

REINTERPRETASI ISLAM INTEGRATIF (OBJEKTIFIKASI DELIBERATIF ISLAM DI RUANG PUBLIK)

Elya Munfarida

IAIN Purwokerto

Abstract: Reinterpretation of the integration between faith and its practice, as mentioned in Qur'an and hadis, is very significant to apply in plural society differentiated in many identities and various primordial affiliations. Its significance lies not only on reformulating teoritically the concept of integrative Islam, but also in practical how it is realized in context of plural society. The fact that the texts of al-Qur'an and hadis always put together faith and good deed in one semantic area, shows a strong connection between faith and good deed that each concept serves as a means of definition of others. This means that the integration between faith and social practice is a must both in theological and sociological perspectives. In addition, plural ethics can serve as ethical basis in perceiving plural social reality and actively, well, and wisely participating in public sphere. Meanwhile, in respect with the mechanism in public sphere, Kuntowijoyo's concept of objectivity of religion and that of Jurgen Habermas's public deliberation can be taken as theoretical frame in reinterpreting religious values and teachings as well as their realization in public sphere. Through these two concepts, religious values and teachings can be implemented in public space and partake an active participation in constructing nation identity without causing social disintegration resulted from domination and subordination of certain religious symbols or values. Since social consensus resulted from deliberation is a communal ratio, it is no longer an individual or personal one, but it is a collective ratio that represents collective interest. By this mechanism, religious values and teachings can be performed in contestation of public discourse without being trapped in exclusivism policy and domination-subordination logics.

Keywords: Interpretasi, Islam Integratif, Objektifikasi, Deliberasi, Ruang Publik

Abstrak: Reinterpretasi integrasi antara iman dan praksis sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an dan hadis, sangat signifikan dilakukan dalam konteks pluralitas masyarakat yang terdiferensiasi dalam berbagai identitas dan beragam afiliasi primordial. Signifikansi ini tidak hanya terletak pada perlunya reformulasi konsepsi Islam integratif saja, tapi juga bagaimana integrasi tersebut direalisasikan dalam konteks masyarakat yang plural. Merujuk pada teks al-Qur'an dan hadis yang selalu menempatkan iman dan amal salih dalam satu medan semantik, ini menunjukkan bahwa relasi antara iman dan amal salih sangat kuat, sehingga masing-masing konsep menjadi alat definisi bagi eksistensi konsep lainnya. Hal ini bermakna bahwa integrasi iman dan praksis sosial merupakan sebuah keniscayaan tidak hanya secara teologis tapi juga secara sosiologis. Selain itu, afirmasi Islam terhadap pluralitas etik dapat menjadi landasan etis dalam memandang realitas sosial yang plural dan berpartisipasi aktif di ruang publik secara baik dan bijak. Sementara terkait dengan mekanisme partisipasi di ruang publik, konsep objektifikasi agama-nya Kuntowijoyo dan deliberasi publik-nya Jurgen Habermas dapat dijadikan sebagai kerangka teoritis dalam melakukan reinterpretasi nilai dan ajaran agama dan realisasinya di ruang publik. Dengan model objektifikasi deliberatif ini, nilai-nilai dan ajaran agama dapat diimplementasikan dalam kehidupan publik dan berperan aktif dalam konstruksi identitas bangsa, tanpa harus menciptakan disintegrasi sosial karena adanya dominasi atau subordinasi simbol atau nilai agama tertentu. Oleh karena konsensus sosial yang dihasilkan dalam deliberasi tersebut bersifat rasio bersama, maka ia tidak lagi menjadi rasio individual personal tapi rasio kolektif yang sekaligus mewakili dan menjadi kepentingan bersama. Dengan mekanisme ini, nilai dan ajaran Islam (agama) dapat dipentaskan dalam kontestasi diskursus publik secara ramah, tanpa harus terjebak dalam politik eksklusivisme dan logika dominasi-subordinasi.

Kata Kunci: Interpretasi, Islam Integratif, Objektifikasi, Deliberasi, Ruang Publik

PENDAHULUAN

Adanya migrasi internasional dan globalisasi menimbulkan diversifikasi sosial dan kompleksitas kultural di era modern ini menjadi semakin besar. Hal ini tidak hanya berpengaruh terhadap meningkatnya diversifikasi agama, tapi juga munculnya identitas-identitas religius diasporik baru sebagai hasil perjumpaan agama dengan beragam kultur yang berbeda.¹ Munculnya beragam identitas Islam seperti Islam fundamentalis,² Islam Wahabi,³ Islam liberal,⁴ Islam

neo-modernis dan Islam post-tradisionalis,⁵ merupakan representasi respon ideologis politis terhadap globalisasi dan dominasi Barat yang berpretensi untuk menciptakan tatanan dunia baru sesuai dengan nilai dan ajaran Islam yang primordial dan upaya reinterpretasi Islam dalam konteks kontemporer. Sementara dalam konteks agama secara umum, proliferasi beberapa kultus (*cults*), yang kemudian dipandang sebagai *new religions*,⁶ merupakan hasil hibriditas spiritual kultural yang hadir sebagai kritik atas keberagamaan normatif formal dari agama-agama besar (*organized religions*).

Beberapa contoh di atas menunjukkan adanya realitas diversifikasi sosial-religius baik dalam internal Islam maupun eksternal Islam, yang di satu sisi memberikan manfaat positif terkait dengan beragamanya ekspresi keberagamaan komunitas agama di berbagai tempat, tapi di sisi lain adanya pluralitas ekspresi tersebut juga memiliki potensi disintegrasi sosial. Ketika masing-masing ekspresi religius mengklaim dirinya paling benar, maka yang terjadi adalah monopoli kebenaran dan eksklusivisme yang justru akan memicu adanya konflik komunal.

Di samping itu, adanya kebebasan, termasuk dalam ekspresi beragama, yang inheren dalam demokrasi liberal, juga berperan dalam munculnya radikalisme beragama, yang justru memicu konflik sosial, karena adanya pemaksaan klaim kebenaran di tengah pluralitas masyarakat. Kasus ISIS (*Islamic State of Iraq and Suriah*), misalnya, merupakan bentuk radikalisme kelompok beragama tertentu yang mengklaim keharusan untuk mendirikan negara berbasis agama. Persoalan lain adalah aspirasi sekelompok masyarakat yang menginginkan implementasi secara ketat ajaran normatif agama, khususnya Islam, sebagai dasar kebijakan publik seperti kasus penerapan hukum syari'at di Aceh. Eksklusivitas pandangannya ini, tidak hanya berakibat serius secara teoritis berupa pengabaian atau bahkan penolakan terhadap pandangan lain yang berbeda, tapi juga secara praktis telah menciptakan konflik sosial yang berbasis agama. Hal ini tentu saja tidak dibenarkan dan menciderai tujuan keberadaan agama itu sendiri, yang di samping mengafirmasi pluralitas masyarakat dalam berbagai aspeknya, juga berperan untuk menciptakan kedamaian dan kesejahteraan manusia secara universal di dunia ini. Untuk itu diperlukan upaya serius untuk melakukan reinterpretasi nilai dan ajaran agama dengan mekanisme metodologis tertentu, sehingga agama dapat diperankan di ruang publik di tengah masyarakat yang pluralistik secara ramah dan damai.

ISLAM INTEGRATIF: KESATUAN ANTARA IMAN DAN PRAKTIK

Dalam Islam, persoalan doktrin dan praksis merupakan satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan. Keimanan seseorang tidak hanya berhenti pada tataran keyakinan saja, tapi juga harus diwujudkan dalam sikap dan perilakunya sehari-hari. Hal ini merupakan konsekuensi dari definisi iman sendiri yang meyakini objek-objek keimanan tidak hanya dalam hati dan lisan, tapi juga harus direalisasikan dalam perbuatan. Dalam berbagai sumber Islam (al-Qur'an dan hadis), keimanan dinyatakan sebagai integrasi antara keyakinan dan keterlibatan praksis manusia dalam semua aspek kehidupannya, karena peran manusia di dunia tidak hanya sebagai hamba Allah, tapi juga sebagai khalifah di bumi yang bertugas untuk mengatur, mendayagunakan, dan mengeksplorasi semua potensi alam yang ada demi kesejahteraan manusia secara universal.

Dalam al-Qur'an, penggunaan term iman seringkali disandingkan dengan amal salih sebagaimana disebutkan dalam surat an-Nahl (16): 97:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ.

“Barangsiapa mengerjakan kebajikan, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, maka pasti akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan akan Kami beri balasan dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan”.⁷

Ayat ini menjelaskan relasi yang sangat erat antara iman dan amal salih. M. Quraish Shihab menyatakan bahwa kata salih berarti baik, serasi, bermanfaat atau tidak rusak. Seseorang dikatakan berbuat amal salih, kalau ia bisa memelihara nilai-nilai dari perbuatan tersebut sehingga tetap memiliki manfaat.⁸ Muhammad Abduh menegaskan bahwa iman yang benar meniscayakan adanya amal salih, yang keduanya justru mengarahkan manusia pada fitrahnya yang lurus.⁹ Selanjutnya, Abduh menganggap amal salih sebagai perbuatan yang bermanfaat bagi diri, keluarga, masyarakat dan manusia secara universal,¹⁰ karena perilaku kebaikan yang selalu ditekankan dalam al-Qur'an tidak hanya memberikan kebaikan dan kemanfaatan secara personal tapi juga sosial.

Az-Zamakhsyari memberikan standar penilaian amal salih dengan mendefinisikannya sebagai semua perbuatan yang sesuai dengan dalil akal, al-Qur'an dan Sunnah nabi Muhammad SAW.¹¹ Pendapat ini senada dengan Abduh yang juga menyatakan bahwa amal salih bisa diketahui oleh manusia (*ma'ruf*) yang berbasis pada akal yang memiliki kemampuan untuk membedakan mana yang baik dan mana yang buruk, dan dari teks al-Qur'an

dan hadis.¹² Pendapat para ulama di atas menunjukkan bahwa amal salih merupakan perbuatan baik tidak hanya menurut teks agama, tapi juga melalui akal yang bermanfaat bagi manusia baik secara individual maupun kolektif. Pengakuan mereka pada kemampuan akal dalam menentukan kebaikan dan keburukan, dapat menjadi landasan epistemologis untuk melakukan rasionalisasi nilai atau ajaran agama, sehingga menjadi nilai dan rasio bersama.

Sementara itu, penempatan amal salih berdampingan dengan iman ini bermakna bahwa amal salih yang didasari oleh iman akan memberikan dampak positif bagi manusia berupa kehidupan yang baik (*haya' al-thayyibah*) yang dirasakan tidak hanya di dunia tapi juga di akhirat.¹³ Kehidupan yang baik ini tidak semata dilihat dari sisi material, tapi terutama pada sisi psikis, yakni kere-laan, rasa syukur atas segala nikmat yang diberikan Allah, serta kesabaran dalam menghadapi segala persoalan hidup.¹⁴ Dengan perspektif logoterapi, kehidupan yang baik ini bisa dimaknai juga sebagai kehidupan yang bermakna, di mana seseorang memiliki pandangan dan keyakinan bahwa kehidupannya sarat dengan makna, sehingga menghasilkan sikap positif dalam memandang dan menjalani kehidupannya ini.¹⁵

Penyebutan dua konsep, iman dan amal salih, secara berdampingan juga menunjukkan adanya relasi yang sangat erat di antara keduanya, sehingga ~~hanya~~ ^{ketika} ~~keduanya ada~~ ^{keduanya ada} maka kehidupan yang baik dan pahala yang besar bisa didapatkan. Toshihiko Izutsu juga menegaskan bahwa dalam al-Qur'an iman memiliki hubungan semantik yang sangat erat dengan amal salih, sehingga keduanya hampir tidak dapat dipisahkan.¹⁶ Keimanan yang sungguh-sungguh akan menghasilkan dorongan yang paling kuat untuk melakukan perbuatan-perbuatan yang baik. Amal salih dalam konteks ini, oleh Izutsu, merupakan ekspresi aktual dan praksis dari keimanan yang direalisasikan dalam setiap aktivitas manusia dalam kehidupan dunia ini.¹⁷

Kesatuan iman dan amal ini juga dinyatakan dalam hadis Nabi SAW.:

Dari Anas ra dari Nabi SAW. beliau bersabda: "Tidak beriman salah satu di antara kamu sehingga mencintai saudaranya seperti mencintai dirinya sendiri". (HR. Bukhari dan Muslim)

Hadis ini memberikan pendasaran teoritis bahwa keimanan seseorang salah satunya dimanifestasikan dengan mencintai dan menyayangi saudaranya (sesama Muslim dan manusia) seperti halnya mencintai diri sendiri. Mencintai di sini diwujudkan dalam penghormatan dan perlakuan yang baik terhadap

orang lain.¹⁹ Meski dalam hadis ini tidak menggunakan istilah amal salih, namun konsekuensi mencintai dan menyayangi orang secara otomatis sudah merepresentasikan amal salih. Karena seperti dinyatakan oleh al-Qastalany, term mencintai di sini hanya diwujudkan dengan dan mencakup perbuatan yang baik saja dan bukan perbuatan yang buruk.

Sementara secara aktual, integrasi iman dan amal juga dipraktikkan Nabi SAW. sepanjang karir kenabian dan kerasulannya, yang pada gilirannya berhasil melakukan transformasi sosial di masyarakat Arab. Pelarangan praktik riba, advokasi kaum marginal, eliminasi praktik perbudakan, penghormatan terhadap harkat dan martabat manusia, merupakan beberapa bentuk transformasi yang dilakukannya dengan berpijak pada keimanan pada Allah atau tauhid.²⁰ Dalam konteks ini, keimanan pada Allah yang Esa meniscayakan adanya pengakuan dan tindakan yang hanya menjadikan Allah sebagai Tuhan, dan karenanya tidak ada yang lain yang berhak menuhankan diri atau yang lainnya. Hal ini pada gilirannya berimplikasi secara teoritis pada lahirnya pandangan tentang kesatuan dan kesetaraan manusia universal, dan secara praksis mendukung tindakan-tindakan yang mewujudkan kesetaraan manusia dan sekaligus menentang praktik-praktik dehumanisasi dan subordinasi.

Moeslim Abdurrahman menegaskan bahwa salah satu fungsi penting dari kehadiran Islam adalah sikap korektif terhadap berbagai distorsi sejarah yang menyimpang dari nilai-nilai kemanusiaan. Distorsi inilah yang disebut sebagai bentuk dehumanisasi yang dalam bahasa al-Qur'an ditengarai sebagai "proses kemusyrikan".²¹ "Kemusyrikan" Arab jahiliyyah yang berporos dari pandangan dunianya yang menjadikan dunia (*inner worldly*) sebagai orientasi utama kehidupannya dan memarginalkan Tuhan dalam konsep hidupnya,²² telah melahirkan berbagai eksploitasi kemanusiaan baik dalam aspek sosial, politik, budaya maupun ekonomi.

Sebaliknya, berbasis pada konsep keimanan kepada Allah (tauhid), berbagai praktik dehumanisasi di atas mengalami transformasi karena bertentangan dengan iman itu sendiri yang mensyaratkan adanya realisasi dalam bentuk perbuatan baik (amal salih).²³ Ini menunjukkan bahwa hanya dengan perbuatan baik dan perilaku yang berorientasi nilai dan berbasis iman, maka transformasi dunia "menjadi surga" bisa dilakukan,²⁴ yakni "sebuah dunia tanpa penderitaan...tanpa diskriminasi...terbebas dari ketidak-sejajaran dan tanpa ikatan".²⁵

Hal ini membuktikan, meminjam pendapat Max Weber, ada hubungan yang sangat erat antara konsep dan nilai-nilai religius dengan praktik sosial

penganutnya, sehingga determinasi ide (nilai-nilai) dalam mengkonstruksi realitas sosial tidak dapat diabaikan. Tesis ini bisa dilihat dari perkembangan kapitalisme, yang menurut Weber, dimotivasi oleh ajaran-ajaran etik protestan yang menekankan kesalehan duniawi (*worldly ascetism*), yang bermakna bahwa kualitas keimanan seseorang dapat diukur dari keberhasilan dan prestasi duniawinya.²⁶ Meski relasi yang linier (satu arah) terkait dengan determinasi nilai terhadap praktik sosial ini mendapat kritik dari Clifford Geertz yang menyatakan bahwa konteks sosial politik (struktur) juga mempengaruhi transformasi ide atau keyakinan religius, namun Geertz juga menerima teori Weber ini dengan menambahkan bahwa struktur juga memiliki pengaruh dalam rekonstruksi nilai dan pandangan agama dalam konteks sosial yang berbeda dan semakin kompleks.²⁷ Ini mengindikasikan bahwa relasi antara nilai dan struktur bersifat dialektis, di mana masing-masing memiliki pengaruh atau determinasi dalam transformasi ide atau perilaku sosial.

Dengan menggunakan konsep habitusnya Pierre Bourdieu, relasi dialektik antara nilai dan praktik sosial dijelaskan secara lebih detail dan kompleks mengingat adanya kompleksitas hubungan struktur dan agensi subjek. Bourdieu menyatakan bahwa habitus sebagai sistem disposisi yang terstruktur merupakan basis generatif dan reproduktif bagi praktik sosial.²⁸ Sebagai sistem disposisi, habitus mencakup nilai, pengetahuan dan pemahaman seseorang tentang dunia yang diperoleh dalam berbagai posisi sosial dalam ranah (*field*) tertentu. Habitus pada gilirannya berperan sebagai “*the universalizing mediation which causes an individual agent’s practices*”.²⁹ Karena habitus diperoleh dari posisi sosial atau struktur, maka praktik sosial yang dilahirkan cenderung memproduksi ulang regularitas-regularitas yang ada dalam kondisi objektif seperti yang didefinisikan oleh struktur. Praktik sosial dalam hal ini dapat dipahami dengan melihat relasi antara struktur objektif yang mendefinisikan kondisi sosial dari produksi habitus yang justru akan memperkuat struktur tersebut, dan kondisi di mana habitus tersebut beroperasi.³⁰ Pandangan Bourdieu ini menegaskan adanya relasi dialektis antara struktur (objektif) dan agensi (subjektif), di mana struktur berperan untuk mereproduksi habitus (nilai atau pengetahuan) yang bersifat konstitutif (membentuk) terhadap konstruksi realitas sosial. Namun demikian, adanya modal dan sejarah personal agen dapat memungkinkannya untuk melakukan improvisasi atau “penyesuaian subjektif”³¹ dalam ranah kekuasaan tertentu, sehingga dapat menstrukturkan praktik sosial yang berpengaruh terhadap rekonstruksi struktur yang ada.

Dialektika nilai dan praktik sosial seperti yang ditegaskan oleh berbagai teori sosial di atas, menunjukkan bahwa nilai atau ajaran agama dan praktik

sosial penganutnya memiliki hubungan dialektis yang erat. Konsepsi Islam integratif sebagai representasi dialektika nilai dan praktik sosial, pada gilirannya menjadi dasar bagi para intelektual Islam untuk berperan aktif dalam pembentukan gerak sejarah manusia. Iman dan tauhid menjadi landasan teologis praksis bagi gerakan transformasi dan liberasi komunitas yang tertindas. Farid Essack, misalnya, sangat meyakini bahwa keimanan seseorang harus diwujudkan dengan merealisasikan dimensi transformatif dan liberatif Islam dalam semua aspek kehidupan. Menurutnya, iman harus dimanifestasikan baik secara personal maupun sosial. Artinya, kepekaan sosial terhadap realitas yang dihadapi komunitasnya serta tanggung jawab sosial dengan berupaya mengatasi problem-problem yang ada, menjadi ukuran keimanan seseorang. Selain itu, konsekuensi peran manusia sebagai khalifah mengharuskannya berpartisipasi secara aktif dalam menciptakan sejarah, di mana nilai-nilai kemanusiaan harus dijadikan landasan dasar. Oleh karenanya, orang Islam harus menjadi subjek sejarah, bukan hanya sebagai objek sejarah, melalui partisipasi kreatif dalam melakukan transformasi sosial menuju masyarakat yang adil dan humanis. Dengan kata lain, menurut Essack, yang dibutuhkan adalah Muslim intervensionis yang memiliki kesadaran untuk mentransformasikan lingkungan dan memberikan kontribusi bagi penciptaan dunia baru.³² Statemen Essack ini semakin menegaskan kuatnya relasi antara iman dan praksis tindakan dan perilaku individu dalam Islam, bahkan kualitas keimanan individu ditentukan pada kualitas eksternalisasi keimanannya dalam kehidupan.

Hubungan antara iman dan amal atau praksis sosial ini kemudian melahirkan diskursus baru dalam pemikiran Islam yang disebut teologi sosial, seperti yang dikembangkan Farid Essack dengan istilah teologi pembebasan,³³ dan beberapa intelektual Islam lainnya. Model teologi ini, yang berbasis pada integrasi tersebut, berpretensi untuk menarik kajian teologi yang secara tradisional lebih berorientasi teosentris menjadi antroposentris.³⁴ Ini bermakna bahwa keyakinan pada Tuhan yang Esa ditransformasikan dari ranah privat personal ke ranah sosial, sehingga menghasilkan partisipasi aktif dalam mengatasi berbagai problem sosial yang ada. Dengan model teologi ini, Islam selalu berinteraksi dan berdialog dengan realitas sosial, dan sekaligus berkontribusi dalam penciptaan narasi historis manusia yang lebih baik dan beradab sesuai dengan problem dan konteks yang melingkupinya. Dalam konteks ini, agama justru mendorong manusia untuk mengintervensi kehidupan ini sehingga tercipta masyarakat yang baik dan bukan sebaliknya, meminjam ungkapan Karl Marx, agama justru menjadi candu masyarakat karena mengalienasikan manusia dari kehidupan historisnya di dunia.³⁵

OBJEKTIVIKASI DELIBERATIF ISLAM DI RUANG PUBLIK

Integrasi antara iman dan praksis, meniscayakan adanya partisipasi publik umat Islam dalam semua aspek kehidupan masyarakat. Persoalan yang kemudian muncul: bagaimana doktrin-doktrin agama harus diartikulasikan di ruang publik? Apakah doktrin-doktrin tersebut harus diimplementasikan secara harfiah dan rigid sesuai dengan tekstualitas sumber ajaran Islam? Atau apakah perlu penerapan secara kontekstual dengan mengambil nilai-nilai moral yang terdapat dalam teks, kemudian diterapkan sesuai dengan kondisi objektif masyarakat Islam? Persoalan-persoalan ini sangat signifikan untuk dieksplorasi terutama dalam kondisi masyarakat yang semakin pluralistik dalam berbagai hal, sehingga memunculkan beragam pandangan dan ideologi yang berbeda. Namun di sisi lain, di dalam negara demokratis (liberal), semua anggota masyarakat memiliki hak yang sama untuk mengartikulasikan nilai dan pandangan ideologis dan religiusnya dalam diskursus publik.

Realitas diversifikasi sosial dan pluralitas masyarakat bisa menimbulkan persoalan terkait dengan perbedaan pemahaman yang dapat menimbulkan konflik kepentingan atau bahkan kekerasan komunal, bila tidak dikelola dengan baik. Untuk itu diperlukan basis etika yang kuat terkait dengan pluralitas sosial dan nilai/etik, sehingga akan menghasilkan manfaat positif bagi integrasi dan kohesi sosial. Persoalan ini penting untuk dijadikan basis etik-teologis dalam merepresentasikan nilai dan ajaran Islam di ruang publik di tengah-tengah masyarakat yang pluralistik.

Dale F. Eickelman mengatakan bahwa Islam memiliki basis teologis tentang pluralisme etik yang dijelaskan secara eksplisit dalam al-Qur'an: "Bagi tiap-tiap umat (bangsa) di antara kamu, Kami telah jadikan peraturan dan jalan yang terang. Dan kalau Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikannya satu umat (bangsa) saja, tetapi Allah hendak menguji kamu tentang apa yang telah diberikan-Nya kepada kamu; maka berlomba-lombalah kamu berbuat kebajikan" (QS. al-Maidah: 48). Ayat ini secara jelas menunjukkan bahwa Islam merupakan "kekuatan yang toleran dan saling menghargai dalam dunia yang multi-etnis dan multi-komunitas".³⁶

Hal senada juga diungkapkan oleh Mahmood Ayyub yang menyatakan adanya pengakuan al-Qur'an terhadap pluralisme agama yang ditampilkan dalam tiga kategori, yakni: 1) pendefinisian Islam sebagai agama yang tunduk atau berserah diri pada Allah; 2) pengakuan al-Qur'an terhadap eksistensi agama ahli kitab; dan 3) inklusi agama-agama yang tidak memiliki kitab suci seperti

yang dianut kaum *sabi'un*.³⁷ Secara teologis, teks agama sebagai manifestasi ketetapan Allah, telah menegaskan adanya pluralisme etik sebagai panduan bagi beragam komunitas atau umat untuk membangun narasi historisitasnya di ruang dan waktu yang berbeda. Secara objektif, pluralisme etik merupakan sebuah keniscayaan sejarah, mengingat realitas pluralitas sosial yang semakin terdiferensiasi dalam berbagai aspek karena perkembangan masyarakat yang semakin kompleks.

Berbasis pada integrasi iman dan praksis sosial serta afirmasi teologis objektif atas pluralisme etik, maka kontribusi Islam dalam ranah publik harus mempertimbangkan dua hal, yakni anjuran untuk berbuat kebajikan (amal salih) dan etika dalam berinteraksi dengan masyarakat yang pluralis, sehingga kehadiran Islam justru memberikan manfaat positif bagi masyarakat. Untuk itu diperlukan upaya kontekstualisasi tentang bagaimana nilai dan ajaran Islam direalisasikan di ruang publik dalam konteks pluralitas masyarakat yang terfragmentasi dalam beragam identitas.

Berpijak pada tesis historisitas al-Qur'an bahwa ia akan selalu berdialektika dengan realitas dan konteks penerimanya, Fazlur Rahman menyatakan bahwa ketetapan-ketetapan hukum (legal formal) dalam al-Qur'an tidak dipandang sebagai bersifat universal, tapi lebih bersifat partikular untuk menjawab persoalan-persoalan yang dihadapi masyarakat dalam konteks tertentu. Sementara yang bersifat universal adalah nilai ideal-moral yang melandasi setiap keputusan legal formal tersebut, yang selalu dapat diterapkan secara universal di manapun dan kapanpun. Dalam konteks ini, Rahman menekankan pentingnya pembedaan antara nilai ideal moral (ajaran Islam normatif) dan legal formal (ajaran Islam yang historis).³⁸ Adanya diferensiasi ini akan memungkinkan al-Qur'an dapat terus berkontribusi secara fungsional dalam proses transformasi sosial dalam historisitas umat manusia. Dengan pendekatan kontekstualis ini, Abdullah Saeed menempatkan Fazlur Rahman sebagai salah satu eksponen kontekstualis yang berupaya di satu sisi menekankan konteks sosio-historis dari ketetapan legal formal dan di sisi lain memberikan kebebasan bagi intelektual Islam untuk secara kritis membedakan nilai moral universal dan ketetapan legal formal yang partikular.³⁹ Pandangan ini menegaskan bahwa nilai-nilai moral merupakan satu sisi ajaran agama yang dapat diterapkan secara universal. Karena bersifat universal, maka di samping memungkinkan untuk diterapkan dalam berbagai konteks yang berbeda, nilai-nilai ini juga bisa dimiliki oleh agama atau ideologi lain sehingga membuka ruang dialog intersubjektif di antara berbagai komunitas.

Senada dengan pandangan ini, Kuntowijoyo menawarkan sebuah mekanisme interpretasi terhadap Islam dalam konteks negara-bangsa dan pluralitas warganya. Menurutnya, perkembangan ilmu pengetahuan dan gerak sejarah kemanusiaan saat ini menuntut adanya interpretasi ulang atas ajaran-ajaran Islam. Pergeseran masyarakat Islam yang memasuki era modern menjadikan interpretasi rasional menjadi sesuatu yang tidak terelakkan, untuk menghindari adanya sekularisme dan dominasi rasionalisme dalam kehidupan masyarakat Islam. Paradigma Islam harus diinterpretasi secara keilmuan dengan melakukan demistifikasi Islam. Kuntowijoyo menambahkan bahwa ada lima macam “mistik” (misteri) yang ada pada umat Islam, yaitu mistik metafisik, mistik sosial, mistik etis, mistik penalaran, dan mistik kenyataan.⁴⁰ Mistik metafisik ialah hilangnya seseorang “dalam” Tuhan yang disebut mistisisme atau sufisme, baik sufisme substansi maupun sufisme atribut. Mistik sosial ialah hilangnya seseorang dalam satuan yang lebih besar, organisasi, sekte, atau masyarakat. Mistik etis ialah hilangnya daya seseorang dalam menghadapi nasibnya, menyerah pada takdir atau fatalisme. Mistik penalaran ialah hilangnya nalar (akal) seseorang karena kejadian-kejadian di sekitarnya yang tidak masuk akal. Mistik kenyataan ialah hilangnya hubungan agama dengan kenyataan, kenyataan sebagai konteks.⁴¹

Mistik yang harus diatasi saat ini adalah mistik kenyataan, di mana agama kehilangan kontak dengan realitas, kenyataan, aktualitas, dan kehidupan. Dengan kata lain, teks kehilangan konteks. Demistifikasi dimaksudkan sebagai gerak intelektual untuk menghubungkan kembali teks dengan konteks, agar ada korespondensi antara teks dan konteks.⁴² Dialektika antara teks dengan konteks inilah yang menjadikan Islam dapat berperan aktif dalam transformasi sosial, karena melakukan interaksi dan dialog dengan problem dan realitas sosial umat. Hanya dengan model dialektis ini, Islam bisa memberikan kontribusi bagi penciptaan masyarakat dunia yang sarat dengan nilai-nilai keislaman dan kemanusiaan.

Hal ini bisa dilakukan dengan upaya objektivikasi Islam, yakni penerjemahan nilai-nilai internal Islam dalam kategori-kategori objektif. Proses objektivikasi ini berpijak pada internalisasi nilai-nilai Islam yang kemudian dikongkretkan secara objektif. Sebuah perbuatan dikatakan objektif, bila perbuatan tersebut dirasakan oleh orang-orang non Islam sebagai sesuatu yang natural, tidak sebagai perbuatan keagamaan. Objektivikasi juga bisa dilakukan oleh orang non-Islam, asalkan perbuatan itu juga dirasakan oleh umat Islam sebagai perbuatan yang objektif, meski bagi orang non Islam, perbuatan tersebut memiliki nilai keagamaan.⁴³

Obyektifikasi, tambahnya, merupakan perbuatan rasional-nilai yang diwujudkan ke dalam perbuatan rasional, sehingga orang luar pun dapat menikmati tanpa harus menyetujui nilai-nilai asalnya. Misalnya, ancaman Tuhan kepada orang Islam sebagai orang yang mendustakan agama bila tidak memperhatikan kehidupan ekonomi orang-orang miskin dapat diobjektifkan dengan program IDT (Inpres Desa Tertinggal), kesetiakawanan nasional adalah objektivikasi dari ajaran tentang ukhuwah.⁴⁴

Objektivikasi ini penting untuk menghindarkan umat Islam dari dominasi atau subordinasi. Hal yang dikhawatirkan oleh pemeluk agama non-Islam ialah Islam yang merupakan agama penduduk mayoritas akan sangat dominan, sehingga tidak ada ruang gerak bagi agama lain. Sebaliknya juga bisa terjadi, meskipun umat Islam merupakan mayoritas namun bisa saja tersingkir dalam pentas publik, ketika para penguasa tidak memberikan ruang gerak atau tidak bersimpati terhadap Islam. Atau kalau umat Islam menjadi penduduk minoritas, maka bisa saja akan termarginalkan. Dalam konteks ini, objektivikasi bisa menjadi solusi atas problem kompleksitas 'dominasi-subordinasi'.⁴⁵

Kuatnya hubungan antara keyakinan dan realisasinya dalam ruang publik, juga disadari oleh Jurgen Habermas. Sebagai sebuah pandangan dunia, maka nilai-nilai dan ajaran agama dipandang sebagai kerangka untuk melihat dunia secara keseluruhan, sehingga nilai-nilai agama tidak dapat dilepaskan dengan tindakan sosial umatnya. Hal ini terlihat dalam realitas saat ini, di mana di beberapa tempat di Asia, Timur Tengah, Afrika dan India, beberapa kelompok agama menghendaki dominasi politis agama dalam masyarakat. Di beberapa negara liberal, kelompok-kelompok religius melihat asas netralitas sebagai penghalang aspirasi religius mereka di dalam ruang publik.⁴⁶ Begitu halnya di beberapa daerah tertentu di Indonesia, beberapa kelompok religius tertentu menghendaki, dengan alasan-alasan religius, ajaran-ajaran agama dijadikan dasar bagi pengambilan kebijakan publik, seperti penerapan syari'ah di Aceh.

Meskipun demikian, sebagaimana dikutip F. Budi Hardiman, Habermas menegaskan bahwa nilai-nilai agama tidak bisa serta merta diperankan di wilayah publik, karena "*traditional presuppositions have collapsed and we were not in metafisic and religius era anymore. Therefore, reason, now, has a task for sosial integration*".⁴⁷ Statemen ini mengesankan hilangnya otoritas doktrin-doktrin religius untuk mengintegrasikan masyarakat dan secara aplikatif tidak lagi dapat berperan sebagai mekanisme kohesi sosial. Skeptisisme ini terjadi karenanya adanya kecenderungan klaim kebenaran absolut yang dimiliki masing-masing agama, yang pada gilirannya menghasilkan kohesi sosial yang

bersifat terbatas pada komunitas agamanya masing-masing. Karakter eksklusif inilah yang menjadikan agama tidak bisa menciptakan kohesi sosial secara inklusif universal, apalagi di tengah realitas sosial saat ini yang semakin terdiferensiasi dalam beragam ideologi, pandangan dunia dan agama. Dalam kondisi masyarakat pluralistik seperti ini, akal (*reason*) dianggap sebagai satu-satunya mekanisme yang dapat mengintegrasikan berbagai pandangan dunia yang ada dengan beragam pemikiran dan kepentingannya masing-masing, sehingga bisa menghasilkan konsensus rasional.⁴⁸

Meski demikian, harus diakui bahwa dalam kenyataannya agama tidak dapat begitu saja dilepaskan dari kehidupan penganutnya, yang justru menganggap doktrin-doktrin dan nilai-nilai agama merupakan bagian integral kehidupannya. Bahkan tingkat kesalehan seseorang dapat diukur dari sejauhmana ia mengimplementasikan ajaran-ajaran agamanya dalam realitas kehidupannya sehari-hari. Kondisi ini juga disadari oleh Habermas, bahwa penolakan terhadap intervensi nilai-nilai agama dalam ruang publik justru menyalahi asas netralitas dalam negara liberal. Menurutnya, dalam masyarakat 'pasca sekuler' yang di dalamnya warga yang beragama/beriman memiliki hak komunikasi yang sama dengan warga sekuler, maka alasan-alasan religius juga dapat merupakan bagian pemakaian akal secara publik. Akan tetapi, di pihak lain, dia tetap berpegang pada tradisi liberal yang meyakini 'akal budi bersama manusia' sebagai dasar pemisahan Gereja dan negara dan dasar kekuasaan negara modern yang tidak lagi tergantung pada legitimasi agama.⁴⁹

Terkait dengan keterlibatan agama dalam ruang publik, Habermas memberikan beberapa batasan normatif bagi pihak kelompok agama, pihak kelompok sekuler, pihak negara dan pihak mayoritas agama. *Pertama*, harus ada penerjemahan kontribusi-kontribusi kelompok-kelompok agama dari bahasa agama partikular mereka ke dalam bahasa yang dapat diterima oleh publik karena dalam deliberasi resmi parlemen, kementerian, peradilan dan birokrasi hanya 'alasan-alasan sekuler' yang dapat diperhitungkan. Oleh karenanya, keyakinan-keyakinan religius harus dijelaskan secara rasional, sehingga memiliki suatu 'status epistemis' yang dapat diterima oleh para warga lain, baik yang beragama maupun yang sekuler. Dalam konteks ini, perlu ada 'sikap epistemis' para warga religius yang memungkinkan terjadi deliberasi publik. Yang didialogkan bukan isi doktrin eksklusif, tapi muatan rasional inklusif dari ajaran agama yang berkaitan dengan persoalan keadilan dan sosial kemanusiaan universal. Dengan kata lain, alasan-alasan religius yang disampaikan kelompok-kelompok agama harus lulus uji universalisasi.⁵⁰

Kedua, tuntutan yang sama juga ditujukan kepada para warga sekuler atau yang beragama lain. Demokrasi deliberatif menghargai sikap saling belajar untuk mengerti dari posisi partner diskursus. Seperti arogansi eksklusivisme agama yang memandang para warganegara sekuler sebagai 'jiwa-jiwa yang tersesat', arogansi eksklusivisme juga dapat dimiliki oleh para warganegara sekuler jika mereka menilai agama sebagai irasional. Menurutnya, dalam masyarakat pasca-sekuler, agama dan sekularitas merupakan komponen-komponen nilai setara yang harus dikomunikasikan untuk mencapai saling pengertian secara intersubjektif.⁵¹

Ketiga, sikap negara sendiri dalam deliberasi harus seperti neraca yang setimbang. Dalam hal ini, negara harus memegang dan melaksanakan asas netralitas yang tidak diidentikkan dengan sekularisme dan bukan juga merupakan pemihakan terhadap sekularisme. Berbasis pada asas netralitas tersebut, sekularisme juga merupakan pandangan dunia substantif di antara pandangan-pandangan dunia lain, sehingga negara juga harus bersikap netral terhadapnya seperti juga terhadap agama.⁵²

Keempat, dalam konteks sebuah negara dengan mayoritas agama tertentu, tidak boleh menghalangi bukan hanya argumen-argumen minoritas agama lain, tapi juga kontribusi-kontribusi kelompok-kelompok sekuler. Dengan kata lain, kelompok mayoritas dalam demokrasi tidak boleh mengabaikan potensi kebenaran argumentasi yang berasal dari kelompok-kelompok minoritas, karena prosedur demokrasi memiliki kekuatan legitimasinya bukan hanya lewat inklusivitasnya, melainkan juga lewat 'ciri deliberatif'nya.⁵³

Prosedur deliberasi nilai melalui penggunaan rasional ini, menurut Robert Wuthnow, dapat menciptakan moralitas reflektif (*reflective morality*), yang berbeda dengan moralitas adat (*customary morality*). Kalau moralitas adat dibangun berdasarkan kekuatan kebiasaan, sementara moralitas reflektif muncul dari deliberasi kesadaran. Untuk mencapai kondisi ini dibutuhkan upaya sadar dari individu untuk selalu mempertanyakan perilakunya, mengetahui berbagai pilihan yang ada dan memilih secara bijak.⁵⁴ Dengan berbasis pada refleksi rasional, individu atau kelompok memiliki kesadaran untuk mengkritisi pandangan dan perilaku, termasuk pandangan dan perilaku keberagamaannya, dengan mempertimbangkan berbagai aspek yang ada, sehingga dapat memutuskan secara bijaksana bentuk implementasi keyakinan dan pandangan religiusnya dalam realitas pluralitas masyarakat dan negara yang demokratis. Hal ini sekaligus juga menunjukkan bahwa moralitas reflektif justru menuntut

individu dan masyarakat untuk berpartisipasi aktif dalam deliberasi publik secara otonom (tanpa terkooptasi oleh kekuatan negara dan pasar), sadar (bersumber dari kesadaran reflektifnya) dan bijak (dapat memilih bentuk artikulasi dan implementasi nilai yang tepat dan efektif).

Di tengah kondisi masyarakat yang pluralistik di mana umat Islam hidup berdampingan dengan umat-umat lain yang berbeda agama, ideologi dan pandangan hidupnya, khususnya di Indonesia, objektifikasi Islam secara rasional sangat penting dan merupakan sebuah keniscayaan. Pemikiran Kuntowijoyo ini merupakan cermin responnya sebagai seorang beragama yang meyakini integralisme iman dan praksis yang bersifat positif konstruktif bagi penciptaan masyarakat yang adil dan demokratis. Meskipun pemikirannya masih berpijak pada basis agama, namun proyek objektifikasi ini dapat bermanfaat bagi dialogisme dan intersubjektivisme antar berbagai nilai guna peningkatan kualitas kemanusiaan universal dan kebangsaan. Objektifikasi juga merupakan upaya mengartikulasikan atau menterjemahkan nilai-nilai atau bahasa agama dalam bahasa yang dapat dipahami dan diterima oleh komunitas lain.

Meskipun sebuah bahasa atau simbol menurut Pierre Bordieu menyembunyikan mekanisme kekuasaan yang disebutnya kekerasan simbolik,⁵⁵ namun adanya deliberasi publik menjadikan sebuah bahasa agama atau bahasa bersama dapat terus-menerus terbuka untuk dikritisi. Hal ini tidak berarti sebuah bentuk nihilisme, namun keterbukaan terhadap kritik menunjukkan bahwa tidak ada pemikiran yang bersifat final. Hal ini justru memberikan kesempatan bagi masyarakat, baik yang beragama maupun yang non agama untuk selalu aktif melakukan reinterpretasi terhadap ajaran-ajaran agama atau pandangan hidupnya sesuai dengan konteks yang dihadapi. Selain itu, ketika berbagai nilai dan konsep religius dideliberasi secara publik, maka konsensus yang dihasilkan bukanlah representasi dari nilai dan kepentingan dari satu kelompok, tapi merupakan nilai dan kepentingan bersama yang harus direalisasikan dan diperjuangkan.⁵⁶

Dalam konteks ke-Indonesia-an, objektifikasi ini sebenarnya sudah dilakukan oleh para tokoh agama sejak dulu, terutama ketika menetapkan Pancasila sebagai dasar negara dan ketika merumuskan silanya serta ketika membuat undang-undang dasar. Meskipun demikian, dalam realitas sosial, politik bahkan ekonomi, masih ada simbol-simbol religius yang dimaknai secara eksklusif sebagai milik orang Islam. Dalam ranah politik, ada beberapa partai yang memiliki nama-nama religius, sehingga hanya menggunakan bahasa

agamanya sendiri dan hanya mengakomodir kepentingan partikular agama dan kelompoknya. Sementara dalam bidang ekonomi, menjamur bank-bank syari'ah yang secara eksklusif formal menggunakan simbol dan konsep subjektif agama tertentu, sehingga cenderung dipandang sebagai upaya kelompok agama dominan untuk memonopoli kebijakan publik di Indonesia.

Kondisi ini justru bersifat kontraproduktif dalam penciptaan kohesi sosial. Oleh karena itu, dalam kondisi masyarakat yang plural, konsep objektifikasi nilai-nilai dan ajaran-ajaran agama melalui deliberasi publik dapat memberikan beberapa manfaat yang sangat signifikan. *Pertama*, menghindari adanya dominasi dan monopoli kebenaran dari kelompok tertentu, karena konsensus sosial yang dihasilkan dalam proses deliberasi publik bukan lagi nilai, pandangan atau kepentingan individu atau kelompok, tapi merupakan pandangan dan kepentingan bersama. *Kedua*, meminimalisir konflik dan disintegrasi sosial karena adanya perbedaan pendapat dan kepentingan dari masing-masing kelompok atau karena adanya kesalahpahaman akibat miskomunikasi. Dalam hal ini, deliberasi publik menjadi media untuk melakukan klarifikasi pandangan masing-masing dan sekaligus mengeliminasi kecurigaan di antara berbagai pihak. *Ketiga*, menjadi sarana terutama bagi kelompok marginal untuk meningkatkan posisinya (*balance of power*) dalam kontestasi diskursus publik untuk menciptakan masyarakat yang adil dan sejahtera.⁵⁷ *Keempat*, menjembatani ketegangan antara agama dan negara, terutama yang sekuler, terkait dengan penetrasi doktrin agama yang eksklusif dalam ranah publik yang justru kontraproduktif bagi pencapaian tujuan negara itu sendiri yang harus melindungi semua warganya. *Kelima*, transformasi sosial hanya bisa dilakukan kalau masyarakat memiliki otonomi dan independensi dalam berpendapat dan bebas berpartisipasi dalam memperjuangkan kepentingan politisnya tanpa terkooptasi oleh kekuatan negara dan pasar.⁵⁸ Kelompok masyarakat ini, yang biasa disebut masyarakat sipil (*civil society*), dapat menjadi salah satu kekuatan yang mengimbangi kekuasaan negara dan pasar dalam kontestasi kekuasaan untuk menciptakan bangsa yang beradab (*civilized state*). Mengutip pernyataan Abdullah Ahmed an-Na'im, transformasi sosial-kultural hanya mungkin dilakukan kalau ada partisipasi dari komunitas sebagai agen perubahan, karena perubahan harus berakar pada kultur komunitas tersebut sehingga bersifat absah, koheren dan berkelanjutan.⁵⁹

Berbagai manfaat di atas diperoleh karena, seperti ditegaskan oleh Reinhold Niebuhr, deliberasi publik sebagai manifestasi tindakan politik dan moral yang bersifat *non-violent*, lebih sesuai dengan rasionalitas karena meminimalisir kerusakan bagi masyarakat atau mengurangi terjadinya

kekerasan komunal, dan lebih sesuai juga dengan nilai-nilai moral agama yang lebih menekankan pada perdamaian.⁶⁰ Hal ini berarti bahwa objektifikasi nilai dan ajaran Islam melalui deliberasi publik menjadi salah satu mekanisme yang tepat dan efektif untuk merealisasikan misi kehadiran agama di dunia ini sebagai pemberi rahmat bagi alam semesta, tanpa tersekat oleh perbedaan agama, budaya, ideologi, bangsa, dan lain sebagainya.

KESIMPULAN

Integrasi antara iman dan praksis merupakan hal yang inheren dalam keyakinan umat beragama, yang pada gilirannya mendorong mereka untuk berpartisipasi aktif dalam ruang publik sebagai bentuk kewajiban religius. Hanya saja, di tengah pluralitas masyarakat, realisasi integrasi ini tidak dapat diformulasikan secara tekstual eksklusif dengan menggunakan bahasa agama tertentu, karena akan dianggap sebagai upaya monopoli dan dominasi simbol agama tersebut dalam ruang publik. Selain itu, penggunaan bahasa eksklusif ini juga dapat menimbulkan disintegrasi sosial atau bahkan konflik komunal. Dalam konteks ini, untuk memerankan agama sebagai pedoman hidup manusia dan sekaligus sebagai rahmat bagi alam semesta, perlu adanya reinterpretasi terhadap konsep integrasi iman dan praksis dalam ruang publik, sehingga nilai dan ajaran Islam selalu mewarnai kehidupan publik di manapun dan kapanpun.

Upaya reinterpretasi ini bisa dilakukan dengan memanfaatkan konsep objektifikasi agama-nya Kuntowijoyo dan rasionalisasi agama-nya Jurgen Habermas. Meskipun formulasi teoritis dan motivasi dari kedua intelektual tersebut berbeda mengingat latar belakang berbeda, namun keduanya memiliki kesamaan terkait dengan pentingnya mengartikulasikan nilai dan ajaran agama di ruang publik melalui rasionalisasi nilai atau pandangan agama. Rasionalisasi Kuntowijoyo melalui objektifikasi nilai, lebih didorong oleh kewajiban agama untuk merealisasikan keimanannya dalam praksis sosial. Sementara deliberasi publik Habermas dibangun di atas asumsi bahwa dalam demokrasi liberal semua nilai baik religius maupun sekuler memiliki hak yang sama untuk diartikulasikan secara diskursif di ruang publik.

Berbasis pada interpretasi iman yang selalu berhubungan dengan amal salih dan afirmasi Islam terkait dengan pluralisme etik, maka partisipasi umat Islam di ruang publik harus mempertimbangkan dua hal, yakni nilai kebaikan dari praksis sosial dan pengakuan atas realitas pluralitas etika di masyarakat. Melalui objektifikasi deliberatif ini, nilai-nilai dan ajaran agama dapat direalisasikan dalam kehidupan publik dan sekaligus berperan dalam konstruksi masyarakat dan bangsa yang beradab, tanpa harus menciptakan disintegrasi sosial karena

adanya dominasi simbol atau nilai agama tertentu. Konsensus sosial yang dihasilkan dalam deliberasi tersebut pada akhirnya bersifat rasional bersama karena diproses secara publik, sehingga tidak lagi menjadi rasio individual personal tapi menjadi rasio kolektif. Meski muncul skeptisisme terkait dengan kemungkinan dihasilkannya konsensus sosial karena fragmentasi individu dalam berbagai identitas dan kepentingan sekaligus diversifikasi sosial dalam berbagai afiliasi primordial, namun dalam tataran tertentu deliberasi publik ini bisa menjadi salah satu alternatif yang efektif untuk menciptakan harmoni dan kohesi sosial. Dengan mekanisme ini, agama dapat dipentaskan dalam kontestasi diskursus publik secara ramah, tanpa harus terjebak dalam politik eksklusivisme dan logika dominasi-subordinasi.

CATATAN AKHIR

¹ Bryan S. Turner, "Introduction", dalam Bryan S. Turner (ed.), *Religious Diversity and Civil Society a Comparative Analysis* (Oxford: The Bardwell Press, 2008), hlm. 1-2.

² Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism, Political Islam and the New World Disorder* (London: University of California Press, 1998).

³ Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam, from Revival and Reform to Global Jihad* (New York: Oxford University Press, 2004).

⁴ Leonard Binder, *Islam Liberal, Kritik terhadap Ideologi-ideologi Pembangunan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001). Charles Khurzman (ed.), *Wacana Islam Liberal, Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Gobal* (Jakarta: Paramadina, 2003).

⁵ Ahmad Baso, *NU Studies, Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal* (Jakarta: Erlangga, 2006).

⁶ Azyumardi Azra, "Kultus", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 17-32.

⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya* (Jakarta: Lentera Abadi, 2010), V: 381.

⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2004), VII: 342.

⁹ Muhammad Abduh, *Tafsir al-Manaʿ* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), X: 126.

¹⁰ *Ibid.*, V: 407-10.

¹¹ Abu al-Qasim Az-Zamakhsyary, *Tafsir al-Kasysyaf 'an Haqaiq at-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), I: 255.

¹² Abduh, *Tafsir al-Manaʿ*, I: 230-1.

¹³ Muhammad Ali-as-Sħbuny, *Shafwaʿ at-Tafasir* (Kairo: Dar al-Hadis, t.t.), II: 137.

¹⁴ Shihab, *Tafsir*, VII: 344. Az-Zamakhsyary, *Tafsir al-Kasysyaf*, I: 126.

¹⁵ Logoterapi adalah aliran psikologi/psikiatri yang mempelajari fenomena makna hidup (*the meaning of life*), kehendak untuk hidup bermakna (*the will to meaning*), dan bagaimana mengembangkan hidup bermakna (*the meaningful life*). Menurut Bastaman,

metodologi untuk menemukan makna hidup (logoanalisis) ada lima, yakni: pemahaman diri, bertindak positif, pengakraban hubungan pendalaman tri nilai (nilai kreatif, nilai penghayatan dan nilai bersikap), dan ibadah. Keterangan lebih lanjut lihat Hanna Jumhana Bastaman, "Makna Hidup bagi Manusia Modern, Tinjauan Psikologis", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi*, hlm. 143-55.

¹⁶ Toshihiko Izutsu, *Konsep-konsep Etika Religius dalam al-Qur'an* (Yogyakarta: Tiara wacana, 2003), hlm. 246.

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 222.

¹⁸ Muhammad bin Ismail al-Bukhary > *Sahih al-Bukhary* (t.t.: Dar al-Fikr, 1994), I: 11.

¹⁹ Ahmad bin Muhammad Ali al-Qasthalany > *Irsyad as-Saryi Syarh Sahih al-Bukhary* (Kairo: Dar al-Fikr, t.t.), I: 96.

²⁰ Untuk melihat berbagai transformasi Islam dalam berbagai konsep kehidupan masyarakat Arab jahiliyyah, maka wawasan terkait dengan realitas kebudayaan serta pandangan hidup masyarakat Arab pra Islam menjadi penting. Beberapa buku yang ditulis oleh Khalil Abdul Karim dapat memberikan gambaran objektif kondisi masyarakat Arab serta beberapa transformasi konsep dan praktik sosialnya dalam Islam, yakni *Hegemoni Quraisy, Agama, Budaya, Kekuasaan* (Yogyakarta: LKiS, 2002), *Negara Madinah, Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab* (Yogyakarta: LKiS, 2005), dan *Syari'ah, Sejarah Perkelahian Pemaknaan* (Yogyakarta: LKiS, 2003).

²¹ Moeslim Abdurrahman, *Islam Yang Memihak* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 1.

²² Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 95.

²³ Izutsu, *Konsep-konsep*, hlm. 222, 246.

²⁴ Asghar Ali Engineer, *Liberalisasi Teologi Islam, Membangun Teologi Damai dalam Islam* (Yogyakarta: Alenia, 2004), hlm. 38.

²⁵ *Ibid.*, hlm. 58.

²⁶ Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London & New York: Routledge, 2001).

²⁷ Menurut Geertz, konteks sosial politik (struktur) juga mempengaruhi transformasi ide atau keyakinan religius. Ide atau nilai dianggap hanya memotivasi, tapi tidak mendeterminasi praktik sosial. Menurutnya, "*profound social crisis has not always produced religious creativity (or any creativity at all), the lines along which such creativity has mowed when it has appeared has been most varied*". Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures, Selected Essays* (London: Fontana Press, 1973), hlm. 170-89.

²⁸ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (United Kingdom: Cambridge University press, 1977), hal. 78. Cheleen Mahar, Richard Harker dan Chris Wilkes, "Posisi Teoritis Dasar", dalam Richard Harker, Cheleen Mahar, dan Chris Wilkes (ed.), *(Habitus x Modal) + Ranah = Praktik, Pengantar Paling Komprehensif kepada Pemikiran Pierre Bourdieu* (Yogyakarta: Jalasutra, 2009), hlm. 13.

²⁹ *Ibid.*, hlm. 79.

³⁰ *Ibid.*, hlm. 78.

³¹ Cheleen Mahar, Richard Harker dan Chris Wilkes, "Posisi Teoritis Dasar", Richard Harker, Cheleen Mahar, dan Chris Wilkes (ed.), (*Habitus x Modal*) + *Ranah = Praktik*, hal. 13.

³² Farid Essack, *On Being A Muslim, Menjadi Muslim Di Dunia Modern*, Terj. Dadi Darmadi & Jajang Jahroni (Jakarta: Erlangga, 2002), hlm. 124-5.

³³ Menurut Essack, teologi pembebasan (*liberation theology*) adalah teologi yang terlibat secara praksis dalam perjuangan untuk meraih kebebasan. Dalam teologi ini, ajaran-ajaran agama dijadikan sebagai dasar teologis pembebasan kaum yang tertindas dan yang terpinggirkan. Farid Essack, *Qur'an, Liberation & Pluralism, an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (England: Oneworld, 1977), hlm. 7-8.

³⁴ Dalam artikelnya, Azhar Ibrahim menyatakan bahwa teologi sosial ini dianggap menawarkan perspektif baru karena: 1) *concern* terhadap persoalan-persoalan yang kurang mendapatkan perhatian dalam teologi yang dominan; 2) appropriasi isu-isu kontemporer baik dalam aspek politik, ekonomi, sosial, dan lain-lain yang tidak tercover dalam teologi tradisional yang tidak memiliki kesiapan teoritis dan metodologis untuk mengkajinya; dan 3) teologi dipandang bukan sebagai wilayah yang eksklusif tanpa relasi dengan aspek-aspek lain dalam kehidupan. Azhar Ibrahim, "The Need for Discoursing Sosial Theology in Muslim Southeast Asia", *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 1(2014), hlm. 1-23.

³⁵ George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi, Dari Teori Sosiologi Klasik sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009), hlm. 74. Fachrizal A. Halim, *Beragama dalam Belenggu Kapitalisme* (Magelang: Indonesiatara, 2002), hlm. 36.

³⁶ Dale F. Eickelman, "Islam dan Pluralisme Etik", dalam Sohail H. Hashmi (ed.), *Etika Politik Islam, Civil Society, Pluralisme, dan Konflik* (Jakarta: ICIP, 2005), hlm. 157.

³⁷ Mahmoud M. Ayoub, "Religious Pluralism and the Challenges of Inclusivism, Exclusivism and Globalism: an Islamic Perspective", dalam Th. Sumartana, Elga Sarapung, Samuel A. Bless and Zuly Qodir (ed.), *Commitment of Faiths, Identity, Plurality and Gender* (Yogyakarta: Interfidei, 2002), hlm. 148-9.

³⁸ Fazlur Rahman, *Islam & Modernity, Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago & London: the University of Chicago Press, 1982), hlm. 4-5.

³⁹ Dalam bukunya, Saeed mengklasifikasi kecenderungan mufassir dalam tiga kategori, yakni tekstualis yang berorientasi pada penafsiran tekstual dan menganggapnya sebagai makna yang universal dalam aplikasinya, semi-tekstualis yang secara substansial mengikuti kecenderungan tekstualis secara linguistik dan mengabaikan aspek sosio-historis dari teks, namun mereka mengemas muatan etik-legal dalam idiom-idiom modern, dan kontekstualis yang menekankan adanya konteks sosio-historis dari ketetapan legal dan membedakan nilai-nilai yang universal dan partikular. Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an, Towards a Contemporary Approach* (London & New York: Routledge, 2006), hlm. 3.

⁴⁰ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), hlm. 9-10.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*, hlm. 10.

⁴³ *Ibid.*, hlm. 61.

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 62.

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 63.

⁴⁶ Jurgen Habermas, "Religion in the Public Sphere", dalam *European Journal of Philosophy*, 14:1, hlm. 1.

⁴⁷ F. Budi Hardiman, *Demokrasi Deliberatif, Menimbang "Negara Hukum" dan "Ruang Publik" Dalam Teori Diskursus Jurgen Habermas* (Kanisius: Yogyakarta, 2009), hlm. 201.

⁴⁸ Bernard Kieser, "Agama Bubar Jika Tidak Bercampur Nalar: *Being Religius a la Habermas*", dalam *Basis*, No. 11-12, November-Desember 2004, hlm. 27.

⁴⁹ Hardiman, *Demokrasi Deliberatif*, hlm. 158.

⁵⁰ *Ibid.*, hlm. 158-9.

⁵¹ *Ibid.*, hlm. 159-60.

⁵² *Ibid.*, hlm. 160

⁵³ *Ibid.*, hlm. 160-1.

⁵⁴ Robert Wuthnow, "A Reasonable Role for Religion? Moral Practices, Civic Participation and Market Behavior", dalam Robert W. Hefner (ed.), *Democratic Civility: the History of Cross-Cultural Possibility of a Modern Political Idea* (USA & UK: Transaction Publishers, 1998), hlm. 117.

⁵⁵ Bourdieu mendefinisikan kekerasan simbolik sebagai "*a gentle violence, imperceptible and invisible even to its victims, exerted for the most part through the purely symbolic channels of communication and cognition (more precisely, misrecognition), recognition, or even feeling*". Pierre Bourdieu, *Masculine Domination* (California: Stanford University Press, 2001), hlm. 1-2.

⁵⁶ Jurgen Habermas, "Struggles for Recognition in the Democratic Institutional State", dalam Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism* (New Jersey: Princeton University Press, 1994), hlm. 122-3.

⁵⁷ Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society, A Study in Ethics and Politics* (London: Westminster John Knox Press, 1993), hlm. 252.

⁵⁸ Jurgen Habermas, *The Social Transformation of the Public Sphere* (Cambridge: the MIT Press, 1993).

⁵⁹ Dalam bukunya, an-Na'im menegaskan bahwa transformasi hubungan antara Islam, syari'ah dan negara beroperasi dalam dua wilayah, yakni negara dan masyarakat sipil (*civil society*). Meski masing-masing domain tersebut memiliki strategi dan tindakan yang berbeda, namun keduanya sangat berhubungan erat di mana salah pihak bisa menjadi sebab atau akibat dari eksistensi pihak lainnya. Abdullah Ahmed an-Na'im, *Islam and the Secular State, Negotiating the Future of Shari'a* (London: Harvard University Press, 2008), hlm. 20-1.

⁶⁰ Niebuhr, *Moral Man*, hlm. 252-6.

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muhammad. *Tafsir al-Manağ*, 1, 5, 10 jilid. Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.
- Abdurrahman, Moeslim. *Islam Yang Memihak*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Al-Bukhary, Muhammad bin Ismail. *Şahih al-Bukhary*, 1 jilid. t.t.: Dar al-Fikr, 1994.
- Al-Qastalany, Ahmad bin Muhammad Ali. *Irsyad as-Sary li Syarh Şahih al-Bukhary*, 1 jilid. Kairo: Dar al-Fikr, t.t.
- An-Na'im, Abdullah Ahmed. *Islam and the Secular State, Negotiating the Future of Shari'a*. London: Harvard University Press, 2008.
- AsŞabuny, Muhammad Ali. *Şafwat at-Tafasir*, 2 jilid. Kairo: Dar al-Hadis, t.t.
- Ayoub, Mahmoud M. "Religious Pluralism and the Challenges of inclusivism, Exclusivism and Globalism: An Islamic Perspective", dalam Th. Sumartana, Elga Sarapung, Samuel A. Bless and Zuly Qodir (ed.), *Commitment of Faiths: Identity, Plurality and Gender*. Yogyakarta: Interfidei, 2002.
- Azra, Azyumardi. "Kultus", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Az-Zamakhsyary, Abu al-Qasim. *Tafsir al-Kasyaf 'an Haqaiq at-Tanzil wa Uyun al-Aqawil*, 1 jilid. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Baso, Ahmad. *NU Studies, Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*. Jakarta: Erlangga, 2006.
- Bastaman, Hanna Jumhana. "Makna Hidup bagi Manusia Modern, Tinjauan Psikologis", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Binder, Leonard. *Islam Liberal, Kritik terhadap Ideologi-ideologi Pembangunan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Bouma, Gary D. "The Challenge of Religious Revitalization and Religious Diversity to Sosial Cohesion in Seculer Societies", dalam Bryan Turner (ed.), *Religious Diversity and Civil Society, a Comparative Analysis*. Oxford: The Bardwell Press, 2008.
- Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. United Kingdom: Cambridge University press, 1977.
- _____, *Masculine Domination*. California: Stanford University Press, 2001.
- Delong-Bas, Natana J. *Wahhabi Islam, from Revival and reform to Global Jihad*. New York: Oxford University Press, 2004.

- Eickelman, Dale F. "Islam dan Pluralisme Etik", dalam Sohail H. Hashmi (ed.), *Etika Politik Islam, Civil Society, Pluralisme, dan Konflik*. Jakarta: ICIP, 2005.
- Engineer, Asghar Ali. *Liberalisasi Teologi Islam, Membangun Teologi Damai dalam Islam*. Yogyakarta: Alenia, 2004.
- Essack, Farid. *Qur'an, Liberation & Pluralism: an Islamic Perspectives of Interreligious Solidarity against Oppression*. England: Oneworld, 1977.
- , *On Being a Muslim: Menjadi Muslim Di Dunia Modern*. Jakarta: Erlangga, 2002.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures, Selected Essays*. London: FontanaPress, 1973.
- Habermas, Jurgen. "Religion in the Public Sphere", dalam *European Journal of Philosophy* 14:1.
- , *The Social Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: the MIT Press, 1993.
- , "Struggles for Recognition in the Democratic Institutional State", dalam Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism*. New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- Halim, Fachrizal A. *Beragama Dalam Belenggu Kapitalisme*. Magelang: Indonesiatara, 2002.
- Hardiman, F. Budi. *Demokrasi Deliberatif, Menimbang "Negara Hukum" dan "Ruang Publik" Dalam Teori Diskursus Jurgen Habermas*. Kanisius: Yogyakarta, 2009.
- Ibrahim, Azhar. "The Need for Discoursing Sosial Theology in Muslim Southeast Asia", dalam *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, 1(2014), hlm. 1-23.
- Izutsu, Toshihiko. *Relasi Tuhan dan Manusia*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- , *Konsep-konsep Etika Religius dalam al-Qur'an*. Yogyakarta: Tiara wacana, 2003.
- Karim, Khalil Abdul. *Hegemoni Quraisy: Agama, Budaya, Kekuasaan*. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- , *Syari'ah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- , *Negara Madinah: Politik Penaklukan Masyarakat Suku Arab*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, 5 jilid. Jakarta; Lentera Abadi, 2010.

- Khurzman, Charles. (ed.). *Wacana Islam Liberal, Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-isu Gobal*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- Kieser, Bernard. "Agama Bubar Jika Tidak Bercampur Nalar: Being Religious a la Habermas", dalam *Basis*, No. 11-12, November-Desember 2004.
- Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu, Epistemologi, Metodologi dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007.
- M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, 7 jilid. Jakarta: Lentera Hati, 2004.
- Mahar, Cheleen. Harker, Richard dan Wilkes, Chris. "Posisi Teoritis Dasar", Richard Harker, Cheleen Mahar, dan Chris Wilkes (ed.), (*Habitus x Modal*) + *Ranah = Praktik, Pengantar Paling Komprehensif kepada Pemikiran Pierre Bourdieu*. Yogyakarta: Jalasutra, 2009.
- Niebuhr, Reinhold. *Moral Man and Immoral Society: a Study in Ethics and Politics*. London: Westminster John Knox Press, 1993.
- Rahman, Fazlur. *Islam & Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago & London: the University of Chicago Press, 1982.
- Ritzer, George, & Goodman, Douglas J. *Teori Sosiologi, Dari Teori Sosiologi Klasik sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern*, Terj. Nurhadi. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009.
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London & New York: Routledge, 2006.
- Tibi, Bassam. *The Challenge of Fundamentalism, Political Islam and the New World Disorder*. London: University of California Press, 1998.
- Turner, Bryan S. "Introduction", dalam Bryan S. Turner (ed.), *Religious Diversity and Civil Society, a Comparative Analysis*. Oxford: The Bardwell Press, 2008.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London & New York: Routledge, 2001.
- Wuthnow, Robert. "A Reasonable Role for Religion? Moral Practices, Civic Participation and Market Behavior", dalam Robert W. Hefner (ed.), *Democratic Civility: the History of Cross-Cultural Possibility of a Modern Political Idea*. USA & UK: Transaction Publishers, 1998.