jamaah dan Darul Hadis; tentang Aliran Ahmadiyah Qadiyan (melalui Munas II tanggal 11-17 Rajab 1400 H / 26 Mei – 1 Juni 1980 M); tentang aliran yang tidak mempercayai hadis Nabi (hasil sidang Komisi Fatwa tanggal 16 Ramadhan 1403 H./27 Juni 1983 M); tentang Syi'ah (ditetapkan tanggal 4 Jumadil Akhir 1404 H / 7 Maret 1984 M); tentang Darul Arqam (melalui Rapat Pengurus Paripurna tanggal 25 Rabi'ul Awwal 1415 H/ 13 Agustus 1994 H.); tentang aliran Al-Qiyadah Al-Islamiyah (fatwa Nomor: 04 Tahun 2007 tanggal 03 Oktober 2007).

DAFTAR RUJUKAN

- Baidhawiy, Zakiyuddin. "Islam Progresif: Manifesto Keadilan, Pembebasan, dan Kesetaraan", artikel diunduh dari <http://www.freelists.org/archives/ppi/05-2004/msg00088.html>, tanggal 16 Juni 2008.
- Coward, Harold. *Pluralisme Tantangan bagi Agama-Agama*. terj. Bosco Carvallo, Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- El-Fadl, Khaled Abou. "The Ugly Modern and the Modern Ugly: Reclaiming the Beautiful Islam", dalam *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism*, ed. Omid Safi, England: One World Publications, 2003, 33-77.
- Essack, Farid. "In Search of Progressive Islam beyond 9/11", *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism*. ed. Omid Safi, England: One World Publications, 2003.
- Jurgensmeyer, Mark. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. 3rd Edition, Barkley and Los Angeles: University of California Press, 2003.
- Knitter, Paul F. *One Earth Many Religions: Multifaith Dialogue and Global Responsibility*. Maryknoll: Orbis Book, 1995.
- Noor, Farish A. *Islam Progresif: Tantangan, Peluang, dan Masa Depan di Asia Tenggara*.
- Rahman, Fazlur. "Approaches to Islam in Religious Studies". Dalam *Approaches to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin, Tucson: The University of Arizona Press, 1985.
- Safi, Omid. "A Path to Peace-Rooted in Justice", 3. Artikel diunduh dari http://www.beliefnet.com/story/162/story_16208_3.html. tanggal 31 Mei 2008.
- Safi, Omid. "Challenges and Opportunities for the Progressive Muslim in North America", dalam *Muslim Public Affairs Journal* (Januari 2006), 77-83.
- Safi, Omid. "I and Thou in a Fluid World: Beyond 'Islam versus the West'", dalam *Voices of Changes*, 199-210. Artikel diunduh dari http://omidsafi.com/images/stories/i_and_thou_beyond_islam_vs_west.pdf, tanggal 2 Juni 2008.

- Safi, Omid. "Introduction: The Times They Are Changin'—A Muslim Quest for Justice, Gender Equality, and Pluralism", dalam *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism*. ed. Omid Safi, England: One World Publications, 2003.
- Safi, Omid. "Modernism: Islamic Modernism" dalam *Encyclopedia of Religion*, Second Edition, eds. Lindsay Jones et.al., Farmington Hills: McMillan, 2005.
- Safi, Omid. "What is Progressive Islam?", dalam http://omidsafi.com/images/stories/what_is_progressive_islam.pdf, artikel diunduh tanggal 2 Juni 2008.
- Safi, Omid. "What is Progressive Islam?", dalam *International Institute for the Study of Islam in the Modern World*. Vol. 13, Desember, 2003.
- Shaikh, Sa'diyya. "Transforming Feminisms: Islam, Women, and Gender Justice", dalam *Progressive Muslims on Justice, Gender, and Pluralism*, ed. Omid Safi, England: One World Publications, 2003.
- Stern, Jessica. *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*. New York: Harper Collins Publishers, 2003.
- Tilley, Terrence W. *Postmodern Theologies and Religious Diversity*. Maryknoll, New York: Orbis Book, 1996.